studi interculturali

STUDI INTERCULTURALI 2/2015 ISSN 2281-1273
MEDITERRÁNEA - CENTRO DI STUDI INTERCULTURALI
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI - UNIVERSITÀ DI TRIESTE

«Dioniso è il dio della contraddizione [...] o meglio, di tutto ciò che manifestandosi in parole, si esprime in termini contraddittori. Dioniso è l'impossibile, l'assurdo che si dimostra vero con la sua presenza. Dioniso è vita e morte, gioia e dolore, estasi e spasimo, benevolenza e crudeltà, cacciatore e preda, toro e agnello, maschio e femmina, desiderio e distacco, giuoco e violenza, ma tutto ciò nell'immediatezza, nell'interiorità di un cacciatore che si slancia spietato e di una preda che sanguina e muore, tutto ciò vissuto assieme, senza prima né dopo, e con pienezza sconvolgente in ogni estremo».

(Giorgio Colli, La sapienza greca)

Studi Interculturali #2/2015
issn 2281-1273 - isbn 978-1-326-41582-2

Mediterránea - Centro di Studi Interculturali
Dipartimento di Studi Umanistici
Università di Trieste

A cura di Mario Faraone e Gianni Ferracuti

Grafica e webmaster: Giulio Ferracuti
www.interculturalita.it

Studi Interculturali è un'iniziativa senza scopo di lucro. I fascicoli della rivista sono distribuiti gratuitamente in edizione digitale all'indirizzo *www.interculturalita.it*. Nello stesso sito può essere richiesta la versione a stampa (*print on demand*).
© Copyright di proprietà dei singoli autori degli articoli pubblicati: la riproduzione dei testi deve essere autorizzata. La fotografia di copertina è di Giulio Ferracuti. Foto a p. 3: Gianni Ferracuti, Altes Museum, Berlino.
Mediterránea ha il proprio sito all'indirizzo *www.ilbolerodiravel.org*.
Il presente fascicolo è stato chiuso in redazione il 28.08.15

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

SOMMARIO

Mario Faraone:
«Un po' di polenta, un pezzettino di formaggio e una bottiglia d'acqua, perché sorgenti lassù non ci sono»: intervista con Lindo Unfer, «recuperante» e direttore del museo della grande guerra di Timau 7
Mario Faraone:
«Teleological machines and landscapes of geomancy»: La memoria interculturale della Grande Guerra, come patrimonio comune conservato e tramandato dagli apparati museali ed espositivi di Kobarid, Kötschach-Mauthen e Timau / Tischlbong 32
Gianni Ferracuti:
«Il punto di vista crea il panorama»: molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset 96
Pier Francesco Zarcone:
Filosofia islamica araba e persiana: II. Filosofi sciiti e la contemporaneità 119
Antonio Saccoccio:
F. T. Marinetti, poeta italo-francese nato e vissuto in Africa 175
Valerio Maria Piozzo:
Alfredo Strano: nel canone, oltre il canone 195
David Kamhi:
La música sefardí en la cultura de los judíos de Bosnia y Herzegovina 219
Carolina Sol Buffoni:
Enacting the Italian test for foreigners: language imposition as a political act 233
Chiara Savignano:
Semplificazione e nuovi requisiti per le etichettature: analisi del regolamento europeo 1169/2011. L'Unione Europea e i prodotti alimentari; il cibo come valore culturale da preservare attraverso una regolamentazione specifica e misurata 242
Nota sugli autori 253

«Un po' di polenta, un pezzettino di formaggio e una bottiglia d'acqua, perché sorgenti lassù non ci sono»:

Intervista con Lindo Unfer, «recuperante» e direttore del Museo della Grande Guerra di Timau

a cura di Mario Faraone

Timau (UD), Museo della Grande Guerra - 10 giugno 2015, ore 9.00-12.00[i]

Ho avuto occasione di conoscere Lindo Unfer nel luglio del 2010, in occasione di una mia visita al Museo della Grande Guerra a Timau. Con mia moglie Paola avevamo appena terminato una delle nostre tante escursioni nella zona, la Carnia della Grande Guerra, forse proprio una ascesa al Pal Piccolo, oppure una passeggiata più semplice all'alpe di

[i] Immagine di apertura: Profughe friulane, da «*www.novecento.org/didattica-in-classe/la-grande-guerra-friuli-raccontata-al-femminile-1915-1918-659/*».

Pramosio - se passeggiate semplici sono mai possibili tra quelle montagne così impervie e così piene di fascino. Visitammo il museo e, ovviamente, Lindo era lì, come lo è sempre, pronto e disponibile per uno dei suoi tanti «giri guidati» nelle sale museali, per mostrare la «sua» collezione di reperti e cimeli e il «suo» museo ai tanti visitatori accorsi dalle più disparate parti d'Italia - come i soldati delle più disparate parti d'Italia erano accorsi dal 1915 in poi, sull'Isonzo e in Carnia per prendere parte a uno degli eventi storici più sanguinosi e più significativi nella storia della modernità. Ovviamente, la nostra sorte era decisamente migliore rispetto a quella di quei soldati di un secolo fa: non correvamo alcun rischio, se non quello di poterci annoiare, tra oggetti coperti dalla polvere che narravano la memoria di fatti ed eventi di quasi un secolo prima.

Lindo Unfer (Museo di Timau, 10 giugno 2015)

Ma Paola e io già lo sapevamo che non ci saremmo mai annoiati. E poi, Lindo era lì... E ci guidò per le sale del museo, ci raccontò la Storia della Grande Guerra in Carnia come sa farlo solo chi, pur non avendola vissuta in prima persona, la sente e la vive ogni giorno perché la capisce come quelli che l'hanno esperita sulla propria pelle. Perché, come vedrete attraverso le sue parole, Lindo quella guerra l'ha veramente «vissuta», non fisicamente certo, ma tra mille rupi scoscese, balzi di rocce, caverne, manufatti, trincee e postazioni: respirando l'aria della Storia e la brezza della memoria, come quegli stessi ragazzi che in quei luoghi hanno speso la loro giovinezza, e sacrificato la vita, per conseguire un ideale di altri tempi, che molti probabilmente non comprendevano neppure pienamente.

Ho deciso di incontrare personalmente Lindo quest'anno, in cui ricorre il Centenario del coinvolgimento italiano nel grande conflitto mondiale, perché credo che sia giusto che la sua Storia, la Storia che presiede alla nostra contemporaneità, possa essere raccontata a nuovi ascoltatori, e vissuta da nuove generazioni di persone che, pur non sapendolo, devono moltissimo del loro essere quello che sono ai fatti che Lindo racconta, e che non sono solo gli eventi della Storia ufficiale, ma anche la storia con la «s» minuscola, l'esperienza di persone umili e semplici che quei fatti ufficiali hanno vissuto, e che hanno visto la loro vita stravolta per sempre.

Ho contattato Lindo grazie alla cortesia e disponibilità dell'amico Bruno Craighero e di sua madre Fabiana Donato, che ringrazio moltissimo, e ho fissato un appuntamento. Per telefono, la voce dell'anziano recuperante mi è subito suonata ferma e decisa: «Va bene, professore! Ci possiamo incontrare qui nel museo a Timau, e mi può domandare quello che vuole! Le va bene mercoledì dieci giugno, verso le 9.30?» Ovviamente mi andava bene: in quei giorni mi trovavo a Trieste per ricerche ed escursioni sui sentieri della Grande Guerra, e acconsentii immediatamente all'incontro, assicurandolo della mia presenza a

quell'ora. Altrettanto ovviamente, ben presto compresi di essere stato un folle, o perlomeno un ottimista, perché la «trasferta» da Trieste a Timau si dimostrò più complessa del previsto. Facendo interamente affidamento sui mezzi pubblici, si rivelò non dissimile dagli spostamenti sulle tradotte militari, affrontate dai soldati che durante la Grande Guerra si spostavano dalla zona di reclutamento al fronte. All'alba, un treno da Trieste mi ha portato a Udine, dove con uno scarto temporale esiguo (nove minuti...) una corriera di linea - presa al volo e con molto affanno - mi ha permesso di raggiungere Tolmezzo pochi minuti prima delle nove. Qui, fortunatamente, potevo avvalermi dell'amico Bruno che, in macchina, in meno di mezzora mi avrebbe portato a Timau, ma uno squillo improvviso del mio telefonino, mi riportava con i piedi per terra: come un soldato in trincea, Lindo era già pronto all'appuntamento e mi faceva comprendere che «c'eravamo fraintesi» sull'orario dell'incontro e, che in vista di una serie di impegni successivi, lui mi stava già aspettando al museo dalle 9.00 in punto!

Una corsa frenetica di Bruno lungo la splendida valle del But mi permise di raggiungerlo con solo una decina scarsa di minuti di ritardo (rispetto all'orario originale dell'appuntamento), scendendo dalla macchina di fronte al museo di Timau, proprio mentre lui stava aprendo la porta d'accesso. Una corsa frenetica, ma decisamente redditizia, perché mi permise di poter colloquiare per più di tre ore con una persona di grande cultura, enorme passione e straordinaria disponibilità, sempre aperto verso chiunque voglia conoscere la Storia del fronte carnico durante la Grande Guerra, la sua storia personale di recuperante e promotore di iniziative dedicate alla memoria, e la sua ricca e coinvolgente vicenda di essere umano. Ma adesso, basta con la mia storia: lasciamo la parola a Lindo, facciamogli raccontare la «sua» Storia.

1. CERCANDO ROTTAMI TRA I SASSI

Lindo Unfer, in questa prima parte dell'intervista vorrei delineare e approfondire il fenomeno dei recuperanti, con particolare riguardo alla sua esperienza personale. Essendo un fenomeno importante, diretta conseguenza degli eventi bellici avvenuti sul fronte della Carnia, le chiedo di delineare anche, seppur per sommi capi, il quadro storico che ne generò la nascita.

Lei sa benissimo che adesso sono le Nazioni Unite a gestire i rapporti tra le nazioni, ma nel periodo tra le due guerre era la Società delle Nazioni.[ii] Nel 1935, l'Italia ha invaso

[ii] La *Società delle Nazioni* (SDN), anche conosciuta come *Lega delle Nazioni*, può essere considerata la prima organizzazione intergovernativa avente come scopo quello di accrescere benessere e qualità della vita dei popoli. Il suo principale impegno era quello di prevenire le guerre, sia attraverso la gestione diplomatica dei conflitti sia attraverso il controllo degli armamenti. Fondata nell'ambito della Conferenza di Pace di Parigi del 1919-1920 - formalmente il 28 giugno 1919 con la firma del Trattato di Versailles - si estinse il 19 aprile 1946, in seguito al fallimento rappresentato dalla seconda guerra mondiale e alla nascita, nel 1945, di un'organizzazione con identico scopo, le odierne Nazioni Unite.

l'Abissinia, una vera e propria guerra di aggressione. Naturalmente, la società delle Nazioni mise delle sanzioni, chiuse i rubinetti, nulla poté più entrare in Italia. Poverissima di materie prime, l'Italia trovò come fonte per rifornire le acciaierie e le industrie i residuati bellici della Grande Guerra. Dove c'era la guerra, specialmente nelle zone dove c'erano le strutture difensive, c'era grande abbondanza di materiale ferroso, perché nel corso della ritirata di Caporetto, i soldati dovettero abbandonare anche interi magazzini stracolmi di ogni «ben di Dio». In particolare, sul fronte della Carnia i comandi nulla sapevano di quello che stava succedendo alle loro spalle. Poi, quando il 28 ottobre, quattro giorni dopo lo sfondamento, i tedeschi e gli austriaci già si trovavano a Udine, giunse improvvisamente l'ordine di abbandonare tutto.[iii] I magazzini erano già stracolmi di tutto quello che serviva per trascorrere un altro inverno. Le truppe furono costrette a lasciare tutto nei magazzini. Portarono con se solo qualcosa che poteva entrare nello zaino: gettarono via gavette, elmetti, borracce, tutto quello che faceva volume, per poter riempire lo zaino di roba da mangiare. Per cui, come ho detto prima, tutto fu abbandonato. Infatti, quando arrivarono gli austriaci, trovarono letteralmente la manna, migliaia e migliaia di quintali di ogni «ben di Dio», viveri, munizioni... armi no, perché le armi erano state portate via... coperte, tutto quello che serviva in montagna. Perché le truppe in fuga non avevano distrutto quei materiali? Perché, quando giunse l'ordine di ritirata, c'era l'ordine tassativo di non incendiare e non distruggere, ma lasciare il materiale in zona, perché [i comandi] prevedevano un ritorno offensivo, e di potere ritornare sul posto.[iv] Allora, gli austriaci trovarono di tutto e

[iii] Lo sconcerto all'ordine di ritirata è raccontato in molti diari e memoriali di combattenti. Tuttavia, non sono molte le attestazioni di turbamento e successivo scompiglio sul fronte carnico. Vale la pena riportare le parole del Sergente Maggiore Guido Angeli, 3° Reggimento Genio, riportate dal nipote, ragioniere Giannino Angeli, in Lindo Unfer, *Testimonianze della Grande Guerra sui Monti di Timau e dintorni*, quarta ristampa aggiornata, Editore Moro Andrea, Tolmezzo 2010, pp. 137-8:

> *Era il 27 ottobre 1917 quando chiesi un breve permesso per Paluzza allo scopo di passare qualche ora con i miei diletti compagni che da un mese non vedevo. Il permesso mi fu negato dall'aiutante maggiore per il fatto «che non erano momenti per allontanarsi a causa dei frequenti attacchi» e che in via eccezionale mi consentiva di arrivare fino a Timau. [...] Mentre si stava parlando giunse un corriere con l'ordine di caricare tutto ciò che era in magazzino. Si cominciò a discutere dello sgombero della Carnia. Il comandante mi ordinò di salire alla mia postazione cioè a Stauli Roner ove ero annesso come capo servizio. Con l'animo turbato e con una certa agitazione cominciai la salita. Trovai un mio compaesano e gli raccontai quanto stava accadendo sperando mi desse un po' di coraggio. Fu peggio. Arrivato alla prima cosiddetta villetta mi chiesero novità. Raccontai tutto senza volerlo. Un mare di tristezza piombò su tutto il comando tanto che mi pentii subito di aver detto la verità. Circa verso le 18 arrivai [...] subito i feriti gravi poi i [...] e poi anche le stazioni interne e contemporaneamente tutti i notori. Si pensava d'avere ancora molto tempo a disposizione. Senonché la mattina del 28 arrivò l'ordine di far scendere le munizioni, benzina, cannoni da montagna e da campagna. La disperazione cresceva: ad ogni fonogramma giungevano nuovi impegni di precedenza.*

[iv] Però, perlomeno a proposito delle linee di comunicazione, l'ordine di distruggerle arrivò. Cfr, Guido Angeli, cit., p. 137-8:

si avvalsero di anziani e di ragazzi per andare a recuperare questo materiale. Qui a Timau lasciarono un presidio di gendarmi che, ogni mattina presto, facevano l'adunata [dei civili cooptati] e, a gruppi, li accompagnavano su a Pal Piccolo, a Pramosio, in tutte le varie zone [del teatro di guerra] per portare giù i carichi di materiali. Questo esula un po' dalla vicenda dei recuperanti...

Al contrario, Lindo! Credo, invece, che queste sue precisazioni siano molto utili per inquadrare gli eventi storici accaduti in zona, i quali poi misero in moto il fenomeno dei recuperanti nel periodo tra le due guerre. La prego, continui pure.

Si verificò anche un fatto. Un giorno, un ragazzo di Timau di tredici anni giunse in ritardo all'adunata dei gendarmi al mattino. Dopo qualche minuto quando raggiunse il gruppo, uno dei gendarmi gli diede delle scudisciate. La mamma, avendo saputo che il bambino era stato picchiato, si recò dal comandante della gendarmeria austriaca a Timau. Questa è un'isola linguistica tedesca, e si parla comunemente tedesco, [quindi la mamma poté esprimersi con il comandante direttamente nella sua lingua], e gliene disse di tutti i colori, dicendogli che si dovevano vergognare per prendersela anche con i bambini. Al che il comandante, sempre in tedesco, si scusò sentitamente e le disse che avrebbe provveduto lui, e le chiese di fare venire il ragazzo. Fece adunare tutti i gendarmi facendoli mettere in riga, e chiese al ragazzo chi fosse stato a dargli le scudisciate. Il ragazzo indicò il responsabile. Il comandante chiese al ragazzo quanti anni avesse. Avuta la risposta che aveva tredici anni, ordinò al gendarme di togliersi camicia e maglia, di restare a torso nudo e di dare lo scudiscio che aveva in mano a un commilitone. Diede poi l'ordine a questi di dare al gendarme tante scudisciate quante erano gli anni del ragazzo. Rivolto poi alla madre, disse «Ecco signora! Questa è la nostra legge, chi sbaglia viene punito! Però, ricordatevi che adesso noi siamo qua e comandiamo noi! Anche voi dovete sottostare alle nostre leggi». Da allora, le due comunità sono convissute pacificamente, nonostante la fame e tutte le miserie che c'erano in quel periodo.[v]

Quasi piangendo, [il signor colonnello] mi disse: «Angeli, allora sai il tuo dovere. Mi starai sempre vicino a ricevere ordini. Per ora fa tagliare e distruggere le linee che ti sembrano meno importanti ed elimina il materiale eccedente». Chiesi altri comandi. «Per ora no!» Mi precipitai in gabina. Feci chiamare i guarda fili e diedi l'ordine di smantellare le linee di riserva, i cavetti e tutto l'esuberante. Rompere e distruggere tanto materiale mi spaccava il cuore tanto che non feci nemmeno colazione intento com'ero a pensare, meditare. [... A]l pomeriggio [...] più [...] e più brutti, la truppa cominciò a scendere dalle postazioni [...] fuori trascinavano i traini.

[v] Il ragazzo era il quasi tredicenne Tommaso Mentil, figlio della coraggiosa Pierina, che seppe protestare fieramente con il comandante della guarnigione austriaca. Si veda la testimonianza di Davide Mentil, congiunto del ragazzo percosso, raccolta e pubblicata in Lindo Unfer, *Testimonianze della Grande Guerra*, cit., p. 136.

Un aneddoto molto interessante, che rivela come due comunità, anche se in conflitto a causa della guerra, possano trovare una base d'intesa sulla quale convivere.

Esatto, ha colto nel segno. Tornando alla faccenda dei recuperanti, come ho detto, [alla metà degli anni Trenta la Società delle Nazioni e la comunità internazionale] ci chiusero i rubinetti delle materie prime. Solo la Germania ci mandava ancora qualcosa. Però, la vera e propria fonte [delle materie prime] era proprio qua sopra, [su queste montagne], non solo qui ma dappertutto sul fronte della Grande Guerra. Allora, nel 1936-1937 la fame di queste materie prime era grande. Addirittura un tizio dalle parti di Monfalcone, un certo Augusto, veniva fin qui a Timau per comprare questi materiali. Noi andavamo a recuperare, scavavamo quello che non si trovava in superficie, e il sabato sera si pesavano i materiali, e venivamo pagati seduta stante. Allora, l'ottone valeva 3,50 lire al chilo, il piombo 1,50, il rame 5 lire. Di rame erano soprattutto fatte le corone di rafforzamento dei proiettili. E c'erano anche degli ottimi guadagni, perché se eri stato fortunato, capitavi in una postazione dove potevi ritrovare anche cinquanta / sessanta chili di bossoli sparati. Però, in media, almeno dieci chili di roba al giorno la portavamo giù, tra piombo, rame e ottone.

Quindi, seppur nel piccolo, sembra che il fenomeno dei recuperanti abbia contribuito non solo all'economia della causa nazionale, ma anche alla micro-economia delle singole famiglie della zona. Ma erano davvero tutte rose e fiori?

C'era un certo guadagno, questo è vero. Però sono state anche delle cose molto pericolose. Perché, mentre scavavi, trovavi anche degli ordigni [inesplosi], delle bombe a mano, e magari con un colpo [di vanga o di piccone] prendevi la spoletta di sicurezza, e la bomba scoppiava. Infatti, abbiamo avuto un morto e diversi feriti qui a Timau. Un ragazzo, un mio compagno di diciotto anni, è saltato in aria per recuperare una bomba lenticolare,[vi]

[vi] La granata a mano lenticolare Mod. 1914 o semplicemente Lenticolare M14 è una bomba a mano italiana impiegata bomba a mano dirompente offensiva. Il manuale d'*Istruzione sulla struttura e maneggio della granata a mano lenticolare*, a cura del 5° Reggimento genio, Tipo-Litografia «G. Parte», Torino 1914, comunica che il corpo della bomba, pesante vuoto 330 grammi, è a forma di lente biconvessa, formato da due gusci in lamiera di ferro spessa 1,2 millimetri, da 116 millimetri di diametro, uniti per aggraffatura o per saldatura; a seconda del tipo di unione si hanno le versioni aggraffata sopra, aggraffata sotto e saldata. Il tappo in ottone, con al centro il tubetto porta-miccia in rame, si avvita ad una flangia fissata al foro sul semiguscio superiore. Le bombe lenticolari vengono distribuite vuote ai reparti, che devono provvedere direttamente al fronte al caricamento con 150 grammi di nitranite o 300 grammi di cheddite e all'inserimento dell'innesco costituito da un bossoletto con 25 grammi di fulmicotone; direttamente prima dell'utilizzo infine devono essere innescate con l'inserimento, nel tubetto di rame, di una miccia lunga 10 centimetri e terminante con un detonatore al fulminato di mercurio; la miccia rimanente viene ripiegata e bloccata da un'apposita molletta rivettata sulla parte superiore della granata dal Regio Esercito durante la prima guerra mon-

una delle prime bombe che c'erano, colpendo l'anello di ottone con la piccozza. Non è morto subito: l'abbiamo portato giù facendo una barella con quattro rami, ma ci è spirato tra le braccia durante il viaggio. Ma il fatto è che noi partivamo prestissimo al mattino. Appena giorno... nel periodo estivo, alle quattro, quattro mezza si partiva... e non era come adesso, che magari tu arrivi (in macchina) al Valico di Monte Croce Carnico, già a una certa altitudine, a 1360 metri, e poi per arrivare in cima al Pal Piccolo ci vogliono 500 metri di dislivello, praticamente un'ora e mezza, due, no? Partivamo da Timau e ci volevano sempre minimo tre ore di cammino. Partivamo presto, con un po' di polenta, un pezzettino di formaggio nel tovagliolo e una bottiglia d'acqua, perché sorgenti lassù non ci sono... Si andava su, si scavava, si facevano i mucchietti di quello che si trovava, non si avevano guanti... si scavava a mani nude... e quando arrivava mezzogiorno, per sapere se era mezzogiorno... figurarsi, nessuno aveva orologi... si piantava la piccozza in piedi, dritta, così se l'ombra non andava da nessuna parte, era mezzogiorno. Allora, si apriva il tovagliolo e, la polenta in una mano, il formaggio nell'altra, si cominciava a mangiare. Ma il fatto era che, lavorando senza guanti, nello scavare in certi punti il terriccio era grasso, nero per la decomposizione dei cadaveri, frammisto a resti di ossa, e naturalmente mangiando tu mandavi giù il terriccio frammisto a quella roba lì. Quando racconto questi fatti qui ai ragazzini [delle scuole in visita al museo], loro rabbrividiscono. E io gli dico «ragazzi, guardate che io c'ho già tanti anni, però son sempre stato benissimo, sono stato immunizzato da questi fatti qua!»

Certo, un'esperienza molto intensa... soprattutto per dei ragazzini. E non mi riferisco solo ai ragazzini di oggi, quelli delle scuole che ascoltano il suo appassionante racconto, ma anche a voi, ragazzini dell'epoca, che vi siete dati da fare per portare qualche soldo in più a casa. Ma poi? Una volta recuperato il materiale?

Poi si portava giù il materiale raccolto, e alla fine della settimana veniva questo signore... noi lo chiamavamo «*is mandl van ricupero*», capo in tedesco, in italiano si può rendere come «ometto del ricupero», che veniva esattamente da Pieris, vicino Monfalcone e a Redipuglia... e questo era stato un ardito durante la Grande Guerra. Era analfabeta, non sapeva leggere e non sapeva scrivere... però sapeva far bene di conto, non sbagliava mica eh?

2. Gendarmi austriaci e ragazzini coi *scarpetz*

Come eravate organizzati? C'erano dei gruppi di ricerca, oppure ognuno «recuperava» per se, individualmente? E andavano solo gli adulti? O anche i ragazzini? Perché lei, Lindo, all'epoca doveva essere un ragazzino di dieci anni, no?!

---

diale. In studio già dal 1913, viene distribuita ai reparti nel 1915. Per maggiori informazioni, si veda Nevio Mantoan, *Bombe a mano italiane 1915-1918*, Gaspari Editore, Udine 2000.

Noi ragazzini seguivamo i grandi, però poi andavamo spesso anche da soli, a gruppi. Andare su in quella zona era come andare in guerra. Gli adulti che volevano andare su, dovevano avere il permesso del commissariato di Tolmezzo, un permesso speciale con tanto di foto e di tessera con firme, perché il confine veniva vigilato dalla guardia di finanza, dai carabinieri e dalla milizia confinaria fascista che aveva addirittura riadattato un ricovero della Grande Guerra, facendo una piccola casermetta in quota. I ragazzini invece questi permessi non li avevano. Un giorno son capitato di andare su con degli adulti, mi hanno visto e tacchete! Mi hanno rimandato indietro! Però, siccome conoscevo i sentieri dei contrabbandieri di quei tempi, ho aggirato l'ostacolo e son andato su lo stesso. Ma dall'altra parte, invece, il confine era vigilato dalla gendarmeria austriaca. Noi ragazzi, quando non trovavamo quello che cercavamo in abbondanza dalla parte italiana, andavamo dall'altra parte, oltrepassavamo il confine naturale... l'unico rimasto, cinquanta chilometri sui seicento del fronte della Grande Guerra. Agli austriaci sono rimasti solo cinquanta chilometri integri di quello che era il confine prima dell'inizio delle ostilità: dal Monte Peralba a Sappada fino a Pontebba, in linea d'aria cinquanta chilometri appunto. È rimasto un confine non politico, ma naturale, basato sullo spartiacque: l'acqua che cade in Austria va nel Danubio, quella che cade in Italia va a finire nel Mar Mediterraneo. Anche oggi, quando le comitive di escursionisti camminano sul confine, spesso un piede è in Austria e uno è in Italia, ed è uno dei divertimenti dei bambini andare un po' di qua e un po' di là. E noi andavamo anche oltre confine, a scavare nelle trincee austriache.

Davvero? Molto interessante! Può raccontarmi qualche episodio relativo a queste vostre «scorribande transfrontaliere»?

Un giorno eravamo una quindicina di noi, e capita una pattuglia di gendarmi austriaci, ci ferma e ci fa un cicchettone. Noi volevamo portare via la roba che avevamo trovato, ma ci imposero di lasciarla lì, sul posto. Ci inquadrarono a due a due [e ci fecero discendere] per la mulattiera, che al tempo era ancora ben conservata. Dunque, partendo dal Pal Piccolo, a quota 1866, arrivammo fino alla prima località austriaca che è Kötschach-Mauthen, che è sulla strada dal valico. Son quindici chilometri, e poi un'ora e mezza a scendere a piedi dalla montagna. Una volta giunti a Kötschach-Mauthen, ci chiusero in prigione ma non ci maltrattarono: la sera ci diedero del pane nero, un wurstel, un pezzetto di salame di quello che fanno loro. Naturalmente, le mamme non vedendoci arrivare, a chi si rivolsero? All'unica autorità che contava in paese, il curato, don Titta Bulfon.[vii] Per telefonare al

[vii] Don Titta Bulfon rappresenta una vera personalità religiosa, culturale, sociale e umana nel teatro della Carnia dalla Grande Guerra fino allo scoppio del Secondo Conflitto mondiale. Infatti, il religioso ha sempre rappresentato un saldo punto di riferimento per la comunità locale, e un motore instancabile per salvaguardare la memoria degli eventi bellici accaduti in Carnia e dei soldati che combatterono e, spesso, perirono su quel fronte. È proprio il parroco don Titta Bulfon nel 1936 a spingere per la riconversione di un antico edificio religioso (il Santuario del Santissimo Crocifisso) a luogo per la raccolta delle spoglie sparse nei piccoli cimiteri di guerra della Carnia. Il pro-

podestà, l'unico telefono era l'ufficio postale. E allora, fai aprire l'ufficio postale... il telefono era a manovella... chiama il podestà... è successo questo, non son tornati i ragazzi... il podestà telefona al commissariato di polizia a Tolmezzo, che a sua volta interessa la questura di Udine... poi un giro di telefonate, fin quando arrivano al comando della gendarmeria austriaca di Klagenfurt, oltre confine, la quale gendarmeria telefona poi ai gendarmi di Kötschach-Mauthen, dicendogli di lasciarci liberi. Allora, al mattino, ecco che arriva l'ordine: «Raus! Fuori!». Una giornata bruttissima: pioggia, vento. Non avevamo impermeabili, avevamo delle scarpacce nelle quali l'acqua entrava da tutte le parti. Partimmo di là, quindici chilometri a piedi fino ad arrivare al valico di Monte Croce. Fummo consegnati ai carabinieri i quali, a loro volta, ci inquadrarono e ci fecero incamminare per strada... altri undici chilometri per arrivare giù a Timau... in tutto venticinque o ventisei chilometri... va bene che eravamo giovani, e non era la stanchezza... ma eravamo bagnati, infreddoliti... arrivati a Timau, il prete convoca le mamme... non i papà, loro erano tutti via a lavorare, chi all'estero, chi in altre parti d'Italia, per guadagnarsi il pane... I carabinieri dicono alle mamme: «Domani mattina, andate alla stazione dei Carabinieri di Paluzza, che dovete firmare il verbale di diffida»... noi eravamo tutti minorenni e non eravamo imputabili, ma i genitori avevano una certa responsabilità, e allora queste mamme dovevano andare giù a firmare la diffida, e spiegare perché ci avevano lasciato andare in giro. Naturalmente, non è che dopo quell'esperienza, le mamme ci commiserarono... povero bambino, chissà che freddo... no, anzi, prendemmo anche il resto![viii] E poi, il giorno dopo, non è che

---

getto viene affidato a Giannino Castiglioni, già impegnato nella costruzione dei Sacrari di Redipuglia, Oslavia e Caporetto. I lavori iniziano l'anno seguente e nel maggio 1939, poco prima dello scoppio della seconda guerra mondiale, il Sacrario viene ufficialmente inaugurato. Tra il 1937 e il 1939, quest'opera di pietà e di riconoscenza riceve e conserva i resti di 1763 caduti della Grande Guerra, dei quali 298 ignoti italiani e 65 austro-ungarici. Il Tempio di Timau, dedicato a ricordare e custodire i militi che offrirono la vita alla patria nella Grande Guerra, viene consacrato alla vigilia dello scoppio della Seconda Guerra mondiale.

[viii] L'intensa e coinvolgente testimonianza di Lindo a proposito di un episodio accaduto durante la sua fanciullezza è ben lungi da essere un caso isolato. Infatti, il collezionista sloveno Ivo Ivančič, nato a Bovec nel 1937, proprietario di un piccolo ma ben organizzato museo privato sulla Grande Guerra, affida a Camillo Pavan una testimonianza simile, anche se risalente al secondo dopoguerra. Cfr. Camillo Pavan, *Caporetto storia, testimonianze, itinerari*, Camillo Pavan Editore, Treviso 1997, pp. 403-4:

> *Dopo l'ultima guerra non era però tanto semplice andare sulle montagne dov'era passato il fronte [della Grande Guerra], perché troppo vicino al confine con l'Italia, e le guardie di frontiera erano sparpagliate dappertutto. Ma noi conoscevamo altri sentieri e salivamo lo stesso. Allora le guardie riuscivano a prendermi; allora mi portavano in caserma e telefonavano a Bovec. Mi tenevano fermo venti minuti, mezzora, ma poi da giù gli dicevano di lasciarmi andare, perché sapevano che ero un cercatore di reperti di guerra. La maggior parte andavo da solo; è meglio se vai da solo, sei più libero: Da solo, ma con il mio cane, un cane da pastore tedesco, femmina, di nome Diana, come la dea della caccia. Anche se io non vado a caccia, vado solo in cerca dei resti della guerra. Ormai sono arrivato alla quarta Diana, sono affezionato a questo nome, perché è quello della prima cagna che mi morì in montagna cadendo in un bur-*

la lezione ci era servita a qualcosa... ritornavamo lassù, sempre, sempre, sempre... eravamo allo stato brado, allo stato selvaggio... non conoscevamo i pericoli, noi, non avevamo paura di niente... ci arrampicavamo su per le rocce come camosci... qui in paese, quando c'era da giocare, si facevano i palloni con delle pezze legate con dello spago, e usavamo quelle calzature che avevamo, i *scarpetz*...[ix]

Stavo infatti leggendo, in una delle sue pubblicazioni per il museo, un brano in cui lei parla di questi scarpetz*, raccontando di un'azione esemplare e molto coraggiosa degli alpini i quali, calzando i* scarpetz *che gli avevano fatto le donne di Timau, non facendo alcun rumore, riuscirono a sorprendere gli austriaci e conquistare una cima importante...*

Ah, lei si riferisce al Freikofel! Infatti quella montagna si inserisce come una spina tra il Pal Piccolo e il Pal Grande. Fu occupata prima dell'inizio delle ostilità dagli austriaci, perché i nostri si erano attestati su questo versante qua, avevano lasciata libera tutta la linea del confine. Per comprendere questa situazione, è necessario fare un piccolo quadro storico. Come è noto, l'Italia era alleata con i tedeschi e con gli austriaci. Era un'alleanza di carattere difensivo, se una delle tre nazioni veniva aggredita, era dovere delle altre andare in aiuto. Senonché, ci fu il fattaccio del 28 giugno, l'assassinio a Sarajevo dell'erede al trono austriaco, l'arciduca Ferdinando, ad opera di un certo Gavrilo Princip, un serbo.[x]

---

rone. [...] Quando si perde un cane si fanno anche le lacrime, sai. Quella volta sono stato una settimana che non riuscivo più a mangiare, non riuscivo a farmene una ragione. Perciò, da allora, tutti i cani che ho avuto si sono sempre chiamati Diana.

[ix] Nel suo blog *Il Furlanar*, Mario Sommarti descrive le modalità tradizionali di fabbricazione di queste calzature. Cfr. Mario Sommarti, «Scarpets», *Il Furlanar*, 16 settembre 2010, consultabile online all'URL <*furlanar.blogspot.it/2010/09/scarpets.html*>:

Per fare i scarpets *si faceva così: si disegnava la forma del piede su un cartoncino e poi si riportava il disegno sui pezzi di tessuto di cotone che si trovavano in casa (pezzi di grembiule, di lenzuola, di pantaloni e camicie usate o rotte). Quando ce n'erano abbastanza per fare quasi un centimetro di spessore si incominciava a cucire a mano tutti i tessuti insieme rinforzando i bordi con un filo che sembrava più a uno spago. Poi si cuciva la parte superiore che é sempre stata di velluto nero. Alle volte, soprattutto per le donne, sul velluto si ricamava qualche motivo fiorito e per gli uomini si rinforzava le suole con un pezzo di gomma tagliata nei vecchi pneumatici delle bici. Per fare un paio di* scarpets*, il lavoro poteva durare da tre giorni a una settimana.*

[x] Gavrilo Princip (1894-1918) rivoluzionario serbo, autore dell'attentato di Sarajevo, membro del Mlada Bosna (Giovane Bosnia), gruppo di militari patrioti serbi, bosniaci e croati, ferventi assertori dell'indipendentismo jugoslavo dalla dominazione asburgica. Il 28 giugno del 1914, Princip assassina a Sarajevo l'arciduca Francesco Ferdinando d'Austria, erede al trono dell'Impero austro-ungarico, insieme a sua moglie, la Duchessa Sofia, attentato che rappresenta il pretesto perché l'Austria dichiari guerra alla Serbia, e che è considerato il *casus belli* dello scoppio della Prima Guerra mondiale. Immediatamente arrestato dopo l'attentato, appena diciannovenne e quindi troppo giovane per la legge austriaca per essere condannato a morte, Princip viene condannato a vent'anni di reclusione nel carcere di Terezín dove, dopo poco più di tre anni di vita in pessime condizioni,

Emilia e Karol Wojtyła, genitori del futuro papa Giovanni paolo II con il loro figlio maggiore Edmund.

L'Austria impose alla Serbia delle condizioni che la Serbia non accettò, tra le quali la consegna di tutti i gruppi eversivi e altre condizioni che limitavano la sovranità della Serbia. L'Austria pertanto le dichiarò guerra. Non era una guerra difensiva, ma offensiva. Peraltro, l'Austria non avvertì neppure l'Italia delle sue intenzioni, e l'Italia si trovò di fronte al fatto compiuto. Ma come... fai un'aggressione e non mi dici nulla? E io mi tiro fuori dall'alleanza e mi dichiaro neutrale. Però, me ne sto buona, ma mi dovete cedere il Trentino e Trieste. L'Austria non ne volle sapere, ma la Germania convinse l'Imperatore Francesco Giuseppe a cedere qualcosa all'Italia, perché altrimenti se la sarebbero trovata contro. L'Austria accondiscese [alla proposta tedesca], disse «va bene, allora ti cedo il Trentino, però Trieste la dichiaro città libera». Ma in quella circostanza si inserirono gli Alleati: i russi, i francesi e gli inglesi, i quali dissero «se tu Italia passi dalla nostra parte, noi non solo ti diamo quello che ti ha negato l'Austria, ma ti diamo anche l'Alto Adige, ti diamo tutta la Venezia Giulia, ti diamo la Dalmazia, ti diamo alcune parti delle colonie tedesche in Africa, ti diamo anche il protettorato sull'Albania, e altro ancora». E l'Italia, il 26 aprile 1915, firmò un patto segreto a Londra, con l'impegno da parte italiana di entrare in guerra contro l'Austria-Ungheria entro un mese. Infatti entrò in guerra il successivo 24 maggio, cioè due giorni prima della scadenza. Però, noi si pensava che la cosa fosse segreta, che gli austriaci non sapessero quello che noi stavamo tramando, ma gli austriaci avevano un servizio di informazione efficientissimo, e per tempo avevano già provveduto a costruire le mulattiere per poter essere percorse dalle salmerie, a costruire le teleferiche [per trasportare celermente materiali e armamenti], a prendere possesso delle sommità delle cime, a erigere delle opere di fortificazione. L'Italia, invece, per non destare sospetti, si schierò sul suo versante, lasciando in mano agli austriaci [il controllo di molte zone strategiche].

Certo, alla luce dei fatti, non sembra proprio una grande scelta strategica, eh?! E anche oggi, molti storici militari e molti studiosi della tattica, concordano in linea di massima su un certo at-

muore di tubercolosi. Uno studio storico-biografico su Princip e i fatti di Sarajevo nel contesto della Grande Guerra è quella di Peter John Villiers, *Gavrilo Princip: The Assassin Who Started the First World War*, The Fawler Press, Devon 2010.

teggiamento superficiale e semplicistico nella conduzione della preparazione del conflitto, e della gestione dei primi mesi dopo lo scoppio dello stesso.

Già, proprio così. Tornando all'esperienza di recuperante, oltre ai materiali trovavamo ovviamente anche i resti umani. Cosa succedeva? A noi qua, su questo fronte, sul campo italiano, ci mancano circa duecento soldati, dispersi. Ma perché sono stati considerati dispersi? Perché quando ci sono stati i combattimenti, a fine battaglia venivano raccolte le salme che erano in vista, ma quelle che nel frattempo erano rimaste sepolte dai detriti sollevati dagli scoppi dell'artiglieria, quelle sono ancora lì. Siccome noi lavoriamo lassù non per rinverdire le guerre, ma per mostrare alle nuove generazioni quello che hanno fatto i nostri bravissimi soldati, ripuliamo le trincee, i camminamenti, i ricoveri [e tutte le altre opere costruite sul fronte], mentre si fanno questi lavori, a prescindere da ordigni bellici ancora inesplosi [e di altri materiali ancora sepolti], si trovano anche resti umani, ma quasi sempre senza poterli identificare, perché le piastrine di riconoscimento, quelle italiane ma anche quelle austriache, erano fatte di latta, e la ruggine, impietosamente, le ha mangiate. E ancora se ne trovano, di questi resti. Quasi due anni fa, ne abbiamo trovati altri due. Possiamo risalire con una certa facilità alla nazionalità, attraverso le buffetterie, attraverso i materiali, per esempio il tipo di scarpe, se hanno o meno la suola a ferro di cavallo, o le giberne che indossano, o le cartucce. In questo caso, si può sapere se sono italiani o se sono austriaci. Però, se ci sono dei dubbi, noi per non sbagliare gli mettiamo sulla cassetta la bandiera italiana e quella austriaca. Perché sappiamo che nel campo austro-ungarico, non operavano solo truppe austriache o ungheresi, ma truppe di ben undici gruppi etnici: sloveni, croati, bosniaci, cechi, slovacchi, rumeni. Anche italiani, ma non si può dire che fossero traditori, perché erano nati nei territori irredenti trentini e triestini. C'erano anche polacchi: tra gli altri, per due anni ha militato anche Karol Wojtyla, padre del futuro Papa Giovanni Paolo Secondo, con il ruolo di maresciallo addetto ai servizi burocratici del battaglione.[xi] Naturalmente, quando ritroviamo qualche corpo, avvertiamo o i carabinieri

[xi] Karol Wojtyla (1879-1941), polacco, militare di carriera già dal 1900 arruolatosi nell'Imperial regio Esercito austro-ungarico. Allo scoppio della Prima guerra mondiale, il reggimento di Karol viene mobilitato unitamente alla 23ª Brigata di fanteria (2ª divisione), e inviato sul fronte austro-russo in Galizia dove prende parte agli scontri del 1915. Nella primavera del 1917, dopo l'abbandono dello scenario di guerra da parte dell'Impero russo in seguito alla rivoluzione bolscevica, il reggimento polacco viene spostato sul fronte italiano. Karol prende parte alla Battaglia di Oslavia sul Monte Sabotino nell'estate del 1917, ed è poi trasferito in Carnia, sul Pal Piccolo come sottoufficiale addetto ai servizi burocratici del III/57 Rgt. Polacco; e infine nell'area del Piave con l'armata dell'Isonzo. Karol, conclude la guerra col grado di sergente maggiore di fureria, ottenendo in premio la Croce di Ferro di I classe. Ma non abbandona la carriera militare. Infatti, in seguito al crollo dell'impero austro-ungarico nel 1918, e al conseguente smantellamento dell'esercito, Karol entra a far parte del neonato esercito polacco, ove viene inquadrato col grado di tenente con incarichi amministrativi presso il 12° reggimento di stanza a Wadowice, dove rimane sino al suo congedo nel 1927.

italiani o la gendarmeria austriaca, perché devono fare un sopralluogo. Ed è giusto che venga fatto, perché i corpi potrebbero anche essere relativi a qualche assassinio recente, e quindi bisogna essere certi che siano dei resti risalenti alla Grande Guerra. Poi li portiamo giù, e li mettiamo qui al sacrario se sono italiani, facciamo la cerimonia funebre con le rappresentanze militari e civili, e anche al confine se necessario. Infatti, un anno abbiamo consegnato agli austriaci i resti di un [soldato] austriaco che avevamo trovato sul Freikofel. Un giorno, scendo da cima Freikofel per un canalone verdeggiante, e tra due sassi mi spunta fuori un osso. Lo libero dal terriccio intorno e c'erano altri resti umani, pezzi del cranio e altro ancora. Il giorno dopo, vengo su con la telecamera, con un mio amico medico di Varese... Mentre io filmavo, lui scavava, e recuperavamo tutti i resti. A un certo punto, troviamo uno scarpone, uno scarpone allacciato, con dentro ancora la tibia e tutto il resto. Mentre lo stava tirando fuori... e mi ha fatto anche una certa impressione... le radici lo ghermivano, lo trattenevano, si sentiva il rumore dello stridere, come se dicesse «lasciatemi qua, lasciatemi qua!». [L'amico] alza una pietra, e sotto la pietra trova il piede, sempre con le ossa, la calza...[xii] Una calza fatta a mano da una povera mamma... L'amico ha esclamato «Lindo! Guarda qua! Una povera mamma ha fatto la fatica, gli ha fatto la calza, e questo è il suo povero ragazzo, guarda cosa gli è rimasto!». Ed è scoppiato a piangere... Bene, abbiamo portato su poi i Carabinieri, han fatto la constatazione legale, lo abbiamo portato qui al sacrario e abbiamo avvertito le autorità austriache, perché era sicuramente un austriaco. Abbiamo organizzato la cerimonia di consegna al valico di Monte Croce [Carnico]. Erano presenti i nostri alpini. Uno teneva la cassetta, e due alpini in armi ai lati, e un plotone che presentava le armi. Naturalmente, dall'altra parte del confine ad aspettarlo c'erano tre soldati austriaci, e loro avevano addirittura la fanfara militare, un migliaio di persone. Allora abbiamo consegnato ai soldati austriaci la cassetta... una cosa commoventissima... un soldato austriaco che ha suonato il silenzio... una cerimonia veramente incredibile e commovente... gli abbiamo reso gli onori in una maniera favolosa. Altre volte invece, li abbiamo consegnati alla buona, per così dire, sono venuti a prenderli e basta... anzi, addirittura, quando sono venuti a fare il sopralluogo per un altro austriaco che abbiamo trovato, però aldilà del confine, in territorio austriaco, allora sono stati convocati i gendarmi e li ho accompagnati su per consegnare loro i resti del loro commilitone caduto. Effettuata la consegna, strette di mano, ringraziamenti, mi hanno chiesto il nominativo perché dovevano redigere il verbale di ritrovamento. Questo è successo lo scorso mese di ottobre.

[xii] In Lindo Unfer, *Testimonianze della Grande Guerra*, cit., p. 112, c'è un'immagine inquietante, che tuttavia ispira profondi sentimenti di umana pietà e di affetto fraterno per chi era un tempo nemico. Si tratta della fig. n° 149 «Resti di un caduto austro-ungarico reperiti nel 1993 sul Freikofel», che non ritrae il ritrovamento a cui fa riferimento Unfer nell'intervista - ritrovamento che avvenne invece nel 1991 - ma che riesce lo stesso a comunicare la sensazione intensa e commovente che egli descrive e che è certamente propria di ogni ritrovamento del genere.

Per quanto riguarda l'attività di recuperante, Lindo, lei fino a che età l'ha svolta? E fino a quando è durato il fenomeno nel suo complesso?

Mah... io ho fatto il recuperante fino all'età di dodici anni, tredici al massimo. Poi sono andato in altre parti... poi ci sono state altre ondate, dopo il secondo conflitto, perché prima si raccoglieva soltanto il materiale pregiato, dopo il secondo conflitto veniva raccolto anche il materiale ferroso. Io non c'ero già più... furono portati giù migliaia e migliaia di quintali di roba... addirittura, si rimettevano in funzione le teleferiche, recuperando i cavi delle teleferiche che avevano costruito una volta, durante la Grande Guerra... e le si impiegava per portare giù il ferro... addirittura affusti di cannone dall'alpe di Pramosio... dal lago di Pramosio... montagne e montagne di materiale, che veniva portato poi a Monfalcone nelle fonderie, dove ricavavano il materiale per le navi. L'azione del recuperante è durata dal 1936 al 1946-47. Poi oramai era stato raccolto quasi tutto, e avevamo ricominciato a ricevere rifornimenti di materie prime a prezzi bassi. L'attività di recuperante non era più remunerativa. Anche al giorno d'oggi, ad esempio, ritroviamo ferro a non finire, ma di fatto non lo compravano più. Io personalmente, poi, quando trovavo roba di una certa importanza, capace di suscitare una certa curiosità, la nascondevo. Quando poi sono andato in pensione, sono ritornato su queste montagne e, praticamente, gli ho fatto quasi quasi la risonanza magnetica, perché le conosco tutte, palmo palmo. Se mi spostano un sasso, io me ne accorgo, eh?! Oramai ho filmato tutto, fotografato tutto, conosco vita e miracoli... quando trovavo qualcosa di importante, lo nascondevo. Poi sono andato a riprendere il materiale, e mi son dato da fare per fare erigere il monumento qui vicino, quello dedicato alle portatrici carniche. Una settimana prima dell'inaugurazione, il sindaco di allora mi dice: «Lindo, perché non facciamo una manifestazione di contorno, perché in questa circostanza non allestiamo una mostra con il materiale che hai trovato?» A quel tempo, avevamo la disponibilità di questi locali qui, perché erano una scuola materna ed erano rimasti liberi perché era il periodo di vacanza. Ma in una settimana, come si fa? Bisogna dire che ci hanno aiutato in tanti, i giovani in modo particolare, a imbiancare [le pareti], allestire. Per il materiale non c'era problema, perché lo avevo io. Abbiamo aperto [la mostra], e abbiamo tenuto aperto per quaranta giorni. In quei quaranta giorni, abbiamo avuto circa quindicimila visitatori, eh?! Una media altissima... l'anno successivo non l'abbiamo aperta perché c'era ancora in atto la scuola. La scuola poi fu trasferita in altra sede. Avevamo la disponibilità di tutto il fabbricato. Allora nel 1994 abbiamo costituito l'associazione, e trasformato la mostra in museo. Come le ho detto, una buona parte del materiale è di mia proprietà, ma la gente, vedendo che noi stavamo valorizzando [la Grande Guerra sul fronte carnico] e i cimeli [ad essa collegati], quando trovavano qualcosa interessante nelle cantine o nelle soffitte, ce le portava. Infatti, tantissimo materiale è dei privati. Noi assicuravamo l'esposizione con la didascalia, con tanto di verbale di accettazione dell'oggetto e, sapere che il loro materiale che ci hanno consegnato o che ci stanno ancora consegnando, veniva e viene valorizzato e anche evidenziato con il nominativo del donatore, è uno stimolo a portarci sempre qualcosa. Adesso non più tanto perché, ormai, hanno svuotato cantine e soffitte, ma di tanto in tanto viene qualcuno con qualcosa di

importante. Certo, se è qualcosa che ci interessa, lo accettiamo volentieri, ma se son dei doppioni, diciamo chiaramente che non possiamo assicurare l'esposizione, [perché abbiamo già un oggetto uguale]. Se lo volete lasciare, lasciatelo, altrimenti non venite poi a lamentarvi perché non è esposto.

Lei va ancora su in montagna, nella zona di guerra?

Mah... son stato anche domenica scorsa. Vado su non per la ricerca di materiale, vado a fare le escursioni, specialmente con le scolaresche. Domenica sono andato su con alunni e genitori delle scuole di Arta. Anche Bruno qui li porta su... anche sua mamma [Fabiana] in modo particolare... sua mamma è bravissima e molto competente. La Fabiana faceva parte proprio dei membri promotori della nostra associazione, una dei primi. Vado su volentieri... non è che sono più un capriolo, ma comunque pian pianino vado, no? Mi porto sempre dietro la mia cagnetta, mi tiene compagnia, non vado da solo... Quella che lei vede nelle immagini del libro era la «Birba 1»... poi la «Birba 2» mi è morta l'anno scorso... Adesso ho la «Birba 3»...

Bruno: Anche se «Birba 2» era un «birbo», mi ricordo...

«Birba 2»... poverino... che dispiacere per quel cagnetto. Mia moglie stava avendo un esaurimento [nervoso]. Talmente bravo, talmente intelligente... Allora in primavera, quest'anno, mi son detto «vediamo di cercare un altro». Ho girato molto... abito anche a Busto Arsizio in Lombardia, a Varese... ho girato quasi tutti i canili della Lombardia, per trovare uno che avesse le caratteristiche, più o meno, di quello che mi è morto. Alla fine, verso Gorgonzola, ho trovato in un canile un bellissimo cagnetto. Mi han detto che ha due o tre anni. Contento, me lo porto a casa. Dopo due giorni, son dovuto andare al pronto soccorso, perché di punto in bianco mi mordeva. Mi han dovuto mettere cinque, sei punti alla mano... E l'ho riportato indietro al canile... non c'era la responsabile della volta prima ma un'altra signora, e le ho detto «guardi, non lo possiamo tenere perché morde», e lei mi ha risposto «ha ragione, son già due le persone che ce l'hanno restituito». Le ho detto che era stata disonesta, doveva avvertirmi, perché io ho a che fare anche con i bambini, quando vengono al museo le scolaresche, e se morsica qualcuno... E poi, cercando su Internet, mia nipote mi dice «guarda nonno, qui a Novara c'è una famiglia che c'ha due beagle, due cagnetti di razza»... Son andato lì, e infatti c'erano questi due cagnetti che avevano tre mesi. Io ho subito adocchiato il primo, una femminuccia... almeno il musetto era identico, preciso... pelo corto... e me lo son portato a casa... l'ho anche pagato poco... son stato fortunato. Però non sapevo che creava dei grossissimi problemi, questo cane qua... perché, fin quando ero a Busto Arsizio mi faceva i bisogni in casa... una volta portato qua, ha imparato a far tutto quanto di fuori, però devo stare attentissimo... tutto quello che trova, mi porta via... mi ha portato via gli occhiali, mi ha portato via il telecomando, i cellulari, scarpe a non finire, i cuscini, le chiavi della macchina... tutto, insomma, e mordicchia dappertutto! Mia moglie ha dovuto appendere la roba come salami, in alto. Me l'han detto, sono

cani affettuosissimi, però son testardoni, quello che vogliono lo vogliono! Ma gli siamo affezionatissimi. Infatti, quando lo porto qui, anche quando l'ho portato domenica in montagna, quando ci sono i bambini lui fa un bagno d'affetto, va a leccarli tutti... ci son lati buoni e lati meno buoni... Comunque, i problemi ce li ho, eh?! Non posso lasciarlo libero qui dentro [al museo], perché mi porta via i cimeli, le didascalie, tutto quanto... Lo devo lasciare in macchina, oppure lo devo legare... [quando lo porto con me] in montagna lo devo legare con una catena metallica, perché mi mangia il guinzaglio, allora ho dovuto prendere una catena apposta per la montagna.

Portatrici carniche presso il fronte di Timau nell'ottobre del 1915. La prima è Margherita Prodorutti detta "Falcina", al tempo abitava al Moscardo di Paluzza.

3. La vita infernale di povere donne: le portatrici carniche

Un tipetto impegnativo Birba 3, eh?! Ma son certo che le da e le darà anche molte soddisfazioni! Passiamo ora a parlare delle portatrici carniche, della loro figura e del loro ruolo nell'ambito del fronte della Grande Guerra. Si tratta di un episodio che ha pochissime controparti su altri fronti della guerra, ma che è di estrema importanza per comprendere il ruolo dei civili nel sostegno alle truppe.

Ha ragione. Questa delle portatrici carniche è una edificante vicenda, fino poco tempo fa ignorata quasi completamente e ora molto più note anche grazie a interviste televisive. Ma come si è verificato il fenomeno delle portatrici? E in cosa è effettivamente consistito? Riallacciandomi a quanto detto prima sul cambio di alleanza dell'Italia, [a proposito degli austriaci che si preparavano per una nostra possibile entrata in guerra contro di loro], noi avevamo evitato di costruire mulattiere, teleferiche e quant'altro, appunto per non destare sospetti negli austriaci che stavamo cambiando schieramento. Quando scoppiò la guerra, ventiquattrore prima dell'inizio delle ostilità giunse l'ordine di Re Vittorio Emanuele III di non cedere nemmeno un metro quadrato di territorio nazionale al nemico. I nostri, che erano schierati su questo versante, scendono, gli alpini salgono ma tutte le sommità, i cocuzzoli erano in mano austriaca. Non erano in forze, perché per loro, questo qui... il fronte italiano... era un secondo fronte, perché loro erano impegnatissimi ad affrontare i russi in Galizia, i quali russi erano avan-

zati di circa 200 chilometri, fino ai confini dell'Ungheria, tra l'altro catturando il fior fiore dell'esercito effettivo austriaco, circa 400.000 prigionieri.

Tra l'altro, su quel fronte l'imperial-regio esercito austro-ungarico mandò il 97° reggimento, formato da soldati di Trieste.

Già, sì, li mandarono là. Qui, invece, rimasero diversi carnici tra gli alpini. E allora, gli austriaci hanno tamponato qui con delle forze raccogliticce, con anziani, con giovani e con un unico reparto effettivo che era stato schierato sul Freikofel. Per cui, ci fu una certa facilità nel poter riprendersi le quote del Celon, del Pal Piccolo, del Pal Grande, e altre. Ma per il Freikofel, ci son voluti cinque giorni di sanguinosissimi e ininterrotti combattimenti dal 6 al 10 giugno del 1915. La cima passò ripetutamente di mano, una volta in mano nostra, una volta in mano loro, fin quando alla fine loro non ce l'hanno fatta e hanno dovuto desistere. Si presentò uno spettacolo orrendo: tutto il monte letteralmente coperto di cadaveri e di feriti che invocavano disperatamente aiuto. Tanto è vero che, a un certo punto, nell'ultimo disperato tentativo che avevano fatto per riprendersi la cima, dalla quale si poteva controllare tutti i movimenti a valle fino a Paluzza, gli austriaci avevano mandato su cinque battaglioni di giovani ragazzi quasi tutti ungheresi di diciannove o vent'anni. Mi raccontava mio papà, e non solo lui... anche altri che avevano vissuto quei tragici momenti... che venivano su queste schiere di ragazzi, addirittura ancora come nelle guerre napoleoniche, con i tamburelli... ma gli alpini erano disperati anche loro perché sapevano che, se avessero ceduto, il giorno dopo li avrebbero rimandati su... La disperazione ha fatto sì che hanno resistito e, man mano che queste schiere di ragazzi si serravano sotto, verso la cima, con la mitragliatrice li falciavano come birilli, e rotolavano giù lungo una placca rocciosa, fermandosi poi in un avvallamento. Alla fine gli austro-ungarici desistettero... si presentò, come ho detto, uno spettacolo terrificante: rotolando giù, i caduti si ammucchiavano uno sopra l'altro, a centinaia erano uno sopra l'altro... Alla fine, abbiamo preso anche quella cima, il Freikofel. Allora, lo schieramento italiano si estendeva dal Passo Volaia fino qui, sopra Pramosio. In una linea d'aria di circa sei chilometri, erano schierati circa dodicimila combattenti, in prevalenza alpini, ma anche fanti, bersaglieri, finanzieri e altri. Ed è qui che entrano in gioco le portatrici.

A quei tempi, ogni soldato schierato in prima linea in alta montagna necessitava minimo minimo di tre chilogrammi di rifornimenti al giorno: viveri, munizioni, medicinali, e altro materiale vario... quant'altro serviva, insomma, per poter vivere a quelle altitudini che, in certi punti, superavano anche i duemila metri di quota. Ma chi portava su quei materiali? Non c'erano le mulattiere che potessero essere percorse dai muli e dai cavalli... non c'erano le teleferiche... c'erano soltanto i sentieri che venivano percorsi dalle nostre mamme e dalle nostre nonne, che andavano a sfalciare il foraggio fino a quelle grandi altezze. Allora, altri soldati, anziché affrontare il nemico in trincea, dovevano sobbarcarsi il compito di scendere a valle, caricarsi sulle spalle tutto quello che serviva per i loro compagni schierati nelle prime linee. Una dispersione di centinaia, di migliaia di soldati che, anziché combattere, dovevano fare i portatori. Senonché, il comandante del settore «Car-

nia», Clemente Lequio, un bravissimo generale alpino, piemontese, di Pinerolo,[xiii] su suggerimento del curato, del sacerdote di Timau, don Floreano Dorotea,[xiv] fece appello alla

[xiii] Impossibile non trovarsi d'accordo con la definizione encomiastica di Unfer. Nel corso della Grande Guerra, Clemente Lequio di Assaba (1857-1920), è a lungo comandante della 23ª divisione di fanteria inquadrata nel Corpo d'Armata Zona Autonoma Carnia XII. Si distingue nella Guerra Italo-Turca (1911-13), comandando una Brigata Mista della quale fa parte anche il battaglione Tolmezzo inquadrato nell'8° reggimento alpini speciale del colonnello Antonio Tommaso Cantore (1860-1915), il primo comandante di alto grado del Regio Esercito a cadere durante la Grande Guerra, il 20 luglio del 1915 nel tentativo di espugnare il «Castelletto», un torrione di roccia che dominava tra la Tofana di Rozes (in mano italiana) e il monte Lagazuoi (ancora sotto il controllo austriaco) nella zona tra il Cadore e l'Ampezzano, azione per la quale riceve la medaglia d'oro al valor militare alla memoria. Allo scoppio della Grande Guerra, nel 1914, Lequio è Ispettore delle Truppe da Montagna e viene designato a comandare la Zona Carnia. In tale veste, prima ancora della dichiarazione di guerra all'Austria, egli dirama una serie di direttive alle unità preposte alla difesa del settore di frontiera assegnato, che si estende dal M. Peralba al Montemaggiore, per orientarle sulle attività da compiere. In tali direttive, con lungimiranza tutta alpina, conoscendo la reale situazione in cui versa la Carnia e il contermine Canale del Ferro, sanziona il ricorso all'aiuto dei civili - interpreti, portatori e portatrici - per risolvere soprattutto i numerosi problemi connessi con l'alimentazione delle unità schierate in corrispondenza della frontiera con l'Austria a causa della insufficiente viabilità maggiore e minore. Assumendo la responsabilità della Zona Carnia, Lequio si getta a capofitto nella realizzazione di rotabili, mulattiere e sentieri, ricorrendo a lavoratori locali, la maggior parte dei quali è appena rientrata dall'estero e in particolare dall'Austria e dalla Germania. L'impiego di questi lavoratori, destinati altrimenti alla disoccupazione, contribuisce a dare una boccata d'ossigeno alla asfittica economia locale. Risale a quell'epoca anche la costruzione delle due ferrovie a scartamento ridotto, di grande importanza logistica, collegate alla linea ferroviaria Stazione per la Carnia-Tolmezzo-Villa Santina che da queste due ultime località risalgono le valli But e Degano rispettivamente fino a Paluzza e a Comeglians. Nella pianificazione della viabilità maggiore e minore, Lequio ricerca sempre soluzioni idonee a servire non solo per il tempo di guerra ma anche per il dopo-guerra, per rilanciare l'economia locale. La sua azione è quindi improntata a criteri decisamente moderni avendo egli ben presente il complesso problema connesso con la salvaguardia e la valorizzazione della montagna. Ulteriori approfondite informazioni su questa figura di militare eccellente e acuto organizzatore si possono trovare in «Clemente Lequio: Il comandante della zona Carnia», consultabile all'URL:

<*digilander.libero.it/gambelluno/Araldico/Distintivi/mappa/lequio/lequio.html*>; e in Adriano Gransinigh, *Guerra sulle Alpi Carniche e Giulie (la zona Carnia nella Grande Guerra)*, Edizioni Andrea Moro, Tolmezzo 2003.

[xiv] Don Floreano Dorotea (1867-1935), curato di Cleulis, soprannominato con affetto dai suoi parrocchiani e dai soldati «pre' Florio», è un'altra figura leggendaria della Grande Guerra nel fronte carnico. Diviene all'occorrenza anche il medico del paese, l'insegnante e l'ufficiale di Posta. Già nel 1903, gli viene conferita dal re d'Italia la Croce d'argento della Corona d'Italia per aver salvato una compagnia di alpini che in ricognizione sulle cime Avostanis, aveva sconfinato in Austria. Pur non essendo tra i sacerdoti richiamati alle armi allo scoppio del conflitto, pre' Florio è sempre al fianco dei combattenti, offrendo senza risparmiarsi il proprio contributo importante nel sostenere moral-

popolazione civile per fare quei trasporti. Infatti, le nostre donne - non solo quelle di Timau, ma anche quelle di altre località vicine al fronte - si sono presentate in massa per fare quei trasporti.

Maria Plozner Mentil (1884-1916)

Si presentavano all'alba, o in qualsiasi ora del giorno quando era necessario, ai magazzini di valle. Prima di partire in squadre di dieci o quindici, tante di loro si facevano il segno della croce, oppure recitavano una preghiera. Poi, mentre prendevano di petto la montagna, percorrendo i sentieri che loro conoscevano benissimo, sentieri pericolosi, sottoposti al fuoco nemico, ripidi, scoscesi, facevano due cose. Cantavano, ma non perché erano gioiose o perché erano contente: cantavano per farsi coraggio, per coprire il fragore, il frastuono delle bombe, delle pallottole che fischiavano da tutte le parti. E, mentre incedevano faticosamente sotto il pesante carico nella gerla, facevano una cosa importantissima per la casa, per la famiglia, sferruzzavano, facevano la calza, per i loro bambini, per i loro mariti. Perché al giorno d'oggi se in una casa ci sono tre bambini sono già tanti, ma a quei tempi si partiva da cinque, sei, sette, arrivando anche a quindici bambini. Tutto sulle spalle delle povere mamme perché i mariti, per guada-

---

mente e guidare le truppe nei momenti difficili. Spesso si reca in trincea e celebra la santa messa fra i soldati. Lo storico locale Ferdinando Primus racconta:

> *La domenica del 26 marzo 1916, un ufficiale di artiglieria si recò all'altare, dove don Floreano stava celebrando la messa, per riferirgli di mandare tutta la gente di Cleulis e di Timau con il "zei" in spalla al deposito munizioni, onde portare proiettili alle nostre artiglierie di Monte Fâs, Monte Terzo e Lavareit, che avevano praticamente esaurito la scorta. [... Queste persone] salirono sulle montagne tra le tormenta di neve e i bombardamenti di sbarramento del nemico, per tutta la domenica e la notte successiva e per tutta la giornata di lunedì 27 marzo sempre sotto l'incitamento di don Floreano Dorotea.*

Sul finire dell'ottobre del 1917, don Floreano viene messo alla guida della parrocchia di Paluzza, dove rimane fino all'aprile del 1919. Non moltissime le fonti di informazione disponibili su questa figura di enorme carisma e di grande generosità verso la gente della sua comunità e le truppe impegnate sul fronte. Tra le più attendibili e le più informate c'è senz'altro *Gleisiuta Clevolana*, il bollettino della parrocchia di Sant'Osvaldo di Cleulis nel comune di Paluzza (UD). Il sito della rivista ospita il prezioso contributo di Sara Maieron e Oscar Puntel, «Cleulis: Memorie della Grande Guerra. Documento sulle sofferenze e vessazioni della popolazione raccolte nel manoscritto *La mia prigionia*», *Quaderni di cultura timavese*, 2009, 3, pp. 85-122, consultabile online all'URL: <*gleisiutaclevolana.files.wordpress.com/2009/03/cleulis-memorie-della-grande-guerra.pdf*>. Il racconto di Ferdinando Primus è riportato nel suo *Le leggende di Cleulis*, Ed. «La nuova base», Udine 1970.

gnarsi il pane, emigravano, partivano il mese di marzo lasciando incinta la povera donna, e ritornavano poi il mese di novembre.

Queste povere donne facevano una vita infernale: levatacce presto il mattino, mettere a posto la casa, sistemare i bambini governare anche la stalla, perché più o meno ogni famiglia a quei tempi aveva una mucca, una capra, era una cosa importantissima per l'economia della famiglia, un po' di latte, un po' di formaggio, che serviva anche per aiutare ad andare avanti, e far fronte alla miseria che c'era. Quando poi queste donne arrivavano presso le trincee, dopo aver scaricato questi carichi, si concedevano un po' di riposo, raccontando ai mariti, ai fidanzati, ai conoscenti, agli amici le novità del paese, perché a quei tempi, figurarsi, i giornali non arrivavano! Quelli che venivano a sapere qualcosa erano gli ufficiali, che poi la raccontavano come volevano loro [alla truppa]. Poi, quando tonavano a valle, non è che tornavano vuote: se c'erano morti o feriti, portavano a valle i morti e i feriti; se per fortuna nulla di brutto era successo in quella sera o in quella notte, portavano a casa gli indumenti sporchi, pieni di pidocchi, dei poveri soldati, per lavarli, disinfettarli e poi riportarli su. Venivano compensate con una lira e cinquanta centesimi per viaggio, somma che tradotta al giorno d'oggi corrisponderebbe a circa tre euro. [Badi bene:] per viaggio, non per ora di cammino... i viaggi potevano durare cinque o sei ore... eppure, quella lira e mezza serviva ad aiutare un poco la famiglia...

Per «viaggio» si intendeva andata e ritorno, ovviamente...

Certo... per andare ci volevano tre o quattro ore... facevano anche due viaggi, se era necessario... partivano di qua [a Timau] a 830 metri, e arrivavano a circa 2000 metri... noi sappiamo che camminando in montagna si fanno mediamente 300 metri, massimo 350 all'ora. Una di queste povere donne di Timau, Maria Plozner Mentil,[xv] fu colpita in quota

[xv] Maria Plozner Mentil (1884-1916), sposata, madre di quattro figli e il marito al fronte sul Carso, decide di partecipare come può nella prima guerra mondiale nel ruolo di una portatrice di munizioni, come recita la motivazione della medaglia d'oro al valor militare, diventando un esempio per altre donne che vicino al fronte, daranno man forte ai combattenti. Il 15 febbraio 1916, mentre assieme all'amica Rosalia di Cleulis si stava riposando viene colpita da un cecchino austriaco, trasportata all'ospedale di Paluzza spira il giorno dopo. Il funerale viene celebrato con gli onori militari, e Plozner Mentil viene seppellita a Paluzza. Il 3 giugno 1934 il corpo viene trasferito nel cimitero di guerra di Timau e successivamente nel tempio Ossario dello stesso vicino ai resti di altri 1763 caduti sul fronte. Nel 1997 il Presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro le ha conferito «Motu Proprio» la medaglia d'oro al valor militare, come rappresentante di tutte le Portatrici. Particolarmente significativa la motivazione ufficiale della medaglia, consultabile sulla pagina a lei dedicata sul sito della Presidenza della Repubblica, all'URL

<*www.quirinale.it/elementi/DettaglioOnorificenze.aspx?decorato=13630*>:

Madre di quattro figli in tenera età e sposa di combattente sul fronte carsico, non esitava ad aderire, con encomiabile spirito patriottico, alla drammatica richiesta rivolta alla popolazione civile per assicurare i rifornimenti ai combattenti in prima linea. Conscia degli immanenti e gravi pericoli del fuoco ne-

da un proiettile austriaco. Trasportata con un'ambulanza militare americana da Timau a Paluzza, all'ospedaletto da campo, spirò dopo poche ore. Lasciò quattro creature in tenera età: la più grande, Dorina, di appena dieci anni, il più piccolo, Gildo, di appena sei mesi. Il marito combatteva sul Carso. La povera donna fu sepolta nel cimitero di Paluzza. Il marito giunse troppo tardi, quando lei era già stata sotterrata. Nulla ebbero questi poveri orfani dalla Patria. Furono allevati nella miseria più nera, dalla povera nonna anziana, ma con tantissima dignità, perché la pensione a quei tempi, per legge, spettava solo ai militari e la poveretta, pur avendo versato il sangue per la Patria come un soldato in trincea, non ne aveva diritto.

Portatrici di Timau e Cleulis durante una sosta nella zona di Pramosio (1916).

Abbiamo ottenuto giustizia, anche se tardivamente, nel 1997, quando il nostro presidente - un bravissimo generale di Tolmezzo, morto tre anni fa, di nome Adriano Gransinigh - chiese e ottenne, dall'allora presidente della Repubblica, l'onorevole Oscar Luigi Scalfaro, il conferimento alla memoria della massima onorificenza militare italiana, cioè la medaglia d'oro al valor militare. E ci ha fatto particolarmente piacere perché il presidente Scalfaro spontaneamente venne qui a Timau dove, dinanzi al sacrario militare, in una cerimonia grandiosa con la presenza di una marea di gente, anche di reparti inquadrati, appuntò la medaglia d'oro sul petto di Dorina, la ragazza che all'epoca aveva dieci anni e che è ritratta in un'immagine del libro che lei ha. Però, se quella medaglia gliel'avessero data a suo tempo, ci sarebbe stato anche il corrispettivo in denaro, una certa somma abbastanza consistente... va beh... pazienza... Allora, anche i nostri friulani, tantissimi, che sono emigrati nell'agro pontino, a Sabaudia hanno eretto un monumento

---

mico, Maria PLOZNER MENTIL svolgeva il suo servizio con ferma determinazione e grande spirito di sacrificio ponendosi subito quale sicuro punto di riferimento ed esempio per tutte le «portatrici carniche», incoraggiate e sostenute dal suo eroico comportamento. Curva sotto il peso della «gerla», veniva colpita mortalmente da un cecchino austriaco il 15 febbraio 1916, a quota 1619 di Casera Malpasso, nel settore ALTO BUT ed immolava la sua vita per la Patria. Ideale rappresentante delle «portatrici carniche», tutte esempio di abnegazione, di forza morale, di eroismo, testimoni umili e silenziose di amore di Patria. Il popolo italiano Le ricorda con profonda ammirata riconoscenza

Su Plozner Mentil e le sue colleghe portatrici, utile risulta la consultazione di Costantino De Franceschi, Adriano Gransinigh, *Le portatrici* carniche, 6^ ed., Tipografia Cortolezzis, Paluzza 2003. Vista la tuttora esigua produzione critico-storiografica su questo fenomeno, ho ritenuto utile riportare nella bibliografia finale altri studi pertinenti.

in memoria di Maria Plozner Mentil e alle portatrici.[xvi] L'unica caserma in Italia intestata a una donna è proprio qui, a Paluzza, ed è intestata proprio a lei. Quando fu conferita la medaglia d'oro, in occasione della cerimonia al sacrario, sono intervenute alcune decine di portatrici ancora viventi, e fu conferito il Cavalierato di Vittorio Veneto a tutte coloro nate almeno fino alla classe 1905. Cosa era successo? Nel 1967, il senatore Maier,[xvii] originario del comune di Paluzza, presentò al parlamento una proposta di legge per estendere anche alle portatrici carniche i benefici combattentistici concessi un anno prima ai combattenti maschi della Grande Guerra, cioè il Cavalierato di Vittorio Veneto, la Medaglia d'Oro, e il vitalizio di 60.000 lire all'anno. Al Parlamento nulla sapevano di queste donne. Si rivolsero all'Ufficio Storico del Ministero della Difesa. Il dirigente dell'ufficio lesse la richiesta, e anche lui non comprese nulla, però caso volle che in quell'ufficio prestasse servizio come ufficiale superiore il colonnello Costantino De Franceschi, originario di Paluzza. Classe 1911, sua mamma era portatrice, lui aveva ancora un ricordo lucidissimo da bambino di queste donne. Questo comandante dell'ufficio storico da la carta in mano al colonnello De Franceschi, e gli dice in gergo militare «Sfagiolati questa pratica qua!». Il colonnello guarda la pratica e poi fa un sorrisino al suo superiore, il quale replica «E cos'è? Che c'è da ridere?!» «Ma io conosco questa storia qua! Mia mamma era portatrice! Io ho visto queste donne!» E ha redatto la relazione per il parlamento. In quattro e quattro otto, hanno approvato il disegno di legge estendendo anche a queste poverette i benefici combattentistici concessi ai combattenti uomini. Il vitalizio venne poi portato a 150.000 lire.

C'erano ancora molte portatrici in vita in quel periodo?

Ve ne erano 1464 ancora in vita. Ma le portatrici erano state oltre duemila, solo che a quelle morte prima dell'entrata in vigore della legge, non fu concesso nulla. Mia mamma era portatrice, però non risulta nell'elenco. Però, a quei tempi lì questa è stata anche una grande ingiustizia, perché il senatore Maier, quando propose questo progetto di legge, aveva attivato anche i sindaci, gli enti e le istituzioni locali di altri comuni [in zona di guerra], per esempio nel Cadore, nel Cividalese, perché le portatrici erano state attive anche là, ma quelli se ne sono strafregati... non si sono interessati per fare avere questi benefici anche alle loro donne. E questa è stata un'ingiustizia, perché quello che hanno fatto le portatrici carniche lo hanno fatto le portatrici delle altre zone del fronte. Tanto è vero che più di qualcuna mi ha chiesto «perché non ci hanno dato anche a noi quei benefici che hanno dato alle portatrici carniche?» Ho risposto loro «Ve la dovete prendere con le istituzioni del posto, con i vostri sindaci e i vostri rappresentanti!».

[xvi] Il monumento eretto nel 1975 a Sabaudia, località in provincia di Latina dove emigrarono, in epoca fascista, numerosi friulani e carnici rimasti sempre fedeli alle tradizioni alpine della loro gente, è tratto da un masso proveniente dal luogo dove Plozner Mentil fu colpita a morte.

[xvii] Giulio Maier (1913-1970), senatore nella IV e nella V legislatura, eletto nella circoscrizione Toscana per il Partito Socialista Democratico Italiano.

Da quello che ho letto, il fenomeno delle portatrici può essere considerato transfrontaliero e interculturale, perché esisteva anche un'altra realtà «gemella» in campo austriaco, vero?

Certo che esisteva. Addirittura, un giorno mi è arrivata anche una lettera da Predazzo. Ai tempi del conflitto, Predazzo era in Alto Adige e quindi sotto l'Austria. Mi ha scritto una donna di lì, dicendomi «guardi che anch'io ho fatto la portatrice, ho portato armi, munizioni, ai soldati austriaci. Posso avere anch'io quei benefici concessi alle portatrici carniche?» Le ho risposto «Signora, guardi, purtroppo, non è possibile: lei dovrebbe scrivere a Vienna, al governo austriaco, perché lei in quel periodo ha operato con gli austriaci». Lo scorso ottobre, c'è stato un convegno a nella provincia di Trento, al quale ho partecipato. Era presente anche il segretario del grande Museo Storico di Rovereto. Il tema era proprio sulle portatrici, e io ho tenuto la mia relazione più o meno sulla falsariga di quello che sto raccontando a lei. Il segretario ha invece tenuto la sua relazione sulle portatrici e sui portatori trentini che operavano nel campo austriaco.

L'intervista si conclude qui, con un grande sorriso di Lindo e la mia personale soddisfazione di aver potuto incontrare questo eccezionale testimone della Storia e ascoltare per quasi tre ore la sua voce affascinante e coinvolgente. Con l'amico Bruno, giriamo ancora per una mezzora circa nelle sale del museo, fotografiamo molti reperti e documenti, e abbiamo il piacere di godere ancora della compagnia di Lindo, che non si risparmia certo di parlare di una lapide recuperata nella zona del fronte, di un fucile speciale con un sistema di specchi per permettere al soldato di sparare rimanendo al sicuro della sua postazione trincerata; di un manichino che raffigura una portatrice carnica con gerla, fazzoletto attorno al capo e *scarpetz* ai piedi, mentre procede lavorando a maglia per la sua famiglia; di una riproduzione a grandezza naturale di un mulo con l'alpino suo conduttore, coppia affiatata e di grande efficienza su questo e altri fronti, per il trasporto di armi, materiali e provviste. Non so resistere, e chiedo a Lindo la possibilità di scattare una foto insieme a lui, al mulo e al manichino dell'alpino: sembriamo quattro vecchi amici che affrontano una delle tante escursioni verso la zona del fronte!

Ma è ora di andare. Salutiamo e ci dirigiamo verso l'automobile, prima tappa del mio lungo viaggio di ritorno verso Trieste. Un ultimo sguardo indietro verso il basso e tozzo edificio, e vediamo Lindo che con cura chiude le persiane delle finestre del Museo, un'istituzione culturale così importante per la gente della Carnia e per le nuove generazioni, che deve la sua stessa esistenza alla passione e dedizione di una persona così umile, eppure così ricca di conoscenze e di emozioni. A un tratto tutto mi è chiaro: Lindo non è solo il direttore del museo, Lindo *è* il museo della Grande Guerra di Timau. Ed è soprattutto la sua inestimabile memoria storica!

Il mulo, l'alpino e Lindo Unfer nel museo.

SCHEDA BIOGRAFICA

Lindo Unfer, nato a Timau (Paluzza) il 2 novembre 1926 può essere definito un servitore dello Stato a 360°. Ha prestato servizio per 36 anni nella Polizia di Stato percorrendo brillantemente tutta la scala gerarchica fino al grado di Tenente. Lasciato il servizio attivo per raggiunti limiti d'età, si è dedicato a tempo pieno ad attività di sfondo culturale e patriottico connesse con la vita della piccola Comunità posta in prossimità del confine con l'Austria e con la storia di quella parte della Grande Guerra combattuta sui monti di casa. Per il servizio svolto è stato decorato della Croce al Merito di Guerra e insignito di numerose onorificenze: Medaglia della Lotta di Liberazione (1944 e 1945); Medaglia di Volontario di Guerra, Commendatore dell'Ordine della Repubblica Italiana; Medaglia d'Oro di Lungo Comando; Medaglia d'Argento al Merito di Servizio; Medaglia per il Terremoto del Friuli; Medaglia per il Terremoto dell'Irpinia; Medaglia Mauriziana. Nel 1999 gli fu attribuito il premio I.F.M.S. (Federazione Internazionale dei Soldati della Montagna).

Di Lindo Unfer si può dire che è riuscito a concentrare tutto il suo amore per le montagne di casa e tutta la sua passione per i fatti e le persone che in qualche modo hanno avuto a che fare con la Grande Guerra. Figlio di alpino combattente sul fronte di Timau e di una «Portatrice Carnica», con caparbietà di «carnico doc» e con la collaborazione di altri volontari, ha messo in moto una serie di attività che hanno portato a realizzare a Timau nel 1992 il Monumento alle «Portatrici Carniche» e alcune edizioni di una mostra storica relativa agli anni 1915-1917, in seguito trasformata in un Museo Storico Permanente «la Zona Carnia nella Grande Guerra».

Realizzata l'Associazione «Amici delle Alpi Carniche» con l'intento di conservare e di valorizzare il prezioso materiale museale messo assieme con tanto amore, Lindo Unfer è stato riconosciuto da tutti i soci come la persona più idonea - per preparazione e passione - a ricoprire l'incarico di «Direttore del Museo». Prezioso è stato altresì il suo contributo nell'attività che il 1° ottobre 1997 ha portato a Timau il Presidente della Repubblica a consegnare ai figli dell'eroina Maria Plozner Mentil la Medaglia d'Oro concessa alla loro madre, caduta per mano di un cecchino a Malpasso di Pramosio nel febbraio del 1816.[xviii]

BIBLIOGRAFIA

«Clemente Lequio: Il comandante della zona Carnia», consultabile all'URL: <*digilander.libero.it/gambelluno/Araldico/Distintivi/mappa/lequio/lequio.html*>.

Boneschi Marta [et al.], *Donne nella grande guerra*, introduzione di Dacia Maraini, Il mulino, Bologna 2014.

De Franceschi Costantino e Adriano Gransinigh, *Le portatrici carniche*, 6^ ed., Tipografia Cortolezzis, Paluzza 2003.

Garzotto Luigina e Daniela Mattioli, «Le portatrici carniche», *Aquile in Guerra*, 3, 1995, 98 p.

Gransinigh Adriano, *Guerra sulle Alpi Carniche e Giulie (la zona Carnia nella Grande Guerra)*, Edizioni Andrea Moro, Tolmezzo 2003.

Istruzione sulla struttura e maneggio della granata a mano lenticolare, a cura del 5° Reggimento genio, Tipo-Litografia «G. Parte», Torino 1914

Le portatrici carniche, Amministrazione comunale di Paluzza, Paluzza 1997

Maieron Sara e Oscar Puntel, «Cleulis: Memorie della Grande Guerra. Documento sulle sofferenze e vessazioni della popolazione raccolte nel manoscritto *La mia prigionia*», *Quaderni di cultura timavese*, 2009, 3, pp. 85-122, consultabile online all'URL: <*gleisiutaclevolana.files.wordpress.com/2009/03/cleulis-memorie-della-grande-guerra.pdf*>. Il racconto di Ferdinando Primus, citato nel testo della pagina web, è riportato nel suo *Le leggende di Cleulis*, Editrice La nuova base, Udine 1970.

Mantoan Nevio, *Bombe a mano italiane 1915-1918*, Gaspari Editore, Udine 2000.

Pavan Camillo, *Caporetto storia, testimonianze, itinerari*, Camillo Pavan Editore, Treviso 1997.

Sancin Francesca, «Le portatrici carniche. Maria Plozner Mentil», in *Donne nella grande guerra*, cit.

Sommarti Mario, «Scarpets», *Il Furlanar*, 16 settembre 2010, consultabile online all'URL <*furlanar.blogspot.it/2010/09/scarpets.html*>.

Unfer Lindo, *Testimonianze della Grande Guerra sui Monti di Timau e dintorni*, quarta ristampa aggiornata, Editore Moro Andrea, Tolmezzo 2010.

Villiers Peter John, *Gavrilo Princip: The Assassin Who Started the First World War*, The Fawler Press, Devon 2010.

[xviii] Scheda biografica a cura del generale Adriano Gransinigh, all'epoca Presidente dell'Associazione «Amici delle Alpi Carniche», quarta di copertina a Lindo Unfer, *Testimonianze della Grande Guerra*, cit.

«TELEOLOGICAL MACHINES AND LANDSCAPES OF GEOMANCY»:

LA MEMORIA INTERCULTURALE DELLA GRANDE GUERRA, COME PATRIMONIO COMUNE CONSERVATO E TRAMANDATO DAGLI APPARATI MUSEALI ED ESPOSITIVI DI KOBARID, KÖTSCHACH-MAUTHEN E TIMAU / TISCHLBONG[i]

MARIO FARAONE

> *Museums have always, everywhere, been teleological machines and landscapes of geomancy. In the museum, the past is staged as prologue to our presentness, predisposing that presence to a telling and narrative order: in a line of fiction.*
> Donald Preziosi, «Modernity Again: The Museum as *Trompe L'Oeil*» (1994)

[i] Immagine di apertura: Museo «Gianni De Giuli» al Montozzo.

1. UN MUSEO TRA LE MONTAGNE

Una bella giornata di fine luglio, l'ideale per una splendida escursione in una delle zone che sono state teatro degli eventi della Grande Guerra. Nello specifico, partendo dal Passo del Tonale (m. 1883) si può risalire la Val Biolo per raggiungere il Passo dei Contrabandieri (m. 2681), tra la Cima Casaiole (m. 2779) e la Punta d'Albiolo (m. 2969). Da qui è fin troppo naturale continuare oltre il valico, scendere in Val di Viso, e raggiungere il rifugio Bozzi (m. 2481) nella conca del Montozzo, dove nel 1915 si fronteggiarono le truppe del Regio esercito italiano e quelle dell'Imperial-Regio esercito austro-ungarico. Come tante altre zone del fronte, anche questa può essere considerata un museo all'aperto e, di fatto, trincee, camminamenti, postazioni, depositi in grotte e caverne sono stati ove possibile restaurati e resi fruibili per la visita di studiosi, escursionisti o semplici turisti, vista la relativa facilità con cui il rifugio Bozzi può essere raggiunto anche da Case di Viso (m. 1753). Ma, aldilà del restauro conservativo a cui è stata sottoposta questa «area sacra», a ridosso del rifugio è stato organizzato un vero e proprio piccolo museo d'alta quota, il Museo «Gianni De Giuli» al Montozzo.[ii]

Ovviamente, si tratta di una struttura molto contenuta, ricavata all'interno di una costruzione in muratura perfettamente integrata con l'ambiente alpestre circostante, un unico locale espositivo che illustra la situazione esistente in questo piccolo scampolo di fronte, racconta i combattimenti qui avvenuti, e delinea alcune figure di soldati di particolare spicco, il più famoso dei quali è certamente Cesare Battisti, inquadrato nella 50ª compagnia del Battaglione Alpini «Edolo» sotto la guida di ufficiali come Gennaro Sora[iii] e Atti-

[ii] Il Museo è dedicato Gianni De Giuli (1927-2011), presidente dell'A.N.A. della Valcamonica dal 1970 al 2004, poi presidente onorario, figura di riferimento delle penne nere in Valcamonica e in tutta la provincia di Brescia. Cfr. «Dedicato a De Giuli il Museo del Montozzo», *Alpino*, Settembre 2012, articolo consultabile all'URL <*www.ana.it/page/dedicato-a-de-giuli-il-museo-del-montozzo-*>:

> *[... Al Montozzo], nel luogo che rappresenta la testimonianza di quel villaggio posto a baluardo e difesa dei territori sottostanti durante la Grande Guerra, le cui trincee, ricoveri e depositi scavati nella montagna sono stati recuperati dagli alpini di tante Sezioni e dagli stessi alpini in armi [... in questo] pianoro, circondato da creste e dirupi, è un museo a cielo aperto, accanto al quale, in un moderna costruzione, è stata allestita una rassegna di reperti e documenti che costituiscono un piccolo museo a compendio di quello recuperato sulla montagna in quattro anni di lavoro. Si deve tutto all'impegno e alla passione di Gianni De Giuli, che per oltre trent'anni è stato il presidente della Sezione.*

[iii] Gennaro Sora (1892-1949), ufficiale degli alpini, operò sul fronte del Tonale, guadagnandosi tra il 1915 e il 1918 due medaglie d'argento al valor militare. Insieme ad altri sette alpini, partecipò nel 1928 alla seconda spedizione di Umberto Nobile per il raggiungimento del Polo Nord, dapprima come supporto logistico, poi come soccorritore in seguito al disastro del dirigibile Italia, e infine a sua volta come naufrago sui ghiacci, bisognoso di soccorso. Personaggio eroico, sprezzante del pericolo e generoso nello spendersi in caso di necessità, Sora è purtroppo noto anche per l'infame scelta di ricorrere alle armi chimiche nel corso delle repressione della guerriglia abissina, seguite alla Guerra d'Etiopia. Infatti, nell'aprile 1939, si rese colpevole del brutale massacro di Gaia Zeret, nel corso del quale il suo reparto impiegò anche armi chimiche contro un gruppo di un migliaio di

lio Calvi.[iv] Battisti giunge al Montozzo alla fine del giugno 1915 a capo di un gruppetto di irredentisti trentini,[v] e nell'agosto successivo riceve anche un encomio solenne per lo

guerriglieri, anziani, donne e bambini. Dopo la resa, tutti i prigionieri, comprese donne e bambini, furono sommariamente uccisi con il fuoco delle mitragliatrici. Per questo non può che lasciare perplessi (e fare sorridere amaramente) il titolo della maggiore biografia dedicata a Sora: Luciano Viazzi. *Il capitano Sora, l'eroico leggendario alpino*, Monauni, Trento 1969.

[iv] Attilio Calvi (1889-1916), secondo dei quattro fratelli Calvi, (Natale, Santino e Giannino gli altri tre), impegnati nella Grande Guerra. Ufficiale degli alpini, già nel novembre del 1911 partecipa alla Guerra Italo-Turca. Arruolato nella 51ª compagnia del Battaglione Alpini «Edolo» inquadrato nel 5º Reggimento alpini con il grado di sottotenente, guadagna una medaglia di bronzo al valor militare per la calma e al coraggio messi in campo. Grande conoscitore delle montagne, esperto alpinista nonché membro di un noto gruppo di arrampicatori su roccia, allo scoppio della prima guerra mondiale è inquadrato nella 50ª compagnia del Battaglione Alpini «Edolo» con il ruolo di tenente. Impegnato nella zona del Montozzo, si distingue per l'ardore e l'abnegazione per la causa, atteggiamenti che gli fanno ottenere la stima sia dei superiori che dei suoi soldati. Il 21 agosto, durante la spedizione volta alla conquista di Punta Albiolo, sfidando il pericolo riesce a espugnare la postazione degli austriaci, meritando la sua seconda medaglia di bronzo. Il 25 settembre, è protagonista anche della conquista del Torrione dell'Albiolo. Con soli quattro uomini e sotto il fuoco del nemico distante solo una decina di metri, con la calma che sempre lo contraddistingue porta l'assalto decisivo, situazione che gli vale un'altra medaglia, questa volta d'argento. Coraggioso, audace, eppure generoso nel portare aiuto a commilitoni in difficoltà, Calvi partecipa a numerose altre azioni pericolose fino a quella che, nell'aprile del 1916, gli è fatale. Insieme al fratello Natale è impegnato nella battaglia della Lobbia, e i due fratelli contribuiscono molto alla vittoria italiana. Attilio, in particolare, dopo aver svolto il compito assegnatogli, va ad aiutare il terzo nucleo d'attacco che, in difficoltà, è rimasto sulle posizioni iniziali, senza riuscire a conquistare il Dosson di Genova. Il suo intervento è risolutivo poiché, grazie all'utilizzo dell'artiglieria pesante, il suo reparto conquista la zona e costringe gli austriaci alla ritirata. Ma è una conquista pagata a caro prezzo: combattendo tra le nubi basse, le nevi del ghiacciaio e i cornicioni di pietra a oltre 3000 metri di quota, molti alpini rimangono feriti a morte. Tra loro anche Attilio Calvi, che si spegne dopo due giorni di agonia. Gli viene conferito il grado di capitano alla memoria, e viene decorato con altre due medaglie d'argento, la croce francese e la croce di guerra. La cima quota 3291 viene ribattezzata Cima Attilio Calvi, proprio in suo onore. Una buona biografia è certamente *I fratelli Calvi*, a cura di Roberto Boffelli, Giampiero Bonetti e Marcello Calegari, Ed. Cesare Ferrari, Bergamo 1990.

[v] Il gruppetto annovera personaggi del calibro di Guido Larcher (1867-1959), nato nella Trento austriaca, fervente sostenitore dell'annessione del Trentino al Regno d'Italia, collaboratore di Battisti insieme al quale e a Giovanni Pedrotti firma nell'agosto 1914 un appello al re Vittorio Emanuele III per la liberazione delle terre irredente, ed è volontario al fronte sin dal maggio del 1915; Ezio Bonfioli (1896-1917), pure nativo di Trento, rifiuta la chiamata alle armi del suo sovrano, l'imperatore Francesco Giuseppe, si arruola nell'esercito italiano combattendo come tenente nel VII Alpini sotto il nome Boisio (per non essere identificato nel caso fosse stato fatto prigioniero dagli austriaci), e cade in battaglia nei pressi delle case di Mesnjak, durante l'assalto alla Bainsizza, meritando la Medaglia d'oro al Valor Militare; Ezio Mosna, geografo e alpinista, giovane volontario nell'esercito italiano, divenuto uno dei dirigenti della Legione trentina, direttore del «Trentino»,

sprezzo del pericolo dimostrato in azioni arrischiate. Fotografie d'epoca, trascrizioni di lettere e diari, oggetti di varia natura, memorabilia, attrezzature e armi ritrovate nella zona: il corredo museale è molto eterogeneo, e perfettamente consono con corredi simili - ovviamente molto più ricchi e consistenti - che si possono osservare nei moltissimi musei dedicati alla Grande Guerra, non solo sul fronte trentino ma anche su quello carnico, su quello isontino e in molti altri luoghi del continente europeo, teatri degli eventi bellici del Primo Conflitto mondiale.

Questo studio si propone di esaminare il concetto di memoria della Grande Guerra come patrimonio comune conservato e tramandato dalle strutture museali e dal gran numero di eventi espositivi (mostre, esposizioni, rassegne, convegni, ecc.) che in questi anni del Centenario si impegnano non solo a celebrare ma anche a far conoscere e ad approfondire i fatti accaduti in un'epoca temporalmente così lontana, ma che in effetti costituisce gli albori di quello che Eric Hobsbawm ha acutamente definito «il secolo breve»: il Novecento.[vi] I musei in particolare - destinati a una presenza duratura sul territorio, che a lungo termine produce un effetto ben più consistente di quello ottenuto dalla natura di per sé effimera delle mostre e delle esposizioni temporanee - contribuiscono moltissimo, insieme ai luoghi dei combattimenti veri e propri e ai monumenti eretti per celebrare eventi e caduti, a perpetrare la memoria della Grande Guerra e a permettere alle nuove generazioni di conoscere e approfondire questo avvenimento, decisamente determinante per il mondo contemporaneo.

Nella prima parte, il saggio analizza la natura della «memoria» che musei ed eventi collaterali si prefiggono di comunicare ai visitatori, e il possibile contributo di questa memoria al dibattito scientifico e storico sulla Grande Guerra, sorto e proliferato nel periodo del Centenario. Esamina poi tre musei in particolare i quali, pur appartenendo a tre nazioni diverse, grazie alla contiguità territoriale offrono la possibilità di un approccio interculturale all'analisi: il Kobariški muzej (Museo della Guerra di Caporetto) in Slovenia; il Museo 1915-1918 di Kötschach-Mauthen in Austria; e il Museo della Grande Guerra di Timau / Tischlbong in Italia. E, infine, riflette su questa lettura interculturale, finalizzata a una maggiore e più approfondita comprensione del significato della Grande Guerra per la nostra contemporaneità.

2. La memoria nei musei, tra creazione del consenso politico e impulso alla conoscenza

> *La Grande Guerra [...] cambiò radicalmente le categorie della memoria dei moderni. Come scrive Fussell, è all'origine della «memoria moderna». Essa ha fissato il passato come un che di*

---

membro del direttivo del Museo del Risorgimento, autore di moltissime monografie tra le quali *La Guerra di Redenzione, 24 maggio 1915 - 4 novembre 1918: quadro riassuntivo con particolare riferimento alle vicende belliche sul fronte trentino e brevi note sulla lotta irredentistica del nostro popolo per l'unione alla patria: Trento, 4 novembre 1962* (1962).

[vi] Eric J. Hobsbawm, *Il secolo breve, 1914-1991* (*Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, 1994), traduzione di Brunello Lotti, Rizzoli, Milano 1995.

> *struggentemente irrevocabile, ha prodotto grande parte della nostra immaginazione e sensibilità attuali, ha stabilizzato dentro di noi, in forme che durano tuttora, il senso della catastrofe incombente, della vita come stasi angosciosa, la percezione dell'insensatezza complessiva della realtà.*[vii]

L'affermazione di Ernesto Galli Della Loggia nella sua introduzione a *La Grande Guerra e la memoria moderna* - l'ancora validissimo lavoro di analisi condotto nel 1975 da Paul Fussell - pone in evidenza una delle funzioni più vitali della memoria, quella di attivare l'immaginazione e il desiderio di conoscenza ricorrendo a una varietà di strumenti, permettendo così di esperire, seppure in modo vicario, eventi e sensazioni anche molto lontane nel tempo. Perché, è chiaro, per memoria non si intende solo quella individuale, ma anche e soprattutto quella collettiva che fa parte del patrimonio culturale dell'epoca contemporanea, della società a cui apparteniamo e della comunità in cui viviamo. Un'epoca che, se da un lato è figlia della cultura del frammento e dell'epigramma, dall'altra sente fortemente il bisogno di raccontare e ricordare eventi e fatti nella loro completezza, elevando narrazione e memoria a cifra interpretativa della propria complessità.

La missione di preservare la memoria di un evento è una delle molte finalità dei musei di guerra, e spesso presenta una natura politica e ideologica. Andrew Whitmarsh infatti rileva che

> *The commemorative aspect of war museums directly affects their style of interpretation, particularly in relation to a number of related but distinct themes. Commemoration may focus on individuals, or may focus more on a group, whether the nation or a specific military unit. War museums have often been accused of sanitising or glamorising war, for example through their depiction of «heroes» and their portrayal of death. The museum's interpretation of technology can also play a part in creating a sanitised version of the past, and its portrayal of former enemies can reinforce wartime attitudes, both of which are part of traditional patterns of commemoration.*[viii]

Il rischio di «*purificare e abbellire*» («*sanitize*» e «*glamorize*») la guerra è sempre insito nell'intento celebrativo, soprattutto se questo è connotato da forti risvolti politici e ideologici. Anche se nella *Vita di Galileo* Bertoldt Brecht definisce «*sventurata la terra che ha bisogno di eroi*», subito dopo la fine della Grande Guerra tutte le nazioni vincitrici sentono il bisogno di celebrare gli eroi, e santificare a posteriori quella che Benedetto XV ha stig-

[vii] Ernesto Galli della Loggia, «Introduzione» a Paul Fussell, *La Grande Guerra e la memoria moderna* (*The Great War and Modern Memory*, 1975), traduzione di Giuseppina Panzieri, Il Mulino, Bologna 1984, p. xvi.

[viii] Andrew Whitmarsh, «"We Will Remember Them": Memory and Commemoration in War Museums», *Journal of Conservation and Museum Studies*, VII, 2001, pp. 1-15, consultabile all'URL: <*www.ucl.ac.uk/~ycrnw3c/JCMS/issue7/0111Whitm.pdf*>.

matizzato come «*inutile strage*»[ix] e «*suicidio dell'Europa civile*».[x] E per ottenere questo risultato, ricorrono all'erezione di monumenti e memoriali, all'istituzione di ricorrenze e anniversari - il più celebre dei quali, per quanto riguarda l'Italia, è il 4 novembre, giorno consacrato a celebrare e ricordare la vittoria - e alla fondazione di musei dedicati a perpetrare la memoria e a permettere la conoscenza degli eventi alle generazioni future.

La guerra è un fenomeno interculturale di massa che contribuisce in molti modi e con varia intensità a formare, trasformare e ridefinire il senso di società, di nazione e di identità nazionale. Si tratta di un argomento spesso controverso, e non solo a causa delle morti e delle distruzioni comportate, ma proprio perché la memoria della guerra contribuisce moltissimo alla creazione e alla definizione dell'immagine di sé che la nazione desidera (e, in alcuni casi, esige) tramandare. Secondo Eric Hobsbawm,

> *[T]he history which became part of the fund of knowledge or the ideology of nation, state or movement is not what has actually been preserved in popular memory, but what has been selected, written, pictured, popularized and institutionalized by those whose function it is to do so. [... A]ll historians, whatever else their objectives, are engaged in this process inasmuch as*

[ix] Benedetto XV [Giacomo Paolo Giovanni Battista della Chiesa, 1854-1922], «Lettera del Santo Padre Benedetto XV ai Capi dei Popoli Belligeranti, 1° Agosto 1917», *AAS* IX, 1917, pp. 421-3, consultabile all'URL:

<*w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti.html*>. A onor del vero, papa Benedetto XV condanna energicamente la guerra fin dall'inizio del suo pontificato, il 3 settembre 1914. Infatti, nella sua prima enciclica, *Ad Beatissimi Apostolorum*, pubblicata appena l'1 novembre 1914, si appella ai governanti delle nazioni per far tacere le armi e mettere fine allo spargimento di sangue:

> *Il tremendo fantasma della guerra domina dappertutto, e non v'è quasi altro pensiero che occupi ora le menti. Nazioni grandi e fiorentissime sono là sui campi di battaglia. Qual meraviglia per ciò, se ben fornite, come uomo, di quegli orribili mezzi che il progresso dell'arte militare ha inventati, si azzuffano in gigantesche carneficine? Nessun limite alle rovine, nessuno alle stragi: ogni giorno la terra ridonda di nuovo sangue e si ricopre di morti e feriti. E chi direbbe che tali genti, l'una contro l'altra armate, discendano da uno stesso progenitore, che sian tutte dell'istessa natura, e parti tutte d'una medesima società umana? Chi li ravviserebbe fratelli, figli di un unico Padre, che è nei Cieli? E intanto, mentre da una parte e dall'altra si combatte con eserciti sterminati, le nazioni, le famiglie, gli individui gemono nei dolori e nelle miserie, tristi seguaci della guerra: si moltiplica a dismisura, di giorno in giorno, la schiera delle vedove e degli orfani: languiscono, per le interrotte comunicazioni, i commerci, i campi sono abbandonati, sospese le arti, i ricchi nelle angustie, i poveri nello squallore, tutti nel lutto.*

Il testo dell'enciclica è consultabile interamente sul sito *Magistero Pontificio*, all'URL: <*www.totustuustools.net/magistero/b15adbea.htm*>.

[x] Cfr. la lettera di Benedetto XV al cardinale decano, del 25 maggio 1915, cit. in Ernesto Vercesi, *Il Vaticano, l'Italia e la Guerra*, Milano, 1925, p. 32; ma anche la lettera di Benedetto XV al cardinal vicario, cit. in *La civiltà* cattolica, 1 aprile 1916, p. 4 (*Il suicidio dell'Europa civile*). Si veda a questo proposito John F. Pollard, «Una "inutile strage". Benedetto XV e la Prima guerra mondiale», *Concilium* 3, 2014, pp. 167-73.

> *they contribute, consciously or not, to the creation, dismantling and restructuring of images of the past which belong not only to the world of specialist investigation but to the public sphere of man as a political being.*[xi]

Carol Duncan sostiene inoltre che anche i musei contribuiscono a formare e «controllare» il consenso politico, perché amministrano e veicolano la «memoria» che presiede alla definizione di quello che la comunità (locale o nazionale) si aspetta di conoscere e apprezzare dell'evento storico commemorato:

> *To control a museum means precisely to control the representation of a community and its highest values and truths. It is also the power to define the relative standing of the individuals within that community. Those who are best prepared to perform its ritual - those who are most able to respond to its various cues - are also those whose identities (social, sexual, racial, etc.) the museum ritual most fully confirms. It is precisely for this reason that museums and museum practices can become objects of fierce struggle and impassionate debate. What we see and do not see in [...] museums - and on what terms and by whose authority we do or do not see it - is closely linked to larger questions about who constitutes the community and who defines its identity.*[xii]

È incontrovertibile che i musei recitino un ruolo basilare nel mantenimento dell'egemonia culturale da parte dell'élite dominante. Infatti, la celebrazione dell'identità nazionale solitamente non ammette il dissenso: una posizione critica verso il passato e verso le guerre combattute (vinte o perse che siano) molto spesso scatena polemiche e accuse di comportamento non patriottico e disfattista. Se la guerra è un evento storico che inevitabilmente ha cambiato la vita dei civili e dei militari che ne sono rimasti coinvolti, altrettanto inevitabilmente ha formato un atteggiamento mentale dei soggetti coinvolti, soprattutto dei militari i quali con frequenza - nelle loro dichiarazioni pubbliche e nelle loro memorie scritte - hanno difeso la legittimità e l'onorabilità del servizio militare prestato, l'intensità dell'esperienza cameratesca vissuta al fronte e l'orgoglio per i successi individuali e di gruppo.

Ma la memoria è un binario che lavora nei due sensi. Si avvale dei ricordi dei protagonisti e produce conoscenza per le nuove generazioni. Se, come dicono Evans e Lunn, nel Novecento la memoria è soprattutto un costrutto complesso che permette di unire il pas-

---

[xi] Eric Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions», in Eric Hobsbawm e Terence Ranger (a cura di), *The Invention of Tradition* (1983), CUP, Cambridge 2000, p. 13.

[xii] Carol Duncan, «The Art Museum as Ritual», nel suo *Civilising Rituals: Inside Public Art Museums*, Routledge, London 1995, pp. 8-9. Lo studio di Duncan è di grande rilievo per il ruolo «politico» e interculturale delle strutture museali nella civiltà contemporanea, tanto da essere stato spesso ristampato, e anche antologizzato in Donald Preziosi (a cura di), *The Art of Art History: A Critical Anthology*, Oxford UP, Oxford 1998, pp. 424-34.

sato al presente e al futuro,[xiii] è anche evidente che essa operi sia a livello individuale che di gruppo e, poiché uno specifico evento storico può costituire significati differenti per differenti individui, per descrivere la costruzione della memoria all'interno dei gruppi vengono impiegati i termini *collective memory* e *collected memory*.[xiv] Le memorie di gruppo si formano attraverso un processo che rispecchia la struttura di potere all'interno di quel particolare gruppo, e che è a sua volta rispecchiato nell'uso dell'immagine celebrativa impiegata da quanto genera la memoria, si tratti di monumenti, cimiteri, ossari o musei. In virtù di questi processi, memoriali e memoria tendono a mostrare una relazione simbiotica e, se i memoriali assumono significato solo grazie all'interazione con gli osservatori e i visitatori che ne fruiscono, a loro volta hanno il potere di dare forma e consolidare la memoria pubblica dell'evento che commemorano.[xv]

Jay Winter rileva l'importanza dell'influenza reciproca e del conseguente processo simbiotico che intercorre tra musei ed erudizione storica:

> *War museums mediate between history and memory in particular ways. [...] On the one hand, such museums draw on historical scholarship in order to present the past with some degree of rigor and authority. But on the other hand scholarship itself develops in positive ways through such encounters with the public and its multiple memories of war. While history and memory can never be conflated, the construction of a space between the two - the space of historical remembrance represented in a museum - can change the way academic history is written.*[xvi]

[xiii] Martin Evans e Ken Lunn (a cura di), *War and Memory in the Twentieth Century*, Berg, Oxford 1997.

[xiv] Esiste, ovviamente, una differenza tra i due termini, come ha teorizzato Jeffrey K.Olick, «Collective Memory: The Two Cultures», *Sociological Theory*, *17*, 3, 1999, pp. 333-48. Mentre per «*collected memory*» si intendono «*the aggregated individual memories of members of a group*», la «*collective memory*» prende in considerazione i «*collective phenomena sui generis*», rivolgendosi alle rappresentazioni del passato che esistono indipendentemente dai confini delle menti e delle memorie individuali. In linea generale, e applicando questa distinzione al nostro discorso sulla memoria della Grande Guerra, esempi di «*collected memory*» possono essere diari, memorie, dichiarazioni, discorsi, cartoline, lettere e simili, mentre della «*collective memory*» possono far parte monumenti, memoriali, cimiteri, ossari, trincee, fortificazioni, e campi di battaglia.

[xv] Devo queste mie riflessioni sulla memoria e la guerra allo stimolante studio di Andrew Whitmarsh, *«We Will Remember Them»: Memory and Commemoration in War Museums*, cit., il quale a sua volta si rifà a una serie di testi esemplari sull'argomento che, pur non direttamente connessi alla tematica centrale del mio saggio, si sono rivelati nondimeno seminali per alcune considerazioni di carattere generale: James E. Young, *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, Yale UP, London 1993; Paula Hamilton, «The knife edge: Debates about memory and history», pp. 9-32 in Kate Darian-Smith e Paula Hamilton (a cura di), *Memory and History in Twentieth Century Australia*, Oxford UP, Oxford 1994; e Kristin Hass, *Carried to the Wall: American Memory and the Vietnam Veterans Memorial*, University of California Press, London 1998.

[xvi] Jay Winter, *Remembering War: The Great War between Memory and History in the 20th Century*, Yale UP, Yale 2006, p. 222.

Quindi la sinergia instaurata tra preservazione e narrazione della conoscenza storica, strutture museali di comunicazione e divulgazione di questa conoscenza, e coinvolgimento del pubblico nella volontà / necessità di acquisire la stessa conoscenza creano un circolo virtuoso atto alla conservazione e alla continuazione della memoria. Vediamo come.

3. La fine di un'epoca? Musei della Grande Guerra tra periodizzazione e percezione dell'evento

I musei dedicati a raccontare le guerre e a preservarne - per qualsivoglia motivo, sia esso storico, politico o culturale - la memoria, per non limitarsi a esistere come semplici esposizioni di materiali bellici, manufatti, foto d'epoca e curiosità, presto o tardi devono confrontarsi con una serie di problemi e di necessità che, generalmente, fanno capo a due macro-categorie: la periodizzazione della guerra e dell'epoca storica in cui essa è avvenuta; e la percezione individuale che società e comunità locali coinvolte hanno di quegli eventi bellici e storici. Per quanto riguarda la prima necessità, ovvero la periodizzazione della guerra, bisogna dire che si tratta di un problema molto meno semplice di quello che può sembrare a prima vista.

In primo luogo, bisogna tenere conto che, così come in un testo letterario, un diario, una memoria o un saggio storico-critico, anche in un museo è il punto di vista dell'osservatore (e del «narratore») dell'evento a rappresentare una lettura diversificata ed eterogenea dello stesso. E questo riguarda, ad esempio, non solo il grado di coinvolgimento delle istituzioni ufficiali e della popolazione, ma anche la data effettiva dell'entrata in guerra di una nazione, elementi che portano a letture differenziate e a interpretazioni più o meno oggettive.[xvii] La Grande Guerra è solo uno dei nomi ufficiali con i quali è conosciuto l'evento, e altri termini definitori - quali Prima Guerra Mondiale, Primo Conflitto Mondiale, Guerra Europea, Guerra di Redenzione, Guerra con l'Austria, Campagna Italo-

[xvii] Per periodizzazione si intende la suddivisione della Storia in periodi di tempo, ciascuno contraddistinto da una serie di caratteri originali tali da renderlo individuabile rispetto alle fasi storiche immediatamente precedenti e successive. Si tratta di un'operazione di estrema importanza per le discipline storiche, perché consente di «pensare» il passato in termini schematici, e facilitare la collocazione temporale di un evento, aiutando enormemente la didattica della Storia. Naturalmente tale suddivisione è soggetta a dibattiti e a opinioni diverse, specie riguardo agli eventi e alle date che dividono le varie età. Preferire una determinata periodizzazione piuttosto che un'altra significa fornire della Storia una lettura politica e ideologica, e interpretare il corso degli eventi in modo differente e, spesso, anche da prospettive differenti. Si vedano ad esempio Lawrence Besserman (a cura di), *The Challenge of Periodization: Old Paradigms and New Perspectives*, Garland, New York e London 1996; Katia Busalla, *Il Novecento: secolo breve o secolo lungo?: appunti su una periodizzazione*, CUEC, Cagliari 1999; Irmline Veit-Brause (*et alii* - a cura di), *Periodization in History and Historiography: An Intercultural Comparison*, Jaca Book, Milano 2000; e Arnaldo Marcone, *La periodizzazione storiografica e i suoi problemi*, Udine, s. n., 2008.

Austriaca, Quarta Guerra del Risorgimento - modificando il punto di vista, offrono altre possibili chiavi interpretative. Inoltre, anche la periodizzazione cronologica permette letture diverse, perché mentre per la maggior parte dei popoli europei la Grande Guerra consiste negli eventi bellici avvenuti in Europa (ma non solo in Europa) tra il 1914 e il 1918, per altri popoli e nazioni, tra cui l'Italia, il periodo di coinvolgimento va «solo» dal 1915 al 1918, e mentre nel primo caso le date di inizio e fine sono rispettivamente il 28 luglio 1914 (dichiarazione di guerra dell'Austria-Ungheria alla Serbia) e l'11 novembre 1918 (resa dell'Impero tedesco e armistizio di Compiègne), nel secondo sono il 24 maggio 1915 (dichiarazione di guerra all'Austria-Ungheria) e il 4 novembre 1918 (resa dell'impero Austro-Ungarico il 3, e armistizio di Villa Giusti entrato in vigore il 4). Similmente, date diverse e occorrenze diverse contraddistinguono l'»esperienza» individuale di molte altre nazioni.[xviii]

Periodizzare, però, non significa solo ordinare cronologicamente. In una lettura evoluzionista della Storia, infatti, nessun evento è una monade isolata, ma è il risultato di eventi precedenti e, a sua volta, contribuisce in maggiore o minore misura, a determinare eventi successivi. Ad esempio, uno degli stilemi interpretativi classici della Grande Guerra è il suo essere stata la causa principale della fine della cosiddetta *Belle Époque*, e della perdita dell'innocenza per un'intera generazione del continente europeo. Questo stilema è, ad esempio, alla base stessa del già ricordato *La Grande Guerra e la memoria moderna* di Fussell, ed è spesso ribadito dalla critica: ma il senso della fine è presente già in molti scritti diaristici, memorialistici, giornalistici, poetici, narrativi precedenti allo scoppio del conflitto, come ad esempio nel romanzo distopico dell'inglese George Tomkyns Chesney, *La battaglia di Dorking* (*The Battle of Dorking*), che immagina un'invasione dell'Inghilterra da parte delle forze tedesche ed è pubblicato nel 1871, subito dopo la sconfitta della Francia nella Guerra Franco-Prussiana del 1870; e ovviamente compare in decine di scritti simili, successivi al termine dello stesso e che trattano il periodo precedente, come ad esempio nel famoso romanzo dell'ungherese Ferenc Körmendi, *La generazione felice* (*A boldog emberöltő*), pubblicato nel 1934; o in quello, ancora più celebre dell'austriaco Robert Musil, *L'uomo senza qualità* (*Der Mann ohne Eigenschaften*), iniziato già nel 1923 al dissolversi

[xviii] Ad esempio, non tutte le nazioni sia dell'Intesa che della Triplice alleanza, entrarono in guerra simultaneamente. Dopo l'assassinio a Sarajevo dell'arciduca Francesco Ferdinando e della moglie, la duchessa Sophie von Hohenberg, tra il luglio e l'agosto del 1914 entrarono in guerra Serbia, Russia (costretta poi alla pace separata nel novembre 1917, in seguito allo scoppio della rivoluzione bolscevica), Francia, Belgio, Regno Unito con i suoi Dominion (Australia, Canada, India, Nuova Zelanda, Sudafrica), Montenegro e Giappone. Come è noto, nel 1915 entrò in guerra l'Italia; nel 1916 Portogallo e Romania (poi capitolata nel 1917, e rientrata nel conflitto nel 1918); nel 1917, in seguito all'uscita dell'ex Impero Russo, entrarono nel conflitto Stati Uniti, Grecia, Siam e Brasile. Per quanto riguarda gli Imperi Centrali, nel 1914 entrarono in guerra sia l'Austria-Ungheria che la Germania, mentre l'Impero Ottomano dichiarò guerra all'Intesa solo nel novembre del 1914, anche se di fatto era attivo segretamente dal precedente agosto; nel 1915 si aggiunse a loro anche il Regno di Bulgaria. Per informazioni più dettagliate, si veda Spencer C. Tucker, *The European Powers in the First World War: An Encyclopedia*, Garland, New York 1999.

dell'impero austro-ungarico, pubblicato in diverse parti, e infine completo solo nel 1952, a dieci anni dalla scomparsa dell'autore. Un'interpretazione dell'evento che è stata anche contestata, quando non addirittura smentita, affermando che la Grande Guerra ha rappresentato un evento formidabile che ha contribuito certo alla fine di un'epoca, ma che non ne è stata la causa né diretta, né unica.[xix]

Tuttavia, si tratta di uno stilema ben consolidato e longevo, e lo si può constatare nel fatto che l'edizione italiana dello splendido studio di Jean-Jacques Becker, *L'année 14* (2004) è stata intitolata *1914: L'anno che ha cambiato il mondo*, nonostante l'autore faccia notare sin dalle prime pagine che si può addirittura parlare del periodo 1905-1914 come di una «*lunga vigilia di guerra*», nel corso della quale la supposta stabilità politica e sociale dell'*Europa felix* viene progressivamente meno:

> *La crisi [marocchina] del 1905 [...] aveva costituito un problema serio: si era effettivamente corso il rischio di una guerra con la Germania, ma qualche anno prima, nel 1898, in seguito all'incidente di Fashoda, era stata sfiorata anche una guerra contro l'Inghilterra. [...] Che la guerra fosse attesa e ineluttabile fin dal 1905 e che popoli dagli animi infiammati vi si stessero preparando, è una tesi postuma. Inoltre, gli anni precedenti il 1914 non sono stati soltanto una lunga vigilia di guerra. Peraltro, bisogna evitare di cadere nell'eccesso opposto. È infatti vero che, negli anni che hanno preceduto il conflitto, ci furono alcuni momenti di grave tensione internazionale. Inoltre, all'inizio del XX secolo, l'idea della guerra come mezzo necessario per risolvere alcuni problemi era ancora ben radicata nella coscienza delle nazioni europee, sia nei governanti sia nella gente comune.*[xx]

[xix] Questa è, ad esempio, l'opinione dello storico, giornalista e scrittore anglo-americano George Dangerfield in *The Strange Death of Liberal England* (1935), Palladin, London 1970, p. 14: «*That extravagant behaviour of the post-war decade, which most of us thought to be the effect of war, had really begun before the War. The War hastened everything - in politics, in economics, in behaviour - but it started nothing*».

[xx] Jean-Jacques Becker, *1914: L'anno che ha cambiato il mondo* (*L'année 14*, 2004), traduzione di Gianluca Perrini, Lindau, Torino 2007, p. 16. La Prima crisi marocchina (se ne verifica un'altra, infatti, nel 1911), detta anche Crisi di Tangeri, è provocata da una visita del kaiser Guglielmo II a Tangeri al Sultanato del Marocco, il 31 marzo 1905, azione con cui la Germania prende posizione a favore dell'indipendenza del Marocco, minacciata dalla Francia che si fa forza della *Entente cordiale* del 1904. In quest'occasione, la Francia tiene testa alla Germania e, dopo un periodo di aspre polemiche e tensioni in cui il Ministro degli Esteri francese Théophile Delcassé è costretto a dimettersi, la soluzione della crisi venne affidata alla conferenza di Algeciras, del 1906, in cui la Germania viene isolata e l'influenza francese sul Marocco aumenta. La crisi / incidente di Fascioda (o Fashoda), è invece causata dallo scontro tra le politiche coloniali africane della Francia - che all'epoca si muove da ovest a est, dall'Atlantico fino al Mar Rosso (porto di Gibuti) - e del regno Unito - che invece procede da sud a nord, secondo il motto enfatico «dal Capo al Cairo». Nel settembre del 1898 la piccola città sudanese di Fascioda (oggi Kodok), situata lungo l'alto corso del Nilo, quasi alla convergenza delle due opposte direttrici espansionistiche, diviene il teatro di questo scontro di appetiti imperialisti. Infatti, una spedizione francese guidata dal capitano Jean-Baptiste Marchand, inviata

Il mito della Grande Guerra come fine di una presupposta età dell'utopia, di un'ipotetica *Golden Age* nella quale tutto andava comunque meglio e la gente era più felice, rappresenta una visione semplicistica della storia vista come flusso evoluzionistico di eventi, e resiste ancora oggi, ed è spesso alla base stessa di molte organizzazioni museali dedicate alla Grande Guerra, che quasi invariabilmente considerano il conflitto come uno spartiacque tra un «prima» e un «dopo». E non si tratta solo di una caratteristica frequente dei musei ma anche del circuito di *exhibitions*, mostre temporanee o itineranti, che offrono approfondimenti su temi o risvolti specifici.

Una sala dell'esposizione «L'ultimo giorno di pace», al MAG di Riva del Garda

Ad esempio, è questo il senso generale che vuole comunicare la mostra intitolata *L'ultimo giorno di pace: 27 luglio 1914*, allestita al MAG di Riva del Garda, insistendo soprattutto sul senso d'innocenza e ingenuità delle popolazioni locali, in gran misura ignare non solo delle motivazioni del conflitto, ma anche dell'imminenza dello stesso:

> *Anche in Trentino, come in gran parte d'Europa, i giornali del luglio 1914 non accennano all'ultimatum dell'Austria inviato alla Serbia e la guerra incombente rimane sullo sfondo sino all'ultimo. Le lettere dei primi giorni di guerra scritte da chi si trovò catapultato nell'incubo delle trincee costituiscono un secondo importante nucleo di significato. È tra questi «due poli di carta - i giornali degli ultimi giorni di pace e i diari e le lettere dei primi giorni di guerra» - che avviene, come illustra nel catalogo il presidente della Società di studi trentini di Scienze storiche Marcello Bonazza un vero e proprio «cortocircuito della memoria»; infatti: «il Trentino della pace reale, povero, polemico e politicizzato, complicato e ricco di contraddizioni, si appiattisce nel Trentino della pace ideale, con strascichi che si avvertono ancora oggi nella costruzione identitaria e nel dibattito politico locale». Il percorso da questa quiete prima della tempesta sino al pieno svolgimento della tragedia bellica si articola in una dozzina di tappe, esemplificate da oggetti, fotografie, documenti e articoli di*

ad occupare la cittadina, si trova di fronte a un reparto dell'esercito inglese comandato da lord Horatio Herbert Kitchener, impegnato nella repressione della rivolta sudanese del Mahdi. Le truppe si fronteggiano minacciosamente fino al 7 novembre, quando i francesi si ritirano, grazie all'accordo dei due governi, favorito dall'impegno del ministro degli esteri Delcassé, che promosse successivamente *l'Entente cordiale* (1904). Si vedano Patricia Wright, *Conflict on the Nile: the Fashoda incident of 1898*, Heinemann, London 1972; Darell Bates, *The Fashoda incident of 1898: encounter on the Nile*, Oxford UP, Oxford 1984; e Pierre Pellissier, *Fachoda et la mission Marchand: 1896-1899*, éd. Perrin, Paris 2011.

giornale. Si ripercorrono capitoli centrali della storia sociale dell'epoca: emigrazione, sistema scolastico, polemiche culturali, associazionismo sportivo e musicale, igiene e salute, agricoltura, vita religiosa, tempo libero e turismo, nonché dibattito politico e censura austriaca. Emergono così le debolezze di una comunità trentina ancora in gran parte legata ad una agricoltura di sussistenza, caratterizzata dal ricorso all'emigrazione stagionale, segnata dalle malattie sociali, ma anche impegnata in battaglie politiche e ideologiche contrapposte.[xxi]

La sala dell'esposizione "La Grande Trieste", al Salone degli Incanti di Trieste

Se la parte finale di questa scheda introduttiva tenta perlomeno di indicare debolezze e difetti presenti nella struttura sociale e culturale di quel mondo cristallizzato da decenni che con la guerra si sarebbe sgretolato, è nel definire «gli ultimi giorni di pace» e «la quiete prima della tempesta» che va individuato il ricorso alla retorica classica che evoca una situazione pristina e immacolata, e che punta a suscitare la nostalgia - a sua volta retorica e, inoltre, edulcorata - per un equilibrio che teneva in piedi con efficacia un mondo di valori e di staticità sociale.

Non si tratta di un caso isolato. Un'altra splendida mostra temporanea, allestita questa volta a Trieste, ha di recente presentato in modo esemplare il mondo asburgico, cristallizzato e rigido nella sua struttura sociale. Già il titolo *1891-1914 - La Grande Trieste: Ritratto di una città* non lascia dubbi sulle finalità celebrative e commemorative di un mondo per il quale si prova un profondo senso di nostalgia, edulcorandone gli aspetti «positivi» e accennando o sorvolando su quelli «negativi». Principalmente fotografica, corredata di un eccellente apparato di cartelloni descrittivi delle immagini, e di numerosi approfondimenti dei singoli risvolti politici, economici, artistici e lavorativi facenti parte della struttura sociale del grande porto imperiale, la mostra già nella dichiarazioni aspirava all'intento celebrativo di un passato del quale l'odierna cittadinanza triestina sente spesso con rammarico la perdita:

Può una mostra fare capire una città?

[xxi] *L'ultimo giorno di pace | 27 luglio 1914*, a cura di Quinto Antonelli, Fabio Bartolini, Mauro Grazioli, Alessandro Paris, Mirko Saltori. MAG - Museo dell'Alto Garda, Riva del Garda, dal 15.03 al 19.07.2015. Il brano, tratto dal comunicato stampa della mostra, è consultabile all'URL: <*www.museoaltogarda.it/it/mostre/archivio/exhibits/exhibit/lultimo_giorno_di_pace*>.

> *Certamente no, e, nel caso di Trieste, questo è ancor meno possibile. Trieste va guardata, percorsa, esplorata, va scoperta nelle sue vie e nelle sue piazze, entrando nei palazzi, nelle chiese e nei musei, ascoltando le voci della gente, il vento e il rumore del mare. Una città troppo 'grande', in molti sensi, per essere riassunta in uno spazio definito, benché enorme come quello dell'antica Pescheria. Questa mostra è solo uno dei tanti modi in cui si può cercare di interpretare Trieste, di indagare per capire la sua grandezza. Si è scelto di mettere a fuoco un periodo importante della sua storia, quel quarto di secolo che va dal 1891 al 1914 in cui si susseguono eventi che segnano per sempre il volto e l'anima della città, e convivono sviluppo economico e tensioni sociali, vivacità culturale e povertà, lotte politiche e scintillii mondani. Un mondo che si dissolve bruscamente con la Grande Guerra lasciando dietro di sé una lunga scia di rimpianti. E anche tanti frammenti di vita nei musei cittadini. L'idea della mostra è nata nel 2014 quando si è aperto il dibattito internazionale sulle cause e sulle conseguenze del primo conflitto mondiale. Si voleva cercare di descrivere, almeno per cenni, ciò che lo scoppio della guerra ha significato per Trieste, la fine di un'epoca e la sua archiviazione. Non ci poteva essere luogo più adatto dell'ex Pescheria Centrale, ora Salone degli Incanti, per ricostruire il percorso storico della «Grande Trieste», simbolo delle ambizioni cittadine, della fede nel lavoro e del legame profondo col mare. Un luogo che si presta anche alla libertà di progettazione, ad accogliere la contemporaneità - come hanno dimostrato anche mostre recenti - e che meglio di qualsiasi altro rispecchia anche il presente a confronto con la storia.*[xxii]

Come si vede, nel suscitare l'associazione mentale «Grande Guerra = fine dell'utopia», la mostra di Trieste è stata ancora più esplicita di quella di Riva del Garda: «*Un mondo che si dissolve bruscamente con la Grande Guerra lasciando dietro di sé una lunga scia di rimpianti*», e «*Si voleva cercare di descrivere, almeno per cenni, ciò che lo scoppio della guerra ha significato per Trieste, la fine di un'epoca e la sua archiviazione*» sono strutture comunicative la cui finalità immediata è proprio far leva su nostalgia e senso di perdita di un qualcosa che, peraltro, nessuno dei possibili visitatori può aver avuto occasione di vivere e conoscere di persona.

Tra gli intenti del mio studio non vi è, ovviamente, quello di smentire questa idealizzazione di un passato ormai scomparso, ma piuttosto di mostrare come essa rappresenti una delle componenti strutturali quasi inevitabilmente presente in musei e mostre dedicate alla Grande Guerra, sia nella comunicazione pubblicitaria, sia nell'apparato informativo, cartellonistico e multimediale, comunque funzionale allo stesso discorso esplicativo museale. Che il passato «non fosse tutto rose e fiori» e che «non era tutto oro quello che luccicava» - per ricorrere ad altre strutture retoriche rese fin troppo fruste da un uso continuato - è risaputo, e interi filoni di ricerche scientifiche e di approfondimenti critici lo hanno ampiamente dimostrato. Ad esempio, è noto che l'Impero austro-ungarico fosse in realtà

[xxii] *1891-1914 - La Grande Trieste: Ritratto di una città*, a cura di Nicola Bressi, Bianca Cuderi, Maria Masau Dan, Claudia Morgan. Trieste, Salone degli Incanti / ex Pescheria, dall'8.2 al 21.6 2015. Il brano, tratto dal comunicato stampa della mostra, è consultabile all'URL: <*www.lagrandetrieste.it*/>.

un insieme di etnie e di culture molto eterogenee, spesso tra di loro in conflitto, e comunque in frequente tensione con l'amministrazione imperiale centrale.

In questo senso, un'altra mostra allestita a Trieste nella piccola ma funzionale sala espositiva di Palazzo Costanzi, è particolarmente illuminante. Il titolo è *Quando l'Italia dichiarò guerra all'Austria: i moti del 23-24 maggio 1915* e, pure nella sua semplicità, mette subito in evidenza un'atmosfera di disagio e di tensione. Infatti, i moti a cui si accenna, sono quelli scoppiati a Trieste nei giorni della dichiarazione di guerra dell'Italia all'Austria-Ungheria, quando le speranze della popolazione filo-austriaca che l'Italia restasse perlomeno neutrale si rivelarono illusorie. La mostra prende spunto dai temi delle alunne della VB della scuola popolare di Via dell'Istria a San Giacomo, elaborati in risposta al compito «I fatti di questi giorni» assegnato loro dalla maestra Maria Sfetez, e in seguito donati dal padre di questa, Giovanni, all'archivio della Biblioteca Civica. Attraverso questi curiosi documenti, e a molti altri documenti coevi come editti ufficiali, cartelloni, fotografie, oggetti e filmati, l'esposizione getta uno sguardo di approfondimento sulla situazione politica e sociale a Trieste dopo quasi un anno dallo scoppio della guerra:

> *La mostra illustra le manifestazioni patriottiche contro l'ex alleato che, il 23 maggio 1915, alla notizia della dichiarazione di guerra dell'Italia all'Austria-Ungheria, degenerano ben presto in vari incidenti e tumulti popolari. Vanno a fuoco la sede de «Il Piccolo», espressione dell'influente partito liberal-nazionale, della Lega Nazionale e della Ginnastica triestina. Vengono infranti e saccheggiati alcuni locali in cui si radunavano studenti e giovani irredentisti, come il caffè «ai Portici di Chiozza» e il caffè «San Marco». In piazza San Giovanni la statua di Giuseppe Verdi, simbolo della cultura risorgimentale italiana, viene lordata e lesionata a martellate da una folla inferocita che in seguito si rivolge ai negozi e ai magazzini dei commercianti italiani, in centro e in periferia, fatti segno di un saccheggio che termina soltanto il 25 maggio con l'intervento dell'esercito. Su questi fatti si è indagato poco, attribuendone la responsabilità ad agenti provocatori austriaci che avrebbero infiammato la popolazione, che avrebbe punito il nemico italiano devastando i suoi simboli e depredando i suoi negozi e magazzini. Forse le cose non sono andate proprio così. C'erano diversi motivi per scatenare nella folla la rabbia contro gli italiani, e, probabilmente, la forte diseguaglianza economica tra le diverse classi sociali cittadine ha giocato un ruolo non secondario nell'innescare e propagare i tumulti popolari. A cent'anni esatti di distanza, le alunne della V B della scuola popolare comunale di via dell'Istria, che abitavano nel multietnico e popoloso quartiere operaio di San Giacomo, ci raccontano un'altra storia.*[xxiii]

[xxiii] *Quando l'Italia dichiarò guerra all'Austria: i moti del 23-24 maggio 1915,* a cura del Servizio Biblioteche Civiche in collaborazione con i Civici Musei di Storia ed Arte, con la cura scientifica di Lucio Fabi. Trieste, Palazzo Costanzi, Sala Veruda, dal 15.5 al 7.6 2015. Il brano, tratto dal comunicato stampa, è consultabile all'URL: *<www.arte.it/calendario-arte/trieste/mostra-quando-l-italia-dichiarò-guerra-all-austria-trieste-i-moti-del-23-24-maggio-1915-16797#_>*. La mostra è riuscita a comunicare il forte senso di spaesamento delle piccole alunne della scuola elementare di fronte a fatti gravissimi come l'incendio della sede del maggiore quotidiano triestino dell'epoca, perché rappresentante della posizione politica e culturale di una classe dominante divenuta improvvisamente il nemico

La mostra di Palazzo Costanzi, piuttosto contenuta per superficie espositiva e per materiali esposti, è comunque estremamente significativa perché ha il pregio di andare oltre le apparenze di una memoria «costruita a tavolino», cercando di illustrare una situazione politica e sociale di estrema tensione nella Trieste di inizio Novecento. Il curatore scientifico della mostra è Lucio Fabi, storico e consulente museale specializzato nella realizzazione di esposizioni storiche sul tema della Grande Guerra, autore di diversi studi di gran pregio sul fronte isontino. Nel capitolo «Trieste, Triest, Trst» del suo *Gente di Trincea: la Grande Guerra sul Carso e sull'Isonzo*, Fabi mette in rilievo come, alla vigilia della guerra, Trieste sia non solo una città industriale di prima grandezza, con fabbriche e cantieri che si estendono lungo il suo golfo fino a Monfalcone e a Muggia, ma anche un importante porto commerciale verso l'Oriente e le Americhe. Il carattere cosmopolita della città si riflette nelle diverse lingue dei suoi abitanti, ma le anime nazionali particolarmente eminenti tra la sua popolazione sono sostanzialmente tre, l'italiana, la slovena e l'austriaca. Il governo della città è sotto controllo della borghesia italiana, riunita nel partito liberal-nazionale, che dalla seconda metà dell'Ottocento amministra la «cosa pubblica» con particolare attenzione alla tutela delle proprie prerogative, messe in discussione dapprima dal partito governativo, successivamente dalla progressiva ascesa della borghesia cattolica e liberale slovena e infine, dagli inizi del secolo, da un consistente partito socialista internazionalista.[xxiv]

In una situazione simile, già sull'orlo della tensione, lo scoppio della guerra alla fine del luglio del 1914 non può che portare ulteriori motivi di frizioni interetniche, e infatti il sentimento anti-slavo emerge in pochissimo tempo, con manifestazioni di intolleranza verso la comunità slovena, intensificate da arresti di uomini politici sloveni e serbo-croati. Di contro, aumenta molto l'apprezzamento nei confronti della comunità italiana, perché l'Italia da oltre un trentennio è alleata nella Triplice, seppure in questa occasione prenda una posizione di neutralità. Ma questa armonia tra le comunità italiana e austriaca, ovviamente, non dura a lungo. Già i «moti del pane» - scoppiati ovunque in città dal 20 al 23

---

contro cui sfogare la rabbia e la frustrazione; il saccheggio e la devastazione di negozi, caffè e attività commerciali, considerati sino a qualche giorno prima di grande prestigio e rapidamente divenuti ostili e quindi esecrabili perché di proprietà di cittadini appartenenti al nuovo nemico; la distruzione della sede della celebre Ginnastica Triestina, orgoglio della città eppure individuata come simbolo del nemico e meritevole dell'annientamento. Oggettivamente parlando, si tratta di fatti di grave impatto sulla convivenza interetnica della città, ma ancor più fonte di stupore, sconcerto e spavento per le bambine della maestra Maria Sfetez. Ritengo pertanto di notevole valore culturale ed educativo, nonché un modo corretto di celebrare queste esperienze di un secolo fa che, a complemento dell'esposizione, venerdì 29 maggio 2015, sotto i portici del Municipio in piazza dell'Unità d'Italia, alle ore 17.00 la classe VB (maestra Franca Zannier) della scuola elementare «B. Marin» - Istituto Comprensivo Italo Svevo, insieme al Gruppo teatrale «Amici di S. Giovanni de L'Armonia», abbia presentato lo spettacolo *I moti del 23-25 maggio 1915*.

[xxiv] Lucio Fabi, *Gente di Trincea: la Grande Guerra sul Carso e sull'Isonzo* (1994), Mursia, Milano 1997, pp. 343-4.

aprile 1915 per colpa della disonestà dei cosiddetti «pistori» che si accaparrano farina e granaglie per rivenderle poi al mercato nero a prezzi maggiorati - contribuiscono a creare in città una situazione di forte tensione e di continuo rischio di sommosse per ogni genere di motivo. Donne e bambini provenienti dai quartieri poveri assalgono forni, rivendite e magazzini dei «pistori», saccheggiando e depredando e distribuendo il pane, ma il furore popolare si calma quando il commissario imperiale promulga un'ordinanza molto apprezzata, che garantisce i quantitativi di pane necessario e la validità dei prezzi calmierati.

Il furore popolare esplode di nuovo alla fine del successivo maggio, quando accade quello che si è a lungo temuto - e, in fondo, sempre saputo, anche se non ufficialmente - e l'Italia dichiara guerra all'Austria-Ungheria:

> *[C]osì come era stato fatto all'indomani della dichiarazione di guerra alla Serbia, violente manifestazioni di piazza si concentrarono in particolare contro le istituzioni del partito italiano (la sede del giornale «Il Piccolo», della Ginnastica triestina, della lega nazionale) ma soprattutto contro caffè, negozi e botteghe di cittadini italiani o conosciuti per i loro sentimenti liberal-nazionali, che vennero sistematicamente saccheggiati da una folla troppo sbrigativamente definita «teppa». La popolazione dei quartieri popolari scese in quell'occasione in città e, con la tacita approvazione dei gendarmi, ai capi dei quali non sfuggì il significato propagandistico del gesto, attuarono un esproprio dei negozi «dei nemici italiani» che numerose fonti indicano sistematico, collettivo, compiuto nella consapevolezza di una sostanziale impunità. I comportamenti della folla sottolineavano esplicitamente la manifesta aderenza alla propaganda ed alle parole d'ordine della guerra. Difatti, le autorità civili e militari, pur stigmatizzando i saccheggi, si opposero piuttosto blandamente ai furti e alle violenze della folla, in qualche caso li favorirono, come nel dopoguerra affermarono i nazionalisti italiani. Ciò non toglie che, in quei momenti, Trieste dimostrò in modo inequivocabile, soprattutto nei confronti dell'opinione pubblica internazionale, la volontà di rimanere «sotto l'Austria». Probabilmente per questo motivo, nel dopoguerra, i moti del 23 e 24 maggio del '15 vennero in gran parte rimossi dalla storia della città.*[xxv]

Pur nella loro semplicità narrativa, e nella generale ingenuità nei confronti dei motivi politici alla base dei moti, i temi delle piccole alunne triestine costituiscono una «fonte primaria», certamente molto particolare eppure decisamente significativa, per cercare di comprendere l'effettiva validità di una supposta armonia interetnica esistente nella città di Trieste, distrutta dall'evento scatenante della guerra. L'apparato cartellonistico e il materiale esposto in mostra delineano l'efficacia della fonte:

> *I FATTI DI QUESTI GIORNI è un compito che mia figlia Maria, assistente maestra della V B femminile nella scuola popolare di Via dell'Istria, diede da svolgere alle sue scolare. Ogni compito era scritto in un foglietto di fascicolo. I fascicoli li portò a casa, per farne le correzioni. La consigliai di staccare i fogli che sarebbero preziosi documenti per la storia della cronaca*

[xxv] Lucio Fabi, op. cit., p. 353.

cittadina. I compiti da me rilegati in fascicolo li consegno allo Spett. ARCHIVIO DIPLOMATICO della città di Trieste. Febbraio 1922, Giovanni Sfetez.

Basta leggere alcuni dei temi per rendersi conto dell'impatto visivo ed emotivo scatenato nei cuori e nelle menti delle piccole scolare da fatti di enorme e inusitata violenza:

Crairlig Lucia. I fatti di questi giorni sono stati molto tristi domenica fù il primo e poi sempre avanti. Domenica fui stata dalla cugina della mamma in greta. alla sera venendo giù in città una gran folla appressava sopra i volti di Chiozza accorrevano uomini da ogni parte. Dopo pochi passi vidi una grande fiamma di fuoco. Io ero tutta spaventata tutti piangevano avevano dato fuoco alla casa dove sotto è il caffè dei volti di Chiozza. Mio fratello si perdette da noi e non potevamo a trovarlo, da nessuna parte non ci lasciavano passare finalmente arrivamo a casa. Alla sera più tarda dettero fuoco al Piccolo aprirono i negozi dei italiani e portarono fuori tutto quello che c'era dentro. Io andai a letto alle due ore, perche nella nostra casa cera molta costernazione tutti erano spaventati e non tacevano.

Cossut Amelia. Domenica di sera una folla di gente si affacciava al Piccolo e ad altri caffè, dopo pochi minuti il Piccolo era già in fiamme. Poi andarono via di la e sono andati a rompere dei negozi e delle botteghe e anche delle Salumerie dei italiani. E questa confusione a durato quasi tutta la notte. E poi lunedì hanno rotto anche altri negozi. E adesso si vedono delle donne che vanno a vendere delle scarpe. E questa confusione e perche l'Italia a dichiarata guerra all'Austria. Ma ora quella confusione non cie più.[xxvi]

Anche la presupposta armonia arcadica di un mondo ormai perduto, quindi, è in realtà una «memoria» costruita a tavolino, in palese distonia con la realtà dei fatti. Musei, mostre e convegni sulla Grande Guerra hanno il compito di offrire ai visitatori modelli diversi di memoria, che tengano conto certamente della tradizione, ma che siano anche aperti a nuove letture, nuove ricerche, nuove esplorazioni nelle memorie delle comunità locali e degli individui che ne fanno parte.

4. Memoria della Grande Guerra e i musei sorti nelle comunità locali

A proposito della seconda macro-categoria di problemi e necessità che musei e mostre dedicate alla Grande Guerra devono affrontare, e alla quale accennavo in precedenza, ovvero la percezione individuale che le società e le comunità coinvolte hanno degli eventi bellici e storici, si tratta di un aspetto di estremo valore interculturale, proprio per la quantità eterogenea, eppure spesso in sintonia, di distinte ottiche di lettura di uno stesso evento, affrontato da punti di vista coerenti con la storiografia generale ma al tempo stesso improntati a una specificità locale.

[xxvi] I brani sono stati da me personalmente trascritti dagli originali presenti in mostra. Ho deciso di mantenere gli errori grammaticali e sintattici per conservare la natura storica del documento.

Infatti, molto spesso i musei sono culturalmente e antropologicamente vincolati alla comunità locale nell'ambito della quale sono nati e si sono sviluppati, e i musei dedicati alla Grande Guerra non sono affatto un'eccezione. Eccettuato i casi - peraltro sporadici - dei musei «nazionali», come ad esempio l'Imperial War Museum di Londra,[xxvii] e il National WWI Museum and Memorial di Kansas City,[xxviii] - incentrati sulla Grande Guerra come evento complessivo che ha coinvolto un gran numero di nazioni e popolazioni, con spazi espositivi e di approfondimento dedicati a singoli eventi e ai distinti fronti bellici - una pletora di istituzioni pubbliche e private non solo elegge la storia bellica, antropologica e culturale locale a parte integrante dell'esposizione, ma in diversi casi giunge a considerare questi aspetti come il motivo principale dell'esistenza di una struttura museale dedicata alla memoria, limitandosi invece a rapidi e consuntivi accenni alla Grande Guerra nella sua totalità. Moltissimi gli esempi, ovviamente, per cui è praticamente impossibile un qualunque elenco dettagliato. Ma riflettere su alcuni di essi può aiutare a comprendere l'importanza che ciascuno ha dedicato al ruolo della memoria locale della Grande Guerra come chiave interpretativa della nostra epoca.

Due musei in particolare, ad esempio, per specificità di competenza e prossimità territoriale, offrono riflessioni complementari sulla memoria della Grande Guerra nel territorio. Il piccolo ma ricco Museo della Guerra di Vermiglio (TN) in alta val di Sole, nel passato ospitato presso l'albergo Alpino di Vermiglio, presenta la collezione di reperti e cimeli raccolta per circa quarant'anni da Emilio Serra.[xxix] La scheda di presentazione, consultabi-

[xxvii] In realtà, l'Imperial War Museum è articolato in cinque diverse sedi in Inghilterra, anche se la sede principale è a Londra. Il museo viene fondato nel 1917, mentre la Grande Guerra ancora infuria in tutta Europa, per tramandare lo sforzo bellico e i sacrifici compiuti dal Regno Unito e dal suo Impero. Oggi, come dichiarato sul sito web ufficiale, il museo ha come scopo di «*permettere alle persone di avere una informata comprensione della guerra contemporanea e del suo impatto sugli individui e sulla società*». Inizialmente collocato sul sito del Crystal Palace, è stato successivamente trasferito dapprima presso l'Imperial Institute, e in seguito a Southwark dove, con successivi ampliamenti, ancora risiede: IWM London, Lambeth Road, London SE1 6HZ, UK. Il sito ufficiale del museo è consultabile all'URL: <*www.iwm.org.uk*>.

[xxviii] Come dichiarato sul sito web ufficiale, immediatamente dopo il termine della Grande Guerra amministratori e funzionari di Kansas City formano il Liberty Memorial Association (LMA) al fine di creare un monumento imperituro per gli uomini e le donne che hanno prestato servizio nella guerra. Nel 1919, il LMA e I cittadini di Kansas City raccolgono più di $ 2.5 milioni in solo 10 giorni, l'equivalente di $34 milioni odierni, una cifra considerevole che ben rispecchia la passione del sentimento pubblico per la Grande Guerra. Il monumento è inaugurato nel 1921, davanti a una grande folla e ai comandanti in capo degli eserciti alleati. Nel 1994 il memoriale viene restaurato e, nel 2004, si decide di erigere anche un museo nazionale, operazione conclusa nel 2006. Il museo si trova al 100 W. 26th Street, Kansas City, MO 64108, USA. Il sito ufficiale del museo è consultabile all'URL: <*theworldwar.org*>.

[xxix] Emilio Serra (1919-1998), detto «el Lechemì», uno dei personaggi più noti della Vermiglio dell'ultimo mezzo secolo: infaticabile «recuperante», artificiere e sommozzatore, raccoglie dalle montagne di Vermiglio e del Tonale una grandissima quantità di materiale bellico risalente alla

le sul sito del museo, illustra con una certa enfasi retorica presupposti e finalità della struttura:

> *Tanto ricca quanto eterogenea, la mostra realizzata da Serra dava il racconto vivo di un´epoca passata ma ancora tanto vicina alla sensibilità delle gente di Vermiglio: una popolazione provata dalla guerra e soprattutto dal tragico esodo verso il campo profughi di Mitterndorf.*
> *[...] Il Museo ha conosciuto nei tempi recenti una importante evoluzione, capace di valorizzare al meglio l´opera intrapresa qualche decennio fa: il 23 dicembre 2006 infatti è stata inaugurata la nuova esposizione, ricavata all´interno dell´edificio del Polo culturale di Vermiglio. Gli spazi si sono allargati e così la ricca collezione di reperti bellici ha potuto migliorare la propria fruibilità. Documenti, foto, oggetti raccontano nella nuova sede la Guerra Bianca, offrendo ai numerosi visitatori momenti di intensa partecipazione e di ricordo commosso verso le persone e i luoghi protagonisti di un pezzo di storia così travagliato.*[xxx]

Importante è il riferimento al «*tragico esodo*» e al «*campo profughi di Mittendorf*». Infatti, poiché allo scoppio del conflitto il territorio è interamente compreso nell'Impero Austro-Ungarico ed è inoltre zona diretta di confine con il Regno d'Italia, pur considerando anche il settore italiano del fronte il museo di Vermiglio si concentra in particolare su quello austriaco che, attraverso un sistema di fortificazioni in valle e postazioni in alta quota, controlla la strada attraverso il Passo del Tonale, insieme alle cime dell'Adamello, della Presanella, e alla cresta dei Monticelli sulla destra orografica della valle, e al Monte Tonale Orientale, al Torrione d'Albiolo e al Monte Redival, su quella sinistra. In particolare, il

---

prima guerra mondiale. Per la sua intensa opera viene insignito della Croce Nera, la massima onorificenza austriaca per chi si distingue nelle onoranze ai Caduti. Il «sergente guastatore» Serra nasce a Vermiglio nel 1919: ama ricordare di essere stato concepito austro-ungarico ma poi nato italiano. Nel primo dopoguerra fa con altri il mestiere del «recuperante», vendendo il ferro raccolto sulle montagne del vecchio fronte, attività che accomuna la sua esperienza a quella di Lindo Unfer, fondatore e direttore del museo di Timau, un'intervista con il quale è presente in questo stesso numero della rivista. Combatte nella seconda guerra mondiale tra gli Alpini in Africa settentrionale, patendo quattro anni di prigionia in Algeria. Dopo la guerra partecipa nel Polesine alla bonifica del Canal Bianco e apprende le basi dell´arte orafa e della scultura. Nel 1967, nel suo albergo di Vermiglio inizia ad allestire la propria raccolta di cimeli della guerra e scolpisce diversi monumenti dedicati alla memoria della Guerra Bianca. Nel 1978 erige il monumento a Passo Paradiso, con un Alpino e un Kaiserjäger fraternamente affiancati; nel 1985 realizza un altro monumento a Vermiglio, «paese martire» della guerra. Il suo volto sorridente accanto a quello del Kaiserjäger Kurt Steiner, un´amicizia nata nel 1987, rappresenta una delle immagini più significative di una festa che negli anni ha saputo consolidare e mantenere viva la memoria di «vecchi nemici» che diventano fraterni promotori di pace. Cfr. il profilo a lui dedicato dal Museo della Guerra Bianca di Vermiglio, consultabile all'URL: <*www.museoguerrabianca.com/storia_5.php*>.

[xxx] Museo della Guerra Bianca, Nuovo polo culturale, via di Borgo nuovo, 15, 38020, Vermiglio (TN). Il sito ufficiale del museo è consultabile all'URL: <*www.museoguerrabianca.com*>.

museo offre cimeli, materiali e approfondimenti di quella che è stata definita la «Guerra Bianca», perché combattuta principalmente tra le nevi e i ghiacci delle montagne circostanti. Si tratta di uno dei miti maggiori della Grande Guerra, sopravvissuto come molti altri fino a oggi proprio in virtù della memoria, che si è avvalsa anche delle strutture museali per raccontarlo. Daniele Bartolini afferma che

> *[i]l mito della Guerra Bianca nacque già durante gli anni del conflitto dall'accostamento tra la guerra e il fascino romantico della natura estrema, delle vette altissime dei ghiacciai. Per gli illustratori e i corrispondenti di guerra il fronte alpino era lo sfondo ideale sul quale rappresentare all'opinione pubblica un'immagine più rassicurante della guerra, quasi cavalleresca, certo meno disumana e spersonalizzante di quella combattuta nelle trincee fangose che inghiottivano centinaia di migliaia di uomini sul Carso, a Leopoli o a Verdun. Da allora sino a oggi l'epopea degli alpini e dei Kaiserschützen sul fronte dei ghiacciai è stata celebrata in centinaia di libri, memoriali, film. Non molte di queste opere, comprese quelle più recenti, sono tuttavia riuscite ad evitare gli accenti retorici che l'argomento sembra fatalmente portare con sé.*[xxxi]

Retorica che, ovviamente, è presente in più di un'occasione nell'apparato espositivo e comunicativo dello stesso museo, insieme a un accento a volte esasperato - anche se sostanzialmente corretto - sulla complessità della situazione, e sulla generale inadeguatezza dei soldati di entrambi gli eserciti a fronteggiarla:

> *Nel corso del Primo conflitto mondiale la guerra venne diffusamente combattuta anche in alta montagna, quando si comprese che non solo i rilievi e le quote elevate dei monti non avrebbero mai potuto restare sguarniti, ma che la conquista delle cime più impervie sarebbe diventata un obbiettivo irrinunciabile per entrambi gli eserciti. [...] I lunghi periodi con temperature sotto zero sembrarono sorprendere tutti; i soldati dovettero resistere senza indumenti adatti, talvolta in baracche leggere, non di rado in tenda, sopportando penuria di rifornimenti alimentari, di indumenti, di collegamenti, di assistenza. Molti soldati dovettero ricorrere all'aiuto delle famiglie per ottenere maglie, sciarpe e guanti. La montagna divenne il principale nemico da cui difendersi.*[xxxii]

Non è solo la situazione di estremo disagio vissuta sul fronte del Tonale a rappresentare la specificità del museo di Vermiglio. Infatti, l'impianto cartellonistico e la ricca offerta iconografica raccontano ai visitatori anche la memoria di una pagina di guerra troppo spesso dimenticata o, peggio, volutamente ignorata da entrambi i contendenti. Quando il 24 maggio 1915 anche l'Italia entra in guerra, Vermiglio e il Tonale si trovano sulla linea del fronte, e vengono coinvolti dagli eventi bellici. Il comando militare austriaco, sospettoso

[xxxi] Daniele Bertolini, *La Prima Guerra mondiale sui monti del Tonale*, Cles, Nitida Immagine, 2007, p. 26.

[xxxii] Scheda espositiva «Tra Neve e Ghiacci», Museo della Guerra di Vermiglio (TN), 24 luglio 2015.

nei confronti delle popolazioni confinarie, temendo atti di collaborazionismo che possano dare segnali all'esercito italiano sulla presenza e dislocazione delle truppe imperial-regie proibisce il suono delle campane, vieta perfino l'uso dei campanacci del bestiame, chiamarsi a voce alta, fermarsi per strada, accendere fuochi nei boschi, uscire dal paese senza permesso. Viene vietata ogni illuminazione notturna e persino l'uscita dalle proprie abitazioni. L'alta valle viene dichiarata zona di guerra e proclamato lo stato d'assedio. Il bestiame viene requisito in tutta la valle, diminuiscono i generi alimentari e di conseguenza i prezzi salgono alle stelle.

La popolazione viene impiegata nei lavori di fortificazione della seconda linea e nel rifornimento del fronte. Molte donne vengono costrette a trasportare legnami e varie merci con i carri da Fucine ai forti del Tonale e Pejo, o in vari luoghi di smistamento. Le requisizioni e le pressioni esercitate sui valligiani aumentano la sfiducia di questi nei confronti delle istituzioni, soprattutto perché la mancanza di generi alimentari progressivamente conduce i civili alla miseria. Il controllo amministrativo si fa più rigido nell'ambito del commercio: vengono calmierati molti prodotti comuni, tra cui ortaggi, latte, carne e candele, e sono previste sanzioni amministrative e penali rigorose per chi non rispetta i prezzi imposti. Ma, nonostante il rigido controllo, il mercato nero cresce ulteriormente. Per far fronte a questo problema, vengono istituiti l'«Ufficio per la nutrizione del popolo» e i «Comitati locali per l'approvvigionamento». La «Lega di provvidenza per la gioventù a sostegno di orfani bisognosi» si attiva per fornire loro indumenti per l'inverno.

Ma non basta. Nell'estate la popolazione viene evacuata e deportata in massa a Mittendorf, nei pressi di Vienna, dove per tre anni vive profuga in precari campi di raccolta. L'angoscia della perdita, la fame, gli stenti e le malattie provocano ben 252 morti fra i circa 1500 vermigliani internati, che rimpatriano a guerra finita, trovando il paese completamente distrutto, il territorio devastato e l'incognita della nuova amministrazione italiana. Il ritorno alla normalità è lento e faticoso, aggravato da una profonda crisi economica. Molti emigrano. Il museo di Vermiglio offre un'ampia documentazione su questi fatti, ricorrendo a immagini d'epoca, dichiarazioni ufficiali, memorie individuali e riflessioni su un dramma che ha sconvolto l'intera comunità, sradicandola da un territorio al quale era appartenuta per secoli.[xxxiii]

La retorica che esalta la straordinarietà dell'azione militare non è l'unico tratto distintivo di musei strettamente legati alla comunità locale come quello di Vermiglio. Il materiale

[xxxiii] Poche le pubblicazioni che approfondiscono questo aspetto. Tra queste, si veda Quinto Antonelli, *I dimenticati della grande guerra*, Il Margine, Trento 2008; Daniele Bertolini, *La Prima Guerra mondiale sui monti del Tonale*, cit. Il museo di Vermiglio proprio in questo periodo allestisce una mostra dedicata a questo evento storico: *Vermiglio, l'esodo del luglio 1915*, a cura di Mario Cossali, Polo Culturale di Vermiglio dall'1.8 al 6.9.2015. Cfr. «Vermiglio: a cent'anni dalla Grande Guerra mostra sulla deportazione a Mitterndorf», *Gazzetta delle Valli*, martedì, 28 luglio 2015, consultabile all'URL: *<www.gazzettadellevalli.it/val-di-sole/vermiglio-a-centanni-dalla-grande-guerra-mostra-sulla-deportazione-a-mitterndorf-55646/>*.

esposto, infatti, molto spesso coinvolge la dimensione della quotidianità e dell'intimità della vita esperita al fronte o nelle immediate retrovie: foto che ritraggono soldati intenti nel radersi la barba o tagliarsi i capelli, stufe da campo dove viene preparato il rancio dei soldati e marmitte dove questo (quando possibile) viene tenuto in caldo, sono un supporto fisico all'immaginazione e alla capacità del fruitore di calarsi *de visu* in un'atmosfera di un secolo prima, spesso diligentemente annotata da diari e memorie dei superstiti.

«Controparte» del museo di Vermiglio, può essere considerato il Museo della Guerra Bianca in Adamello nel piccolo paese di Temù (BS),[xxxiv] in Valcamonica, dove sono raccolte e custodite le testimonianze della Grande Guerra sulla parte più occidentale del fronte italiano, che va dal Passo dello Stelvio fino al Lago di Garda. La sua nascita risale al 1972 quando Sperandio Zani,[xxxv] assieme ad alcuni amici, inizia a raccogliere e catalogare i diversi resti e manufatti trovati nelle montagne. L'Associazione «Museo della Guerra Bianca in Adamello» sovrintende alla gestione del museo, e l'impegno e la volontà dei suoi soci fanno sì che si mantenga vitale e in costante crescita. Le attività svolte dal museo riguardano il censimento, il recupero, la catalogazione, la classificazione, la conservazione e l'esposizione dei beni relativi alla Guerra Bianca. Si tratta sia di beni mobili, come ad esempio reperti, manoscritti e fotografie, sia di beni immobili, come strade, sentieri militari e fortificazioni. La ricchezza della collezione è davvero consistente:

> *Oggi, nella rinnovata sede è possibile scoprire questa parte di storia della Grande Guerra spesso dimenticata o trascurata. Oltre alle numerose fotografie che accompagnano il cammino del visitatore, è possibile vedere tutti gli strumenti che i soldati italiani utilizzarono in queste alte vette delle Alpi. Dalle slitte di legno per il trasporto di materiali agli equipaggiamenti personali, dalle munizioni e granate rinvenute tra i ghiacci ai cannoni, trasportati in alcuni casi anche a 3000 metri di altezza. Inoltre, nel museo si è provveduto alla ricostruzione di una baracca di alta montagna e di una teleferica, strumento che consentiva il trasporto di qual-*

[xxxiv] Museo della Guerra Bianca di Temù, via Roma, 40 - 25050 Temù, Brescia (BS). Il sito ufficiale è consultabile all'URL: <*www.museoguerrabianca.it/index.php/museo*>.

[xxxv] Sperandio Zani, detto «Spera», è uno degli eroi silenziosi della Grande Guerra, prototipo di uno degli innumerevoli giovani chiamati a difendere la patria sui monti. Giovane abitante di Temú, viene inviato al fronte della Grande Guerra, per caso o fortuna, dopo l'addestramento e la qualifica di skiatore alpinista, viene inviato in servizio proprio sui monti di casa: in Val d'Avio e la sua guerra si svolge tra Adamello, Cavento, Mandrone e dintorni. Dal 1927, anno della sua fondazione al 1979, anno della sua morte, si occupa del «Plotone Alpini di Temú» poi sezione dell'ANA Valcamonica. Infaticabile motore e animatore di ogni iniziativa dei reduci dell'Adamello, adamellino per eccellenza, nel 1967 fonda il Museo della Guerra Bianca. Per una buona biografia della vita e delle gesta di questo notevole personaggio si veda Luciano Viazzi e Gianni Clementi, *Sperandio Zani. Storia di un Adamellino. Memorie di Guerra e di Montagna*, Alpinia, 2003.

> *siasi cosa da valle fino a cima. Sono inoltre esposti volantini di propaganda, medaglie, documenti e alcune croci provenienti da vecchi cimiteri militari.*[xxxvi]

L'illustrazione cartellonistica del museo sottolinea sin dalla prima sala la specificità del conflitto combattuto in questo settore del fronte, presentando una situazione contingente di guerra combattuta in ambiente particolarmente ostile e tra innumerevoli disagi, non immediatamente comprensibile per il visitatore odierno, abituato a ben altri scenari bellici:

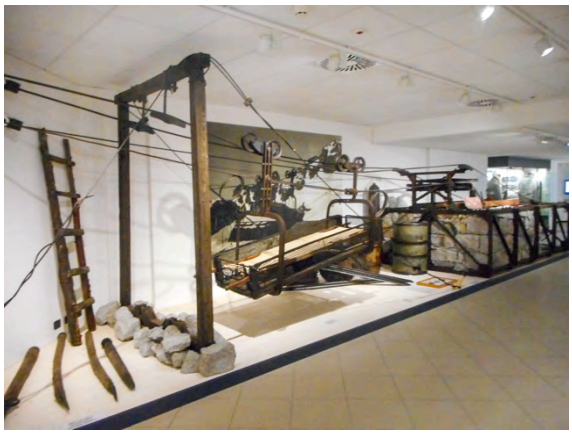
> *La dottrina militare dell'epoca teorizzava che il possesso delle cime determinasse il controllo delle sottostanti valli, per questo lo scoppio del conflitto portò i due eserciti a insediarsi e combattere fin sulle più alte creste di confine, sui massicci dell'Ortles-Cevedale e dell'Adamello-Presanella. Il territorio montano compreso tra il Passo dello Stelvio ed il Lago di Garda divenne così, per quasi quattro anni, campo di battaglia di una guerra del tutto particolare, combattuta più contro le difficoltà ambientali che non contro l'avversario. Tale territorio è infatti in gran parte al di sopra dei 2.000 metri, con vasti tratti oltre i 3.000 e numerose cime sopra i 3.500 metri. Fatte salve brevi esperienze maturate in alcune esercitazioni per i reparti di montagna, nessuno degli eserciti coinvolti era preparato ad affrontare le immani difficoltà di sopravvivere e combattere, in estate come in inverno, a quote tanto elevate.*[xxxvii]

La «Vita in alta quota» è argomento di molte delle sezioni espositive, e sono presenti un gran numero di manufatti, cimeli e oggetti necessari alla sopravvivenza in una simile situazione precaria. Molte fotografie, inoltre, illustrano l'organizzazione di ricoveri, acquartieramenti e anche semplici avamposti in cui i soldati passavano giorni interi in attesa di prendere parte alle battaglie. Al primo piano, ad esempio, è stata ricostruita una baracca con i materiali originali del conflitto, ed è inoltre presente un forno campale per la cottura del pane modello Weiss.[xxxviii]

[xxxvi] Cfr. «Museo della Guerra Bianca in Adamello», sul sito *Itinerari della Grande Guerra - Un viaggio nella storia* consultabile all'URL: *<www.itinerarigrandeguerra.it/code/27535/Museo-della-Guerra-Bianca-in-Adamello>*.

[xxxvii] Scheda espositiva «La Guerra sale sulle montagne», Museo della Guerra Bianca in Adamello, 24 luglio 2015.

[xxxviii] Sul fronte, i panettieri si avvalgono dei forni mobili «Weiss», di brevetto austriaco, che sembrano delle piccole locomotive, capaci di sfornare nel giro di 24 ore 2000 pani che vengono poi biscottati. Ecco dunque la famosa «galletta». Per il vettovagliamento in guerra, le razioni previste nel 1915, sono le seguenti: pane gr. 750, carne fresca di bue gr. 375, pasta o riso gr. 150, patate gr. 350 o legumi secchi gr. 250, caffè tostato gr. 15, zucchero gr. 20, vino cl. 25, [...] lardo gr. 15, sale gr. 15, pepe gr. 0,5. Le patate, i legumi, il vino, saranno distribuiti quando sarà possibile trovarli sul posto. La razione viveri di riserva è composta di galletta (gr. 400), una scatoletta di carne di bue in conserva (gr. 220 di peso netto). La panificazione è gestita a livello di armata dal panificio centrale e si basa su panifici militari territoriali prestabiliti dal Ministero, sussidiati da altri civili, con i quali si produce pane di tipo biscottato. Il panificio avanzato (corpo d'armata) è costituito da vari tipi di forni mobi-



Museo di Temù - Stazione di rinvio di teleferica italiana "Ceretti & Tanfani" del tipo C.T.

Uno degli ambiti di «specializzazione» particolare del museo è quello che riguarda le diverse modalità di trasporto dei materiali, viveri, munizioni e armi a quote così alte. Dalle slitte spinte dagli alpini, a quelle trainate da cani, cavalli o muli; dal trasporto a fune, alle teleferiche le quali sono descritte nei minimi particolari da cartelli illustrativi e ritratte in una serie di immagini di straordinaria efficacia. Uno di questi impianti è, del resto, perfettamente ricostruito in una delle sale espositive: si tratta di una stazione di rinvio di teleferica italiana «Ceretti & Tanfani» del tipo C.T. Tuttavia, come afferma il cartello illustrativo, la ricostruzione - che permette alla memoria dei fatti di trasformarsi in realtà tangibile davanti agli occhi del visitatore, non già recandosi in alta quota ma semplicemente visitando il museo - si avvale di parti di teleferiche simili recuperate in vari luoghi:

> *Il carrello, il cavalletto e i picchetti presenti nel diorama espositivo facevano parte della teleferica che congiungeva il rifugio Bernasconi con la Cima Tresero. [...] Le funi facevano parte della teleferica che collegava la base logistica presso il rifugio Garibaldi (m. 2554) con il villaggio militare a Passo Garibaldi (m. 3150). Utilizzate a lungo al termine della guerra per il recupero dei materiali ferrosi e del legname da parte dei recuperanti vennero tagliate nel 1990 per evitare pericoli durante le operazioni di elisoccorso nella zona dell'Adamello, e sono state recuperate dal Museo tra il 2003 e il 2007.*

Quando animali da soma o da traino e strutture preposte al trasporto funicolare non erano possibili, gli eserciti dovevano ricorrere ad altre soluzioni. Un cartello dall'eloquente titolo «I trasporti a spalla» illustra la situazione, avvalendosi della «memoria individuale» di uno dei tanti testimoni in prima persona dei fatti, Giammaria Bonaldi soprannominato dai commilitoni «La Ecia» il quale, nel suo diario di guerra, scrive:

---

li, tra i quali quelli più efficaci sono appunto i «Weiss», scomponibili, rotabili, someggiabili. Adottati già nel 1907-1908, adatti solo al traino animale, la cottura è normalmente a legna con marmitte e casse di cottura, e producono pane tipo semi-biscottato; ogni sezione forno porta con sé anche gli attrezzi necessari e il quantitativo di farina corrispondente alla produzione massima giornaliera. Cfr. Ferruccio Botti, *La logistica dell'esercito italiano (1831-1981), vol. II I servizi dalla nascita dell'Esercito Italiano alla Prima guerra mondiale (1861-1918)*, Roma, Ufficio Storico Stato Maggiore Esercito, 1991, pp. 594-7; e Andrea Bianchi, «Che fame in trincea!», *L'alpino*, 2 maggio 2014, consultabile all'URL: <*www.ana.it/page/che-fame-in-trincea--*>.

> *Agli alpini ficcati nella neve come dannati dei gironi danteschi, giungeva quel che giungeva, anche per il fatto che tutto quel poco che arrivava, se lo dovevano portare in spalla su per i canaloni già ghiacciati e tutti i veci di quell'inverno si ricorderanno le lunghe fila di alpini con una tavola in spalla, veri Cristi nella tormenta con la loro croce o un rotolo di filo spinato che ogni tanto ti graffiava il muso; e questo toccava ai reparti che erano a riposo, per cui era preferibile stare in linea, anche due o tre mesi di seguito. Però, a ogni alpino che giungeva col suo carico, fino a Passo di Lagoscuro (m. 2698), o di Castellaccio (m. 2691), veniva dato un soprassoldo di ben L. 0,50 e va bene che, con quei soldi giù agli spacci, si poteva avere mezzo litro, ma erano cinque buone ore di salita e tre di discesa, tutti in fila, con un occhio per aria per vedere se qualche slavina o valanga accennasse a muoversi.*[xxxix]

I musei di Vermiglio e di Temù raccontano la storia della Grande Guerra contro il nemico, ma anche quella di una guerra non meno grande, e spesso altrettanto letale, contro il nemico bianco, sempre in agguato.

5. GLI OGGETTI E LA MEMORIA: MUSEI E TERRITORIO

In generale, gli oggetti esposti nei musei di guerra - e specialmente quelli esposti nei musei dedicati alla Grande Guerra - possiedono una qualità particolare: sono prove testimoniali di un'esperienza vissuta da esseri umani, mostrate ad altri esseri umani che invece quella stessa esperienza non l'hanno vissuta. Lugubri, funerei, curiosi, intriganti, affascinanti o inquietanti che siano, oggetti, immagini e narrazioni raccontano eventi e vicende condivise da gruppi o esperite da singoli individui, e contengono una parte della memoria di quegli eventi e di quelle vicende, e aspirano a consegnare questa memoria a nuove generazioni, che da quegli eventi e da quelle vicende sono cronologicamente sempre più lontane.

La memoria degli oggetti è anche la memoria dei territori. Una memoria in stretto rapporto sia con la civiltà che l'ha prodotta, sia con il territorio - antropologico ma anche geografico - in cui questa civiltà ha vissuto gli eventi storici che oggetti e territorio ricordano. Come si è già indicato per i musei di Vermiglio e di Temù, le nuove tecniche di comunicazione museale hanno abbandonato da tempo la semplice esposizione di oggetti, reperti, carte geografiche e immagini, spesso scarna e fredda, quasi sempre fine a se stessa, che nel passato contraddistingueva l'offerta della cultura ai visitatori, eruditi o ignari che

---

[xxxix] Scheda espositiva «I trasporti a spalla», Museo della Guerra Bianca in Adamello, 24 luglio 2015. Gianmaria Bonaldi, noto nell'ambiente degli alpini con il soprannome di «La Ecia» (la vecchia), nato nel 1893 a Schilpario in Val di Scalve (BG) dove è scomparso nel 1972, dopo essere stato tra i fondatori del locale gruppo ANA. Ha combattuto sull'Adamello nella Prima guerra mondiale nel 5° reggimento alpini Battaglione «Edolo» come ufficiale fino al grado di tenente. Nel 1935 consegna alle stampe il suo diario, pubblicato integralmente di nuovo nel 1958 e nel 2007. Cfr. Giammaria Bonaldi, *Ragù*, Mursia, Milano 2007.

fossero. Un ricorso sempre più massiccio a cartelli introduttivi, didascalie «parlanti» (ovvero, non limitate a nome e data dell'oggetto o dell'immagine), brani di lettere e diari dell'epoca dei fatti, apparati multimediali spesso interattivi, ma anche cicli di proiezioni di film o diapositive, conferenze, simposi, esposizioni tematiche: tutto questo permette al visitatore di «impadronirsi» progressivamente dell'argomento, di viverlo nella sua intensità, di fruirne nella sua interezza. E alle volte, la struttura museale da sola non basta.

Tre musei in particolare, argomento di questa sezione del saggio, hanno sin dalla loro fondazione perseguito questa strada, avvalendosi non solo di curatori di eccezionale competenza e dinamicità, ma anche della collaborazione di associazioni di appassionati, studiosi e volontari, per la cura del territorio di specifica competenza del museo stesso: il Kobariški muzej (Museo della Guerra di Caporetto) in Slovenia; il Museum 1915-1918 vom Ortler bis zur Adria (dall'Ortles all'Adriatico) di Kötschach-Mauthen in Carinzia, Austria; e il Museo della Grande Guerra di Timau in Carnia, Italia. Questi musei, tra l'altro fra di loro geograficamente molto prossimi, fanno interagire la propria collezione e la propria offerta culturale con il territorio in cui sono sorti e le comunità che rappresentano, e la memoria da loro tramandata non è conservata solo nelle strutture museali ma anche in ossari, cimiteri e musei all'aperto.

5.1 La Guerra nei musei: Kobariški muzej (Museo della Guerra di Caporetto)

Il Kobariški muzej (Museo della Guerra di Caporetto),[xl] inaugurato il 24 ottobre 1990 e ospitato nei locali della centrale, settecentesca casa Mašera - per un certo periodo anche tribunale militare durante l'occupazione italiana - prende l'avvio da una collezione museale iniziata da appassionati, studiosi e collezionisti locali. Inizialmente la sua attività si svolge essenzialmente nell'ambito del Circolo turistico Kobarid ma poi i fondatori, in accordo con il Ministero della Cultura, trasferiscono l'amministrazione in una società «no profit» a responsabilità limitata, che tuttora gestisce il museo. Nel 2011, il museo di Caporetto entra finalmente a far parte dei musei sloveni. Per la sua attività ha ricevuto il Premio Valvasor, il maggior riconoscimento nazionale nell'attività museale; la nomina EMYA, e il Premio del Consiglio d'Europa.[xli]

[xl] Il museo è ubicato nella casa Mašera, Gregorčičeva ulica 10, 5222 Kobarid, SLOVENIJA. Si veda il sito ufficiale del museo, consultabile all'URL: <*www.kobariski-muzej.si/il_museo/storia/*>. Il sito internet e i miei appunti e fotografie personali raccolti in occasione di diverse mie visite al museo si sono rivelati utilissimi per la stesura di questa sezione del saggio. Si sono rivelati altresì utili anche altri strumenti bibliografici, tra i quali Lucio Fabi, «Kobariški Muzej, Kobarid (Caporetto), Slovenia», scheda dedicata al museo sul sito *La Grande Guerra 1914-1918 sul Carso e sul fronte dell'Isonzo*, consultabile all'URL: <*www.grandeguerra.ccm.it/scheda_archivio.php?goto_id=118*>.

[xli] L'istituzione gode di grande prestigio, e ha ricevuto in visita numerose alte personalità, re, tre presidenti del parlamento europeo, molti presidenti di stato e di governo, ministri, presidenti di diverse associazioni mondiali, religiosi appartenenti a varie chiese, titolari del Premio Nobel. Nel corso della sua attività ha finora organizzato più di 40 mostre nazionali ed estere, tra le quali spicca

Museo di Kobarid - Riproduzione plastica su scala 1:1000 del massiccio del Monte Nero, Monte Rosso, e cime limitrofe

L'allestimento, ricco di documenti, reperti e installazioni, con videoproiezione, testi e didascalie in sloveno, italiano, tedesco e inglese, è improntato alle più moderne tecniche espositive, e anche per questo risulta coinvolgente. Eloquente e suggestivo l'ingresso: tra foto di combattenti e lapidi di un dismesso cimitero di guerra, si coglie immediatamente l'impostazione del museo, che vuole presentare la guerra soprattutto come straordinaria, devastante esperienza individuale e collettiva per milioni di combattenti. [xlii]

Nelle sale propriamente dedicate alla battaglia di Caporetto, campeggiano due particolareggiati plastici che, su scala diversa, rendono bene l'orografia dei luoghi. Alle pareti, assieme a numerose armi e reperti, diverse fotografie e brevi testi illustrano lo svolgimento dell'evento bellico, le forze in campo, le perdite dei due eserciti. Vari e suggestivi i reperti presentati, tra cui la porta in legno di una improvvisata prigione italiana, su cui vari reclusi hanno inciso disegni e commenti di vario genere e tenore.

La collezione dedicata al fronte isontino è esposta nella «Sala del Monte Nero», nella «Sala Bianca», nella «Sala delle retrovie», nella «Sala Nera» e al secondo piano, dove si trova una ricostruzione di una delle molte caverne carsiche trasformate in ricoveri e in postazioni. La «Sala del Monte Nero» rappresenta il periodo iniziale degli scontri lungo l'Isonzo avvenuti dopo l'entrata in guerra dell'Italia del 24 maggio 1915. Sulla scia dell'entusiasmo, gli alpini italiani conseguono la prima brillante vittoria del fronte isontino con la conquista della cima del Monte Nero / Krn (m. 2244) strappato dalle mani dei difensori ungheresi. Al centro di questa sala è collocata una riproduzione plastica su scala 1:1000 del massiccio che raffigura il Monte Nero / Krn, il Monte Rosso / Batognica, e le cime limitrofe. Il plastico risulta di grande utilità sia ai visitatori del museo che agli escursionisti, i quali ne prendono visione dettagliata prima di intraprendere la «visita sul campo» di questo settore, il più elevato, dello storico fronte isontino, oppure al ritorno dall'escursione.

---

il ciclo dedicato alle nazioni europee coinvolte nella battaglia di Caporetto. Inoltre, nel periodo della presidenza EU slovena, il museo è andato... in trasferta, e ha allestito mostre di grande risonanza nelle capitali europee (Vienna, Roma, Parigi, Londra, Ljubljana, Zagabria), e il suo ciclo di serate museali ha realizzato più di 200 diversi eventi culturali.

[xlii] Cfr. «Mostra permanente», pagina dedicata sul sito ufficiale del museo, consultabile all'URL: *<www.kobariski-muzej.si/esposizioni/mostra_permanente/>*.

La «Sala Bianca» ha per tema le sofferenze patite dai soldati, per ben ventinove mesi impegnati al fronte in alta montagna. La situazione è comune a entrambi gli eserciti perché prima della partenza, nessuno ha la benché minima idea di ciò che lo attende. I soldati austro-ungarici passano i primi dieci mesi di scontri armati nelle pianure del fronte russo e nei Balcani, mentre la maggior parte dei soldati italiani non è mai stata al fronte, perché in Italia non si combatte da decenni. Al duro ambiente delle montagne carsiche si aggiungono altre difficoltà, e molte sono le vittime non solo dei combattimenti veri e propri ma anche degli inverni rigidi in cui la profondità della neve raggiunge spesso i cinque, sei e più metri ancora, rendendo difficoltosi i trasporti di truppe e rifornimenti attraverso le Alpi Giulie, e costituendo sempre un grave pericolo di valanghe e slavine.

C'è da ricordare, infatti, che l'esercito italiano giunge largamente impreparato a una guerra di lunga durata. Quando nel corso di una conversazione privata in una calda serata dell'agosto 1915 il deputato Francesco Saverio Nitti, molto preoccupato delle sorti dei soldati, chiede al Presidente del Consiglio Antonio Salandra ragguagli sull'approvvigionamento di vestiario in vista dell'inverno, Salandra risponde con un certo fastidio: «*Il tuo pessimismo è veramente inesauribile. Credi che la guerra possa durare oltre l'inverno? [...] Ma quali elementi ti danno questa convinzione?*», atteggiamento purtroppo condiviso dalla maggioranza delle autorità politiche e militari, che di fatto non si approvvigionano di indumenti invernali per l'esercito, e che alla resa dei fatti si dimostra grossolana e sballata.[xliii]

Nella «Sala delle Retrovie» viene visualizzata la vita quotidiana dei soldati e dei civili a ridosso del fronte. La sala descrive anche come la zona delle retrovie del fronte isontino diventi rapidamente un vero e proprio formicaio di centinaia di migliaia di soldati e operai dislocati lungo la linea compresa tra il Rombon e il golfo di Trieste. Il congegno militare di ambedue gli eserciti esige sin da subito un continuo crescendo di posizioni blindate, strade, acquedotti, funicolari, ospedali, cimiteri, officine, case di tolleranza, taverne, spacci alimentari. E troppo spesso manca quasi tutto. Privazioni certo... ma anche la scoperta fanciullesca di cose mai viste prima. Uno dei cartelli espositivi riporta un ricordo di un testimone oculare:

> *Retrovie - parola magica. Riposo, dormite, acqua, cibo, fine della paura, divertimento... tutto in attesa di ritornare nelle trincee. Tutti si lavorava la terra prima della guerra e s'era d'abitudine atti a risparmiare su ogni cosa e tanti mancamenti non ci facevano paura. Tante cose, poi, non le avevamo mai viste che qui: da fumare, il caffè e le scatolette e il tabacco, erano cose che non si usavano in campagna e che si vedevano di rado perché per averle bisognava comperarle ma de franch non se ne vedevano mica tanti.*[xliv]

[xliii] Francesco Saverio Nitti, *Rivelazioni. Dramatis personae*, Napoli, 1948, p. 388. Il ricordo che Nitti ha di questa conversazione, lungo e dettagliato, ritorna spesso in studi e analisi della Grande Guerra. Ad esempio, l'intera conversazione è riportata da Piero Melograni, *Storia politica della Grande Guerra, 1915-1918* (1969), Arnoldo Mondadori, Milano 1998, pp. 10-1.

[xliv] Testimonianza dell'alpino Candido Fiocchi classe 1898, nato a Lizzano Belvedere, Bologna, II° Reggimento Alpini «Borgo San Dalmazzo», riportata in Andrea Bavecchi (a cura di), *È stato un*

La «Sala Nera» è la sala del monito, ed è qui che si conclude la descrizione della guerra di posizione. L'assurdità degli eventi di cui sono teatro le montagne dopo la conquista del Monte Nero, è espressa dai ritratti degli alpini immersi in preghiera prima di andare in battaglia, dalla porta d'ingresso di una prigione militare italiana, dall'affusto di un cannone abbandonato su una rovina di sassi e rottami di ferro, e dalle fotografie disposte nella parte superiore a rappresentare gli orrori della guerra.

La sala dedicata alla «Guerra in montagna» presenta oggetti e materiali che testimoniano la guerra in alta quota e la difficoltà, per i soldati dei due eserciti, di convivere con una natura fredda e inospitale. Infine, tre sale del percorso sono dedicate alla storia del paese e della gente di Caporetto, dalla preistoria a oggi. Al secondo piano è esposto il materiale riguardante l'evento conclusivo del fronte isontino, la 12ª battaglia dell'Isonzo, cosiddetta «di Caporetto». Come è noto, il 24 ottobre 1917 le unità scelte tedesche e austro-ungariche lanciano una controffensiva, cogliendo di sorpresa il comando italiano, nel territorio montuoso dell'Alto Isonzo. In questo modo, gli imperi centrali non conseguono soltanto la vittoria essendo ricorsi a una nuova tattica di guerra, ma per la prima volta spostano anche le operazioni belliche all'interno dello stato italiano.[xlv] Una riproduzione plastica di 27 mq che rappresenta l'Alto Isonzo in scala 1:5000 illustra ai visitatori del museo la portata di quest'operazione,[xlvi] mentre gli spostamenti e gli schieramenti delle unità combattenti sono riprodotti su grandi carte geografiche.

Una ricca collezione di fotografie illustra i preparativi e lo svolgimento della battaglia: si tratta di fotografie originali riprese soprattutto nella seconda metà dell'ottobre 1917 e nei primi giorni della battaglia, tuttavia la testimonianza più ampia riguarda gli eventi della piana di Plezzo / Bovec e l'attacco lanciato con mine a gas dai Tedeschi contro le unità della brigata Friuli, l'avanzata della 12ª divisione slesiana da Tolmino / Tolmin verso Ca-

---

autunno freddo: la battaglia di Sella Prevala raccontata dagli alpini Candido Fiocchi e Luigi Malaguti e dai soldati e ufficiali austriaci dell'IR 59 Erzherzog Rainer, Valbruna, Edizioni Saisera, 2009. Il brano è consultabile in Andrea Bavecchi, «Battaglia della ritirata di Caporetto: Diario storico zona Prevala, Sella Nevea e Canin», articolo disponibile all'URL:

<*www.academia.edu/12132459/BATTAGLIA_DELLA_RITIRATA_DI_CAPORETTO_DIARIO_STORICO_ZONA_PREVALA_SELLA_NEVEA_E_CANIN*>.

[xlv] Sulla «Battaglia di Caporetto» sono state scritte, letteralmente, intere biblioteche. Impossibile cercare di indicare anche solo una bibliografia minima. Per un dettagliato resoconto storico-bellico-politico, si veda Piero Melograni, «V. Il 1917 prima di Caporetto», pp. 255-353; e «VI. La battaglia di Caporetto: Cause e svolgimento», pp. 354-419, nel suo *Storia politica della Grande Guerra, 1915-1918*, cit. Utile risulta ancora un altro grande classico sull'argomento: Mario Silvestri, *Caporetto: Una battaglia e un enigma. La più grande catastrofe dell'esercito italiano*, BUR, Milano 2003.

[xlvi] I preparativi di quest'offensiva sono per gli attaccanti eccezionalmente laboriosi: infatti, si vedono costretti a trasportare ai piedi delle montagne e nel breve spazio di tempo di poco più di un mese su ben 2400 treni il materiale occorrente, mentre gli uomini vengono trasferiti al di là delle catene montuose nella valle isontina con forzate marce anche notturne.

poretto e dell'unità guidata dal tenente Erwin Rommel lungo i versanti del Kolovrat alla conquista della cima del Matajur.

Una proiezione filmata di venti minuti, disponibile in undici lingue, presenta una descrizione più dettagliata degli eventi. Altrettanto vale per la riproduzione sonora della lettera scritta al padre da un soldato alloggiato nella «caverna italiana» scavata sul massiccio del Monte Nero. Il contenuto della lettera e l'accompagnamento musicale costituita dalla popolare canzone friulana «Stelutis alpinis», agiscono sulla memoria collettiva che il visitatore medio ha della Grande Guerra, toccano nel vivo il suo animo, inducendolo a meditare sulle angustie e sofferenze umane vissute dai soldati di ambedue gli schieramenti.

Come afferma Lucio Fabi, l'impostazione del museo induce a guardare alla battaglia di Caporetto e agli eventi bellici della prima guerra mondiale considerando le vicende e le sorti di tutti gli eserciti in causa, attraverso la consapevole interpretazione di chi, oggi, vuole raccontare la guerra non rinunciando a insegnare la pace e la convivenza tra i popoli.[xlvii] Anche Branko Marušič, storico sloveno di grande rilievo, esperto della Grande Guerra, e soprattutto della zona dell'Alto Isonzo - sottolinea l'importanza della memoria come cifra interpretativa dell'apparato museale e del suo essere direttamente legato al territorio in cui è sorto e in cui svolge la sua azione educativa e conservativa:

> *Il museo di Caporetto non è un museo di guerra, bensì dell'uomo e delle sue angustie. Non è un museo della vittoria e della gloria, delle bandiere liberate o calpestate, della conquista e della vendetta, del revanscismo o dell'orgoglio nazionalistico. In prima fila sta l'uomo, colui che ripete ad alta voce oppure tra sé e sé, a se stesso oppure ai compagni di sventura esprimendosi nelle diverse lingue del mondo: «Maledetta guerra!» In questa concisa imprecazione sta la fondamentale testimonianza del museo di Caporetto, il suo successo ed il suo diritto e la necessità di esistere e progredire.*[xlviii]

[xlvii] Cfr. Lucio Fabi, «Kobariški Muzej, Kobarid (Caporetto), Slovenia», *La grande guerra 1914-1918 sul Carso e sul fronte dell'Isonzo*, scheda dedicata al museo e aggiornata nel 2003, consultabile all'URL: <*www.grandeguerra.ccm.it/scheda_archivio.php?goto_id=118*>:

Parte integrante del percorso museale è l'itinerario esterno che, in circa mezza giornata, porta a visitare numerosi siti archeologici, naturalistici e storici intorno all'abitato di Caporetto. Una ricostruzione di trincee e ricoveri è visitabile presso il vicino monte Kolovrat, nelle vicinanze del valico con l'Italia. Poco lontano dal museo, in posizione elevata, sorge l'Ossario militare di Caporetto, costruito nel 1938 su progetto dell'architetto Giovanni Greppi e dello scultore Giannino Castiglioni (sue le stazioni della Via Crucis). Un colonnato di pietra racchiude la preesistente chiesetta e le salme di oltre 7.000 caduti italiani, riesumate nel dopoguerra dai vari cimiteri militari dei dintorni.

[xlviii] Branko Marušič, «Introduzione» al volume da lui curato *Il Museo di Caporetto. Guida al Museo*, Kobarid, Goriški muzej, 1993, p. 5. Il brano è riportato anche sul sito del museo, all'URL: <*www.kobariski-muzej.si/esposizioni/mostra_permanente/*>.

Quanto dice Marušič, ovviamente, non fa che rimarcare l'importanza, per un museo dedicato alla Grande Guerra, della conservazione e comunicazione della memoria dei grandi e piccoli eventi accaduti e delle comunità e dei singoli individui che li hanno esperiti. Questo è possibile riscontrarlo in ogni mostra temporanea organizzata dal museo di Caporetto, come ad esempio quella allestita proprio quest'anno, dal curioso e stimolante titolo *Non avremmo mai immaginato una tale guerra*.[xlix]

Allestita dal Museo di Caporetto in collaborazione con il Muzej novejše zgodovine Slovenije (Museo Nazionale di Storia Contemporanea) di Lubjana, la mostra è stata organizzata in due sessioni e in due poli museali, a Lubjana e a Caporetto, e prende spunto dall'affermazione di Ivan Matičič,[l] testimone dell'epoca, un'affermazione che costituisce il comune filo conduttore delle numerose esperienze vissute da chi, civile o militare, ha partecipato. Gli avvenimenti superano i limiti della loro immaginazione, vanno molto oltre la conoscenza possibile e ipotetica che della guerra ha chi ancora non vi ha preso parte, perché in seguito scopre di non essere in grado di formulare una descrizione adeguata. Ma, sostiene nella scheda di presentazione il curatore della mostra Marko Stepec, non è neppure possibile rappresentare la guerra tramite alcune tessere del mosaico composto da milioni di testimonianze espresse da soldati appartenenti a nazionalità diverse.

Pertanto, nella mostra sono presentati soprattutto i loro racconti relativi al periodo precedente l'esito definitivo della guerra, che li divide in vinti e vincitori. Terminato il conflitto, le loro parole ricevono talvolta il gradimento, talvolta la disapprovazione delle personalità politiche in carica, perché spesso queste parole, queste testimonianza, queste memorie non sono affatto positive, denunciano disorganizzazioni, incapacità gestionali e disaffezione verso la sorte dei combattenti. Infatti, Stepec ricorre alle parole scelte da Mario Silvestri come epigrafe al suo *Isonzo 1917*, il dialogo di due soldati francesi risalente alla primavera di quell'anno: «*Sfido qualsiasi patriota a venire a passare, come semplice soldato, solamente mille notti in prima linea, senza odiare la patria*».[li] E, analogamente, riporta i celebri versi di Rudyard Kipling, già paladino della guerra e poi smentito dalle atrocità e dal grave costo dopo che la stessa gli ebbe portato via l'unico figlio: «*If any question why we died, / Tell them, because our fathers lied*».[lii]

[xlix] *Non avremmo mai immaginato una tale guerra*, a cura di Marko Stepec, Kobariški muzej, dal 25.10.2014 al 5.10.2015. La mostra è organizzata in due sessioni distinte ma progettualmente collegate. Maggiori informazioni possono essere consultate agli URL: Sessione di Kobarid, <*www.kobariski-muzej.si/esposizioni/mostre_temporane/20141119144537 72/*>; Sessione di Lubjana, <*www.muzej-nz.si/en/pages.php?id_meni=232&id=166*>.

[l] Ivan Matičič (1887-1979), autore sloveno che ha combattuto tra le fila austriache come soldato del 27° Reggimento Fanteria di Domobranci.

[li] Mario Silvestri, *Isonzo 1917* (1965), introduzione di Raimondo Luraghi, BUR, Milano 2007.

[lii] «*Se per caso la gente vi chiedesse perché siamo morti, ditele perché i nostri padri hanno mentito*». Rudyard Kipling, «Epitaphs of the War» (1922), in *Rudyard Kipling's Verse, Inclusive Edition, 1885-1918*, Garden City, Doubleday, Page & Co., 1922, pp. 440-6, i versi citati sono a p. 443.

Più che dagli eventi bellici stessi, molti soldati e civili coinvolti vedono la propria vita stravolta da umiliazioni, sofferenza, privazioni, fame e innumerevoli atrocità subite nei campi di prigionia. Abbandonati alla mercé del nemico, sperano ardentemente nella fine del conflitto, ma, per assurda ironia, molti rimangono prigionieri di Guerra anche nei primi anni successivi al ritorno della pace. Stepec dichiara di non aver inserito queste «tessere» nel programma tematico dell'esposizione, nella convinzione che la Caporetto odierna sia diventata luogo di incontro e dialogo delle nazioni europee. E si augura che la tetra narrazione sia schiarita almeno in parte dal raggio luminoso del resoconto di Sepp Pailer,[liii] scritto «*in un giorno in cui non viene sparato neppure un colpo sull'intero "suo" settore del fronte, e i nemici vengono risparmiati*». L'intenzione comunicativa della mostra è rappresentata dal fatto che, aldilà di questa scheda introduttiva, l'intera esposizione del contenuto tematico è affidata alle parole della gente che ha vissuto la guerra.

5.2 La guerra sul territorio: l'anello del Mrzli Vrh (m.1359) e il Museo all'Aperto

Così come vedremo occupandoci di Kötschach-Mauthen e di Timau, anche nella zona dell'Alto Isonzo, tra Kobarid, Bovec e Tolmin, esistono diversi musei all'aperto, aree molto vaste in cui sono accaduti eventi bellici e che presentano moltissimi resti di trincee, fortificazioni e ricoveri edificati durante la Grande Guerra, spesso ottimamente conservati o abilmente restaurati da associazioni di studiosi, appassionati e volontari locali. Forse, nella zona intorno a Kobarid il museo all'aperto più interessante è quello sul Monte Mrzli / Mrzli Vrh (m. 1359), un punto panoramico che permette all'escursionista e allo studioso di crearsi una idea generale e al tempo stesso particolareggiata sulle postazioni austro-ungariche della testa di ponte di Tolmin.

Il punto di partenza è il piccolo abitato montano di Krn (m. 865), attorniato dalle cime più contese di questa parte del fronte, dal Monte Nero / Krn, al Monte Rosso / Batognica, al Mrzli Vrh appunto. Krn si allunga su uno dei costoni che scendono dallo Sleme verso la gola del Mrzli potok, e su uno di questi costoni spicca la sua splendida e paesaggistica chiesetta. Krn si raggiunge da Kobarid tramite una strada asfaltata che parte in direzione di Bovec, oltrepassa il celebre ponte sull'Isonzo - ricostruzione moderna di quello fatto saltare dagli alpini in ritirata, per rallentare il più possibile l'avanzata degli Imperiali dopo la caduta di Kobarid - e attraversa i paesotti di Ladra, Libušnje e Vrsno, oggi poco più di agglomerati di case, ma all'epoca luoghi di acquartieramento e di retrovia. Da Vrsno la strada asfaltata si fa più ripida restringendosi in alcuni punti, ma al termine della salita si è ricompensati dalla spettacolare vista sulle creste che cingono la conca. Da questa conca,

[liii] Josef «Sepp» Pailer, ufficiale degli eserciti austro-ungarico e tedesco sui fronti della Prima e della Seconda guerra mondiale. La sua attività di fotografo soprattutto nella Grande Guerra è volta ad annotare immagini e relazioni dei fatali eventi storici. Si tratta di un personaggio di primo piano e di grande importanza nell'ambito storico e storiografico, tanto che nel 2012 il Museo di Caporetto gli ha dedicato un'intera mostra. Cfr. *La storia del vicino*, consultabile all'URL: <*www.kobariski-muzej.si/esposizioni/mostre_temporane/20120418120152O1/*>.

all'epoca centro nevralgico delle operazioni di quota e quindi assolutamente poco bucolica e poco pastorale come invece la vediamo oggi, partono escursioni verso il Monte Nero, il Monte Rosso e il Peski, che possono essere collegate tra di loro formando un unico itinerario circolare molto più impegnativo ma estremamente appagante dal punto di vista storico e panoramico. E partono anche più comode mulattiere e sentieri tra i boschi e i pascoli, verso la dorsale Mrzli-Sleme e la cima del Pleče, mete alpinisticamente meno significative, ma storicamente altrettanto ricche.

Mrzli Vrh - Altare in cemento, costruito nel 1917 dai soldati ungheresi del III° battaglione del 46° reggimento di fanteria (K.u.K. 46 IR)

Giunti a Krn si parcheggia in un piccolo slargo sulla destra sotto le prime case dell'abitato, lo si attraversa sulla strada asfaltata fino a una cabina di trasformazione elettrica, dove c'è il segnavia per il Mrzli Vrh. Dalla fine dell'abitato si cammina lungo uno sterrato che si addentra nel bosco, diventa una pista forestale e sale fino alla congiunzione con l'altra strada, che da malga Medrja porta allo Sleme e da lì, in discesa, alla vicina Planina (pascolo, malga) Petrovč (m. 1140, un'ora circa). Sara bene tenere presente che nel corso dell'escursione va sempre seguito il tracciato principale che contorna tutta la conca di Krn senza mai perdere quota. Infatti, eventuali deviazioni conducono molto più in basso rispetto alla malga Petrovč, costringendo a faticose risalite per poterla raggiungere. Le malghe della zona una volta erano molte di più, ma anche qui, come in molte zone delle Alpi, agricoltura e pastorizia sono in forte declino e, ancora in attività sono quelle di Sleme, Mederje, Polog, e Petrovč appunto, che funziona durante l'estate ed estende i suoi terreni dai 1000 ai 1300 metri, poco sotto le pendici del Mrzli Vrh.

Dalla malga Petrovč, ha inizio il sentiero circolare che porta sulla vetta, passando per le rovine delle prime linee di difesa austro-ungariche e italiane. Sempre seguendo le indicazioni per il Mrzli Vrh, si sale di 150 metri circa verso sinistra in direzione di una fascia rocciosa nella quale si aprono gli ingressi di alcune caverne austro-ungariche scavate nella viva roccia. La caverna posta all'estremità orientale, riconoscibile per una grande croce composta da residuati bellici e dalla recinzione che ne contorna le adiacenze, è stata recuperata da un gruppo di ricerca locale e, disponendo di una torcia, è visitabile in sicurezza. E ne vale la pena. Infatti, nel buio della grotta, illuminato dalla luce della torcia, al visitatore appare un altare in cemento, costruito nel 1917 dai soldati ungheresi del III° battaglione del 46° reggimento di fanteria, invocante la protezione di Maria Vergine. Oltre a riportare il reggimento di appartenenza (K.u.K. 46 IR), la scritta in ungherese e in tedesco sull'altare dice: «Vergine Maria, madre nostra, sii protettrice della tua gente». Il manufatto, di parti-

colare pregio estetico cosa non comune a simili manufatti nelle zone di guerra, è certo uno dei tanti esempi che attestano l'intensità della fede religiosa (non solo cristiana) degli eserciti coinvolti nell'assurda carneficina che di cristiano (e di religioso) non aveva praticamente nulla.

Ad accrescere la suggestione del luogo contribuisce anche il colpo d'occhio sulla chiesa militare del Santo Spirito sullo Javorca (m. 571), visibile nella sottostante Val Tolminka, e raggiungibile in due ore circa con un altro itinerario, che parte da Tolmin, passa per Zatolmin e poi, su una sterrata di circa sette chilometri, porta alla malga Polog, presso i cui cancelli è possibile parcheggiare. Si tratta di una commovente testimonianza di questi eventi. I soldati austro-ungarici della 3ª Brigata da montagna iniziano a costruire la chiesetta il 1 marzo 1916 su progetto dell'architetto viennese Remigius Geyling, e la terminano il 1 novembre dello stesso anno dedicandola alla memoria dei compagni caduti. Collocata su un versante spianato con una terrazza artificiale, da cui parte una scalinata, è indubbiamente il più bello dei monumenti costruiti durante la guerra e, nonostante le sue strutture siano in gran parte in legno, si è potuto conservare fino a oggi, grazie a continui interventi di restauro, l'ultimo dei quali dopo il terremoto del 1998. Solo la base è in muratura, mentre la parte superiore è tutta in legno, istoriata esternamente dagli stemmi rappresentanti le singole regioni dell'impero austro-ungarico, tra i quali si riconoscono sul fianco destro quelli di Gorizia e Trieste. L'interno è magnificamente dipinto nello stile secessionistico viennese del primo Novecento. Nella parte inferiore delle pareti si trova il cosiddetto «Libro dei morti», tavole di legno mobili, nelle quali i soldati incisero a fuoco, in caratteri gotici, i 2565 nomi dei compagni d'arme caduti, la maggior parte dei quali riposa nel cimitero di guerra di Loče presso Tolmin. Sebbene la via d'accesso sia relativamente breve, si può godere di una veduta panoramica che spazia sui campi di battaglia dal Krn fino alla testa di ponte di Tolmin.[liv]

Lasciata la zona delle caverne, il percorso continua in leggera salita a contornare le pendici del monte portandosi sul versante opposto e da lì in breve, per cresta, alla vetta del Mrzli, che si erge scoscesa sul fondo valle dell'Isonzo. Lo scenario che si apre è notevole per l'ampiezza straordinaria e per l'interesse storico, potendo spaziare sulle località teatro dell'attacco austro-tedesco dell'ottobre del 1917, in particolare sulle alture che costituivano la testa di ponte di Tolmin. Giuseppe Cordano,[lv] fante della brigata Milano, descrive in questi termini la situazione creatasi sul Mrzli Vrh:

[liv] Cfr. Camillo Pavan, *Grande guerra e popolazione civile. 1. Caporetto: storia, testimonianze, itinerari*, Camillo Pavan Editore, Treviso 1997, p. 430; e Marco Mantini, *Viaggiare nella storia, dall'Adriatico al Passo di Monte Croce Carnico: Guida ai luoghi e ai percorsi della Grande Guerra in Friuli Venezia Giulia*, Gaspari, Udine 2007, pp. 161-5.

[lv] Giuseppe Cordano (1890-1986), nativo di Bellagio (CO), inquadrato nel 160° reggimento fanteria, brigata Milano, dapprima come soldato e poi con il grado di caporalmaggiore. Inizialmente la Milano e il 79° fanteria sono impiegati per cercare di conquistare il trincerone Durer, sull'altopiano di Folgaria, una roccaforte austriaca di fronte alla quale la brigata Novara e il 2° bersaglieri hanno già lasciato migliaia di uomini. Poi, la Milano viene trasferita sull'Alto Isonzo, sul Mrzli appunto. A

> *La vista panoramica da quassù è stupenda ma la visione della zona è apocalittica: una pietraia informe, battuta, sconvolta, scavata metro per metro da granate anche di grosso calibro. Le piante sono state polverizzate, non esiste che qualche moncone di tronco. Fra le due trincee è un cataclisma, sono disseminati ovunque morti insepolti, tascapani, fucili, brandelli di vestiario e membra di corpo umano. Fra i nostri posti di trincea avanzata e quella nemica, in certi punti siamo a circa quindici metri distanti. Ci dividono gruppi di roccia o piccoli avvallamenti, anche a picco.*[lvi]

La vetta è percorsa dalla trincea sommitale, mentre numerosi camminamenti si snodano a ovest e a nord verso la prima linea autro-ungarica, che all'epoca scende dalla cima quasi in linea retta verso malga Pretovč, seguendo la cresta che separa i pascoli di questa malga da quelli di malga Lapoč più a ovest. Le truppe italiane conquistano la zona della malga Lapoč già durante il primo mese del conflitto, ma non riescono ad avvicinarsi alla vetta, fermandosi più in basso sul cosiddetto «Trincerone», dove restano inchiodate per ben ventotto mesi di conflitto, fino alla caduta di Caporetto. Alice Schalek,[lvii] corrispondente di guerra austriaca, commenta:

---

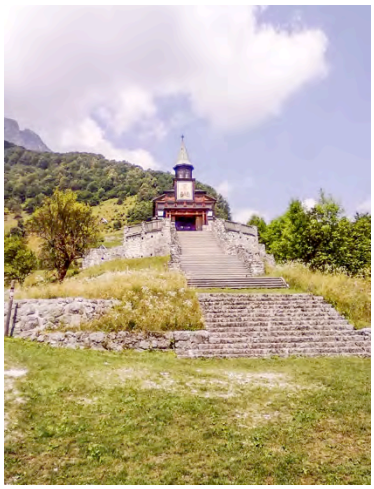
proposito di Cordano, esiste una curiosità che attesta da un lato l'intensa religiosità dei soldati, e dall'altro la ferma determinazione con cui molti di loro, scampati alla carneficina, sono stati fedeli ai giuramenti e ai voti fatti nei momenti di difficoltà. Infatti, il 12 settembre 1915 Cordano non ha ancora conosciuto la prima linea di guerra e la trincea. Ascolta una cerimonia religiosa a Velo d'Astico ed esprime un voto:

> *12 - Riposo. In serata vado nella Chiesa di Velo d'Astico, dove il cappellano del 154° Reggimento Fanteria tiene una conferenza ispirata ad alti sentimenti di patriottismo. Nella solenne cerimonia, nella silenziosità del Tempio, le musiche ed i canti religiosi toccano l'animo. Mentre lontano lugubre si sente il tuono del cannone, anch'io sono un poco commosso e serenamente faccio un voto, testimone la mia povera mamma, di recarmi in pellegrinaggio in Terra Santa a pregare sulla tomba di Gesù Cristo, al Santo Sepolcro: cioè un voto che dice «o rimango morto sul campo di battaglia, o ritornare a casa sano di mente e di corpo, mai però come mutilato».*

Terrà fede al voto 55 anni più tardi: nel 1970 si recherà in Terra Santa a pregare sul Santo Sepolcro a Gerusalemme, per ringraziare Gesù Cristo che lo aveva protetto durante la permanenza al fronte e in prigionia, fino al ritorno a casa. Il suo *Diario di un anonimo fante nella guerra 1915-18*, tuttora inedito e conservato presso l'Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano (*<archiviodiari.org/>*), con la segnatura «DG/95». Inoltre, è parzialmente consultabile all'URL: *<espresso.repubblica.it/grandeguerra/index.php?page=estratto&id=175>*.

[lvi] Giuseppe Cordano, *Diario di un fante*, cit., estratto pubblicato in *Quaderni della Società Storica per la Guerra Bianca*, 2, Milano 1997, p. 47.

[lvii] Alice Therese Emma Schalek (1874-1956). La prima donna austriaca a praticare professionalmente al carriera di fotografa, giornalista e scrittrice di viaggio, ma anche l'unica donna nel corso della Grande Guerra a far parte della Kriegspressedienst (unità d'informazioni dal fronte). Autrice di molti romanzi e narrative di viaggio, membro del Board of the Association of Women Writers and Artists di Vienna, si specializza nell'incontrare, intervistare e fotografare personalità di spicco, tra le quali Albert Einstein, Mahatma Gandhi, George Bernard Shaw, e il poeta e premio Nobel



Chiesa di Santo Spirito sullo Javorca, in Val Tolminka

È addirittura peggio che sul monte San Michele, perché là la linea del fuoco non lo sovrasta. Ed è peggio che sul Podgora, perché questo monte così tormentato da quattordici mesi è alto solo duecento metri. È peggio che nella zona di Plava-Zagora, perché là la linea non è così terribilmente lunga. Di questi quattro spaventosi punti del fronte isontino, il Mrzli Vrh è, probabilmente, il più orrendo - un triste primato del quale quelli che sono sul monte incriminato farebbero volentieri a meno...[lviii]

La relativa facilità con cui si arriva in vetta non deve ingannare l'escursionista, così come certamente non ingannerà lo studioso a conoscenza degli eventi storici. Il Mrzli Vrh - nome che nella parlata dei soldati italiani viene storpiato ora in Merzli, ora in Mrzlwrick, ora addirittura in Smerli - altura certo non elevata, estremamente scoscesa, incisa da profondi burroni, è di grande interesse strategico perché, trovandosi tra lo Sleme e il Vodil, fa parte della lunga, ripida dorsale sovrastante la Val Tolminka, ovvero la principale via di rifornimento austro-ungarica del settore. Ed è il più cruento campo di battaglia nell'Alta valle dell'Isonzo. Anche se le unità italiane entrano senza colpo ferire in Kobarid già il 25 maggio 1915, solo dopo parecchi giorni il comando italiano decide di scatenare un massiccio attacco per la conquista del Mrzli Vrh, uno dei molti ritardi all'apparenza inspiegabili che Cadorna, infatti, con fatalismo tutto italiano, commenta con un triste e laconico «*Chi avrebbe immaginato una catastrofe di questo genere e così lunga?*».[lix]

---

indiano Rabindranath Tagore. Nel 1915, Schalek diviene il primo reporter donna nell'ufficio informazioni austro-ungarico. Le sue fotografie potranno essere state solo di livello amatoriale, fuori fuoco e spesso tagliate ma, a differenza di molti colleghi uomini, per scattarle e per intervistare i soldati Schalek effettua diversi viaggi pericolosi nelle montagne del Tirolo, in Serbia e in Galizia. E non si limita a scrivere articoli ma, al suo ritorno, concede numerose conferenze sulle sue esperienze al fronte. Nel 1917, il governo austriaco le conferisce la Goldene Verdienstkreuz mit der Krone am Bande der Tapferkeitsmedaille (Medaglia d'oro per coraggio). Tuttavia, è spesso criticata da colleghi scrittori e intellettuali che accusano i suoi reportage di guerra di esaltare le battaglie sanguinarie e la brutalità. La campagna accusatoria portata avanti da Karl Kraus in particolare, che la definisce «iena dei campi di battaglia», fa sì che nel 1917 Schalek sia allontanata dal Kriegspressedienst.

[lviii] Alice Schalek, *Isonzofront* (*Am Isonzo. März bis Juli 1916*, 1916), traduzione Renato Ferrari; tavole e illustrazioni Ferdinand Pamberger; introduzione Mario Silvestri, LEG, Gorizia 2014, p. 57.

[lix] Luigi Cadorna, Lettera del 17 gennaio 1916, in *Lettere famigliari*, a cura di Raffaele Cadorna, Milano, 1967, p. 135.

Mrzli Vrh - Percorso di salita e vista sul Monte Nero e sul Monte Rosso

Anche Piero Melograni riflette sulle cause di questa «svista» tanto grottesca, quanto tragica:

> *L'esercito austriaco era meno numeroso, ma l'inferiorità numerica - si giustificò Cadorna - era compensata dalla maggiore abbondanza di artiglierie e mitragliatrici, dalle condizioni del terreno, dalla potenza delle fortificazioni [...]. Eppure, all'inizio gli austriaci avevano lasciato sguarnite alcune importanti posizioni, e gli italiani non sempre le avevano occupate; qualche volta, dopo averle occupate, le avevano addirittura abbandonate senza ragione. Questo fatto sconcertante si era verificato - per ricordare i due più clamorosi episodi - sul Sasso di Stria, in Cadore, e sul Merzly, nella zona dell'Isonzo, due posizioni di eccezionale importanza strategica, che mai più l'esercito italiano riuscì a presidiare per tutta la durata del conflitto. [...] Il 24 maggio il gen. De Rossi, con i suoi bersaglieri, entrò senza colpo ferire a Luico, un paese posto a brevissima distanza del confine. Era là rimasto senza istruzioni per quattro giorni, poi, di propria iniziativa, aveva deciso di occupare il Merzly, vedendo che quel monte non era ancora presidiato dal nemico. Ma i comandi superiori ordinarono di ritirarsi immediatamente. Dopo due giorni quei comandi cambiarono parere e ordinarono al De Rossi di ritornare sul Merzly, ma oramai gli austriaci presidiavano il monte e mai più gli italiani - per tutta la durata della guerra - ne conquistarono la cima.*[lx]

Va da sé che il pieno possesso della cima avrebbe garantito agli italiani due vantaggi notevoli: eliminare la logistica di supporto al fronte in quota e scendere alle spalle della piana di Tolmin, vanificando così la funzione di sbarramento dei due capisaldi di Santa Maria / Mengore (m. 453) e di Santa Lucia / Selski Vrh (m. 588), vere e proprie spine nel fianco, testa di ponte posta a chiusura della valle dell'Idrijca e dell'ipotetica via di penetrazione verso Lubjana. Ma il pieno possesso non arriva mai: gli italiani devono accontentarsi

[lx] Piero Melograni, *Storia politica della Grande Guerra, 1915-1918*, cit., pp. 37-8. Melograni si rifà al racconto dello stesso generale Eugenio De Rossi, *La vita di un ufficiale italiano sino alla guerra*, Milano, 1927, pp. 267-85. Eugenio De Rossi (1863-1929), piemontese di discendenza ma bresciano di nascita, militare di carriera, per un certo tempo anche agente dell'intelligence militare, all'epoca dei fatti è comandante del 12° reggimento bersaglieri, con il grado di colonnello. Il 1° giugno riceve la promozione a generale di brigata, con assegnazione alla Cagliari, ma decide ugualmente di condurre i suoi bersaglieri anche nel disastroso attacco al Mrzli, durante il quale rimane ferito gravemente, viene ospedalizzato malamente e con disattenzione, salvandosi a stento e riportando una lesione che lo renderà paralizzato a vita, pur guadagnandogli la Medaglia d'Argento al Valor Militare. Ma va peggio a uno dei suoi sergenti, il diciannovenne Giuseppe Carli (1896-1915), caduto per conquistare una postazione di mitragliatrice, prima Medaglia d'Oro italiana della Grande Guerra.

nella migliore ipotesi dell'anticima, che comunque non tengono a lungo, sistemandosi quasi definitivamente nel «Trincerone» sottostante. Fiumane di soldati vengono sacrificati per la conquista del Mrzli, ci provano tra le altre le brigate Salerno, Emilia, Caltanissetta, Alessandria, ma non c'è niente da fare. Ogni assalto è respinto, ogni tentativo fallisce. Per descrivere una simile situazione di frustrazione, sofferenza, avvilimento e senso di inutile sacrificio non ci sono parole migliori di quelle di un capitano della Brigata Salerno che, prima di tornare per l'ennesima volta in linea, perde il controllo e, rosso e congestionato come un forsennato, sbotta di fronte ai suoi stessi soldati: «*Non ho voglia di morire senza scopo senza ottener nulla; perché lo Smerli non si prende: sono sei mesi che siamo a battere e battere su questo chiodo di ferro e di morte. Più in là non si va: la vetta non si piglia*».[lxi] Fino alla notte del 24 ottobre 1917, quando una mina austriaca distrugge le posizioni del Trincerone, aprendo la strada all'attacco degli Imperiali nei settori Mrzli e Vodil, e alla loro successiva penetrazione verso il fondovalle in direzione di Caporetto. E il «*chiodo di ferro e di morte*» rimane nelle retrovie austro-ungariche.

Dalla vetta, si può tornare per dove si è venuti, ma si può anche scendere verso malga Lapoč visitando le numerose caverne e i ruderi delle posizioni italiane, per tornare poi lungo un sentiero a malga Pretovč. Da qui, si riprende a ritroso il sentiero dell'andata, per tornare a Krn.[lxii]

5.3 La Guerra nei musei: Il Museum 1915-1918 vom Ortler bis zur Adria a Kötschach-Mauthen

Il Museum 1915-1918 vom Ortler bis zur Adria (dall'Ortles all'Adriatico) di Kötschach-Mauthen, inaugurato nel 1992 e premiato come miglior museo austriaco del 1993, è stato allestito dall'Associazione degli Amici delle Dolomiti / Dolomitenfreunde[lxiii] su una su-

[lxi] Il brano è riportato da Marco Mantini nel suo eccezionalmente ben documentato *Viaggiare nella storia, dall'Adriatico al Passo di Monte Croce Carnico*, cit., p. 142.

[lxii] La descrizione dell'itinerario e del Museo all'Aperto del Mrzli Vrh è basata su miei appunti personali raccolti in occasione di diverse escursioni nella zona; ed è integrata dalla consultazione di diversi testi, tra i quali Marco Mantini, «Itinerario 16: Mrzli Vrh (Monte Mrzli, m.1359)», pp. 138-48; e «Itinerario 18: Chiesa di Santo Spirito di Javorca», pp. 161-5, nel suo *Viaggiare nella storia, dall'Adriatico al Passo di Monte Croce Carnico*, cit.; e Tadej Koren, «Tratto 3: Kobarid (Caporetto) - Mrzli Vrh - Tolmin», pp. 82-115 nel suo *Il sentiero della pace: Guida lungo il Fronte Isontino nell'Alta Valle dell'Isonzo*, traduzione di Miha Obit, Kobarid, Ente «fondazione le Vie della Pace nell'Alto Isonzo, 2007.

[lxiii] L'Associazione degli Amici delle Dolomiti / Dolomitenfreunde viene fondata nel 1973 da Walther Schaumann (1923-2004), colonnello austriaco in pensione dal 1993, studioso e storico della Grande Guerra, con decine di pubblicazioni al suo attivo, tra le quali una delle più celebri è senz'altro *La grande guerra 1915/18: Storia e itinerari nelle località della Guerra*, opera di assoluto valore storico, escursionistico e interculturale, pubblicata in cinque volumi da Ghedini & Tassotti nel 1984. A lui si deve anche una delle pubblicazioni più significative sul museo di Kötschach-

perficie di oltre 600 mq nell'edificio del municipio, un contenitore considerevole per poter illustrare nel modo più efficace la memoria degli eventi accaduti nella zona, e delle popolazioni coinvolte. La pagina di accoglienza del sito ufficiale dichiara esplicitamente che il museo

- mostra l'assurdità della guerra attraverso il destino dei semplici soldati e della popolazione civile di entrambe le parti;

- illustra il fronte dall'Ortles all'Adriatico, con più di 1500 fotografie e documenti storici, con una ricca esposizione di oggetti e la ricostruzione di una postazione in montagna;

- invita a difendere la pace e a comprendere che le guerre non risolvono le situazioni conflittuali.[lxiv]

Museo di Kötschach-Mauthen - Ricostruzione di una baracca austriaca in alta quota

Fortemente legato alle comunità locali dell'uno e dell'altro versante del Passo di Monte Croce Carnico / Plöcken Pass (m. 1367), il museo è incentrato sulla vita dei semplici soldati di entrambi gli eserciti belligeranti. La scelta del materiale esposto è soprattutto conservativa e filologica perché, anche quando era possibile procurarsi oggetti «nuovi» o reperiti altrove, i curatori del museo hanno scelto di proposito di esporre soprattutto reperti trovati sul campo di battaglia. Il museo, inoltre, vuole distaccarsi dallo stile tradizionale di apparati espositivi simili: infatti, nelle varie sale migliaia di foto, innumerevoli cartoline e oggetti esposti vogliono dare un'immagine di quegli anni terribili che non corrisponde affatto all'impostazione, per lo più eroica, solitamente adottata per le esposizioni.

In base a questa scelta, molte sale sono dedicate al tema della «Vita al Fronte», e la cartellonistica mette in rilievo aspetti di carattere generale e comuni all'esperienza dei soldati della Grande Guerra su altri fronti, ma anche aspetti specifici del fronte carnico-carinziano come la mancanza di ricoveri, necessità emersa in seguito all'intensificazione della guerra d'artiglieria:

Mauthen, disponibile però solo in lingua tedesca: Walther Schaumann e Peter Schubert, *Das Plöckenpassmuseum. Museum der Gebirgsfront 1915-1918 Rathaus Kötschach-Mauthen*. Ghedina & Tassotti Editori, Bassano del Grappa, 1984. L'associazione si occupa da anni del recupero e ripristino delle vecchie opere militari della Grande Guerra sulle montagne con la creazione di veri musei all'aperto, come quello sul Monte Piana e sul Pal Piccolo, alla manutenzione del quale, come vedremo, contribuisce anche la gemella Associazione Amici delle Alpi Carniche.

[lxiv] *Amici delle Dolomiti / Dolomitenfreunde*, sito ufficiale dell'associazione e accesso alle pagine dedicate al museo. Consultabile all'URL: <*www.dolomitenfreunde.at/index_i.htm*>.

> *Allorché l'impiego dell'artiglieria diventa sempre più intenso e i calibri sempre più grossi, si cerca riparo nelle viscere della montagna. Con sforzo immane e a grave rischio della propria vita vengono scavate nella roccia cavità artificiali facendo ricorso a martelli pneumatici ed esplosivi. Sorgono intere «città» sotterranee, fornite di cucine, dormitori e infermerie. È una vita continuamente scandita da allarmi, occupazione di trincee, combattimenti, feriti e morti; o vissuta in una monotonia paralizzante, lunghe ore di pattugliamenti e di vedetta in inverno, sotto la continua minaccia non solo dell'avversario ma anche della natura, che si difende dagli intrusi con il gelo, le valanghe e le frane.*

Evidente il ricorso alla consueta teoria di espressioni retoriche per descrivere una situazione che di umano non ha quasi più nulla, e far leva quindi sull'empatia che il visitatore sente verso questi fratelli di un secolo fa, costretti da eventi e circostanze a qualunque stratagemma per poter sopravvivere. In particolare in questo, come in altri musei simili, è importante notare come il «nemico» contro cui combattere quotidianamente sia l'ambiente naturale particolarmente ostico, piuttosto che l'esercito avversario. Molti studi storici e sociologici dedicati a questo particolare settore del fronte, infatti, pongono in rilievo come, vista la distanza effimera tra le due trincee in prima linea sul Pal Piccolo - in alcuni punti ben inferiore ai dieci metri - i combattimenti effettivi furono piuttosto scarsi, ma cionondimeno vi furono comunque diversi «caduti», se non in battaglia, come risultato delle temperature molto basse, delle malattie, della scarsezza di viveri e medicinali.

Nella scheda illustrativa dedicata al museo sul suo portale di storia militare, Diego Brozzola mette in risalto sia l'ampiezza espositiva sia l'intento di accomunare i belligeranti in una sorta di dimensione «altra», nella quale il legame è proprio la comune esperienza in montagna:

> *Sono più di 200 i tabelloni esplicativi e, cosa bella, gli eserciti «nemici» di un tempo vengono accomunati gli uni accanto agli altri, non facendo confusione al «turista-storico» ma bensì testimoniando come la guerra fosse inumana per tutti i contendenti. Bersaglieri e Kaiserjäeger vengono accomunati nelle foto, così come i manichini con le uniformi d'epoca e le armi sono insieme. Una intera ala è deputata alla ricostruzione di baracche austriache in alta quota e di una centrale elettrica in caverna carsica; [...].*[lxv]

5.4 La guerra sul territorio: Il museo all'aperto del Pal Piccolo e il Naso delle Mitragliatrici

Come avviene nel caso dei musei di Kobarid e di Timau, anche il museo di Kötschach-Mauthen non si limita alla sola fruizione della struttura espositiva, ma permette a visitatori e studiosi un'esperienza ad ampio raggio, specialmente abbinando la visita con quella

[lxv] Diego Brozzola, «Museo di Mauthen (Austria)», *It.Cultura.Storia.Militare*, portale di Storia militare, settembre 2006. L'articolo è consultabile all'URL:
<*www.icsm.it/world/reportage/rathaus.html*>.

del «Museo all'Aperto della Guerra in Montagna 1915-1918» sul passo di Monte Croce Carnico / Plöckenhaus (m. 1357), a circa 12 km. da Kötschach-Mauthen, un'esperienza che della visita al museo costituisce l'ideale integrazione, e che offre un quadro impressionante della tragedia umana del tempo.

Pal Piccolo - Posizione fortificata italiana detta il "Trincerone"

Un percorso transfrontaliero ad anello che parte esattamente dal passo, permette di visitare l'intera area fortificata della cima del Pal Piccolo, e la sottostante zona del Naso delle Mitragliatrici, sul versante carinziano. Il passo è raggiunto anche da mezzi pubblici, ma è comunque possibile raggiungerlo in automobile, e parcheggiare nell'ampio piazzale antistante il vecchio varco confinario che, in virtù degli accordi di Schengen, ora non è più sorvegliato. L'inizio del percorso è sul versante italiano, ma è ovviamente possibile percorrerlo anche al contrario. Dopo aver visto il monumento dedicato a Giovanni Macchi,[lxvi] si prende il segnavia 401, indicato dalle targhette sotto il pendio e dalle placche biancorosse del CAI, a fianco della dismessa caserma della Guardia di Finanza.

[lxvi] Giovanni Macchi (1871-1915), maggiore della Guardia di Finanza, all'epoca considerato senz'altro tra gli ufficiali più noti dell'arma, proviene dai primi corsi della Scuola di Caserta. Si distingue nelle operazioni di soccorso in occasione del terremoto di Messina, e al momento della mobilitazione è vice comandante della Scuola Allievi Ufficiali di Caserta. La sera del 13 giugno 1915, il Pal Piccolo è presidiato dal XX battaglione costiero, costituito a Maddaloni (CE) con personale dell'Italia meridionale, e inviato il 16 maggio a Tolmezzo. Privo di una vera preparazione per la guerra tra le alte cime, il contingente entra in linea l'11 giugno. Composto da tre compagnie (61ª, 62ª, 63ª), è comandato dal maggiore Macchi. La notte del 14 giugno le posizioni del Pal Piccolo vengono sottoposte a un intenso bombardamento da parte degli austriaci, che verso le 3:30 della mattina diviene tambureggiante. All'alba inizia l'attacco delle truppe nemiche che durante la preparazione di artiglieria hanno risalito i canaloni che adducevano alla vetta (quota 1.866) e al settore di sinistra. I finanzieri non dispongono di trincee ben definite, né hanno mezzi e attrezzi per poterle scavare. La situazione diviene subito critica anche per il comando del battaglione, dove il maggiore Macchi si trova accerchiato con pochi uomini a disposizione, con i quali però a lungo tiene testa agli austriaci. Pur accerchiato, continua a battersi con estremo valore, incitando i pochi uomini rimasti accanto, finché più volte ferito, rimane sul terreno col moschetto ancora in mano, colpito da una scheggia di granata. Per questo atto fatale di eroismo, gli viene conferita la Medaglia d'Argento al Valor Militare alla memoria. Uno studio complessivo della figura di Macchi è quello di Luciano Luciani e Gerardo Severino, *Giovanni Macchi, l'eroe del Pal Piccolo (1871-1915)*, Museo storico della Guardia di Finanza, Roma 2010.

Il sentiero, che più in alto coincide quasi interamente con la «Via degli Alpini», permette di raggiungere in poco tempo la base della grande parete oggi utilizzata come palestra di roccia. La si costeggia per un piccolo tratto per poi riprendere la salita fino alla balconata rocciosa con resti di costruzioni (m. 1623), dove è possibile vedere una targa della 224ª compagnia del battaglione Alpini «Val Pellice».[lxvii] A questo punto la mulattiera continua a inerpicarsi alternando tratti dal fondo sdrucciolevole ad altri più stabili per poi risalire in modo regolare assecondando la morfologia del terreno da ora in poi sempre più carsico. Passando accanto a piccoli avvallamenti disseminati di rovine di ricoveri e postazioni si entra nel dispositivo fortificato italiano, per raggiungere poco dopo il «Trincerone», una linea difensiva in cemento costruita sulla quota italiana del Pal Piccolo (m. 1860), minuziosamente fortificata e distante solo poche decine di metri dall'avamposto nemico.

Una visita attenta e dettagliata è necessaria, per rendersi conto di quanto le rispettive linee fossero vicine, quanto duri siano stati gli scontri tra i due schieramenti, e per avere almeno un'idea generale di come molto spesso, dopo alcuni violenti scontri iniziali in campo aperto, la Grande Guerra si sia rapidamente trasformata in «guerra di posizione», consegnando ai labirinti fisici e mentali delle trincee e dei camminamenti le speranze e la

[lxvii] Il Battaglione Alpino «Val Pellice» è, all'epoca, composto dalla 224ª, 225ª e 226ª compagnia e, pur trovandosi già al fronte sin dall'entrata italiana in guerra, in realtà è impegnato a lungo sul fronte isontino, coinvolto in battaglie quali il Monte Nero, il Monte Rosso, il Mirzli Vhr. In seguito, dal 15 aprile del 1916 al 12 aprile del 1917 viene impiegato proprio sul fronte carnico, ed è schierato in linea nella zona di passo di Monte Croce (settore occidentale), tra il Pal Piccolo - passo di M. Croce - Pizzo Collina. Nei mesi successivi il «Val Pellice» occupa a turno i vari tratti di fronte assegnatigli, intensificando i lavori di apprestamento a difesa delle posizioni. Nel giugno al battaglione viene affidato il compito di impossessarsi della punta orientale dello Zellonkofel / Cellon (o Creta di collinetta, m. 2.238), impresa di per sé stessa difficile per la sistemazione difensiva dell'avversario e per ostacoli quasi insormontabili del terreno, ma coronata di successo. Degno di rilievo, per ardimento e slancio pur senza tangibili risultati, è l'attacco contro q. 1812 di passo di M. Croce, condotto il 4 agosto da nuclei della 225ª compagnia. L'azione permette però alla 224ª compagnia di rettificare la propria occupazione a Vetta Chapot. Il «Val Pellice» continua a mantenere attiva vigilanza, prodigandosi in lavori e distinguendosi in difficili e ardimentose operazioni di alta montagna. Degne di rilievo sono, la scalata della q. 2730 e l'azione tentata nei giorni 1 e 2 settembre contro il dente dell'Eiskaar che fallisce per le difficoltà di terreno e per la forte reazione avversaria. A distanza di un mese, un altro difficile compito viene assegnato al battaglione e cioè quello d'impossessarsi della q. 2776 del Kellerspitz / Pizzo Collina. Il nuovo inverno trova il battaglione sulle consuete posizioni, tra i disagi, le nevi e le valanghe. Il 12 aprile del 1917, il «Val Pellice» scende al piano e si trasferisce sul fronte isontino, passando alla dipendenza del comando Zona Gorizia. Cfr. *Il battaglione Pinerolo, Il battaglione Val pellice, Il battaglione monte Granero nella Guerra Italo austriaca, 1915-1918*, Pinerolo, Tip. Chiantore-Mascarelli, 1929. Per maggiori informazioni sul Battaglione «Val Pellice», si veda «Val Pellice (224ª, 225ª e 226ª compagnia)», sul sito dell'*Associazione Storico Culturale «Fronte del Piave»* consultabile all'URL:

<www.frontedelpiave.info/public/modules/Fronte_del_Piave_article/Fronte_del_Piave_view_article.php?id_a=648&app_l2=563&app_l3=581&app_l4=613&app_l5=648&sito=Fronte-del-Piave&titolo=Val-Pellice>.

gagliardia di un'intera giovane generazione europea. A questo proposito, illuminante è la riflessione di Walther Schaumann:

Pal Piccolo - Posizione fortificata austriaca con cupola metallica

Con [le battaglie di giugno] italiani e austriaci si sistemarono su delle linee che mantennero più o meno inalterate fino all'autunno del 1917 [...]. Le trincee opposte più avanzate distavano
mediamente non più di 20-30 metri fra loro. Tali distanze a volte erano talmente ravvicinate che non era possibile mettere in azione i lanciamine o l'artiglieria pesante senza correre il rischio di coinvolgere e colpire le proprie posizioni. Le armi pesanti pressoché inutilizzabili furono sostituite da canne in ecrasite ad alto potenziale dirompente. Le posizioni un tantino più distanti erano quotidianamente inondate dal pesante fuoco delle artiglierie e dei lanciamine. I tiratori scelti spiavano ogni minimo movimento nelle trincee nemiche; le mitragliatrici ed i cannoni in caverna erano ormai puntati su obbiettivi fissi. Da ambo le parti le perdite erano ingenti: in media - prescindendo dalle operazioni più consistenti - si aggiravano su una decina di uomini al giorno. Per ovviare a questo inconveniente si intensificarono i lavori di fortificazione delle posizioni con un massiccio impiego di truppe tecnicamente attrezzate e di materiali.[lxviii]

Lo scenario che si apre agli occhi dell'escursionista sin qui giunto offre splendide vedute sia del panorama sulle vette circostanti, sia dell'intricato sistema trincerato realizzato da italiani e austro-ungarici in oltre due anni di forzata convivenza su queste balze rocciose. Seguendo il sentiero o i camminamenti riattati si entra nel labirinto di postazioni austriache dell'ala sinistra fino a giungere all'arrivo della teleferica proveniente dalla Plöckenhaus (m. 2015), dove è il campo base degli Amici delle Dolomiti, che portano avanti i loro progetti di manutenzione e conservazione dell'area di guerra. Da qui, si giunge rapidamente la cima principale del Pal Piccolo (m. 1866), dove è collocata una croce. Si apre un ampio panorama sul tormentato piano sommitale, disseminato ovunque di resti di opere belliche, e sulla vicina Creta di Collinetta (m. 2238).[lxix] e si può continuare sino alle linee

[lxviii] Walther Schaumann, *La Grande Guerra 1915-1918. Storia e itinerari nelle località della Guerra. 4: Alpi Carniche Occidentali. Monte Croce Comelico, Monte Croce Carnico, Tolmezzo* (*Schauplätze des Gebirgskrieges. IIIa: Westliche Karnische Alpen. Sexten - Plöckenpass*, Cortina, Ghedina & Tassotti Editori, 1973), Cortina, Ghedina & Tassotti Editori, 1984, p. 284.

[lxix] La Creta di Collinetta - chiamata anche Monte Cellon, Zellonkofel e, anticamente Frischnkofel (montagna delle pecore) - si erge sulla sinistra del valico di Monte Croce, e presenta la sommità formata da due cime più o meno della stessa altezza e distanti tra loro poche decine di metri.

appartenenti alla cosiddetta Quota di Mezzo e all'ala destra austro-ungarica. L'escursione si conclude ripercorrendo il sentiero 401 usato per la salita, oppure utilizzando il percorso alternativo del Naso delle Mitragliatrici, che può ovviamente essere raggiunto anche direttamente dal Passo di Monte Croce Carnico.

Naso delle mitragliatrici - Tubo lanciatorpedini italiano M16

Si tratta delle opere militari austriache costruite sul versante occidentale del Pal Piccolo per proteggere da più lati il Passo di Monte Croce Carnico da un'eventuale penetrazione avversaria. La parte visibile del complesso, recuperata e resa accessibile anche nei punti più difficoltosi con passamani e gradinate, è strutturata su caverne ricovero, camminamenti protetti e postazioni di mitragliatrici riparate da scudi metallici e culmina con il caposaldo del Naso delle Mitragliatrici. Tutte le strutture sono corredate da cartelli esplicativi bilingue.

Senz'altro il percorso più agevole è quello dal passo di Monte Croce Carnico, dove ci si porta verso il confine austriaco e si prende a destra un sentiero con indicazioni su cartelli gialli, che consente di evitare il breve tratto asfaltato che supera il passo e inizia a discendere per la Gailtal. Lasciando a destra una prima deviazione per il Pal Piccolo si prosegue seguendo le indicazioni per il Kleiner Pal MG Nase (Naso delle Mitragliatrici). Dal piazzale dove è installato un generatore eolico si imbocca il sentiero storico che sale sulla destra. Si inizia incontrando subito una serie di postazioni in caverna dove è possibile osservare i resti di quella che doveva essere la linea elettrica. Si sale con svolte abbastanza ripide in una faggeta roc-

---

Durante la guerra, la Creta di Collinetta riveste per i contendenti un'importanza tattica di prim'ordine in quanto, dalla vetta, è possibile controllare, oltre lo stesso valico, anche le rotabili e i sentieri delle sottostanti valli dell'Alto But e dell'Anger. Per questi motivi, come già nel caso del Pal Piccolo e del Freikofel, gli austriaci precedono gli italiani e occupano la cima, occupazione che si protrae fino al 22 giugno del 1915, quando viene conquistata dalla 109ª Compagnia del Battaglione «Monte Arvenis». Ma già il successivo 25 giugno viene riconquistata dagli imperiali, grazie a un audace colpo di mano del sottoufficiale Steinberger della gendarmeria di Kötschach il quale, alla guida di cinque compagni ardimentosi, tra i quali vi è uno scalatore professionista, risale l'impervio canalone est (attuale ferrata «Steinbergerweg») incredibilmente non vigilato, raggiunge con facilità la cima orientale e ne prende possesso. Un possesso che gli imperiali non possono mantenere per le molte difficoltà a ricevere rinforzi, per cui dopo cinque giorni la vetta torna in mani italiane. Il successivo attacco austriaco dell'8 luglio, ben più violento e più sanguinoso, non ottiene alcun successo. Cfr. Lindo Unfer, *Testimonianze della Grande Guerra sui Monti di Timau e dintorni*, quarta ristampa aggiornata, Editore Moro Andrea, Tolmezzo 2010, pp. 19-20.

ciosa: i punti più difficoltosi sono stati rinforzati dall'associazione degli Amici delle Dolomiti con passamani metallici, gradini e balaustre in legno.

Naso delle mitragliatrici - Postazioni corazzate sulla cima

Passando sempre tra i resti di apprestamenti, il sentiero storico ci conduce quindi a visitare il complesso di opere militari austriache che sorgeva lungo il versante occidentale del Pal Piccolo fino alla casermetta difensiva e alla soprastante trincea coperta, situata sulla sommità del Naso. I volontari dell'associazione hanno compiuto una rigorosa e fedele opera di ricostruzione e di preservazione della memoria bellica e umana, che permette oggi di vedere quelle che dovevano essere le condizioni di vita in prima linea su questa zona del fronte. È così possibile visitare baraccamenti difensivi, camminamenti in trincea e postazioni di mitragliatrici con le feritoie protette dagli originali scudi metallici, una postazione lanciatorpedini[lxx] e infine il caposaldo difensivo sommitale. A questo punto si può rientrare al passo o continuare in salita lungo un ripido ca-

[lxx] Si tratta di un'arma in dotazione presso entrambi gli eserciti. Il ritrovato più efficace, adottato sul fronte occidentale fin dal 1914, è quello di ricorrere, oltre al tiro di proietti di artiglieria di medio calibro, ad armi a tiro curvo, semplici nell'uso, in grado di aprire il fuoco da posizioni molto coperte e, grazie alla traiettoria di tiro fortemente arcuata, di battere obiettivi defilati al tiro dell'artiglieria. Di dimensioni ridotte per l'impiego in trincea, capace di tirare a brevi distanze una forte carica esplosiva, queste armi si presentano, inoltre, molto efficaci anche contro fanterie riparate dietro trinceramenti, altrimenti difficili da colpire con armi a tiro diretto. Ogni esercito adotta specifiche classificazioni e peculiari termini di identificazione in base all'impiego cui sono destinate, alle prestazioni e alle dimensioni. In una categoria a parte rientrano i tubi lanciaspezzoni, altrimenti noti come lanciatorpedini, che utilizzati dall'Arma di Fanteria, erano stati originariamente concepiti per l'apertura di corridoi nei reticolati. Riguardo all'esercito italiano, nel 1917 alcuni battaglioni alpini vengono dotati di una sezione lanciatorpedini, con due lanciatori Bettica, una rudimentale arma a tiro curvo progettata dal capitano del Genio Alberto Bettica di Torino, costituita da un maschio di ferro sistemato a cerniera su di uno zoccolo di legno e dotata di settore per l'elevazione di massimo 40 gradi, bloccabile nella posizione richiesta a mezzo di un galletto. La torpedine è costituita da un tubo di ferro il cui interno viene diviso in due parti da un tappo fermato per mezzo di una strozzatura, pesante 3 kg., contenente nella parte anteriore la carica di scoppio e nella parte posteriore la carica propellente o di lancio con accensione a miccia. La celerità di tiro è di 10 colpi al minuto con gittata massima di 200 metri, e un raggio distruttivo di due metri circa. Cfr. Nevio Mantoan, *Armi ed Equipaggiamenti dell'Esercito Italiano nella Grande Guerra 1915-1918*, Edizioni Gino Rossato, Novale (Vi) 1996; e *Dizionario delle Armi*, a cura di Letterio Musciarelli, Mondadori, Milano 1968.

nale fino a raggiungere la vetta del Pal Piccolo, ed è questo l'itinerario di collegamento tra questi due luoghi fortificati del fronte della Grande Guerra.[lxxi]

Fucile da trincea con periscopio a specchio per tiratori scelti italiani

5.5 La Guerra nei musei: Il Museo della Grande Guerra 1915-1918 a Timau / Tischlbong

Il museo della Grande Guerra 1915-1918 a Timau / Tischlbong, gestito dall'Associazione Amici delle Alpi Carniche, con il patrocinio del comune di Paluzza, e diretto da Lindo Unfer - persona di rara competenza, estrema generosità e incredibile disponibilità verso appassionati e neofiti[lxxii] - raccoglie ed espone una vasta gamma di cimeli bellici italo-austriaci, reperiti quasi totalmente sui monti circostanti: Cresta Verde, Cellon, Pal Piccolo, Freikofel, e Pal Grande. Espone inoltre un migliaio di documenti e di immagini fotografiche inedite che testimoniano le drammatiche vicende della Grande Guerra sulla linea del fronte denominato «La Zona Carnia».

Già prima di entrare nell'edificio stesso del museo, la memoria, fisica e iconografica, dei fatti accaduti in questa zona del fronte cattura l'attenzione del visitatore. Infatti, nel cortile antistante il fabbricato museale si possono osservare dei grossi proietti d'artiglieria, matasse e paletti per filo spinato, piastre per lanciabombe, feritoie italiane per fuciliere, una bomba sferica napoleonica, un'ogiva di proietto austro-ungarico calibro 420 dal peso di circa quattro quintali,[lxxiii] un obice calibro 75/13 austriaco «Skoda».[lxxiv]

[lxxi] La descrizione dell'itinerario e del Museo all'Aperto del Pal Piccolo è basata su miei appunti personali raccolti in occasione di diverse escursioni nella zona; ed è integrata dalla consultazione di diversi testi, tra i quali Riccardo Coretti, «5. Pal Piccolo da Passo Monte Croce Carnico», pp. 93-104 nel volume da lui curato *Itinerari della Grande Guerra, 3: Kolovrat, Alpi Giulie e Carniche*, Noventa Padovana (PD), Il Piccolo / Messaggero Veneto / Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia, 2014; Ivo Pecile e Sandra Tubaro, «11. Anello del Pal Piccolo dal Passo di Monte Croce Carnico», pp. 57-60 nel loro *Le guide di Sentieri Natura, 4: I sentieri della memoria*, Editrice Co.El, Udine 2008; e Marco Mantini, «Itinerario 19: Pal Piccolo (Kleiner Pal, m. 1866), sulle Vie della Pace», pp. 127-31 nel suo *Viaggiare nella storia, dall'Adriatico al Passo di Monte Croce Carnico*, cit.

[lxxii] A proposito di Lindo Unfer, della sua attività di «recuperante», della sua passione per le montagne della Carnia e del suo impegno per la costituzione, l'organizzazione e la gestione del museo, si veda la lunga intervista concessami personalmente, da me annotata e pubblicata in questo stesso numero della rivista.

[lxxiii] Lo Škoda 42 cm Vz. 1914 è un obice pesante da costa e d'assedio realizzato nel 1914 in Austria-Ungheria dalla Škoda e impiegato durante la prima guerra mondiale, al termine della quale

Nelle cinque sale espositive del piano terra sono esposti reperti italiani e austriaci tra cui alcune corazzature in dotazione alle compagnie della morte italiane,[lxxv] una mitragliatrice austro-ungarica, un supporto a specchi per permettere ai tiratori scelti italiani di sparare dal coperto della trincea, una bombarda italiana in postazione, due tronchi d'albero traforati dai proiettili e recuperati sul Freikofel. Sono inoltre esposti fucili, armi bianche, bombe a mano, proiettili d'artiglieria, ma anche raccolte di decorazioni, monete e francobolli, lettere e cartoline d'epoca, stufette da campo, graffiti, fotografie, e articoli di giornale, Presso la sala dedicata alle «portatrici carniche» sono esposti cimeli, foto e manichini che raccontano le gesta eroiche di queste valorose donne.[lxxvi]

---

viene consegnato come risarcimento di guerra al Regno d'Italia, e denominato Obice da 420/12 (il secondo numero indica la lunghezza della canna in calibri). Interessante notare che l'obice non nasce per la guerra in montagna ma... per quella contro le navi corazzate, per fornire all'artiglieria costiera delle basi navali adriatiche un'arma capace di contrastare le moderne *dreadnought* (il nome della classe viene dalla HMS Dreadnought 1906, la prima corazzata armata con tutte le batterie principali di calibro uniforme, la prima azionata esclusivamente da turbine a vapore) penetrandone, con un angolo di tiro indiretto, la parte meno protetta dalle corazzature, ovvero il ponte. L'obice infatti risulta più economico dei potenti cannoni necessari per perforare con il tiro diretto le spesse corazze delle murate e delle torrette e inoltre, grazie al tiro parabolico, può essere occultato e protetto dietro a colline e ostacoli naturali, risparmiando quindi costose installazioni corazzate. Cfr. Robert K. Massie, *Dreadnought: Britain, Germany and the Coming of the Great War*, New York, Ballantine Books, 1992; e Michal Prášil, *Škoda Heavy Guns*, Atglen, PA, Schiffer, 1997.

[lxxiv] L'obice da montagna Škoda *7,5* cm Vz. 1915 o *7,5* cm Gebirgskanone M. 15, è un pezzo di artiglieria della prima guerra mondiale utilizzato dall'Impero austro-ungarico ma, in virtù della sua praticità e precisione, adottato presto dagli alleati dell'Impero tedesco. Successivamente alla guerra un certo numero di questi pezzi viene acquisito dall'Italia come preda bellica e utilizzato con la denominazione obice *75/13* Mod. 1915 nella seconda guerra mondiale e nel dopoguerra come artiglieria da montagna fino al 1964. La sua progettazione e fabbricazione risponde a motivazioni sia di ordine logistico che pratico. Infatti, l'Impero Austriaco è ben consapevole dell'importanza della sua frontiera meridionale, dominata dalle Alpi e dai Balcani, e pertanto ritiene necessario produrre artiglierie in grado di operare in ambiente montuoso, quasi privo di strade, ma fornito prevalentemente di mulattiere. Cfr. Nicola Pignato, «L'obice da *75/13*», *Storia Militare*, 195, dicembre 2009, pp. 50-9.

[lxxv] Le «compagnie della morte», considerate l'antenato dei gruppi degli Arditi, sono fondate dal tenente del genio Cristoforo Baseggio (1869-1959) il quale, il 16 ottobre 1915 costituisce a Strigno la «1° Compagnia Volontari Esploratori». Le compagnie sono sostanzialmente formate da volontari, incaricati di aprire i varchi nei reticolati, tramite pinze o tubi esplosivi, e per questo dotati di particolari equipaggiamenti dei quali fa parte una vistosa e robusta corazza, un elmo corazzato modello «Farina», piastre laterali per proteggere il volto. L'impiego della bombarda e dei tubi lanciaspezzoni rende del tutto inutili i sacrifici dei componenti queste unità. Si veda Cristoforo Baseggio, *La Compagnia della Morte*, Istituto Editoriale Veneto, 1929.

[lxxvi] Per maggiori e dettagliate informazioni su questo aspetto si veda la già ricordata intervista con Lindo Unfer pubblicata in questo stesso numero della rivista.

Al piano superiore della struttura museale, è possibile visitare le sale dedicate alla comunità germanofona di Timau-Tamau-Tischl-bong. Le tre dizioni del nome non sono un mero vezzo, perché Timau è un'isola linguistica di parlata tedesca,[lxxvii] risalente al XII secolo. L'insediamento primitivo è stato fondato nelle vicinanze del paese odierno nel 1284 da minatori della vicina Carinzia che lavoravano nelle miniere di rame e di argento sul Pal Piccolo, Pal Grande e sulla locale Creta. Sempre al piano superiore, altri due allestimenti dedicati alla storia locale: l'occupazione cosacca della Carnia;[lxxviii] e un'aula dismessa della scuola elementare di Timau.[lxxix]

Come le sue controparti interculturali di Kobarid e di Kötschach-Mauthen, anche il Museo di Timau non è «solo» la struttura espositiva al coperto ricavata nell'ex scuola elementare, ma è integrato e completato dalla rete sentieristica del Museo all'aperto / Freilichtmuseum denominata «I Sentieri della Memoria / Die Gedächtniswege». Questa rete è realizzata e curata sia dall'Associazione Amici delle Alpi Carniche che dall'Associazione Amici delle Dolomiti / Dolomitenfreunde, e si estende sui siti bellici di Passo di Monte Croce Carnico, Pal Piccolo, Freikofel e Pal Grande, rappresentando così l'ideale integra-

[lxxvii] In questo Timau non è sola. Infatti, pur mantenendo le sue specificità linguistiche, condivide l'essere isola germanofona bavaro-tirolese con Sauris / Zahre, sempre in provincia di Udine, e con Sappada / Plodn, in provincia di Belluno. A Timau si parla un dialetto germanico (*tischlbongarisch*), appartenente alla famiglia dei dialetti sud-bavaresi, di tipo carinziano, caratterizzato da un discreto numero di arcaismi, da un rilevante numero di prestiti italiani e friulani, e da alcune soluzioni fonetiche tipiche delle isole linguistiche tedesche a Sud delle Alpi, quali la pronuncia *Belt* al posto del tedesco *Welt* (mondo), e *Velt* al posto del tedesco *Feld* (campo). Il timavese ha una sua propria grafia, elaborata in loco dagli appassionati dell'Istituto di Cultura Timavese; per le caratteristiche proprie del dialetto, e per i numerosi prestiti friulani, tale grafia descrive numerosi suoni che non esistono né nell'italiano, né nel tedesco standard. Attualmente solo la popolazione anziana e una parte cospicua della popolazione adulta mostra di possedere una buona conoscenza del timavese, mentre tra i giovani è ridotto il numero di coloro che lo parlano correntemente. Accanto al timavese, si parlano anche la lingua friulana e la lingua italiana, fatto che rende Timau una comunità trilingue. Non molte, e nemmeno recenti, le pubblicazioni su questa particolare situazione alloglotta del confine italo-austriaco: a parte il dizionario di Ingeborg Geyer e Anna Gasser, *Vocabolario Timavese - Bartarpuach va Tischlbong - Wörterbuch der deutschen Mundart von Tischlwang/Timau*, Edition Praesens, Wien 2002, gli studi di maggior spessore sono tesi di laurea, tra le quali si distinguono Caterina Bellati, «Il dialetto tedesco dell'isola alloglotta di Timau (Prov. di Udine)», Padova, a.a. 1948-1949; e Marta Zabai, «La comunità trilingue di Timau in Carnia: osservazioni socio - linguistiche», Udine, a.a. 1981-1982.

[lxxviii] La vicenda risale alla Seconda Guerra Mondiale: si possono osservare alcuni manichini con uniforme italo-tedesche, apparati radioriceventi e materiale vario in dotazione agli eserciti belligeranti, foto varie relative alle campagne belliche in Europa e un carro originale russo con manichino-cocchiere in uniforme, abbandonato dalle truppe cosacche a Timau durante la ritirata del mese di maggio del 1945.

[lxxix] Nella sala adibita ad aula di scuola elementare, oltre a grandi pannelli con foto di scolaresche, sono presenti una lavagna, una cattedra e alcuni banchi originali dell'epoca.

zione alla visita dei musei di Timau e di Kötschach-Mauthen. Un apparato cartellonistico di grande ricchezza informativa e una sofisticata rete di paline e segnavia per orientare il percorso sui sentieri, permettono la visita a un complesso e molto ben mantenuto sistema di trincee, gallerie, fabbricati e quant'altro rimasto come memoria dei combattimenti della Grande Guerra e dei luoghi fisici dove i soldati sono vissuti e hanno lottato l'uno accanto all'altro, spesso vivendo per mesi a pochissima distanza dal nemico, come si è visto a proposito dei trinceramenti sul Pal Piccolo.

La cappella eretta dagli alpini del Battaglione Val Tagliamento

5.6 La guerra sul territorio: l'anello del Monte Cuelat / Freikofel (m. 1757) e il Museo all'Aperto

Una in particolare di queste escursioni lungo i sentieri della memoria merita di essere esaminata nei dettagli. Anche in questo caso, si tratta di un percorso transfrontaliero che porta l'escursionista a visitare un altro importante settore del Museo all'aperto delle alpi carniche, questa volta in direzione del Monte Cuelat, chiamato anche Freikofel, altra vetta aspramente contesa dai due eserciti già dal giugno 1915. Lungo il percorso si possono ammirare i graffiti, le targhe, i nomi scolpiti sulla pietra, memorie fisiche che parlano della sofferenza di quanti hanno voluto lasciare i «segni» del proprio passaggio, o che indicano le posizioni occupate dai reparti che si sono alternati nella difesa delle trincee.

Da Timau si procede in direzione del passo di Monte Croce Carnico, e si parcheggia nei pressi della casa cantoniera, situata al quarto tornante della Strada Statale 52b. Sul lato opposto della strada (all'incirca a quota 1064) si imbocca lo sterrato che attraversa una cava abbandonata, giunge a una piccola cappelletta (m. 1050), e si trasforma nel sentiero CAI 401a. A questa cappelletta è possibile arrivare anche partendo più in basso lungo la statale 52b: superato il Bar ai Laghetti, presso una curva si stacca a destra una sterrata (m. 920, cartelli), con possibilità di parcheggio nel piccolo spiazzo antistante. In questo caso l'escursione ha inizio lungo la carrareccia che, in questa prima parte, coincide con il tracciato dell'antica strada romana. Si tralascia quasi subito una deviazione sulla destra (il sentiero CAI 402a, una delle possibili opzioni per il ritorno) e si raggiunge la cappelletta descritta prima, da cui parte il sentiero 401a. Questo diventa una mulattiera rafforzata in più punti da muretti

a secco, che sale con curve regolari fino ai prativi dove sorge la cappella (m. 1428) eretta dagli alpini del Battaglione «Val Tagliamento».[lxxx]

La costruzione risale al 1916 anche se oggi è visibile solo grazie all'opera di recupero effettuata dall'ANA della Carnia nel 1981, che salvò la struttura praticamente sul punto di crollare a causa dell'incuria del tempo e delle conseguenze della scossa di terremoto che nel 1976 sconvolse gran parte della zona. La cappella è un piccolo edificio sacro costruito con pietre del luogo, ed è dedicata allo stesso battaglione alpino che qui aveva anche allestito il provvisorio cimitero di guerra. Dal settembre 1915, anno in cui iniziano le prime sepolture, alla fine dell'ottobre del 1917, vi vengono sepolti 628 caduti. Al termine del conflitto i resti dei soldati vengono traslati dapprima al cimitero di Timau e poi nel grande Ossario. Oggi, poco distante dalla cappella, ci sono ancora cinque lapidi con i 628 nomi che ricordano il luogo dove si trovava questo cimitero di guerra: le cinque lapidi sono un testamento mnemonico di notevole interesse perché, redatte in epoca coeva ai decessi,

[lxxx] Il Battaglione Alpino «Val Tagliamento» è, all'epoca, composto dalla 212ª, 272ª e 278ª compagnia e già verso la metà di maggio 1915 si sposta a Timau dove, insieme al «Tolmezzo» e a un reparto del 3° reggimento fanteria, forma un gruppo tattico che sarà impiegato nella regione del But, tra Monte Coglians e Pizzo di Timau. Il compito è prettamente difensivo; tuttavia, allo scopo di affermarsi su una linea di capisaldi, non appena aperte le ostilità, dovrà occupare il Pal Piccolo, Passo Cavallo (m. 1622) e il Pal Grande, obbiettivi che il «Val Tagliamento» e il «Tolmezzo» effettivamente occupano all'alba del 24 maggio. La linea italiana, tra il Pal Grande e il Pal Piccolo, però, non è ben sicura, sia per l'estensione (circa tre chilometri), sia perché completamente dominata dal Cuelat / Freikofel e quindi esposta alle continue offese del nemico. Si rende necessario, quindi, conquistare il Freikofel, un'operazione che, con frequenti cambiamenti di sorte, e con un prezzo assai alto in fatto di vite umane per entrambi gli schieramenti, alla fine è coronata da successo. Tra i tanti avvenimenti che contraddistinguono questa pagina di storia, certamente è da ricordare quello avvenuto all'alba del 6 giugno quando, mentre i reparti del «Val Tagliamento» e del «Tolmezzo» iniziano l'ascesa del Freikofel, dalla parte del Pal Piccolo, una dozzina di alpini del Tolmezzo, al comando del sergente Giordani, salgono con l'aiuto di corde lungo un impervio canalone che gli austriaci avevano trascurato di vigilare perché ritenuto inaccessibile. Ma la loro «arma segreta» è certo curiosa, perché gli alpini calzano i celebri *scarpetz*, calzature in tessuto fatte confezionare appositamente dalle donne di Timau, che non producono alcun rumore a contatto con le rocce, e quindi garantiscono una scalata silenziosa e la possibilità di contare sull'effetto sorpresa. Fino alla fine dell'anno non si svolgono ulteriori azioni degne di nota. Ma l'inverno impone non pochi disagi e le valanghe arrecano al «Val Tagliamento» numerose vittime. Nella parte finale del 1915 e nei primi mesi del 1916, il «Val Tagliamento» partecipa a numerose operazioni di difesa delle postazioni conquistate e, alla fine di giugno, lascia la Zona Carnia richiamato sull'altopiano di Asiago dove è imminente la controffensiva italiana alla Strafexpedition austro-ungarica del maggio precedente. Cfr. Adriano Gransinigh, *Battaglione Alpini Val Tagliamento: il battaglione miracolo: 1882-1992*, Carnia, Tolmezzo 1992. Per maggiori informazioni sul Battaglione «Val Tagliamento», si veda «Val Tagliamento (212ª, 272ª e 278ª compagnia)», sul sito dell'*Associazione Storico Culturale «Fronte del Piave»* consultabile all'URL:<*www.frontedelpiave.info/public/modules/Fronte_del_Piave_article/Fronte_del_Piave_view_article.php?id_a=711&app_l2=563&app_l3=581&app_l4=707&app_l5=711&sito=Fronte-del-Piave&titolo=Val-Tagliamento*>.

non elencano i caduti né per ordine alfabetico, né per reparto di appartenenza, ma semplicemente nella progressione cronologica della data di morte.

Sul piccolo prato, un tempo zona sacra, sono stati installati anche dei piccoli pannelli che mostrano delle preziose fotografie di questo luogo risalenti sia al tempo della Grande Guerra che agli anni Trenta. In questo modo è possibile confrontare quale fosse la disposizione originale del cimitero. Oltre ad essere la prima tappa di questo museo all'aperto, la cappella del Battaglione Val Tagliamento è anche meta di diverse commemorazioni da parte delle associazioni alpine, specie della Carnia, nel mese di giugno. La memoria storica del luogo va, in questo caso, a braccetto con il mito, ed esiste il racconto di «un fatto straordinario», come viene definito ancora oggi presso le popolazioni della zona. Si tratta di una delle numerose narrazioni che, nate sui diversi fronti e in tutti gli eserciti coinvolti, accompagnano la memoria stessa del conflitto che, tra ufficialità e leggenda, sopravvive ancora oggi nella comunità locale che ha dovuto, nel bene e nel male, conviverci per lungo tempo. Lo si legga nel racconto appassionato e intenso del «recuperante» Lindo Unfer, direttore del Museo di Timau:

> *Lassù, in quel cimitero, nell'estate del 1917 si verificò un fatto che ha dell'incredibile: una madre chiese e ottenne dal comando tappa di Timau, il permesso per recarsi a Pal Piccolo a pregare sula tomba di suo figlio caduto pochi giorni prima sulle sovrastanti trincee. Giunta sul posto, errò a lungo tra le oltre 600 croci numerate, alla disperata vana ricerca del tumulo del figliolo. Ad un certo punto la povera donna si inginocchiò piangendo e pregando su una di quelle sepolture. Così la trovò un soldato. Costui accompagnò la poveretta alle grandi lapidi in fondo al cimitero per aiutarla ad individuare il numero della tomba che cercava. A quel punto si accorsero che il tumulo sul quale la donna aveva pregato era proprio la sepoltura del figlio.*[lxxxi]

La mulattiera continua uscendo dal bosco fino a raggiungere i pascoli della casera Pal Piccolo (m.1525) alla quale si perviene contornando la conca di pascolo. È composta da due edifici: oltre la stalla c'è anche la costruzione principale che è stata ristrutturata e dispone di panca, tavolo e camino. La zona circostante ospita diversi resti di edifici di retrovia delle linee italiane. Su un roccione vicino alla casera, inoltre, sono visibili i resti in muratura dell'altare impiegato per celebrare le messe. Molto interessanti sono una serie di cartelli illustrativi, simili a quelli presenti nella zona della cappella sottostante, collocati presso i ruderi, e corredati con foto dell'epoca che ci mostrano gli stessi luoghi al tempo della Grande Guerra: in questo modo, la memoria storica aiuta l'immaginazione dell'escursionista a visualizzare l'ambiente come era, e a meglio contestualizzare gli eventi.

Dalla casera ci si avvia verso le conche erbose soprastanti passando per un corridoio roccioso e quindi, in prossimità di una pozza alpestre, si giunge a una panoramica selletta (m.1545), dove c'è una croce di legno postuma, a ricordo della 212ª compagnia alpina del

[lxxxi] Cfr. Lindo Unfer, «Cimitero di Guerra del Pal Piccolo: anno 1917. Un fatto straordinario», nel suo *Testimonianze della Grande Guerra sui Monti di Timau e dintorni*, cit., p. 74.

Battaglione «Val Tagliamento».[lxxxii] Qui il sentiero CAI 401a confluisce nel CAI 401 che si segue sulla sinistra risalendo il crinale erboso soprastante giungendo, con alcune svolte, a un ripiano superiore proprio alla base del Cuelat / Freikofel.

Trincee e resti di postazioni sulla vetta del Freikofel

Da qui vi sono due possibilità per raggiungere la cima: la prima, più diretta, consiste nell'utilizzare i resti di una vecchia mulattiera di guerra, della quale si intravedono ancora i muretti di sostegno sulle pendici del monte, che sale a tornanti sulla destra e permette di raggiungere la grande trincea di cima. La variante, che sale per placche di roccia, è un po' più impegnativa perché il tracciato è spesso rovinato e, in alcuni punti, esposto. Per imboccare questa variante, ci si tiene sulla destra accostandosi al monte, presso il quale si riesce a individuare l'inizio del sentiero CAI 413, munito di semplici passaggi aerei attrezzati (corrimano e scalini in ferro).

Giunti a un ripiano dove si apre una galleria, è possibile visitare sulla sinistra una lunga trincea con feritoie particolarmente ben conservata. Da qui si supera un tratto franoso e ingombro di pietre oltre il quale si arriva ai baraccamenti nei pressi della vetta. Nei pressi di un'insellatura, alcuni cartelli indicano a sinistra una ulteriore deviazione per il Pal Piccolo. Si prende invece a destra e, dal cippo confinario, si entra in una zona di affioramenti

[lxxxii] La croce postuma commemora l'azione eroica della compagnia giunta a tamponare una situazione disperata. Infatti, il 13 giugno gli austriaci, che il giorno prima hanno perduto il versante nord del Freikofel conquistato dal Battaglione «Val Varaita», sferrano un furioso contrattacco e, dopo aver ripreso le posizioni perdute, si incuneano fra la selletta del Freikofel (q. 1629) e Passo Cavallo. Attacchi e contrattacchi sanguinosi si susseguono, ma gli austriaci dispongono di forze superiori, e tendono a ristabilirsi sulla vetta del Freikofel. Su essa, però, gli italiani resistono. All'alba del 14 giugno, un intenso bombardamento si abbatte sulle posizioni tra Monte Croce e la testata del rio Gaier, martellando in special modo quelle del Pal Piccolo, tenute dai finanzieri e, più tardi, le fanterie austriache riescono ad aver ragione dei difensori. Dilagando verso il versante meridionale, compromettono la situazione dell'alto But e si raggiungono i pressi di Casera Pal Piccolo di sotto. Il successo austriaco, però, è di breve durata perché reparti alpini della 72ª compagnia del Battaglione «Tolmezzo», provenienti dagli Stauli Roner, muovono verso la conca del Pal Piccolo e, attraverso il terreno accidentato, respingono l'avanzata austriaca. L'arrivo immediato della 212ª e della 272ª del «Val Tagliamento», che da Paluzza si dirigono verso Casera Pal Piccolo di sotto, riesce ad arrestare il nemico. La lotta si accende sanguinosa, gli alpini non s'arrestano e, prima di sera, q. 1859 è rioccupata e da questa sino alla selletta del Freikofel la linea italiana è ristabilita. Cfr. Adriano Gransinigh, *Battaglione Alpini Val Tagliamento*, cit.; e «Val Tagliamento (212ª, 272ª e 278ª compagnia)», cit.

rocciosi. Staffe e qualche tiro di cavo aiutano nel superamento di alcuni facili gradini rocciosi, poi la pendenza diminuisce e si giunge sulla spaziosa cima (m. 1757), disseminata di trincee e resti di postazioni.

Sulla vetta c'è un cippo e due aste con le bandiere italiana e austriaca. Ma c'è anche un evidente monumento commemorativo ai caduti, una colonna in granito bianco e nero, eretta negli anni Venti dagli Alpini del Battaglione «Tolmezzo» in base alle disposizioni giunte dall'allora Ministero della Guerra, secondo le quali bisognava simbolicamente segnalare con «steli romane» i luoghi dove si erano svolte le battaglie della Grande Guerra, e che non erano stati inseriti nel Real Decreto del 1922 sulle Zone Monumentali.[lxxxiii] Le motivazioni per l'erezione di monumenti e steli è di per se fortemente vincolata sia alla necessità di celebrare la vittoria e quindi operare sul consenso, sia sulla volontà di preservare la memoria degli eventi e del sacrificio delle truppe, che di fatto vengono coinvolte nella costruzione di sacrari, ossari e memoriali, nell'erezione di steli, e nella manutenzione delle cosiddette «Aree Sacre». Infatti, in udienza il 29 ottobre 1922 con Re Vittorio Emanuele III, il Presidente del Consiglio Luigi Facta[lxxxiv] presenta la sua «Relazione [...] sul decreto-legge per la dichiarazione di monumentalità di alcune zone fra le più cospicue per fasti di gloria del teatro di guerra 1915-918» e, ricorrendo alla consueta retorica ufficiale e ampollosità verbale, dichiara:

> *L'austerità del gesto artistico deve essere legge in materia cosi eroica, e perciò sui luoghi i lineamenti della lotta nella loro espressione reale ed eloquente rappresentano, per sé medesimi, insuperando monumento dell'arte. Ravvivarli, custodirli tramandarli nella loro integrità epica, deve essere quindi il primo ed il più sacro còmpito, dappoiché essi soltanto parlano la voce alta della guerra e del sacrifizio vero. E sono rami di trincee, testimoni della lotta dura, caverne nelle quali si fucinò per lunghe e scure vigilie il raggio della Vittoria, calvari di monti, mète di poggi sanguinanti, capisaldi d'azione e di reazione nell'alterna vicenda della guerra aspra e tremenda. Tutte queste vestigia debbono essere consacrate e rivendicate nelle loro fattezze derivate dalla stessa guerra, senza altro suffragio di speciali opere d'arte che altererebbero l'austerità del volto eroico. Alcune stele originali romane potranno invece segnare i capisaldi secondari, acciocché esse, con gesto altamente italico, perpetuino ardimenti e sacrifizi e, con ia loro semplice presenza, idealmente colleghino nello spirito le antiche glorie alle nuove fortune d'Italia. Il sacro compito di conservare e di custodire le zone monumentali deve essere affidato ai superstiti dell'epopea, cioè ai mutilati e combattenti, affinché si tramandi integra la*

[lxxxiii] Si tratta dell'ora abrogato Regio Decreto-Legge 29 ottobre 1922, n. 1386, pubblicato sulla *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, 258, Venerdì 3 novembre 1922, pp. 2807-8; convertito nella legge 16 giugno 1927, n. 985 (3158).

[lxxxiv] Luigi Facta (1861-1930), piemontese di Pinerolo, noto anche come «nutro fiducia» da un suo celebre intercalare, politico italiano, presidente del consiglio dal febbraio all'ottobre del 1922 di due governi di brevissima durata, è l'ultimo a ricoprire la carica prima del governo Mussolini.

visione della lotta, si rinfiammi nella tradizione orale e si nobiliti nella tangibile presenza degli artefici della Vittoria.[lxxxv]

L'ingresso alla mensa ufficiali della 12a compagnia del Battaglione Tolmezzo

Il decreto riguarda soprattutto le zone del Pasubio, del Grappa, del Sabotino e del San Michele, ma molti altri luoghi fortemente connessi all'epopea della Grande Guerra - che durante il Fascismo assume intensi toni di sacralità e mitologia - vengono segnalati con steli, cippi e lapidi, e la vetta del Freikofel è uno di questi. L'area circostante alla cima è stata interessata dai notevoli lavori di pulizia e ripristino intrapresi dall'Associazione Amici delle Alpi Carniche con la collaborazione dei gruppi ANA locali. Gli interventi hanno recuperato e reso fruibili alla visita le trincee blindate e i profondi camminamenti delle difese della vetta; sul versante meridionale è accessibile il complesso dei ricoveri sotterranei e il settore della logistica a supporto delle opere campali, tra le quali la stazione di arrivo della teleferica, le baracche ricovero per i soldati e gli impianti idrici.

L'intero appostamento militare presenta una struttura molto complessa. Le trincee scavate nella roccia portano tutte verso le postazioni per mitragliatrici, intervallate dalle aperture di gallerie artificiali per permettere ai soldati di combattere con maggiore sicurezza. Le gallerie traforano la vetta e sono attrezzate con cavi passamano e qualche staffa opportunamente collocati dall'Associazione, per permettere all'escursionista una visita approfondita, per la quale è necessaria però una torcia. Notevoli sono i muri di cemento armato della cosiddetta «Trincea scudata italiana» che controllava tutti i movimenti nella valle sottostante occupata dall'esercito austriaco. Inoltre, ancora oggi è possibile notare centinaia di metri di filo spinato, ormai arrugginito in matasse o in pezzi tagliati dai tronchesi, all'epoca srotolato in quella che era la terra di nessuno.

Nell'area si trova il campo base, ottimamente ricostruito dai volontari dell'Associazione, e anche diversi resti di baraccamenti lungo la strada che va verso il Pal Piccolo, posti sulla parte meridionale della montagna in quanto maggiormente protetti dagli eventuali bombardamenti nemici. Il solerte lavoro dell'Associazione e dell'ANA ha fatto sì che la vetta del Freikofel rappresenti il cuore vero e proprio del museo all'aperto,

[lxxxv] Regio Decreto-Legge 29 ottobre 1922, n. 1386, cit. Il testo intero della relazione e del relativo decreto è consultabile all'URL: <*www.monumentinazionali.it/leggi_e_decreti/1922258_PU.pdf*>.

un luogo che preserva la memoria degli eventi, dove si possono trovare decine di testimonianze, costruzioni e resti delle battaglie che si combatterono in questa zona.

Dalla cima si può rientrare percorrendo a ritroso la via di salita. Ma è possibile anche un'alternativa degna di grande interesse paesaggistico e storico. Si scende per tracce lungo il confine in direzione nord est, seguendo le rade indicazioni. Il sentiero è in parte disagevole, ma attrezzato in alcuni tratti con spezzoni di cavo metallico, e risulta molto interessante per gli innumerevoli resti di guerra - trincee, camminamenti, postazioni fortificate - che si incontrano lungo la ripida discesa fino al piccolo slargo di Passo Cavallo (m. 1622). Si scende quindi in direzione sud, fino a un quadrivio segnalato dove si prospettano due possibilità per chiudere l'anello. La prima è più diretta: segue il segnavia CAI 410, scende direttamente nel solco di una valletta, perde progressivamente quota con ampie svolte e si raccorda alla pista iniziale. La seconda, invece, piega a sinistra, raggiungendo in breve Casera Pal Grande di Sotto (m. 1536). Dalla casera si continua per pochi metri verso est fino a congiungersi in discesa con il sentiero CAI 402. Superata una piccola passerella in legno sul Rio Gaier, si abbandona il pascolo erboso per rientrare definitivamente nel bosco, scendendo lungo la sinistra orografica del rio. In corrispondenza di un tratto pianeggiante, a quota 1250, si incontra un ulteriore bivio, al quale si tiene la destra seguendo il segnavia CAI 402a, e si attraversa nuovamente il Rio Gaier. Oltrepassato un fronte esteso di abeti sradicati, la mulattiera scende rapidamente sfiorando gli Stavoli Roner e si immette infine sulla carrareccia, a poca distanza dal punto di partenza.[lxxxvi]

6. Conclusioni

Riflettendo sul successo di pubblico riscosso negli ultimi decenni dai musei che si occupano di storia contemporanea, in particolar modo quelli dedicati alle due guerre mondiali, Jay Winter lo attibuisce in buona misura al fatto che in questa tipologia museale la macro-Storia che riguarda i grandi eventi, le singole nazioni e il mondo intero può essere unificata con la micro-storia della gente comune, delle famiglie, delle comunità, divenendo perfetti veicoli per la conservazione e la diffusione della memoria. Winter esamina la sua lunga collaborazione con l'*Historial de la Grand Guerre*, museo di Péronne sulla Somme,[lxxxvii] e afferma che

---

[lxxxvi] La descrizione dell'itinerario ad anello per il Cuelat / Freikofel e della visita al Museo all'Aperto è basata su miei appunti personali raccolti in occasione di diverse escursioni nella zona; ed è integrata dalla consultazione di diversi testi, tra i quali Riccardo Coretti, «4. Il Museo all'aperto del Monte Cuelat / Freikofel», pp. 86-91 nel volume da lui curato *Itinerari della Grande Guerra*, cit.; Ivo Pecile e Sandra Tubaro, «10. Anello del Freikofel da Timau», pp. 53-6 nel loro *Le guide di Sentieri Natura*, cit.; e Marco Mantini, «Itinerario 18: Cuelat (Freikofel, m. 1757), museo all'aperto», pp. 124-26 nel suo *Viaggiare nella storia, dall'Adriatico al Passo di Monte Croce Carnico*, cit.

[lxxxvii] Historial de la Grande Guerre, Musée de la Première Guerre Mondial, 1914-1918, Péronne-Thiepval, Château de Péronne BP 20063 80201. Il sito ufficiale del museo e dell'istituzione è consultabile all'URL: <*www.historial.org*>.

> *The story of the construction of this museum tells us much about how professional history and popular narratives intersect. On the one hand, such museums draw on historical scholarship in order to present the past with some degree of rigor and authority. But on the other hand, scholarship itself develops in positive ways through such encounters with the public and its multiple memories of war. While history and memory can never be conflated, the construction of a space between the two - the space of historical remembrance represented in a museum - can change the way academic history is written. First came scholarship and then came the museum. The Historial de la Grand Guerre, at Péronne, Somme, is the only international museum of the Great War, reflecting the military and cultural history of Britain, France, and Germany at the site of the Battle of the Somme, the place where, Ernst Jünger tells us, the twentieth century was born.*[lxxxviii]

Sono convinto che si tratti di riflessioni di notevole interesse ai fini del discorso interculturale sulla memoria della Grande Guerra e sugli apparati museali che la celebrano e tramandano alle nuove generazioni. Un ambito culturale sinergico in cui la dimensione professionale di raccontare la Storia e la dimensione popolare di narrare gli eventi umani non entrano in conflitto tra di loro e non etichettano come narrativa di profilo alto la prima e di basso la seconda, non può che giovare alla conoscenza complessiva degli eventi, che pure conferisce dignità alle singole modalità nazionali e locali a cui si è più volte accennato. E questa comprensione complessiva a sua volta permette una maggiore e sempre più profonda conoscenza delle dinamiche storiche che quegli eventi hanno causato e che a sua volta producono.

Acquisizione della conoscenza e comprensione dei meccanismi sottesi ai fatti. Metodologie di decodifica che accomunano il visitatore e lo studioso, e che sono condivise anche dall'investigatore e dal detective. Infatti, Donald Preziosi equipara le dinamiche narrative dei musei a quelle dei *mystery novels*, non a caso uno dei generi letterari che riscuote maggiormente il favore del pubblico, e afferma che *«[b]oth museums and mysteries teach us how to solve things; how to think; and how to put two and two together. Both teach us that things are not always as they seem at first glance. They demonstrate that the world needs to be coherently pieced together (literally, re-membered) in a fashion that [is] rational and orderly [...]»*.[lxxxix] Questo perché, come afferma Preziosi in un altro suo studio, i musei sono degli strumenti sociale per la fabbricazione e la «manutenzione» del concetto di modernità, proprio in quanto stori-

[lxxxviii] Jay Winter, *Remembering War*, cit., p. 223. Winter si riferisce a Ernst Jünger (1895-1998), scrittore e filosofo tedesco, autore di numerosi studi filosofici, scritti politici, romanzi e diari. Tra le altre opere, è celebre per *In Stahlgewittern* (1920; *Nelle tempeste d'acciaio*, Parma, Guanda 1995), rielaborazione di appunti tratti dal diario di trincea tenuto durante il servizio prestato sul fronte occidentale, nel settore della Somme.

[lxxxix] Donald Preziosi, «The Art of Art History», pp. 507-25 nel volume da lui curato *The Art of Art History: A Critical Anthology*, Oxford UP, Oxford 1998, p. 511.

camente contigui alla nostra modernità della quale sono stati e sono tuttora una delle istituzioni centrali:

> *Museums frame history, memory, and meaning through the patterned deployment of artifacts abstracted from our own and other societies, choreographing these together with the bodies of beholders. In so doing, they labor to stage, define, and discipline desire, erect templates for the composition of our interpersonal selves, finalizing the past as ordered, oriented, and arrowed. Museums have always, everywhere, been teleological machines and landscapes of geomancy. In the museum, the past is staged as prologue to our presentness, predisposing that presence to a telling and narrative order: in a line of fiction. In producing the past through retroaction, and the future through anticipation, we are storied, movied, and made to reckon with ourselves as subjects in the performance of modem life - as agents of modernity and as celebrants in the service of that sanctimonious aestheticism that in our own time masquerades as History. One of the spaces of memory par excellence in the West since the eighteenth century, the museum is one of our premier theoretical machineries, and in many ways the very emblem of desires set into play by the Enlightenment, providing us with yet another powerfully canny displacement of religiosity.*[xc]

In quanto «*strumenti teleologici e paesaggi geomantici*» - secondo la curiosa, e affascinante definizione di Preziosi - Sue Malvern afferma che «*museums assemble collections of objects which are classified and ordered into a continuous and causally connected narrative where time and space are defined so as to represent a totality*».[xci] E assemblare oggetti pone in risalto la dimensione interculturale della Storia, come avviene nel caso dell'*Historiel* di Péronne. Certamente visitare i musei è una pratica (inter)culturale che va sempre più incrementandosi nei tempi recenti, e spinge i frequentatori a produrre e sviluppare un forte senso di coinvolgimento emotivo con il passato immaginato. Per Winter, il consesso scientifico deve interrogarsi sulle modalità con cui proporre l'erudizione storica al pubblico generalista - quindi non solo a quello di appassionati e professionisti del settore, come è purtroppo prassi autoreferenziale di parte dell'accademia - in modo da coinvolgerlo il più possibile nella lettura e decodificazione di eventi che lo mostrano comunque coinvolto come individuo e come comunità; e sulle finalità, politiche e interculturali che questa presentazione deve avere. Infatti, l'esempio del museo sulla Somme mette in luce proprio questa importanza di occuparsi di modalità e finalità, soprattutto perché fortemente connesso a una località dove Francia, Inghilterra e Germania, tre grandi nazioni dell'epoca, hanno condiviso un evento incredibilmente tragico e de-umanizzante.

La scheda nella pagina ufficiale del museo annuncia che

[xc] Donald Preziosi, «Modernity Again: The Museum as *Trompe L'Oeil*», pp. 141-50 in Peter Brunette e David Wills (a cura di), *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media, Architecture*, New York: Cambridge UP, 1994, p. 141.

[xci] Sue Malvern, «War, Memory and Museums: Art and Artefact in the Imperial War Museum», *History Workshop Journal*, 49, Spring 2000, pp. 177-203, p. 181.

> *Le musée a été conçu pour être un musée d'histoire culturelle, ce qui se traduit par une scénographie plaçant au centre de la présentation les individus: les soldats comme les civils, les prisonniers, les populations occupées, déplacées... Cette approche anthropologique vise à montrer l'humanité en guerre, dans une guerre totale affectant la société dans son ensemble. Le mode de présentation muséographique se veut comparatiste, en mettant en parallèle pour chaque thème traité les productions des trois principaux belligérants et celles de leurs alliés. Ce comparatisme constitue la grande originalité du musée qui, par ce biais, montre et explique comment les populations ont réagi face à une conflagration d'une dimension jusqu'alors inconnue, selon leurs origines, leur culture et leur façon particulière d'envisager la guerre. Car pour ces populations immergées dans le conflit, la guerre est inséparable des représentations qui donnent sens aux souffrances endurées.*[xcii]

Questa modalità comparatista di presentazione museale atta ad analizzare le dimensioni storico-antropologiche della Grande Guerra è, a mio parere, possibile da attuare anche visitando i musei di Kobarid, di Kötschach-Mauthen e di Timau e i rispettivi musei all'aperto, proprio in virtù della loro contiguità territoriale, della volontà di raccontare territori e popolazioni storicamente molto legate ed eventi bellici esperiti su uno stesso fronte. Certo, contrariamente a quanto avviene per l'*Historial*, questa modalità comparatista e interculturale necessità da parte del visitatore di una collaborazione «fisica» oltre che di una aperta disposizione mentale alla conoscenza, perché pur potendosi visitare separatamente, questi tre musei operano in sinergia, condividendo storie ma anche porzioni consistenti di territori. Visitandoli insieme, leggendo i loro racconti, camminando per i sentieri dei musei all'aperto da loro organizzati e gestiti insieme con associazioni di studiosi, volontari e appassionati, è possibile conseguire una visione quanto più interculturale e quanto più completa possibile della Grande Guerra nelle singole zone, e maggiormente comprendere come essa possa sul serio essere considerata il fenomeno che presiede alla nostra contemporaneità.

Bibliografia

Testi primari

Baseggio Cristoforo, *La Compagnia della Morte*, Istituto Editoriale Veneto, 1929.

Benedetto XV [Giacomo Paolo Giovanni Battista della Chiesa], «Lettera del Santo Padre Benedetto XV ai Capi dei Popoli Belligeranti, 1° Agosto 1917», *AAS* IX (1917) pp. 421-3, consultabile all'URL: *<w2.vatican.va/content/benedict-xv/it/letters/1917/documents/hf_ben-xv_let_19170801_popoli-belligeranti.html>*.

[xcii] Cfr. «Muséographie - Une histoire culturelle comparée», *Historial de la Grande Guerre, Musée de la Première Guerre Mondial, 1914-1918*, consultabile all'URL: *<www.historial.org/Musee-collection/Musee/Museographie>*.

-----, *Ad Beatissimi Apostolorum*, il 3 settembre 1914. Il testo dell'enciclica è consultabile interamente sul sito *Magistero Pontificio*, all'URL: <*www.totustuustools.net/magistero/b15adbea.htm*>.

-----, «Lettera di Benedetto XV al cardinal vicario», *La civiltà* cattolica, 1 aprile 1916, p. 4 (*Il suicidio dell'Europa civile*).

Cadorna Luigi, *Lettere famigliari*, a cura di Raffaele Cadorna, Milano, 1967.

Cordano Giuseppe, *Diario di un anonimo fante nella guerra 1915-18*, tuttora inedito e conservato presso l'Archivio Diaristico Nazionale di Pieve Santo Stefano (<*archiviodiari.org*>), con la segnatura «DG/95». Inoltre, è parzialmente consultabile all'URL:

<*espresso.repubblica.it/grandeguerra/index.php?page=estratto&id=175*>, e in *Quaderni della Società Storica per la Guerra Bianca*, 2, Milano 1997.

De Rossi Eugenio, *La vita di un ufficiale italiano sino alla guerra*, Milano, 1927.

Il battaglione Pinerolo, Il battaglione Val pellice, Il battaglione monte Granero nella Guerra Italo austriaca, 1915-1918, Pinerolo, Tip. Chiantore-Mascarelli, 1929.

Kipling Rudyard, «Epitaphs of the War» (1922), in *Rudyard Kipling's Verse, Inclusive Edition, 1885-1918*, Garden City, Doubleday, Page & Co., 1922, pp. 440-6.

Nitti Francesco Saverio, *Rivelazioni. Dramatis personae*, Napoli, 1948.

Regio Decreto-Legge 29 ottobre 1922, n. 1386, pubblicato sulla *Gazzetta Ufficiale del Regno d'Italia*, 258, Venerdì 3 novembre 1922, pp. 2807-8; convertito nella legge 16 giugno 1927, n. 985 (3158). Il testo intero della relazione e del relativo decreto è consultabile all'URL: <*www.monumentinazionali.it/leggi_e_decreti/1922258_PU.pdf*>.

Schalek Alice, *Isonzofront* (*Am Isonzo. März bis Juli 1916*, 1916), traduzione Renato Ferrari; tavole e illustrazioni Ferdinand Pamberger; introduzione Mario Silvestri, Gorizia, LEG, 2014.

Vercesi Ernesto, *Il Vaticano, l'Italia e la* Guerra, Milano, 1925.

STUDI CRITICI E METODOLOGICI

«Dedicato a De Giuli il Museo del Montozzo», *Alpino*, Settembre 2012, articolo consultabile all'URL <http://www.ana.it/page/dedicato-a-de-giuli-il-museo-del-montozzo->:

«Val Pellice (224ª, 225ª e 226ª compagnia)», sul sito dell'*Associazione Storico Culturale «Fronte del Piave»* consultabile all'URL:

<*www.frontedelpiave.info/public/modules/Fronte_del_Piave_article/Fronte_del_Piave_view_article.php?id_a=648&app_l2=563&app_l3=581&app_l4=613&app_l5=648&sito=Fronte-del-Piave&titolo=Val-Pellice*>.

«Val Tagliamento (212ª, 272ª e 278ª compagnia)», sul sito dell'*Associazione Storico Culturale «Fronte del Piave»* consultabile all'URL:

<*www.frontedelpiave.info/public/modules/Fronte_del_Piave_article/Fronte_del_Piave_view_article.php?id_a=711&app_l2=563&app_l3=581&app_l4=707&app_l5=711&sito=Fronte-del-Piave&titolo=Val-Tagliamento*>.

Antonelli Quinto, *I dimenticati della grande guerra*, Trento, Il Margine, 2008.

Bates Darell, *The Fashoda incident of 1898: encounter on the Nile*, Oxford, Oxford UP, 1984.

Bavecchi Andrea (a cura di), *È stato un autunno freddo: la battaglia di Sella Prevala raccontata dagli alpini Candido Fiocchi e Luigi Malaguti e dai soldati e ufficiali austriaci dell'IR 59 Erzherzog Rainer*, Valbruna, Edizioni Saisera, 2009.

Bavecchi Andrea, «Battaglia della ritirata di Caporetto: Diario storico zona Prevala, Sella Nevea e Canin», articolo disponibile all'URL:

<*www.academia.edu/12132459/BATTAGLIA_DELLA_RITIRATA_DI_CAPORETTO_DIARIO_STORICO_ZONA_PREVALA_SELLA_NEVEA_E_CANIN*>.

Becker Jean-Jacques, *1914: L'anno che ha cambiato il mondo* (*L'année 14*, 2004), traduzione di Gianluca Perrini, Torino, Lindau, 2007.

Bellati Caterina, «Il dialetto tedesco dell'isola alloglotta di Timau (Prov. di Udine)», tesi di laurea, Padova, a.a. 1948-1949.

Bertolini Daniele, *La Prima Guerra mondiale sui monti del Tonale*, Cles, Nitida Immagine, 2007.

Besserman Lawrence (a cura di), *The Challenge of Periodization: Old Paradigms and New Perspectives*, New York e Londra, Garland, 1996.

Bianchi Andrea, «Che fame in trincea!», *L'alpino*, 2 maggio 2014, consultabile all'URL: <*www.ana.it/page/che-fame-in-trincea--*>.

Boffelli Roberto, Giampiero Bonetti e Marcello Calegari (a cura di), *I fratelli Calvi*, Bergamo, Ed. Cesare Ferrari, 1990.

Bonaldi Giammaria, *Ragù*, Milano, Mursia, 2007.

Botti Ferruccio, *La logistica dell'esercito italiano (1831-1981), vol. II I servizi dalla nascita dell'Esercito Italiano alla Prima guerra mondiale (1861-1918)*, Roma, Ufficio Storico Stato Maggiore Esercito, 1991.

Brozzola Diego, «Museo di Mauthen (Austria)», *It.Cultura.Storia.Militare*, portale di Storia militare, settembre 2006. L'articolo è consultabile all'URL: <*www.icsm.it/world/reportage/rathaus.html*>.

Busalla Katia, *Il Novecento: secolo breve o secolo lungo?: appunti su una periodizzazione*, Cagliari, CUEC, 1999.

Coretti Riccardo, *Itinerari della Grande Guerra, 3: Kolovrat, Alpi Giulie e Carniche*, Noventa Padovana (PD), Il Piccolo / Messaggero Veneto / Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia, 2014.

Dangerfield George, *The Strange Death of Liberal England* (1935), London, Palladin, 1970.

Duncan Carol, «The Art Museum as Ritual», nel suo *Civilising Rituals: Inside Public Art Museums*, London, Routledge, 1995, antologizzato in Donald Preziosi (a cura di), *The Art of Art History: A Critical Anthology*, Oxford, Oxford UP, 1998, pp. 424-34.

Evans Martin e Ken Lunn (a cura di), *War and Memory in the Twentieth Century*, Oxford, Berg, 1997.

Fabi Lucio, «Kobariški Muzej, Kobarid (Caporetto), Slovenia», *La grande guerra 1914-1918 sul Carso e sul fronte dell'Isonzo*, scheda dedicata al museo e aggiornata nel 2003, consultabile all'URL: <*www.grandeguerra.ccm.it/scheda_archivio.php?goto_id=118*>.

-----, «Kobariški Muzej, Kobarid (Caporetto), Slovenia», scheda dedicata al museo sul sito *La Grande Guerra 1914-1918 sul Carso e sul fronte dell'Isonzo*, consultabile all'URL: <*www.grandeguerra.ccm.it/scheda_archivio.php?goto_id=118*>.

-----, *Gente di Trincea: la Grande Guerra sul Carso e sull'Isonzo* (1994), Milano, Mursia, 1997.

Fussell Paul, *La Grande Guerra e la memoria moderna* (*The Great War and Modern Memory*, 1975), traduzione di Giuseppina Panzieri, Bologna, Il Mulino, 1984.

Galli della Loggia Ernesto, «Introduzione» a Fussell Paul, *La Grande Guerra e la memoria moderna*, cit.

Geyer Ingeborg e Gasser Anna, *Vocabolario Timavese - Bartarpuach va Tischlbong - Wörterbuch der deutschen Mundart von Tischlwang/Timau*, Wien, Edition Praesens, 2002.

Gransinigh Adriano, *Battaglione Alpini Val Tagliamento: il battaglione miracolo: 1882-1992*, Tolmezzo, Carnia, 1992.

Hamilton Paula, «The knife edge: Debates about memory and history», pp. 9-32 in *Memory and History in Twentieth Century Australia*, a cura di Kate Darian-Smith e Paula Hamilton, Oxford, Oxford UP, 1994.

Hass Kristin, *Carried to the Wall: American Memory and the Vietnam Veterans Memorial*, London, University of California Press, 1998.

Hobsbawm Eric J., *Il secolo breve, 1914-1991* (*Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, 1994), traduzione di Brunello Lotti, Milano, Rizzoli, 1995.

-----, «Introduction: Inventing Traditions», in Hobsbawm Eric e Ranger Terence (a cura di), *The Invention of Tradition* (1983), Cambridge, CUP, 2000, p. 13.

Koren Tadej, *Il sentiero della pace: Guida lungo il Fronte Isontino nell'Alta Valle dell'Isonzo*, traduzione di Miha Obit, Kobarid, Ente «fondazione le Vie della Pace nell'Alto Isonzo, 2007.

Luciani Luciano e Severino Gerardo, *Giovanni Macchi, l'eroe del Pal Piccolo (1871-1915)*, Roma, Museo storico della Guardia di Finanza, 2010.

Malvern Sue, «War, Memory and Museums: Art and Artefact in the Imperial War Museum», *History Workshop Journal*, 49, Spring 2000, pp. 177-203.

Mantini Marco, *Viaggiare nella storia, dall'Adriatico al Passo di Monte Croce Carnico: Guida ai luoghi e ai percorsi della Grande Guerra in Friuli Venezia Giulia*, Udine, Gaspari, 2007.

Mantoan Nevio, *Armi ed Equipaggiamenti dell'Esercito Italiano nella Grande Guerra 1915-1918*, Novale (Vi), Edizioni Gino Rossato, 1996.

Marcone Arnaldo, *La periodizzazione storiografica e i suoi problemi*, Udine, s. n., 2008.

Marušič Branko (a cura di), *Il Museo di Caporetto. Guida al Museo*, Kobarid, Goriški muzej, 1993.

Massie Robert K., *Dreadnought: Britain, Germany and the Coming of the Great War*, New York, Ballantine Books, 1992.

Melograni Piero, *Storia politica della Grande Guerra, 1915-1918* (1969), Milano, Arnoldo Mondadori, 1998.

Musciarelli Letterio (a cura di), *Dizionario delle Armi*, Milano, Mondadori, 1968.

Olick Jeffrey K., «Collective Memory: The Two Cultures», *Sociological Theory*, 17, 3, 1999, pp. 333-48.

Pavan Camillo, *Grande guerra e popolazione civile. 1. Caporetto: storia, testimonianze, itinerari*, Treviso, Camillo Pavan Editore, 1997.

Pecile Ivo e Tubaro Sandra, *Le guide di Sentieri Natura, 4: I sentieri della memoria*, Udine, Editrice Co.El, 2008

Pellissier Pierre, *Fachoda et la mission Marchand : 1896-1899*, Parigi, éd. Perrin, 2011.

Pignato Nicola, «L'obice da 75/13», *Storia Militare*, 195, dicembre 2009, pp. 50-9.

Pollard John F., «Una "inutile strage". Benedetto XV e la Prima guerra mondiale», *Concilium* 3, 2014, pp. 167-73.

Prášil Michal, *Škoda Heavy Guns*, Atglen, PA, Schiffer, 1997.

Preziosi Donald, «Modernity Again: The Museum as Trompe L'Oeil», pp. 141-50 in Brunette Peter e Wills David (a cura di), *Deconstruction and the Visual Arts: Art, Media, Architecture*, New York: Cambridge UP, 1994.

-----, «The Art of Art History», pp. 507-25 nel volume da lui curato *The Art of Art History: A Critical Anthology*, Oxford, Oxford UP, 1998.

Schaumann Walther e Schubert Peter, *Das Plöckenpassmuseum. Museum der Gebirgsfront 1915-1918 Rathaus Kötschach-Mauthen*, Bassano del Grappa, Ghedina & Tassotti Editori, 1984.

Schaumann Walther, *La grande guerra 1915/18: Storia e itinerari nelle località della Guerra*, cinque volumi, Bassano del Grappa e Cortina, Ghedini & Tassotti nel 1984.

Schaumann Walther, *La Grande Guerra 1915-1918. Storia e itinerari nelle località della Guerra. 4: Alpi Carniche Occidentali. Monte Croce Comelico, Monte Croce Carnico, Tolmezzo* (*Schauplätze des Gebirgskrieges. IIIa: Westliche Karnische Alpen. Sexten - Plöckenpass*, Cortina, Ghedina & Tassotti Editori, 1973), Cortina, Ghedina & Tassotti Editori, 1984.

Silvestri Mario, *Caporetto: Una battaglia e un enigma. La più grande catastrofe dell'esercito italiano*, Milano, BUR, 2003.

-----, *Isonzo 1917* (1965), introduzione di Raimondo Luraghi, Milano, BUR, 2007.

Tucker Spencer C., *The European Powers in the First World War: An Encyclopedia*, New York, Garland, 1999.

Unfer Lindo, *Testimonianze della Grande Guerra sui Monti di Timau e dintorni*, quarta ristampa aggiornata, Tolmezzo, Editore Moro Andrea, 2010.

Veit-Brause Irmline (et alii, a cura di), *Periodization in History and Historiography: An Intercultural Comparison*, Milano, Jaca Book, 2000.

Viazzi Luciano e Clementi Gianni, *Sperandio Zani. Storia Di Un Adamellino. Memorie Di Guerra E Di Montagna*, Alpinia, 2003.

Viazzi Luciano. *Il capitano Sora, l'eroico leggendario alpino*, Trento, Monauni, 1969.

Whitmarsh Andrew, «'We Will Remember Them': Memory and Commemoration in War Museums», *Journal of Conservation and Museum Studies*, VII, 2001, pp. 1-15, consultabile all'URL: *<www.ucl.ac.uk/~ycrnw3c/JCMS/issue7/01IIWhitm.pdf>*.

Winter Jay, *Remembering War: The Great War between Memory and History in the 20th Century*, Yale, Yale UP, 2006.

Wright Patricia, *Conflict on the Nile: the Fashoda incident of 1898*. London, Heinemann, 1972.

Young James E., *The Texture of Memory: Holocaust Memorials and Meaning*, London, Yale UP, 1993.

Zabai Marta, «La comunità trilingue di Timau in Carnia: osservazioni socio - linguistiche», tesi di laurea, Udine, a.a. 1981-1982.

MUSEI, MOSTRE E ASSOCIAZIONI

«Museo della Guerra Bianca in Adamello», sul sito *Itinerari della Grande Guerra - Un viaggio nella storia* consultabile all'URL: *<www.itinerarigrandeguerra.it/code/27535/Museo-della-Guerra-Bianca-in-Adamello>*.

«Muséographie - Une histoire culturelle comparée», *Historial de la Grande Guerre, Musée de la Première Guerre Mondial, 1914-1918*, consultabile all'URL: *<www.historial.org/Musee-collection/Musee/Museographie>*.

«Vermiglio: a cent'anni dalla Grande Guerra mostra sulla deportazione a Mitterndorf», *Gazzetta delle Valli*, martedì, 28 luglio 2015, consultabile all'URL: *<www.gazzettadellevalli.it/val-di-sole/vermiglio-a-centanni-dalla-grande-guerra-mostra-sulla-deportazione-a-mitterndorf-55646/>*.

1891-1914 - La Grande Trieste: Ritratto di una città, a cura di Nicola Bressi, Bianca Cuderi, Maria Masau Dan, Claudia Morgan. Trieste, Salone degli Incanti / ex Pescheria, dall'8.2 al 21.6 2015. Comunicato stampa della mostra consultabile all'URL: *<www.lagrandetrieste.it>*.

Associazione Amici delle Alpi Carniche, Via Nazionale, 90, 33026, Timau (UD). Sito ufficiale dell'associazione e accesso alle pagine dedicate al museo di Timau. Consultabile all'URL: <*www.museograndeguerratimau.it*>.

Associazione Amici delle Dolomiti / Dolomitenfreunde, Ungargasse 71/5, A-1030 Wien (A). Sito ufficiale dell'associazione e accesso alle pagine dedicate al museo. Consultabile all'URL: <*www.dolomitenfreunde.at/index_i.htm*>.

Associazione Sentiero della pace - Poti Miru. Ustanova «Fundacija Poti miru v Posočju», Gregorčičeva ulica 8, 5222 Kobarid. Sito ufficiale dell'associazione e accesso alle pagine dedicate alle attività del Sentiero della pace. Consultabile all'URL: <*www.potmiru.si/ita/*>.

Historial de la Grande Guerre, Musée de la Première Guerre Mondial, 1914-1918, Péronne-Thiepval, Château de Péronne BP 20063 80201. Il sito ufficiale del museo e dell'istituzione è consultabile all'URL: <*www.historial.org*>.

Imperial War Museum, IWM London, Lambeth Road, London SE1 6HZ, UK. Il sito ufficiale del museo è consultabile all'URL: <http://www.iwm.org.uk/>.

Kobariški Muzej, casa Mašera, Gregorčičeva ulica 10, 5222 Kobarid, SLOVENIJA. Il sito ufficiale del museo è consultabile all'URL: <*www.kobariski-muzej.si/il_museo/storia/*>.

L'ultimo giorno di pace | 27 luglio 1914, a cura di Quinto Antonelli, Fabio Bartolini, Mauro Grazioli, Alessandro Paris, Mirko Saltori. MAG - Museo dell'Alto Garda, Riva del Garda, dal 15.03 al 19.07.2015. Comunicato stampa della mostra consultabile all'URL:
<*www.museoaltogarda.it/it/mostre/archivio/exhibits/exhibit/lultimo_giorno_di_pace*>.

La storia del vicino [mostra su Josef «Sepp» Pailer], consultabile all'URL: <*www.kobariski-muzej.si/esposizioni/mostre_temporane/20120418120152O1/*>.

Museo della Guerra Bianca di Temù, via Roma, 40 - 25050 Temù, Brescia (BS). Il sito ufficiale è consultabile all'URL: <http://www.museoguerrabianca.it/index.php/museo>.

Museo della Guerra Bianca, Nuovo polo culturale, via di Borgo nuovo, 15, 38020, Vermiglio (TN). Il sito ufficiale del museo è consultabile all'URL: <*www.museoguerrabianca.com*>.

National WWI Museum and Memorial di Kansas City, 100 W. 26th Street, Kansas City, MO 64108, USA. Il sito ufficiale del museo è consultabile all'URL: <*theworldwar.org*>.

Non avremmo mai immaginato una tale guerra, a cura di Marko Stepec, Kobariški muzej, dal 25.10.2014 al 5.10.2015. La mostra è organizzata in due sessioni distinte ma progettualmente collegate. Maggiori informazioni possono essere consultate agli URL: Sessione di Kobarid, <*www.kobariski-muzej.si/esposizioni/mostre_temporane/20141119144537 72/*>; Sessione di Lubjana, <*www.muzej-nz.si/en/pages.php?id_meni=232&id=166*>.

Quando l'Italia dichiarò guerra all'Austria: i moti del 23-24 maggio 1915, a cura del Servizio Biblioteche Civiche in collaborazione con i Civici Musei di Storia ed Arte, con la cura scientifica di Lucio Fabi. Trieste, Palazzo Costanzi, Sala Veruda, dal 15.5 al 7.6 2015. Comunicato stampa consultabile all'URL: <*www.arte.it/calendario-arte/trieste/mostra-quando-l-italia-dichiarò-guerra-all-austria-trieste-i-moti-del-23-24-maggio-1915-16797#_*>.

Vermiglio, l'esodo del luglio 1915, a cura di Mario Cossali, Polo Culturale di Vermiglio dall'1.8 al 6.9.2015.

«*Il punto di vista crea il panorama*»: molteplicità di sguardi e interpretazioni in Ortega y Gasset

Gianni Ferracuti

1. L'arte e il salvataggio delle cose

Il sistema di pensiero di Ortega y Gasset ha alla base la nozione di *realtà radicale*. Con questa espressione non si intende soltanto un principio logico, bensì anche, e prioritariamente, la realtà stessa, quella che esiste fuori dal pensiero: ignota, e tuttavia esperimentata nella vita concreta, essa è la *radice* delle idee con cui cerchiamo di conoscerla. L'individuo umano ha esperienza di una realtà che inizialmente è per lui puro mistero; non sa cos'è il tuono o perché il legno galleggia nell'acqua mentre la pietra affonda; la risposta al mistero viene trovata attraverso un'attività intellettuale: l'incontro col mistero (l'esperienza della realtà) è in tal senso la radice di tale attività intellettuale, ovvero ciò che la mette in moto. Nel pensiero maturo di Ortega l'incontro tra l'individuo e la realtà, nel senso più ampio del termine, verrà qualificato come *realtà radicale*, a indicare che tutto emerge da esso, e dire *realtà radicale* equivarrà a dire *la mia vita, la vita di ciascuno*. Qualunque sia l'attività intellettuale, psichica, biologica di cui qualunque io vive in prima persona l'esperienza, il

punto di partenza è sempre l'incontro (la connessione, il costrutto) tra l'io e la realtà. Questo incontro è il principio teorico del conoscere, dato che è l'origine di ogni conoscenza, ed è al tempo stesso il principio reale, dato che in esso consiste la *mia* vita (la vita di ciascuno) e che non esiste conoscenza se previamente *io* (qualunque *io*) non sono vivo. Questo principio concreto rappresenta una grande differenza rispetto al principio (meramente teorico) del conoscere nel pensiero moderno, come il *cogito* cartesiano. Ha scritto Paulino Garagorri:

> *Quando avvertiamo che, se vogliamo guardare la realtà indipendentemente da ogni interpretazione, succede che non possiamo farlo, ci si rende chiaro che l'interpretazione della realtà è inevitabile, ma - a quanto sembra - distinta dalla realtà stessa; cioè, l'unica cosa - che tuttavia è qualcosa - che sappiamo della realtà di per sé, è che* ci costringe a interpretarla mentalmente. *Ossia, [...] che abbiamo un rapporto previo, non teorico, non intellettuale, con la realtà, un rapporto pre-intellettuale e consistente nel fatto che la realtà ci spinge e ci costringe a intenderla.*[i]

Questo rapporto pre-intellettuale è, appunto, il concreto vivere. Il mistero radicale della realtà compare già nei primi scritti di Ortega, in particolare in *Glosas*, datato dicembre 1902, quando Ortega non è ancora ventenne, e *El poeta del misterio*, del 1904.

In *Glosas,* affrontando il tema della critica letteraria e artistica, e il tema dell'imparzialità del giudizio del critico, Ortega si dichiara contrario all'oggettività, che considera un allontanamento dalla vita: «*Non parlo delle religioni morte [...]. Parlo della critica che discerne tra le cose che vivono*».[ii] Propone la rinuncia ad affermazioni assolute e astratte come unica possibilità per parlare di ciò che è davvero importante nella vita reale. Oggettività di giudizio vuol dire spersonalizzarsi[iii] («*è un errore di prospettiva*»[iv]) e «*guardare le cose da lontano, dall'altro lato della vita. Ma è possibile uscire dalla vita?*».[v] Si tratta di una domanda retorica: non è possibile (soprattutto alla luce del pensiero maturo di Ortega); però, dentro la vita si hanno solo conoscenze parziali, ancorché concrete: «*Distanziarsi dalle cose per comprenderle*

---

[i] Paulino Garagorri, «Ortega, una reforma de la filosofía», in id., *Introducción a Ortega,* Alianza, Madrid 1970, pp. 9-144, p. 65, mio corsivo.

[ii] José Ortega y Gasset, «Glosas», in id., *Obras completas*, Alianza, Madrid 1986, vol. I, pp. 13-8, p. 14 (d'ora in avanti questa edizione delle opere viene indicata con la sigla OC, seguita dal numero del volume).

[iii] *ibidem*.

[iv] *ibidem*. È certamente rimarchevole l'uso del termine prospettiva, *perspectiva*, già nel primo saggio di Ortega. Ha scritto Franco Meregalli: «*L'intenzione esplicita del diciannovenne era di stabilire in* Glosas *i principi di una critica letteraria valida; ma, se ne rendesse conto o no, egli andava ben oltre: esprimeva la sua idea della realtà radicale*» (F. Meregalli, *Introduzione a Ortega y Gasset,* Laterza, Roma-Bari 1995, p. *7*).

[v] J. Ortega y Gasset, *Glosas*, cit., p. 14.

è ciò che si chiama presbiopia. Bisogna uscire loro incontro e scontarsi con esse (*chocar con ellas*)».[vi]

Il secondo articolo che citavo, *El poeta del misterio*, è una bella nota su Maeterlink, sul suo teatro dalle valenze mistiche e sull'arte come strumento di penetrazione nel mistero, che ci avvolge e, a volte, si rende quasi palpabile:

> *A volte ci sentiamo inquieti, con un eccesso di chiaroveggenza e un'acutezza della fantasia che è come un incubo a occhi aperti, dalle forme assolutamente inconcrete; sentiamo stimoli che rispondono a urti della nostra anima con i «corpi» delle idee più vaghe, in modo molto simile agli stimoli fisici: c'è nel nostro spirito un turbamento immotivato, un'ansia, che è come l'attesa di «qualcosa» di grande che sta per arrivare, che già arriva, che si avvicina trepidando. [...] «Qualcosa, qualcosa»: è l'unica parola per dire questa cosa ignota, perché è l'unica parola che afferma un'esistenza, senza segnare confini, senza dare un nome.*[vii]

Esiste una realtà che non conosciamo, «*ci avvolge l'ignoto*», e - scrive Ortega nella nota su Maeterlink - basta un momento di solitudine perché si erga al nostro fianco e «*ci assillerà, ci tormenterà, mormorerà intorno a noi come uno sciame di api invisibili, e nel parossismo della sofferenza o del piacere noteremo una chiamata, un suggerimento che ci dà una notizia, che ci ricorda, che ci preavverte che qualcosa sta per succedere*».[viii] In questo regno interiore la conoscenza non è ancora penetrata (né è detto che riesca a farlo): l'ignoto, il mistero, sono le sembianze con cui ci si presenta inizialmente ogni realtà, prima che intervenga la riflessione a elaborare possibili spiegazioni; in particolare, poi, l'interiorità sembra sottrarsi alle leggi fisiche, lasciando intuire una *realtà* molto più vasta e complessa di quanto ne conosciamo e, soprattutto, una nostra insospettata interazione con essa sotto forma di una «*attività analoga a quella intellettuale*»:

> *Esistono regioni di mistero nella nostra anima e intorno a noi, che avvertiamo a malapena, simili a meravigliosi arazzi di cui possiamo vedere solo il rovescio dal filato grottesco. Il fatto è che esiste una vita che sta al di sotto della coscienza: in questo oscuro recinto inesplorabile covano istinti che non conosciamo, vi giungono sensazioni di cui non ci rendiamo conto: vi si realizza ogni tipo di operazione fisiologica e psichica di cui percepiamo unicamente il risultato. Tentiamo di trovare la soluzione di un problema e torturiamo invano l'intelletto: disperati abbandoniamo il lavoro e distogliamo l'immaginazione. Quando meno ce l'aspettiamo si fa luce e il problema è risolto. Questo può avere altra spiegazione che ammettere l'esistenza di un'attività analoga a quella intellettuale, a quella cosciente, che si verifica in silenzio al di sotto della coscienza?*[ix]

[vi] *ibid*., p. 15.

[vii] id., *El poeta del misterio,* OC I, pp. 28-32, p. 29.

[viii] *ibidem*.

[ix] *ibid*., pp. 29-30. Cfr. J. Ortega y Gasset (1911), *Psicoanálisis, ciencia problemática*, OC I, pp. 216-37: «*La scienza scientifica è circondata in ogni momento storico da una sorta di atmosfera o alone di formazioni*

Maeterlink, come poeta del mistero, cerca di dare espressione alle «*forze primarie, latenti nella materia*», intuite per via mistica o immaginativa.[x] Però tale espressione, pur potendo essere molto suggestiva, è arbitraria come ogni creazione artistica, e non può costituire un sapere solido e dimostrato. Da qui la conclusione dell'articolo: soddisfatto il godimento estetico, occorre guardarsi dalle allucinazioni del mondo dietro l'apparenza (*tras-mundo*), che sono vaghe e ci smarriscono nel labirinto delle loro forme imprecise.[xi]

Tra il noto e il misterioso non c'è, dunque, una semplice contrapposizione, ma una relazione dinamica: il noto è la parte di mistero che ha avuto una spiegazione, e dunque ha nel mistero le sue radici primarie. Il noto nasce dalla relazione pre-intellettuale con la realtà radicale e di suo è parziale, ovvero prospettico; dunque ha carattere interpretativo ed è possibile che tale interpretazione - la *cultura* - possa essere a volte un'alterazione, un errore o una falsificazione del reale. In un articolo del 1906, *Moralejas*, viene appunto formulata l'idea che un'attività intellettuale avviata lungo una direzione sbagliata produca un fraintendimento e allontani la cultura dalla spontaneità vitale, generando così un conflitto con essa: «*Secoli e secoli di cultura hanno frainteso a tal punto le necessità umane, soprattutto quelle morali, sempre più facili da deformare, che a volte è sano disfare il cammino e rinnovare in qualche punto la semplicità originaria. Sembra quasi che l'umanità abbia bisogno di prendere periodicamente una dose d'ingenuità per poter continuare a vivere*».[xii]

E aggiunge: «*Nulla che non sia vivente e organico ci può interessare*»;[xiii] interesse - s'intende - nel senso di una sfida a coglierlo così com'è, vivente e organico, e misterioso, per portarlo alla luce, vederlo nella chiarezza intellettuale, e illuminare un angolo della vita: si tratta un interesse a capire il significato della realtà vivente, cioè a decifrarne il mistero e a spostare idealmente qualcosa dalla casella dell'ignoto a quella del noto. Con tale operazione la cosa viene *salvata*. *Salvare le cose* è un tema molto importante nel primo Ortega: com'è noto, il titolo originariamente previsto per le *Meditaciones del Quijote* era *Salvaciones* (salva-

---

spirituali intermedie che non sono scienza, né sono in assoluto materiale bruto dell'animo» (pp. 216-7). Questa zona atmosferica che avvolge la scienza è chiamata *mito*, «*perché il mito non è altro che un contenuto mentale indifferenziato, che aspira a svolgere la funzione di concetto o spiegazione teorica di un problema, ma che non si è liberato abbastanza dall'empirismo sensitivo né dal tono affettivo e sentimentale di tutto quanto è spontaneo in noi. La riflessione, la scienza, sono la purificazione dello spontaneo, dello psichico. Storicamente la scienza viene dal mito o, come ha detto Cohen, è lo sviluppo di ciò che il mito ha di serio attraverso la rimozione del momento soggettivo emozionale*» (*ibid.*, pp. 217-8).

[x] J. Ortega y Gasset, *El poeta del misterio*, cit., p. 31. «*In tutti i tempi i mistici sono stati ritti sulla frontiera dell'ignoto: sono state le vedette dell'umanità che, issati nel sogno o nell'estasi, lanciano grida di allerta scorgendo le nebbie rosate che annunciano la costa. I sapienti, con tutto il loro armamentario e le loro andature da cammelli stanchi, arrivano alle terre promesse secoli dopo i veggenti. E questa è un'amara burla del fato, perché sapiente potrà esserlo chiunque vorrà, e veggente solo chi sia tale dall'eternità*» (*ibid.*, pp. 31-2).

[xi] *ibid.*, p. 32.

[xii] id., *Moralejas*, OC I, pp. 44-57, p. 44.

[xiii] *ibid.*, p. 45.

taggi), e l'uso del termine *salvación* nei testi precedenti le *Meditaciones* mostra che il suo significato non coincide con quello del lessico fenomenologico.

Orbene, questa concezione della *realtà radicale come radicale mistero* è fortemente legata alla sensibilità estetica dominante alla fine dell'Ottocento e agli inizi del XX secolo, a partire dalla grande rivoluzione artistica avviata in Francia dal simbolismo; più ancora, il tipo di realismo antiaccademico e antiborghese con cui Ortega intende studiare il reale si organizza attraverso una lunga meditazione sul realismo letterario modernista, per poi sfociare nel realismo filosofico delle *Meditaciones del Quijote*.[xiv]

In *Moralejas* l'arte ha appunto una missione salvifica. Il salvataggio consiste nel conoscere il significato della cosa, che si ottiene solo cogliendola in una visione sistematica, capace di definire il suo ruolo all'interno di un contesto intellettualmente compreso:

[xiv] Il modernismo è un movimento artistico e letterario spagnolo corrispondente a ciò che in Italia chiamiamo abitualmente decadentismo. Oggi lo si ritiene un fenomeno epocale, che dalla metà dell'Ottocento giunge fino ai giorni nostri, includendo tutte le avanguardie e gli stili dentro una concezione dell'arte come creazione libera e incondizionata. Cfr. G. Ferracuti, «Modernismo, teoria e forme dell'arte nuova», *Mediterránea*, n. 8, 2010 (volume monografico) <*www.lulu.com/shop/gianni-ferracuti/mediterranea-0810/paperback/product-11257180.html*>, id., «Contro le sfingi senza enigma: estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo», in *Studi Interculturali*, I, 2014, pp. 164-220 <*www.interculturalita.it*>. Sull'inclusione di Ortega nel modernismo cfr. Manuel Machado, «Los poetas de hoy», in *La guerra literaria (1898-1914)*, Imprenta Hispano-Alemana, Madrid 1913 [*sic*], pp. 15-39. Cfr. anche G. Ferracuti, «José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote», *Studi Interculturali*, 2, 2014, pp. 7-38; Giuseppe D'Acunto, «Ortega y Gasset: la metafora come parola "esecutiva"», *Studi Interculturali*, 2, 2014, pp. 39-51. Per una panoramica sulla letteratura spagnola del tempo, cfr. G. Ferracuti, «Profilo storico della letteratura spagnola», *Mediterránea*, n. 22, 2013, pp. 340-479 <*www.lulu.com/shop/gianni-ferracuti/profilo-storico-della-letteratura-spagnola/paperback/product-21152625.html*>. Per un'introduzione generale al pensiero di Ortega, cfr. G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset, esperienza religiosa e crisi della modernità*, Il Cerchio, Rimini 1992 (ora come vol. 15, 2013 di *Mediterránea*, <*www.lulu.com/shop/gianni-ferracuti/josé-ortega-y-gasset/paperback/product-21174264.html*>). Sul pensiero giovanile di Ortega e la formazione del suo sistema filosofico, G. Ferracuti, «L'invenzione del Novecento, Intorno alle *Meditazioni sul Chisciotte* di Ortega y Gasset», *Mediterránea*, 17, 2013, pp. 7-153; per la formazione del pensiero politico orteghiano, cfr. G. Ferracuti, «Traversando i deserti d'Occidente, Ortega y Gasset e la morte della filosofia», *Mediterránea*, 13, 2012, in particolare i capitoli «Ortega, la fenomenologia e il gran sole del mediterraneo», pp. 9-44, «Etnia, nazione, democrazia in Ortega», pp. 45-68, disponibile all'URL <*www.lulu.com/shop/gianni-ferracuti/mediterranea-13-12/paperback/product-20031098.html*>. Cfr. ancora: id., «Liberalismo, socialismo, nazione, realismo politico: la polemica Ortega-Romanones», *Rivista di Politica*, n. 2, 2013, pp. 33-61. Sugli sviluppi posteriori del pensiero di Ortega: id., «Ortega e la fine della filosofia», in Giuseppe Cacciatore, Armando Mascolo (ed.), *La vocazione dell'arciere: prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*, Moretti & Vitali, Bergamo 2012, p. 163-201 (su cui si veda Anna di Somma, «Un intellettuale di vocazione. A proposito de *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche sul pensiero di José Ortega y Gasset*», *Studi Interculturali*, 1, 2014, pp. 229-43 <*www.interculturalita.it*>).

> *L'arte è dunque un'attività di liberazione. Da cosa ci libera? Dalla volgarità. Io non so cosa penserai tu, lettore, ma per me la volgarità è la realtà di tutti i giorni, ciò che i minuti portano nelle loro giare uno dopo l'altro; il cumulo di fatti significativi o insignificanti, che sono l'ordito delle nostre vite e che sciolti, sparpagliati, senz'altro collegamento che la loro successione, non hanno senso. Ma a sostenere, come il tronco un rigoglioso fogliame, queste realtà di tutti i giorni, esistono le realtà perenni, cioè le ansie, i problemi, le passioni cardinali del vivere dell'universo. A queste arriva l'arte, s'immerge e quasi annega in loro l'artista vero e, usandole come centri energetici, riesce a condensare la volgarità e a dare un senso alla vita.*[xv]

Senza la sua connessione con un contesto, ogni cosa appare priva di significato. Ignorando le loro relazioni con il resto dell'universo, i fatti sembrano un cumulo privo di organicità, e come tali («*significativi o insignificanti*», si badi) sono «*volgarità*» e nonsenso. Però la connessione non sempre si palesa in modo immediato: il più delle volte il fatto o la cosa emergono da un fondo «retro-stante» (*trasmundo*), così come nelle *Meditaciones del Quijote* si dirà del bosco, la cui *visione immediata* è coperta dagli alberi. Per la filosofia, scoprire il contesto è esprimere con una struttura di concetti l'insieme delle relazioni in cui è collocata la cosa; invece l'arte produce l'immagine di questo sistema, per via estetica, cioè irrazionale. Per la filosofia è essenziale che il contesto, intellettualmente ricostruito, sia argomentabile e fondato; l'arte invece non ha alcuna necessità di spiegare perché da un contesto reale viene tratta une determinata immagine per un quadro o una certa descrizione in versi. Il problema di Ortega, in questa ottica, consiste nel dover passare dall'irrazionalità dell'arte (che però è molto efficace nella sua rappresentazione) a un discorso filosofico rigorosamente fondato.

Che il realismo estetico sia la radice del realismo filosofico lo dimostra il fatto che certe affermazioni relative al primo vengono riprese e utilizzate nella descrizione secondo. Ad esempio, in termini filosofici nelle *Meditaciones del Quijote*, Ortega scrive, con un palese riferimento alle idee di *Moralejas*: «*L'importante è che il tema sia messo in relazione immediata con le correnti elementari dello spirito, con i motivi classici della preoccupazione umana. Una volta intessuto con essi, risulta trasfigurato, transustanziato, salvato*».[xvi] In *Moralejas*, scrive invece in termini estetici: «*L'arte ci salva [...] da questa coscienza individuale con cui viviamo ordinariamente e che ci fa percepire l'andirivieni dei fenomeni, la nascita e la fine delle cose, il desiderio e l'insuccesso del nostro desiderio; l'arte ci aiuta a emergere, ci innalza fino a quella «coscienza migliore» in cui cessiamo di essere individui e contempliamo solo gli ampi e immutabili stati dell'anima universale*».[xvii] *Moralejas* ci rivela un significato del termine *salvación* con riferimento all'arte.

[xv] J. Ortega y Gasset, *Moralejas*, cit., p. 51.

[xvi] id. (1914), *Meditaciones del Quijote,* OC I, pp. 311-400, p. 312. «Tema» significa qui qualunque cosa, volgare o solenne, di cui si voglia conoscere il significato.

[xvii] id., *Moralejas,* cit., p. 50.

La radice modernista del realismo filosofico si vede molto bene in un saggio del 1911, *Arte de este mundo y del otro*, occasionato dal libro di Worringer, *Problemi formali dell'arte gotica*.[xviii] Ortega lo apre con una certa ironia, qualificandosi come uomo spagnolo, e quindi uomo senza immaginazione: Unamuno, Menéndez Pidal, Menéndez Pelayo, Alcántara, Cossío, tutti mostri sacri della cultura spagnola, e persino Costa, un uomo politico, lo hanno detto e ridetto: lo spagnolo è un realista. E così Ortega ripete: «*Io sono un uomo spagnolo che ama le cose nella loro purezza naturale, che ha piacere di riceverle tali quali sono, con chiarezza, stagliate all'orizzonte, senza che si confondano le une con le altre, senza che io metta nulla in loro; sono un uomo che vuole anzitutto vedere e toccare le cose e che non si compiace di immaginarle: sono un uomo senza immaginazione*».[xix] Questa proclamata assenza di immaginazione è un ricorso retorico e ironico per introdurre con risalto l'atteggiamento opposto, cifrato nell'uomo gotico. Infatti, l'uomo senza immaginazione entra in una cattedrale gotica e viene rapito, strappato alla sua pesantezza materiale e trasportato in un'algarabia di immagini, dove tutto appare e sfuma con incessante rapidità:

> *Io non sapevo che dentro una cattedrale gotica abita sempre un turbine; così, appena messo piede all'interno, sono stato strappato dalla mia stessa pesantezza sulla terra - questa buona terra, dove tutto è fermo e chiaro, e si possono palpare le cose, e si vede dove cominciano e dove finiscono. All'improvviso, da mille luoghi, da mille angoli scuri, dai confusi vetri dei finestroni, dai capitelli, dalle chiavi di volta lontane, dagli spigoli interminabili, mi sono piombati addosso miriadi di esseri fantastici, come animali immaginari ed eccessivi, grifi, doccioni, cani mostruosi, uccelli triangolari; altri, figure inorganiche, ma che nelle loro accentuate contorsioni, nella loro figura zigzagante, verrebbero presi per animali incipienti.*[xx]

Gotico e mediterraneo rappresentano due mondi, due sensibilità la cui differenza è un valore positivo: serve a capire che nessuno dei due riesce a esaurire la realtà e che dunque bisogna integrarli; il *pathos* materialista del Sud e il *pathos* trascendentale del Nord sono i due poli, le due forme estreme della sensibilità continentale. Ma nessuno dei due, inteso come *pathos*, può dirsi pienamente accettabile: «*La salute è la liberazione da ogni* pathos».[xxi] Su questa premessa s'innesta l'esposizione delle idee di Worringer, secondo cui l'arte nasce quando si supera il semplice progetto di copiare le cose e la creazione artistica si basa su un principio di sim-patia, *Einfürung*, simpatia, che Ortega riassume così:

> *Un oggetto che ci si presenta dinanzi intanto non è altro che una molteplice sollecitazione alla nostra attività: c'invita a scorrere con i nostri occhi il suo profilo, a renderci conto dei suoi toni, alcuni più forti, altri più delicati, a palpare la sua superficie. Finché non abbiamo realiz-*

[xviii] Wilhelm Worringer, *Problemi formali del gotico,* a cura di Giovanni Gurisatti, Cluva ed., Venezia 1986 (*Formprobleme der Gotik*, 1911).

[xix] J. Ortega y Gasset, *Arte de este mundo y del otro*, OC I, pp. 186-205, p. 186.

[xx] *ibid*., p. 187.

[xxi] *ibid*., p. 188.

> *zato queste operazioni, o altre analoghe, non possiamo dire di aver percepito l'oggetto; esso dunque è il risultato di alcuni stimoli che riceviamo e di alcune attività messe in opera da parte nostra: movimenti muscolari degli occhi, delle mani, ecc. Orbene, se l'oggetto è stretto e verticale, per esempio, i nostri muscoli oculari realizzano uno sforzo di elevazione; questo sforzo è associato, nella nostra coscienza, ad altri movimenti incipienti del nostro corpo, che tendono ad alzarci da terra, e alle sensazioni muscolari di peso, resistenza, gravità. Dunque, dentro di noi si forma, attorno all'immagine bruta dell'oggetto stretto e verticale, una sorta di organismo di attività, di relazioni vitali: sentiamo come se le nostre forze, che aspirano all'alto, vincessero la pesantezza, pertanto come se il nostro sforzo trionfasse. E poiché tutto questo lo abbiamo sentito mentre percepivamo quell'oggetto esterno, e proprio per percepirlo, fondiamo ciò che avviene in noi con la sua esistenza e proiettiamo tutto insieme verso l'esterno, compenetrato in un'unica realtà. Il risultato è che non già noi, bensì l'oggetto stretto e verticale ci sembra dotato di energia, ci sembra sforzarsi di ergersi sulla terra, ci sembra trionfare su forze di segno contrario.*[xxii]

In sostanza, l'arte produrrebbe forme che, per simpatia, suscitano la sensazione della vitalità organica e rappresentano un'espansione di energie, una liberazione, e una raffigurazione del movimento vitale. In tal senso, si tratta di un'arte naturalista, in quanto rappresenta la vita intesa come una dimensione della natura. La critica mossa da Ortega, di sapore modernista, è che esistono intere regioni dell'arte che sono incompatibili con tale idea: ad esempio l'arte geometrica, che appare rivolta all'obiettivo opposto di non raffigurare il vivente e preferire l'inorganico e l'astrazione: «*Non godo io di me stesso, nel disegno geometrico, ma al contrario mi salvo dal naufragio interiore, dimenticandomi di me in quella realtà regolata, chiara, precisa, sottratta alla mutevolezza e alla confusione. Mi salvo in essa dalla vita, dalla mia vita*».[xxiii]

È interessante il richiamo al salvarsi, inteso in un'accezione molto concreta: salvarsi dal naufragio interiore, dallo smarrimento nelle pure emozioni, nell'instabilità degli stati sentimentali. Nel vitalismo confuso, nel misticismo alla Maeterlink, le cose sfumano, restano indefinite, e insomma non sono *cose*: nondimeno, come *pathos* di segno contrario, l'arte geometrica eccede, facendoci uscire dalla vita. Avremmo invece bisogno di una via di mezzo: salvare noi dal naufragio interiore e salvare le cose, ovvero salvare noi stessi nelle cose. Neanche l'estetica classica raggiunge questo obiettivo. La sua essenza, infatti, sta nell'equilibrio tra istinto e intelletto: le cose vi appaiono regolate e stabili all'interno di una grande e avvolgente armonia, ma guardando bene, questa classicità «*non si interessa alle cose quali si presentano nella vita, nella loro concreta rudezza, nella loro aspra individualità, bensì a ciò che di normale, giocondo e ben guarnito si trova in ogni essere*».[xxiv] Questo carattere francamente realista Ortega lo ritrova invece nelle pitture rupestri di Altamira che, a differenza di Worringer, considera delle opere d'arte di grande potenza rappresentativa: «*In*

[xxii] *ibid.*, pp. 192-3.
[xxiii] *ibidem*.
[xxiv] *ibid.*, p. 197.

quelle energiche linee e in quelle macchie si rivela una possente volontà artistica; più ancora, un atteggiamento genuino di fronte al mondo, una metafisica che non è l'astrazione dell'indeuropeo, né il naturalismo razionalista classico, né il misticismo orientale».[xxv]

La concretezza e l'esaltazione delle cose materiali caratterizzano, per Ortega, l'uomo mediterraneo, la cui sensibilità tradizionale si è conservata nel carattere tipico dello spagnolo. L'uomo mediterraneo ieri, e lo spagnolo oggi, non sono una razza, né una stirpe, né un'etnia, ma sono anzitutto un modo di entrare in rapporto con la natura, una mentalità, una forma di sensibilità: «*L'uomo spagnolo si caratterizza per la sua antipatia nei confronti di tutto ciò che è trascendente; è un materialista estremo. Le cose, le sorelle cose, nella loro rudezza materiale, nella loro individualità, nella loro miseria e sordidezza, non quintessenziate e tradotte e stilizzate, non come simboli di valori superiori [...], questo ama l'uomo spagnolo*».[xxvi]

Le sorelle cose nella loro individualità. Qui c'è, a mio modo di vedere, uno dei passi più importanti dell'opera orteghiana precedente le *Meditaciones del Quijote*: la cosa individuale, da sola, non ha senso, si perde e dobbiamo *salvarla*. La connessione generale, la teoria, la scienza, ci dànno *il senso* delle cose, le loro relazioni fisse, le leggi, formulate attraverso concetti generali; proprio per questo, proprio perché ci fornisce un senso e un'interpretazione, nella teoria manca esattamente la cosa nella sua concretezza. C'è il concetto di albero, ma non c'è l'albero reale e di legno, e l'uno non può sostituire l'altro. Salvare le cose significa, invece, che dobbiamo possedere sia il sistema teorico sia la cosa individuale: non l'uno o l'altra, bensì *l'uno e l'altra*. Parlando in modo ampio, questo tipo di salvezza bifronte richiede sia la scienza tedesca o nordica, sia la concretezza spagnola o mediterranea, «*che vuole salvare le cose in quanto cose, in quanto materia individualizzata*».[xxvii] Questo «materismo» consiste sostanzialmente nell'opinione che non si possano spiegare le cose e il loro significato rinunciando a ciò che esse sono di fatto e concretamente. Ortega ricorda qui che Unamuno non riusciva a concepire la salvezza religiosa dalla morte senza pensarla come un'immortalità della carne e della materia, e fa riferimento sia ai saggi di *salvación* di Azorín, costruiti sulla valorizzazione artistica delle cose piccole, misere, trascurate, sia alla capacità descrittiva di Cervantes, capace di raffigurare insieme la materialità e il significato. Il tema torna nelle *Meditaciones del Quijote*, quando Ortega rivaluta fortemente le cose che abbiamo intorno e che costituiscono la nostra circostanza vitale:

> *Le cose mute che ci sono vicine e intorno! Molto vicino, molto vicino a noi, porgono le loro tacite fisionomie con un gesto di umiltà e di desiderio.*[xxviii]
> *Ogni cosa è una fata che riveste di miseria e di volgarità i suoi tesori interiori ed è una vergine che deve essere amata affinché diventi feconda [...] L'importante è che il tema sia messo in immediata relazione con le correnti elementari dello spirito [...].*[xxix]

[xxv] *ibid.*, p. 199.
[xxvi] *ibidem*.
[xxvii] *ibid.*, p. 200.
[xxviii] id., *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 319.

Diego Velázuez, El triunfo de Baco, o Los bebedores, olio su tela, 1628-1629, Madrid, Museo del Prado

2. IL REALISMO COME VEROSIMIGLIANZA

Renan (1909) e *Adán en el Paraíso* (1910) sono due saggi molto importanti in questa fase della riflessione orteghiana, e vengono raccolti nel 1916 in *Personas, obras, cosas*. In particolare il secondo è citato in *Arte de este mundo y del otro*, dove viene definito «*un saggio di estetica spagnola e quasi una giustificazione teorica della nostra peculiarità artistica*».[xxx]

In *Renan* torna l'idea di salvarsi nelle cose dal naufragio intimo: «*La modestia e la calma supreme, la grande pazienza delle cose, ci offrono una disciplina incomparabile che dobbiamo seguire; ospitiamole nelle nostre stanze spirituali, instauriamo con loro un rapporto di amichevole profondità. Abbracciamoci alle sorelle cose, nostre maestre: sono loro le virtuose, le vere, le eterne*».[xxxi] E aggiunge, segnalando che tale pedagogia del reale non si esercita solo mediante la riflessione filosofica: «*Finché scrisse il* Don Chisciotte, *Cervantes tenne certamente incatenato e muto il suo io personale, e al suo posto lasciò che parlassero con la voce della sua anima le sostanze universali. In modo analogo, Velázquez convertì il suo cuore in una taverna, per poter dipingere quegli uomini ebbri che, messi sulla tela del Museo, perpetuano eternamente la loro sbornia esemplare*».[xxxii]

Gli ubriachi dipinti da Velázquez perpetuano la loro sbornia esemplare: nel modo e nelle forme proprie all'arte, il pittore ha saputo lasciare che le cose parlassero, ha saputo

---

[xxix] *ibid.*, p. 312.

[xxx] id., *Arte de este mundo y del otro*, cit., p. 190. Un'altra conferma indiretta dell'importanza di questi saggi sta nel fatto che Ortega li ripubblica pur sapendo che contengono alcune formulazioni imprecise, e preoccupandosi di aggiungere al testo qualche nota di rettifica: «*Il fatto che Ortega eccezionalmente abbia messo note di rettifica e di dissenso col suo stesso testo di* Renan *e* Adán en el Paraíso *sembra indicare che questi testi gli interessino teoreticamente e voleva privarli dei loro errori giovanili. [...] Se ha cura di apporre queste note su alcuni passi da cui dissente qualche anno dopo, e che pure ripudia formalmente, e non fa la stessa cosa con altre idee molto significative, se ne deduce che ad esse continua ad aderire, e che queste idee - le idee conservate senza critica - sono per lui la cosa più importante*»: Julián Marías, «Ortega. Circunstancia y vocación», in *Obras*, Alianza, Madrid 1982, vol. IX, pp. 167-598, p. 464.

[xxxi] J. Ortega y Gasset, *Renan*, cit., p. 446.

[xxxii] *ibidem*.

ascoltarle. Non si è limitato a copiare la realtà: il realismo inteso come copia lo si trova soprattutto nell'arte accademica o nel naturalismo; nel modernismo, che ha molta affinità con l'estetica barocca, il realismo è la *costruzione* di un'immagine che tende ad esprimere sia gli aspetti immediatamente visibili sia quelli non evidenti (un sentimento, un'emozione) del reale. Velázquez e Cervantes non hanno imitato la realtà, bensì hanno *creato* un'immagine *verosimile*. Il verosimile non è soltanto ciò che *sembra* vero, senza alcuno sforzo: senza sforzo, ciò che appare della realtà sembra piuttosto un caos di impressioni sensibili. Verosimile è la costruzione di un ordine che governa l'immagine di un quadro o la forma di un'opera d'arte. È un'operazione che richiede amore per la realtà e per il sapere: «*Amare la verità è sentirsi portato imperiosamente a scoprirla, a inventare nuove certezze, a vincere la concupiscenza del proprio cuore, che si compiace indugiando sulle apparenze delle cose, come un asinello di mugnaio che, preso gusto a mordere la messe, non si guadagna la giornata se il padrone non lo pungola*».[xxxiii]

Qui c'è una traccia dell'amore intellettuale che verrà teorizzato compiutamente nelle *Meditaciones del Quijote* (appoggiandosi su Platone e Spinoza). Ma l'atto d'amore non è di per sé garanzia della veridicità delle nostre osservazioni; inoltre, l'osservazione è intrinsecamente interpretativa. Ortega lo sottolinea con un'argomentazione paradossale: chiedendosi, sull'onda del ricordo di un testo classico spagnolo, che cosa pensino i centauri:

> *Che mondo penserà il padre Chirone, galoppando sulle praterie verde smeraldo? Al suo torso umano apparteneva un mondo di visioni umane; ai suoi lombi di cavallo un universo equino. I nervi dell'uomo e del cavallo si univano negli stessi centri e le robuste vene facevano sboccare in un solo cuore la teologia dell'europeo e la brama dell'animale da monta. Povero cuore, sempre vacillante tra una puledra e una baccante! Ciò che per una sua metà era vero, era falso per l'altra metà; se entrava in una città e arrivava alla piazza pubblica, le sue labbra dovevano dire: Ecco l'agorà, mentre i suoi zoccoli avrebbero ribattuto: Ecco un ippodromo.*[xxxiv]

Il paradosso di Ortega ha un senso molto chiaro: la nostra immagine del mondo, trascurando gli eventuali errori materiali di osservazione, è relativa sia al mondo stesso sia alla nostra costituzione fisica e biologica: percepiamo *umanamente* il reale. Che si pensi il terreno come stadio o come pubblica piazza dipende dall'essere cavalli o uomini, benché evidentemente né l'uno né l'altro pensiero sarebbero possibili se non esistesse un terreno materiale duro su cui poggiare gli zoccoli ovvero i piedi. In questo senso la percezione è interpretativa: non pone la realtà, ma interpreta umanamente una realtà data. Di per sé la terra non è piazza né stadio: ciò che essa è, previamente all'interpretazione, è *realtà radicale*, realtà ignota. Tale realtà radicale, interpretata dall'artista, produce un'immagine *verosimile*. Ortega ne dà l'illustrazione commentando il *Cavaliere con la mano al petto* del Greco.

[xxxiii] *ibid.*, p. 448.
[xxxiv] *ibid.*, p. 451

El Greco, El caballero de la mano en el pecho, olio su tela, circa 1580, Madrid, Prado.

Di fronte a questo quadro, afferma, ci si sente in presenza non tanto di un singolo uomo spagnolo, quanto di quella realtà chiamata spagnolismo, ispanità, realtà «*molto più certa e piena di tutti gli spagnoli che abbiamo visto e trattato veramente*».[xxxv] Ispanità è però un concetto, non una persona concreta, e dunque non è l'uomo che posava per il Greco. Pertanto il quadro non rappresenta la realtà: allora «*quella realtà [= l'ispanità] fuori da tutte le leggi, inesplicabile, irriducibile a concetti, indocile ad assoggettarsi alle parole stesse, sarà un'allucinazione collettiva, un sogno secolare e nient'altro?*».[xxxvi] È un'allucinazione l'anima spagnola, quel modo di sentire e di sentirsi nel mondo, unanimemente riconosciuta nel dipinto del Greco? Formulata così la domanda, bisogna dire che quella rappresentazione ci appare vera. È chiaro che l'uomo ritratto nella tela non assomiglia fotograficamente al modello in carne e ossa che posò per il Greco, e in questo senso il ritratto non è *vero*: non è fotograficamente vero; però, *grazie alla sua infedeltà al modello*, il quadro ritrae il carattere ispanico in modo tale che riusciamo a riconoscerlo: in questo senso, *non* è una copia del reale. Non solo, ma tenendo presente la realtà dell'ispanità, possiamo spingerci a dire che, se avessimo conosciuto il modello, avremmo trovato il dipinto molto più reale di lui. Ovvero, esprimendoci con i termini usati da Ortega all'inizio del saggio, il quadro è molto più *oggettivo*. Eppure, benché in modo infedele rispetto a una resa fotografica, il quadro riproduce il modello e non altri: lo riproduce *in un certo modo*. Se non lo riproducesse, se l'immagine non avesse alcun punto di contatto col modello, il dipinto non trasmetterebbe alcuna impressione di realtà. Da questo punto di vista non si può parlare di falso né di allucinazione. Diciamo almeno che non si tratta di una falsificazione completa, ma di un'alterazione, una modificazione dell'apparenza fotografica.

Questa riflessione sul Greco, oltre ad essere perfettamente in sintonia con la riforma estetica di Baudelaire e del simbolismo, è anche la descrizione del modo in cui l'arte penetra nel mistero della realtà radicale. Comprendere il mistero e darne una raffigurazione sono cose inseparabili. Anche l'artista si rappresenta il mondo, come il filosofo e chiunque altro, ma la sua rappresentazione ha la peculiarità di essere arbitraria, se la paragoniamo a una resa fotografica. Più ancora: non esiste nessun legame logico, nessun rapporto causale, tra il modello reale e l'immagine dipinta; dovendo procedere a modificare le sem-

[xxxv] *ibid.*, p. 452.
[xxxvi] *ibidem.*

bianze del suo modello, il Greco poteva trarne infinite immagini diverse, tutte somiglianti in maggiore o minore misura.[xxxvii] Dell'immagine effettivamente dipinta non possiamo dire che sia causata o determinata dalle sembianze del modello, ma solo che, osservando appunto queste, il pittore l'ha elaborata in modo autonomo e arbitrario (vale a dire: in base al suo senso estetico). Neppure si può dire, se non metaforicamente, che egli l'abbia tratta dal modello. Ortega ha probabilmente ragione: se avessimo incontrato quest'uomo per la strada, forse non gli avremmo fatto caso e ci sarebbe sembrato insignificante. Il Greco, invece, *lo ha visto in un altro modo* - in modo estetico, appunto - e lo ha trovato significativo: ha espresso ciò che per lui significava, attraverso un'immagine costruita alterando la mera visione ottica ed evitando la copia. Così ha potuto portare in primo piano una realtà psicologica che era, per così dire, diluita nelle fattezze del modello: questa dimensione psicologica, che di per sé non ha forma tridimensionale, è esprimibile solo con la *creazione* di una forma artistica che, modificando l'apparenza, esprime il nascosto, l'occulto.

«*La verosimiglianza,* precisa Ortega, *è somiglianza al vero, ma non si deve confondere con il probabile*».[xxxviii] Il verosimile non è vero e non è falso: se lo prendiamo per vero, cessa di essere quel che è e si converte in errore. Diciamo che è *estratto* dalla realtà radicale, come scienza, arte e religione estraggono le loro verità: non nel senso che scienza, arte e religione siano tutte verosimili e nient'altro, ma nel senso che estraggono dal reale, ciascuna a suo modo, la porzione di verità di loro competenza. Si tratta di ordini di verità che non possono essere in contraddizione tra loro e si riferiscono tutti alla realtà unica in cui sono radicati. Tuttavia non esauriscono il reale, rispetto al quale risultano sempre modi umani e limitati di conoscere: «*Dall'arsenale di sensazioni, dolori e speranze umane, Newton e Leibniz estraggono il calcolo infinitesimale; Cervantes, la quintessenza della sua melancolia estetica; Buddha, una religione. Sono tre mondi diversi. Il materiale è lo stesso per tutti; cambia solo il metodo di elaborazione. Alla sua maniera, il mondo del verosimile è lo stesso delle cose reali, sottoposte a un'interpretazione particolare: quella metaforica*».[xxxix]

La metafora ha un valore conoscitivo perché consiste anch'essa in un tentativo di visione unitaria della realtà. La certezza scientifica è oggettiva: ogni fatto nuovo s'incastra perfettamente nelle conoscenze che abbiamo e risulta spiegato dal sistema dei concetti; invece nel quadro del Greco vediamo ritratto qualcosa che, senza quell'immagine, non avrebbe trovato alcuna rappresentazione. Qualcosa che si presenta e si spiega da sé: l'arte

[xxxvii] Questo valore soggettivo come rappresentazione della realtà radicale va di pari passo con il valore soggettivo dell'interpretazione dell'opera fatta da un critico, ivi compresa l'interpretazione che ne dà lo stesso Ortega. Di fatto, per quel che ne sappiamo noi, il gesto del cavaliere ritratto potrebbe anche essere un gesto di ringraziamento secondo l'uso islamico o orientale, e in tal caso sarebbe del tutto estraneo all'ispanità: il presunto modello, Juan de Silva y Ribera, terzo marchese di Montemayor, apparteneva a una famiglia conversa. Cfr. Linda Martz, *A Network of Converso Families in Early Modern Toledo: Assimilating a Minority, (History, Languages & Cultures of the Spanish & Portuguese Worlds)*, The University of Michigan Press 2002.

[xxxviii] J. Ortega y Gasset, *Renan*, cit., p. 452.

[xxxix] *ibid.*, pp. 453-4.

prende un frammento del mondo e rappresenta con esso una totalità, un universo: questa è la sua arbitrarietà. Dice Ortega, formulando un concetto spinoziano che tornerà nelle *Meditaciones del Quijote*, che il procedimento dell'arte è vedere ogni cosa dal versante che dà sull'eternità:

> *Quest'uomo [=Spinoza], facendo uso della chiarezza geometrica, ci dice che ogni cosa, se sappiamo orientarla verso l'eternità, può servirci da formula per esprimere il resto delle cose. Quale stimolo più energico potrà mai ricevere un poeta? L'ufficio dell'artista non è altro che prendere un piccolo frammento della realtà, un paesaggio, una figura, dei suoni, delle parole, e far sì che ci serva a esprimere il resto del mondo, o almeno certe sue grandi porzioni. Arte è simbolizzazione.*[xl]

Nelle *Meditaciones del Quijote* torna una visione affine, ma riportata sul terreno della filosofia:

> *L'ideale sarebbe fare di ogni cosa il centro dell'universo. E questa è la profondità di una cosa: ciò essa che contiene come riflesso di tutto il resto, come allusione al resto. [...] Non mi è sufficiente avere la materialità di una cosa; ho inoltre bisogno di conoscere il «significato» che possiede, cioè l'ombra mistica che il resto dell'universo versa su di lei. Interroghiamoci sul significato delle cose, ovvero facciamo di ciascuna di loro il centro virtuale del mondo.*[xli]

Come si vede, i due brani presentano idee molto simili e testimoniano la lunga e complessa elaborazione teorica, situata dietro le *Meditaciones del Quijote*, per salvare le cose, non irrazionalmente come fa l'arte, bensì col metodo scientifico e argomentato; partire, come fa l'arte, dalle cose materiali che sono state oggetto di costante attenzione da parte della cultura spagnola, per dar vita a una filosofia che, pur essendo sistematica, non ne perda la concretezza e l'individualità. Una «filosofia spagnola» per così dire, caratterizzata dallo stesso realismo che troviamo nell'estetica e dallo stesso rigore sistematico che le richiede la tradizione occidentale.

3. IL REALISMO COME COSTRUZIONE

Adán en el Paraíso, pubblicato nel 1910, poco dopo *Renan*, compie ulteriori passi avanti verso la filosofia delle cose. Ragionando sempre sulla rappresentazione pittorica della realtà, ora Ortega distingue nel quadro due livelli. C'è anzitutto un primo piano costituito da raffigurazioni apparentemente veriste, di tipo fotografico, che copiano le forme reali; poi un secondo piano, in cui le immagini copiate sono organizzate secondo una struttura:

[xl] *ibid*., p. 455.
[xli] id., *Meditaciones del Quijote*, cit., p. 351.

> *Si noti bene: per prima cosa ci ritroviamo con un primo piano di pennellate in cui si trascrivono le cose del mondo esterno: questo piano del quadro non è creazione, è una copia. Dietro di esso intravediamo una sorta di vita rigorosamente interna al quadro: su queste pennellate galleggia quasi un mondo di unità ideali che su di esse poggia e in esse è infuso: questa energia interna al quadro non è tratta da nessuna cosa; nasce nel quadro, vive solo in esso, è il quadro.*[xlii]

Il primo livello riproduce fotograficamente le cose quali le vediamo. Se si limitasse a questo, il quadro non direbbe nulla di più di ciò che vediamo già nella realtà, e pertanto sarebbe sprovvisto di una sua verità estetica. «*Ci sono dunque pittori che dipingono cose e pittori che, servendosi di cose dipinte, creano quadri*».[xliii] I veri quadri, la vera arte, non si limitano alla presentazione delle cose, ma *creano un'immagine* il cui elemento essenziale è *la struttura* che articola insieme tutti gli elementi dell'opera, costruendo un'unità organica e nuova con tutti i momenti pittorici del quadro:

> *Ciò che costituisce questo mondo di secondo piano che chiamiamo quadro è qualcosa di puramente virtuale: un quadro si compone di cose; ciò che inoltre vi è in esso, non è più una cosa, è una unità, elemento indiscutibilmente irreale, con cui niente in natura è congruente. La definizione che otteniamo del quadro è forse abbastanza sottile: l'unità tra alcuni pezzi di pittura. I pezzi di pittura, bene o male, potevamo estrarli dalla cosiddetta realtà, copiandola; ma questa unità da dove viene? È un colore, è una linea? Il colore e la linea sono cose; l'unità, no.*[xliv]

Si tratta della stessa concezione estetica formulata da Baudelaire, per il quale l'unità e l'organizzazione dei frammenti dell'opera d'arte sono realizzate dall'Immaginazione: «*L'Immaginazione è una facoltà quasi divina che percepisce con immediatezza, fuori dai metodi filosofici, i rapporti intimi e segreti tra le cose, le corrispondenze e le analogie*».[xlv] Nel poeta fran-

---

[xlii] id. (1910), *Adán en el Paraíso*, OC I, pp. 473-93, pp. 473-4.

[xliii] *ibid.*, p. 474.

[xliv] *ibidem*.

[xlv] «*Pour lui [= Poe], l'Imagination est la reine des facultés; mais par ce mot il entend quelque chose de plus grand que ce qui est entendu par le commun des lecteurs. L'Imagination n'est pas la fantaisie; elle n'est pas non plus la sensibilité, bien qu'il soit difficile de concevoir un homme imaginatif qui ne serait pas sensible. L'Imagination est une faculté quasi divine qui perçoit tout d'abord, en dehors des méthodes philosophiques, les rapports intimes et secrets des choses, les correspondances et les analogies. Les honneurs et les fonctions qu'il confère à cette faculté lui donnent une valeur telle (du moins quand on a bien compris la pensée de l'auteur), qu'un savant sans imagination n'apparaît plus que comme un faux savant, ou tout au moins comme un savant incomplet*» [Charles Baudelaire, «Notes nouvelles sur Edgar Poe» (1857): si tratta dell'introduzione alla sua traduzione di racconti di Poe, pubblicata col titolo *Nouvelles histoires extraordinaires*, cfr. *Oeuvres complètes*, Quantin, Paris 1884, vol. XII, pp. I-XIX, p. XI]. Cfr. anche Ch. Baudelaire, «Le gouvernement de l'Imagination», in *Curiosités esthétiques. L'art romantique et autres œuvres critiques*, Clonard, Paris 1923, pp. 278-85.

cese, l'immaginazione è l'organo della percezione estetica. I frammenti di un quadro sono retti da una struttura perché a monte, nella realtà radicale, le cose stesse sono inserite in una struttura: è un'altra idea che tornerà nelle *Meditaciones del Quijote*, dove svolge un ruolo di primaria importanza. Una struttura, dirà allora Ortega, è come un'entità di secondo grado, che non si presenta immediatamente alla vista: i nostri occhi vedono immediatamente le cose (o piuttosto le nude sensazioni), e solo una ricerca consapevole ci mostra la struttura che le regge. In *Adán en el Paraíso* Ortega intende in termini di relazione questo carattere per cui ogni singola cosa è una parte dell'universo: a una cosa, dice, è essenziale essere in relazione con le altre. Questo però è un punto che viene rettificato nell'edizione del 1916, che tiene conto delle conquiste teoretiche realizzate con le *Meditaciones del Quijote* due anni prima, dove l'esser-parte è inteso in senso ontologico e non come mera relazione. Non è difficile scoprire l'equivoco nella formulazione di *Adán en el Paraíso* dove scrive: «*Ogni cosa è un pezzo di un'altra più grande, fa riferimento alle altre cose, è ciò che è grazie alle limitazioni e ai confini che esse le impongono*».[xlvi] Da ciò si deduce, un po' frettolosamente, che ogni cosa è un complesso di relazioni, però la relazione può essere intesa come un mero concetto formulato da noi, ovvero come un nostro modo di mettere in rapporto le cose, il che è inadeguato. Non è che prima esistono le cose e poi esse entrano in relazione tra loro (o le relazioniamo noi concettualmente); piuttosto, esse sono intrinsecamente e costitutivamente relazionate. Non è in questione l'idea della relazione, ma quella della realtà. Un albero non può *consistere* in una relazione, ma è una cosa concreta che si relaziona a un'altra, al punto che se essa viene meno, l'albero muore: l'albero, senza il terreno, muore, ma non *consiste* in relazione col terreno. Nelle *Meditaciones del Quijote*, alla domanda enorme su dove siano i limiti tra le cose, Ortega risponde che li poniamo noi come confini ideali; nella realtà, infatti, c'è un *continuum*: l'albero comunica col terreno come con l'aria e il sole per il nutrimento, la funzione clorofilliana, ecc.

Tornando al quadro si diceva che arte è mettere in relazione le cose dipinte, manifestando così la struttura che le governa e le rende significative. Non si tratta di raffigurare, in chiave neoplatonica, l'aspetto ideale delle cose. L'idea del cavallo è una e una sola, qualunque sia il numero dei cavalli e, soprattutto, chiunque sia il cavallo. Qui, invece, si tratta di prendere una cosa e raffigurarla rendendo palese la sua pienezza di significato, cioè il contesto con cui è relazionata. La penetrazione artistica nel mistero radicale, secondo l'estetica spagnola ricostruita da Ortega, ha un carattere di realismo, non di idealismo platonico, anche se è vero che, alla luce di questa impostazione, i termini realismo e idealismo risultano totalmente trasfigurati e rischiano di apparire equivoci; ma questa ambiguità era già stata notata da Baudelaire, parlando della rivoluzione artistica del suo tempo. Dobbiamo separare il concetto di «realismo» dal concetto di «copia fotografica», e questo è uno dei punti principali dell'estetica del modernismo: il realismo modernista non consiste nel raffigurare le cose così come esse ci appaiono, secondo la concezione accademica della

[xlvi] J. Ortega y Gasset, *Adán en el Paraíso*, cit., p. 474.

copia dal vero, e dunque rigetta la fedeltà all'apparenza.[xlvii] Scrive Ortega: «*Dipingere bene una cosa non sarà, come supponevamo prima, un lavoro così semplice come copiarla: è necessario accertare in precedenza la formula della sua relazione con le altre, cioè il suo significato, il suo valore*».[xlviii] Tenendo presenti le nozioni di significato e valore, si capisce perché l'arte era stata definita in *Renan* come una rappresentazione simbolica: la figura artistica rappresenta il valore, non la cosa pura e semplice, cioè simboleggia la sua unità col contesto, altrimenti inesprimibile. Come valore e come significato, la cosa è dentro un contesto interpretativo della realtà:

> *La prova che le cose non sono altro che valori, è ovvia; si prenda una cosa qualunque, le si applichino distinti sistemi di valutazione, e si avranno altrettante cose diverse, invece di una sola. Si paragoni ciò che la terra è per un contadino e per un astronomo. [...] Non esiste pertanto quella presunta realtà immutabile e unica con cui comparare i contenuti delle opere d'arte: ci sono tante realtà quanti punti di vista. Il punto di vista crea il panorama. C'è una realtà di tutti i giorni, formata da un sistema di relazioni imprecise, approssimative, vaghe, sufficiente per gli usi del vivere quotidiano. C'è una realtà scientifica costruita attraverso un sistema di relazioni esatte, imposto dalla necessità di esattezza.*[xlix]

È ovvio che esattezza e inesattezza caratterizzano l'idea della realtà, non la realtà come tale. E l'errore, che Ortega corregge nell'edizione del 1916 del saggio, è appunto la mancata distinzione tra realtà e rappresentazione, perciò definisce *irritante* la presenza di elementi della concezione kantiana e leibniziana dell'essere nel suo pensiero, contraddittori con la sua stessa nozione di realtà radicale, che non è stata mai accantonata: «*Alla fin fine, vedere e toccare le cose non sono altro che modi di pensarle*».[l]

In *Adán en el Paraíso*, sempre muovendosi sul filo della riflessione estetica, Ortega scrive che ogni arte è necessaria: «*Consiste nell'esprimere per suo tramite ciò che l'umanità non ha mai potuto né potrà mai esprimere in altro modo*».[li] Pertanto si può definire la rappresentazione artistica come espressione della realtà (o di una parte di essa) nel suo significato. La stessa cosa vale anche per le altre discipline umane: scienza, filosofia, morale, religione, esprimono ciascuna ciò che altrimenti non sarebbe esprimibile. Nell'uomo, sottolinea

---

[xlvii] Per semplificare il discorso, non entro nella questione enorme dell'incoerenza della concezione accademica del realismo: probabilmente, nessun artista serio ha mai *copiato* dal vero, senza alterare l'immagine che gli offriva spontaneamente la natura, e d'altro canto, nel momento in cui l'impressionismo inizia a copiare veramente dal vero, *en plein air*, produce rappresentazioni non convenzionali della realtà (ad esempio l'erba di colore blu) che non vengono riconosciute come realiste, nonostante riproducano un effetto naturale dovuto all'illuminazione reale in un momento reale. Si veda la bibliografia già indicata per il modernismo.

[xlviii] *ibid.*, p. 475.

[xlix] *ibidem.*

[l] *ibidem.*

[li] *ibid.*, p. 476.

Ortega, c'è una «*necessità radicale di espressione*»,[lii] che a sua volta dipende da un problema radicale, un problema tale che tutto quanto l'uomo fa è in funzione della sua soluzione: il problema della vita. «*La scienza è la soluzione del primo stadio del problema; la morale è la soluzione del secondo. L'arte è il tentativo di risolvere l'ultima ridotta del problema*».[liii]

Michelangelo Buonarroti, ritratto di Lorenzo de Medici duca di Urbino, 1531-1534, Cappelle Medicee, Firenze

Di contro all'astrazione della scienza, l'arte rappresenta un metodo di concretizzazione e di individuazione. La biologia e l'antropologia, scrive Ortega con un esempio efficace, non ci dicono chi fu Napoleone, e noi possiamo scoprirlo solo grazie all'opera di un biografo: la biografia è però un genere poetico. Analogamente, la peculiarità delle pietre del Guadarrama non è rivelata dalla mineralogia, ma dai quadri di un pittore che le raffiguri. D'altro canto la scienza è limitata anche sul versante dell'astrazione: le relazioni, in cui si trova inserita una cosa qualunque, sono infinite e non si può trovare una formula che le comprenda tutte. Anche in questo caso l'arte riesce a superare l'ostacolo, non certo esprimendo tutte le infinite relazioni, bensì creando una totalità fittizia, una «*quasi-totalità*».[liv] È abituale notare che un'opera d'arte sembri aprire infinite prospettive sul problema della vita: il *Don Chisciotte* è un esempio di questa inesauribile capacità di stimolo. Sembra che il romanzo mostri un ordine talmente profondo da presupporre un'intuizione superiore alle capacità umane. L'artista ha creato una simulazione della totalità, ovvero ha raffigurato la forma della totalità. Certamente l'opera d'arte non contiene la materialità della vita, dato che il dipinto di una pietra non è questa pietra; ma, dice Ortega, essa presenta la forma, cioè una figura in cui vediamo ritratta la vita.

A parte le *Meditaciones del Quijote*, l'integrazione tra realismo estetico e realismo filosofico è pienamente realizzata in un saggio del 1914, *Ensayo de estética a manera de prólogo*,[lv] la

[lii] *ibid.*, p. 478.
[liii] *ibid.*, p. 479.
[liv] *ibid.*, p. 484.
[lv] J. Ortega y Gasset (1914), *Ensayo de estética a manera de prólogo*, OC VI, pp. 247-64.

cui analisi non rientra nei limiti del presente studio.[lvi] Mi limito a un breve cenno, sottolineando che nel testo è presente un'interpretazione in chiave realista della fenomenologia, sulla scorta della nozione di «io operante» (*yo ejecutivo*), che a sua volta permette di concepire la dimensione interna, operante, di ogni singola realtà:

> *Solo con una cosa abbiamo una relazione intima: questa cosa è il nostro individuo, la nostra vita, ma questa intimità nostra, nel convertirsi in immagine, cessa di essere intimità. [...] Ma la vera intimità, che una cosa è in quanto si sta effettuando* (en cuanto ejecutándose)*, sta a egual distanza dall'immagine dell'esterno e dall'immagine dell'interno. L'intimità non può essere oggetto nostro, né della scienza, né nel pensare pratico, né nel pensare indeliberato. E tuttavia è il vero essere di ogni cosa, l'unico sufficiente e la cui contemplazione ci soddisferebbe in modo pieno.*[lvii]

Orbene, la teoria del verosimile si completa nel senso che, attraverso la metafora, di cui Ortega formula nel saggio una teoria che rasenta la perfezione dal punto di vista dell'estetica modernista, l'arte coglie proprio questo momento intimo del reale, come se lo vedesse dal suo interno. Ne è un esempio la statua del *Pensieroso* di Michelangelo.[lviii] Se la osserviamo, l'oggetto della nostra attenzione non è certo il blocco di marmo, ma neppure lo è la mera forma esteriore, fisica, che il marmo ha assunto a seguito dell'opera dello scultore. Infatti la forma della statua fa riferimento a qualcosa che raffigura ed esprime; in questo caso esprime un evento intimo come il pensare o meditare. Questa statua è un oggetto nuovo inserito nel mondo; la sua allusione al meditare è tale che lo «*troviamo subitamente davanti a noi con una presenza talmente piena che potremmo descriverla solo con queste parole: assoluta presenza*».[lix] Vale a dire che non è stato raffigurato un «egli pensa», ma un «io penso»: «*Nel Pensieroso abbiamo l'atto stesso del pensare, mentre viene effettuato. Presenziamo a ciò che altrimenti non può mai esserci presente*».[lx]

In tal modo, l'arte forse non raggiunge il segreto delle cose, ma suscita in noi l'impressione che l'intimità delle cose sia diventata patente. Ci sembra di essere davanti alle cose stesse nella loro intimità. La costruzione dell'opera d'arte come oggetto estetico resta arbitraria, non scientifica, ma questo riguarda ciò che l'arte non è: non è filosofia. Positivamente, però, crea un oggetto trasparente, produce una forma dell'intimità, servendosi della metafora: l'arte è una conoscenza metaforica che parte da un oggetto reale e lo altera ottenendo come risultato un'immagine che ci sembra rappresentare l'essenza

[lvi] Si veda G. D'Acunto, *Ortega y Gasset, la metafora come parola «esecutiva»*, cit., pp. 39-51.

[lvii] J. Ortega y Gasset, *Ensayo de estética a manera de prólogo*, cit., p. 254.

[lviii] Si tratta in realtà del ritratto di Lorenzo de Medici, duca di Urbino, 1531-1534, posta sulla sommità centrale della tomba di Lorenzo, conservata nella Sagrestia Nuova della Basilica di San Lorenzo di Firenze (Cappelle medicee).

[lix] *ibid.*, p. 255.

[lx] *ibidem.*

stessa delle cose. E, relativamente all'oggetto dell'opera d'arte, forse si tratta di qualcosa di più di un *sembrare*.

4. REALTÀ, INTERPRETAZIONE, PROSPETTIVA

Con *Meditaciones del Quijote* Ortega riesce a formulare un pensiero realista originale e rigorosamente fondato,[lxi] ma questo punto di arrivo rappresenta al tempo stesso l'inizio di una nuova fase, che presenta problemi complessi e coinvolgenti. È immediatamente evidente che la comprensione della cosa nel suo contesto o struttura (ora, però, Ortega usa la parola *circostanza*) non equivale alla comprensione dell'intera realtà. Circostanza (sp. *circunstancia*) è inteso come: *le cose che mi stanno intorno (circum-stantia)*, perciò, usando un esempio molto semplice ma non banale, se le cose mi stanno intorno, mi circondano, il vedere quelle che ho davanti mi impedisce di vedere quelle che ho dietro, e non posso mai vedere contemporaneamente quelle dietro e quelle davanti, così come, secondo un famoso esempio di Ortega, non posso mai vedere contemporaneamente i due emisferi di un'arancia. E figuriamoci se posso avere una visione complessiva del reale e della sua struttura: quando studio la realtà, non posso dimenticare che io stesso sono un frammento della realtà, e che pertanto la studio dall'interno: non ne avrò mai la *visione* completa, ma solo *vedute* parziali. La realtà si mostra sempre e solo a partire da un determinato punto di vista: «*Il punto di vista individuale mi sembra l'unico punto di vista a partire dal quale si può vedere il mondo nella sua verità*».[lxii] S'intenda bene: nella *sua* verità, cioè nella verità del mondo, non in quella dell'individuo che lo osserva. La prospettiva, prima di essere un limite alla conoscenza, è la condizione stessa del conoscere: «*La realtà, proprio per esser tale e per il suo trovarsi fuori dalle nostre menti individuali, può arrivare ad esse solo moltiplicandosi in mille facce o lati*».[lxiii] Né si riesce a immaginare come potrebbe essere diversamente: il punto di vista e la sua veduta sono correlativi e come non si può fingere l'una, non si può fingere l'altro. Ciò significa che, esistendo la realtà, ciò che ne vediamo sarà sì parziale, ma non sarà illusorio:

> *La verità, il reale, l'universo o la vita - o come volete chiamarlo - si frange in innumerevoli superfici, in infiniti versanti, ciascuno dei quali dà verso un individuo. Se questi ha saputo essere fedele al suo punto di vista, se ha resistito all'eterna seduzione di cambiare la sua retina con un'altra immaginaria, ciò che vede sarà un aspetto reale del mondo. E viceversa: ogni uomo ha una missione di verità. Dove si trova la mia pupilla non ce n'è un'altra: ciò che la mia pupilla vede della realtà, non lo vede un'altra. Siamo insostituibili*, siamo necessari.[lxiv]

[lxi] G. Ferracuti, *José Ortega y Gasset e il modernismo: Cento anni di Meditaciones del Quijote*, cit., pp. 7-38; G. D'Acunto, *Ortega y Gasset: la metafora come parola «esecutiva»*, cit., pp. 39-52.

[lxii] J. Ortega y Gasset, *Verdad y perspectiva*, in O. C. II, pp. 15-21, p. 18.

[lxiii] *ibid*., 19.

[lxiv] *ibidem*.

La realtà stessa, pertanto, sembrerebbe condurre a una forma di *relativismo* - e attirare su Ortega i peggiori anatemi da parte dei tutori della morale, che ne hanno orrore. Le cose, però, stanno diversamente, e lo stesso Ortega prende nettamente posizione contro il relativismo: è vero, infatti, che la verità dovrebbe essere una e invariabile, mentre nel corso della storia le opinioni mutano e ciò che ieri era vero oggi sembra convertirsi in errore, ma questo non può significare una rinuncia alla verità: «*In primo luogo, se non esiste la verità, il relativismo non può prendere sul serio se stesso. In secondo luogo, la fede nella verità è un fatto radicale della vita umana: se la amputiamo, questa viene convertita in qualcosa di illusorio e di assurdo. La stessa amputazione compiuta sarà priva di senso e di valore*».[lxv] Per Ortega bisogna sottrarsi a un duplice errore: il primo è appunto quello del relativismo, che nega la possibilità di conoscere la verità - una verità che sia tale riferita al reale e non alle nostre opinioni arbitrarie-; il secondo è quello del razionalismo, che elabora una concezione della verità astratta, puramente concettuale e derivata da un procedimento logico che si svolge secondo le sue regole interne, senza punti di contatto col reale:

> *L'entusiasmo di Descartes per le costruzioni della ragione lo condusse a compiere un'inversione completa della prospettiva naturale dell'uomo. Il mondo immediato ed evidente che i nostri occhi contemplano, le nostre mani palpano, a cui le nostre orecchie prestano attenzione, si compone di qualità: colori, resistenze, suoni, ecc. Questo è il mondo in cui l'uomo era sempre vissuto e vivrà sempre. Ma la ragione non è capace di usare le qualità. Un colore non può essere pensato, non può essere definito. Deve essere visto, e se vogliamo parlarne dobbiamo attenerci ad esso. In altri termini, il colore è irrazionale. Invece il numero, anche quello chiamato «irrazionale» dai matematici, coincide con la ragione. Col solo attenersi a se stessa, questa può creare l'universo delle quantità mediante concetti dalle acute e chiare costruzioni. Con eroica audacia, Descartes decide che il mondo vero è quello quantitativo, quello geometrico; l'altro, il mondo qualitativo e immediato, che ci circonda pieno di grazia e di suggestione, viene squalificato e lo si considera illusorio. Certamente, dev'essere un'illusione solidamente fondata nella nostra natura, e non basta riconoscerla per evitarla. Il mondo dei colori e dei suoni continua a sembrarci tanto reale come prima di scoprire il suo tranello.*[lxvi]

Il relativismo sfratta la verità, ma il razionalismo sfratta la concretezza della vita. Ora, dice Ortega, il pensiero, per essere vero, deve rispecchiare le cose così come sono, ma al tempo stesso lo debbo pensare io, che sono un individuo concreto, immerso in un punto del tempo e dello spazio, e in una tradizione culturale: «*Le verità sono eterne, uniche, invaria-*

[lxv] id., *El tema de nuestro tiempo*, in OC. III, pp. 141-230, p. 158.

[lxvi] *ibid*., 160. Cfr. ancora: «*All'uomo cartesiano, "moderno" sarà antipatico il passato, perché non vi si fecero le cose more geometrico. Così le istituzioni tradizionali gli sembreranno stupide e ingiuste. Contro di esse crede di aver scoperto un ordine sociale, ottenuto deduttivamente mediante la ragione pura. È una costruzione schematicamente perfetta, in cui si suppone che gli uomini siano "enti razionali" e nulla di più*» (*ibid*., p. 161).

bili. Come è possibile la loro inserzione dentro un soggetto?».[lxvii] Si può chiarire questo punto ricordando un fatto accertato dalla psicologia: di fronte a una porzione di realtà complessa, l'uomo non vede tutti gli elementi che la integrano, ma opera una selezione:

> *Quando si frappone un setaccio o una reticella in una corrente, questa lascia passare alcune cose e ne trattiene altre; si dirà che le seleziona, ma non che le deforma. Questa è la funzione del soggetto, dell'essere vivente, dinanzi alla realtà cosmica che lo circonda. Non si lascia attraversare totalmente da essa senza toccarla, come avverrebbe all'immaginario ente razionale, né si finge una realtà illusoria. La sua funzione è chiaramente selettiva. Dell'infinità di elementi che integrano la realtà, l'individuo - apparato ricettore - ne lascia passare un certo numero la cui forma e il cui contenuto coincidono con le maglie della sua reticella sensibile. Le altre cose - fenomeni, fatti, verità - restano fuori, ignorate, non percepite.*[lxviii]

Questa selezione dipende dalla struttura stessa dell'apparato percettivo e dal funzionamento dell'attenzione (escludendo ora condizionamenti di altro tipo):

> *La struttura psichica di ogni individuo risulta essere un organo percettivo, dotato di una forma determinata, che permette la comprensione di certe verità ed è condannato a una inesorabile cecità per le altre. Nello stesso modo, ogni popolo e ogni epoca hanno una loro anima tipica, cioè una reticella con maglie di ampiezza e profilo definiti, che dànno loro una rigorosa affinità con certe verità e una incorreggibile inettitudine per arrivare a certe altre. Il che significa che tutte le epoche e tutti i popoli hanno goduto della porzione di verità con essi congruente, e non ha senso che un popolo o un'epoca pretendano di opporsi ad altri, come se solo a loro, nella spartizione, fosse toccata la verità intera. Tutti hanno il loro posto determinato nella serie storica.*[lxix]

[lxvii] *ibid.*, 198.

[lxviii] *ibidem*.

[lxix] *ibid.*, 199. Tuttavia, non si tratta soltanto di differenze di ordine psicologico nella percezione. Proprio perché ogni uomo è concreto, partecipa di una sensibilità vitale, di un certo clima storico che sono ingredienti della sua stessa personalità. «*Da diversi punti di vista, due uomini guardano lo stesso paesaggio. Tuttavia non vedono la stessa cosa. La diversa situazione fa sì che il paesaggio si organizzi di fronte a entrambi in modo diverso*» (*ibidem*). Oltre ai limiti dell'apparato percettivo, c'è dunque la collocazione dell'osservatore in un punto, che consente di vedere alcune cose, ma contemporaneamente ne copre altre (in senso reale e figurato). Dal punto di osservazione, il reale si presenta strutturato in una interpretazione complessiva: «*Ciò che per uno occupa il primo piano, e mostra con vigore tutti i suoi dettagli, per l'altro si trova nell'ultimo e risulta oscuro e confuso. Inoltre, dato che le cose, poste le une dietro le altre, si occultano in tutto o in parte, ciascuno dei due percepirà porzioni del paesaggio che non arrivano all'altro. Avrebbe senso che l'uno dichiarasse falso il paesaggio dell'altro? Evidentemente no: l'un paesaggio è tanto reale quanto l'altro. Ma neppure avrebbe senso se, messisi d'accordo, giacché i loro paesaggi non coincidono, li giudicassero illusori. Questo presupporrebbe l'esistenza di un terzo paesaggio autentico, non soggetto alle stesse condizioni dei primi due. Orbene, questo paesaggio archetipo non esiste né può esistere. La realtà cosmica è tale che può essere vista solo sotto una determinata prospettiva. La prospet-*

Il prospettivismo non è un'idea che noi imponiamo alla realtà, ma una condizione che la realtà impone a noi. Le conoscenze nascono come vedute individuali e si articolano poi in discipline come la scienza o la matematica, o in tradizioni che riflettono, nel tempo, una speculazione corale: «*Ogni vita è un punto di vista sull'universo. Di rigore, ciò che essa vede non può vederlo un'altra. Ogni individuo - persona, popolo o epoca - è un organo insostituibile per la conquista della verità. Ecco come quest'ultima, che di per sé è estranea alle variazioni storiche, acquista una dimensione vitale*».[lxx]

tiva è uno degli ingredienti della realtà. Lungi dall'esserne la deformazione è la sua organizzazione. Una realtà che risultasse sempre identica vista da qualunque punto, è un concetto assurdo» (ibidem).

[lxx] *ibid.*, 200.

FILOSOFIA ISLAMICA ARABA E PERSIANA
II. I FILOSOFI SCIITI E LA CONTEMPORANEITÀ

PIER FRANCESCO ZARCONE

> *Noi musulmani non possiamo non essere fermamente convinti del fatto che la speculazione dimostrativa non può condurre a conclusioni diverse da quelle rivelate dalla religione, poiché il Vero non può contrastare col Vero, ma anzi gli si armonizza e gli porta testimonianza.*
> (Abū 'l-Walīd MuHāmmad ibn AHmad ibn Rushd-Averroé)

NELL'ISLĀM SCIITA

Il patrimonio culturale dello Sciismo è immenso, tanto che Miguel Cruz Hernández ammise che «*fare una critica storica delle tradizioni sciite è praticamente impossibile. Sosteneva Corbin che il sistema migliore fosse introdursi nella dialettica interna dello Sciismo e seguire il suo discorso complesso e circolare. Il dotto e indimenticabile Corbin lo seppe fare, ma è difficile seguir-*

lo. Forse per questo, quasi tutti gli storici del pensiero islamico lasciano di solito ai margini il pensiero dello Sciismo».[i]

Tutto lo Sciismo è esoterico, a differenza del Sunnismo ufficiale, fortemente essoterico ed essenzialmente imperniato sull'osservanza della Legge islamica: la *sharī'at*. A una prima occhiata essa è ben presente soprattutto nello Sciismo Duodecimano, ma con una differenza: la *sharī'at* ridotta a norma e il devozionismo fideistico esauriscono il Sunnismo, ma non lo Sciismo. Comunque, per la sua stessa natura, l'esoterismo non può essere un fenomeno di massa e questo spiega perché il comune fedele sciita - almeno fino a quando non sia in grado di essere iniziato - resta essenzialmente nell'ambito della *sharī'at*, magari intendendola in modo più spirituale rispetto al Sunnismo, e in qualche modo illuminata dalla tradizione imāmita. Gli esseri umani, infatti, vengono classificati in tre gruppi: «*1. I teosofi o sapienti, ossia il Profeta e gli imām; 2. Gli iniziati, aperti alla sapienza e ai cammini della salvezza (tarīqāt al-najāt); 3. La massa, che sempre sarà estranea alla vera conoscenza*».[ii]

Nota sempre Cruz Hernández che la conoscenza degli «amici di Dio» non implica una comunicazione da trasmettere (*waHy*), bensì un'ispirazione (*ilhām*) attraverso cui si svela (*kaSf*) la realtà divina,[iii] che per essi è sapienza spirituale. Con l'esoterismo sciita si viene a contatto con una realtà che in Occidente i Cristianesimi ufficiali hanno sempre combattuto, sia pure con variabile intensità: la gnosi (in arabo *'irfān* o *ma'rifa*). Questa parola è generalmente tradotta dal greco con «conoscenza», cosa esatta ma a patto di specificare subito che si tratta di una conoscenza non razionale, né teorica, empirica o scientifica, bensì proveniente dall'intuizione intellettuale che appartiene all'operatività dello spirito e porta altresì a conoscere sé stessi. È una conoscenza che nasce dall'esperienza diretta; da qui la difficoltà a renderla all'esterno nelle normali forme discorsive, e questo porta all'uso di simboli, metafore e «mitologie», le ultime particolarmente in campo cosmologico ma anche riferite ai processi interiori dell'essere umano. Il carattere esoterico dello Sciismo pone subito la questione dei suoi rapporti col Sūfismo, che in Occidente si tende a considerare l'Islām esoterico per antomasia. Già ibn Khaldūn notò che il Sūfismo è «imbevuto» di Sciismo; e questo pone un problema difficilmente risolvibile sul piano storico: quello delle rispettive o reciproche origini. Qui ognuno ha elementi per argomentare in base al proprio punto di vista, tuttavia la diatriba potrebbe essere superata in maniera semplice ma non banale e trascurando gli aspetti cronologici: fare risalire il tutto alla Rivelazione coranica e alla tradizione attribuibile al profeta MuHāmmad, di cui è famoso il detto (*hadīth*), condiviso anche dai Sunniti, ma senza conseguenze concrete: «Io sono la città della conoscenza e 'Alī è la porta».

Né va trascurato che anticamente, a Kufa, già esisteva un gruppo sciita in cui uno dei membri - tale 'Abdak - per primo portò la denominazione di sūfi. Le affinità reciproche spiegano anche la naturalezza dell'ingresso di molti Ismailiti, dopo la caduta di Alamūt,

[i] Miguel Cruz Hernández, *Storia del pensiero islamico*, Paideia, Brescia 1989, vol. I, p. 104.
[ii] *ibid.*, p. 107.
[iii] *ibid.*, pp. 110-1.

nelle confraternite sūfi. Peraltro, gli *A'immah* sciiti sono tutti spiritualmente influenti nel Sūfismo, ma solo come maestri spirituali e non nel ruolo imāmita che hanno nello Sciismo. In questa differenza gli Sciiti vedono un forte e insuperabile limite del Sūfismo, quand'anche certe confraternite sūfi - come quella dei *ni'matullāh* siano esistiti tanto fra i Sunniti quanto fra gli Sciiti. Un altro elemento di disaccordo sta nel fatto che i Sūfi sunniti prescindono del tutto dall'imāmato, trasferiscono su MuHāmmad profili spettanti all'*Imām* e in ogni confraternita sūfi (*tarīqat*) si attribuisce *shaykh*, un'autorità spirituale di tipo imāmita. Si potrebbe dire comunque dire che Sūfismo e Sciismo appartengono alla stessa famiglia spirituale, il che appunto non vuol dire che siano la stessa cosa.[iv] Probabilmente è al carattere esoterico dello Sciismo (e del Sūfismo) che si deve l'apertura alla filosofia, diversamente dal Sunnismo.

In genere i termini *'irfān* e *ma'rifa* sono considerati intercambiabili in quanto entrambi indicano conoscenza. Linguisticamente è esatto, tuttavia una differenza esiste, talché riguardo alla conoscenza nella gnosi sarebbe più opportuno usare il termine *'irfān*. Infatti, *ma'rifa* riguarda la conoscenza in generale, mentre *'irfān* si riferisce a una conoscenza di tipo superiore, spirituale e immediato ovvero diretto e non concettuale; al di là quindi delle rappresentazioni mentali. La distinzione è importante riguardo alle relazioni col divino e al *kalām* teologico. Mediante le rappresentazioni mentali, infatti, può aversi conoscenza concettuale dei c.d. attributi di Dio, ma ciò non vuol dire incontrare Dio. La *'irfān* punta invece a una conoscenza-incontro che vada oltre il velo separatore dei concetti e delle rappresentazioni mentali, in quanto conoscenza presenziale non mediata da alcunché. Si tratta di un viaggio (*suluk*) spirituale, e quindi personale e solo malamente descrivibile, senza tuttavia poterlo compartecipare *a posteriori*. Questo è *'irfān* pratico, a cui si unisce - a un livello inferiore - un *'irfān* teorico fatto di analisi e concettualizzazioni anche filosofiche su quanto accaduto allo gnostico, o che accadrà all'iniziato quando abbia raggiunto i necessari gradi di realizzazione interiore. In base a quanto detto prima non vi è dubbio che questo tipo di *'irfān* abbia una destinazione puramente mentale e/o seguente all'esperienza mistica o preparatoria a essa.

Poiché l'essere umano è anche razionale, di fronte alla mistica e alla gnosi a essa inerente si pone inevitabilmente il problema se la ragione abbia alcunché da dire in termini critici, pur trattandosi di una sfera per definizione al di là dell'ambito direttamente operativo della ragione stessa. È tipico al riguardo il tema del rapporto fra Dio e gli enti creati, cioè il

[iv] Esiste una pratica simbolica molto significativa: il maestro sūfi riveste il discepolo che viene iniziato con un manto, simbolo di uno stato dell'essere, di trasmissione di un insegnamento spirituale e di una grazia particolare; un velo copre e un altro velo - quello della vita precedente che separa da Dio - va via. Questa è una pratica anche sciita, e risale alla tradizione profetica, poiché ricorda quando MuHāmmad trasmise la *walāyat* a sua figlia Fātima, ad 'Alī e ai loro figli Hasan e Husayn coprendoli col proprio manto. Si può aggiungere che la copertura col manto esprime il carattere occulto della trasmissione del sapere spirituale.

tema della loro esistenza: esiste solo Dio e gli enti sono pur apparenze? Nell'incontro con Dio ci si annulla in Lui o no?

La posizione più «realista» consiste da un lato nel mantenere ferma l'impossibilità per la ragione di trascendere i propri limiti, e da un altro lato nel lasciare alla ragione una funzione di verità riguardo ai giudizi basati sull'autoevidenza o suscettibili di portare all'autoevidenza: per esempio, negare la molteplicità reale degli enti va contro l'evidenza empirica da cui la vita umana non può prescindere. Al riguardo *Mullāh* Sadrā (1571-1636) sosteneva che in rapporto a Dio l'esistenza degli enti è relativa e dipendente, e in questo senso va intesa l'affermazione del mistico circa la loro mancanza di esistenza «reale». Se la conoscenza mistica non è confutabile dalla ragione, tuttavia sono valutabili e anche confutabili le interpretazioni concettuali di essa, ma non già il suo contenuto aconcettuale. Resta il caso delle cosiddette esperienze «sataniche» e quindi false, la cui valutazione non può che avvenire in base al testo sacro e all'inerente tradizione profetica.

A) Il pensiero ismailita e fatimide

I cardini del pensiero ismailita sono tre: la distinzione fra l'apparente (*zāHir*) e il nascosto (*bātin*); il simbolismo dei mondi e la «simpatia» universale; la cosiddetta «scienza della bilancia» (*'ilm al-mīzān*). In base al primo, ogni realtà sensibile è la manifestazione di una realtà nascosta (*bātin*) intelligibile e spirituale (*rūhānī*) che riflette un mondo superiore di Forme e Idee eterne e non soggette al divenire. Quindi lo *zaHir* è il simbolo (*mithāl*) del *bātin* che ne è il simboleggiato (*mamthūl*). In base al secondo cardine, il cosmo è strutturato in più livelli o mondi (*'awālīm*, pl, di *'ālam*)[v] ciascuno dei quali riflette l'altro in rapporto di corrispondenza (*mutābaqa*), analogia (*munāsaba*) ed equilibrio (*muwāzana*); a motivo di tali caratteri e della sua unità, il cosmo è caratterizzato dalla «simpatia» universale. La «scienza della bilancia» viene a esprimere l'equilibrio, l'armonia e l'equivalenza tra i mondi. L'equilibrio universale postula un corrispondente equilibrio tra le scienze umane, e in definitiva la loro unità. Dobbiamo la più completa classificazione ismailita delle scienze al filosofo Abū Ya'qūb as-Sijistānī (m. 971?), insieme all'individuazione delle corrispondenze tra ogni disciplina filosofica e le scienze islamiche tradizionali.[vi]

Secondo l'Ismailismo il Musulmano deve rendere a Dio un duplice culto: quello legale, ovvero canonico (*al-'ibāda ash-Shar'iyya an-nāūsiyya*) e quello filosofico-metafisico (*al-'ibāda al-falsafiyya al-ilāhiyya*) attraverso cui perviene alla piena comprensione dell'unicità e unità divina (*tawhīd*). Per quanto riguarda la *falsafa*, i pensatori ismailiti hanno fatto ampiamente uso degli scritti neoplatonici tradotti in arabo, ma non li hanno mai citati, attribuendone invece i contenuti ai loro *'Aimmāh*. Nota al riguardo Daniel De Smet:

---

[v] Il mondo dell'Intelletto (*'ālam al-'aql*), il mondo della natura (*'ālam al-tabī'a*), il mondo dell'uomo microcosmo (*'ālam al-insān al-saghīr*), il mondo della religione (*'ālam ad-dīn*), il mondo dell'imposizione, cioè della Legge coranica (*'ālam al-wad'a*).

[vi] Sull'argomento cfr. Daniel De Smet, *La philosophie ismaélienne*, Cerf, Paris 2012.

> *Ne risulta un atteggiamento ambiguo verso la filosofia. Di fatto, la dottrina ismailita è notevolmente tributaria del neoplatonismo e dell'aristotelismo arabi, alcuni autori come al-Sijistānī e al-Kirmānī non esitano ad appoggiarsi sugli scritti dei grandi* falāsifa *dell'Islam [...] [ma] Lungi dal riconoscere il loro debito verso i* falāsifa *gli autori ismailiti adottano sovente un atteggiamento ostile. [...] gli Ismailiti rimproverano ai* falāsifa *il loro orgoglio nel voler stabilire una filosofia unicamente basata sulla ragione individuale del filosofo, nell'illusione di attingere la verità senza fare ricorso alla rivelazione profetica o, almeno, all'insegnamento dell'imam. A questa filosofia «laica» che porta inevitabilmente all'errore, essi oppongono una «filosofia rivelata» di cui i grandi saggi dell'Antichità avrebbero mostrato l'esempio.*[vii]

L'impero ismailita fatimide, insieme alla cultura in esso sviluppatasi, è per certi versi il grande dimenticato dell'islamologia occidentale. Eppure si trattò di un grande impero califfale sorto originariamente nell'Africa settentrionale e poi estesosi dalla costa atlantica marocchina all'Egitto e alla Siria fino al nord di Damasco, nonché alla costa araba sul Mar Rosso, includendo Mecca e Medina. Il centro del califfato fu il Cairo (al-Qahira), città fondata nel 969 dove fu altresì creata l'Università di al-Azhar (diventata uno dei maggiori centri del Sunnismo dopo la fine di questo impero). Il califfato fatimide rivaleggiò culturalmente con Baghdād e Córdoba, e realizzò nella storia delle società islamiche un periodo di grande tolleranza religiosa (forse la maggiore) verso i Musulmani non ismailiti, i Cristiani e gli Ebrei, tanto che gli accessi alle cariche pubbliche erano determinati dal merito e non dalla religione di appartenenza. La vita intellettuale in Egitto toccò vertici quantitativi e qualitativi eccezionali, avvantaggiandosi del grande numero di studiosi (fra cui molti stranieri) che vi accorrevano, sia per fruire delle sovvenzioni del califfo sia perché attirati dall'eccezionale ricchezza di materiale esistente nelle numerose biblioteche e dal fatto che i califfi concedevano impieghi agli studiosi ed esentavano gli studenti da molte forme di tassazione. Aspetti materiali a parte, giocava a favore anche il notevole livello di libertà religiosa esistente nel califfato, per cui ciascuno era libero di credere in ciò che volesse a patto di non violare diritti altrui. Si arrivò al punto di attribuire pulpiti separati alle diverse componenti islamiche insieme alla possibilità di predicare senza alcuna censura. Il califfato fatimide durò dal 909 al 1171, quando cioè il Saladino si impadronì del potere in Egitto e ripristinò autoritativamente il Sunnismo.

Il califfo fatimide al-Hākim bi-Amr Allāh (996-1021) in genere è ricordato per i suoi problemi psichici (del resto reali) e per essere a monte della nascita della setta dei Drusi; ma quasi nessuno - se non a livello di studi altamente specialistici - lo ricorda per aver fondato al Cairo una propria Casa della Sapienza, o *Dār al-Hikmat*, sul modello della *Dār al-'Ilm* fondata a Karkh tra il 991 e il 993 dal *visir* persiano Abū NaSr Sābūr ibn Ardashīr durante il dominio buyide del rivale califfato di Baghdād. Nella cairota *Dār al-Hikmat* si insegnava diritto, grammatica, filologia, matematica, medicina, astronomia. Purtroppo alla fine del 1068 questa istituzione fu saccheggiata e distrutta da soldati ammutinatisi per essere rimasti a lungo senza paga. Pur non potendo approfondire in questa sede la cultura

[vii] *ibid.*, pp. 42-3.

ismailita, tuttavia almeno dei cenni vanno fatti su NaSr-e Khusraw, uno dei filosofi di maggior rilievo di quella corrente.

NASR-E KHUSRAW (1004-1088)

Persiano del Khorasan, si formò una grande erudizione in vari campi del sapere (scienze naturali, medicina, matematica, astronomia, astrologia, filosofia). Oltre a essere versato nell'interpretazione del Corano, aveva approfondito gli scritti di al-Kindī, al-Fārā'bī e Avicenna. Eccezionale poliglotta (conosceva arabo, turco, greco, alcune lingue indiane e forse anche l'ebraico), viaggiò molto per il mondo islamico e si recò al Cairo durante il regno del fatimide Ma'ad al-Mustansir Billāh, dove apprese le dottrine ismailite sotto la guida dell'illustre missionario (*dā'ī*) Mu'ayyad fid-Dīn ash-Shirāzī. Divenne egli stesso un *dā'ī* in Khorasan.

Fu un grande poeta in lingua persiana, e come filosofo venne influenzato dal neoplatonismo. Al pari di altri filosofi ismailiti divideva la realtà in due ambiti fra loro collegati: uno occulto e l'altro manifesto, cosicché tutto quanto esiste nel mondo sensibile ha una sua corrispondenza nel mondo spirituale, che ne è la fonte e la sua verità. Questo ovviamente riguardava anche la religione. Lui stesso sosteneva che «*la religione positiva è l'aspetto essoterico dell'Idea* (haqīqat)*, e l'Idea è l'aspetto esoterico della religione positiva [...]. La religione positiva è il simbolo* (mithāl)*; l'Idea è il simboleggiato* (mamthūl)*. L'essoterico fluttua perpetuamente con i cicli e periodi del mondo; l'esoterico è un'Energia divina non sottoposta al divenire*».[viii]

I suoi viaggi attraverso una dozzina di città in 7 anni sono descritti nell'opera *Safarnama* (Libro di viaggi) e i suoi poemi lirici sono raccolti nel *Diwan*. Tra le opere filosofiche ricordiamo *Gushayis wa Rahayish* (Conoscenza e Liberazione), in cui sono affrontati temi sulla creazione, problemi relativi all'anima, all'epistemologia e alle dottrine ismailite (è importante anche per essere uno dei primi esempi di scritto filosofico in lingua neopersiana); *Rawshana-e nama* (Libro dell'illuminazione) e *Sa'datnama* (Libro della felicità) e *Wajh-e Dīn* (Il volto della religione).

B) L'ISLĀM SCIITA DUODECIMANO
SHIHAB AD-DĪN YAHYĀ IBN HABBASH IBN AMĪRAK ABŪ'L FUTUH SUHRAWARDĪ (1571-1640)

Fu il vero grande continuatore di Avicenna e venne chiamato *ash-Shaykh al-Ishrāq*, il Maestro dell'Illuminazione. Per meglio inquadrarlo si deve riprendere il problema dell'avicenniana «filosofia orientale». L'opera che la conteneva specificamente - la *Mantiq al-Mashriqiyya* - è andata quasi totalmente perduta. Avicenna ne parlò in questo modo:

> *Ho scritto anche un altro libro [...] dove ho esposto la filosofia secondo la sua natura e in accordo con le esigenze di un atteggiamento privo di preoccupazioni, che non tiene conto dei*

[viii] Cit. in Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*, Adelphi, Milano 1989, p. 21.

> *punti di vista dei colleghi della disciplina, senza preoccupazioni con la discrepanza che possono sorgere [...]. Quanto al presente libro esso è maggiormente sviluppato e in accordo con i miei colleghi peripatetici. Quanti perseguono la pura verità senza qualsiasi dissimulazione dovrebbero cercare soltanto quel libro precedente; ma quanti indagassero la verità nel modo che piaccia ai miei colleghi [...] non hanno bisogno di altra opera: gli basta il presente libro.*[ix]

Nell'opera *Il filosofo autodidatta* (*Risālat Hayy ibn Yaqzān*), ibn Tufayl sostenne che seppure Avicenna avesse spiegato le opere di Aristotele seguendo il metodo dei peripatetici, tuttavia per cogliere la verità da lui conseguita si doveva leggerne il libro sulla «filosofia orientale» e sui relativi misteri.

L'atteggiamento di Suhrawardī verso Avicenna - per quanto ne avesse ripreso e sviluppato il lavoro - fu bipolare: da un lato lo ammirava e ne apprezzava lo sforzo di andare oltre la *falsafa* di mero impianto ellenico; ma da un altro lato non lo considerava pienamente inserito nelle fonti più autentiche del sapere illuminativo orientale. Per Suhrawardī stava lì l'antico sapere della Persia, di Babilonia e degli antichi Greci fino a Platone, e infatti operò per recuperalo all'interno dello Sciismo duodecimano. Henry Corbin così delineò la posizione di Suhrawardī rispetto ad Avicenna:

> *Quanto alla ragione per cui, secondo Suhrawardī, Avicenna non avrebbe potuto comunque condurre a realizzazione il suo progetto di una «filosofia orientale», essa sta nel fatto che gli era ignoto il principio, la «fonte orientale» stessa* (asl mashriqī)*, la sola che possa autenticare la qualifica di orientale. Avicenna non ha conosciuto questa fonte - schiusasi con i sapienti dell'antica Persia (i Khosrowanidi) - che è la* theosophia*, la sapienza divina per eccellenza. «Esisteva presso gli antichi Persiani - scrive il nostro* shaykh *- una comunità che era diretta da Dio; da Lui furono guidati alcuni grandi sapienti che nulla avevano a che vedere con i Magusei* (Majūsī)*. È la loro sublime dottrina della Luce, dottrina di cui peraltro testimonia l'esperienza di Platone e dei suoi predecessori, quella che ho resuscitato nel mio libro intitolato Teosofia orientale* (Hikmat al-Ishrāq)*, e nessuno mi ha mai preceduto in un simile disegno».*[x]

Suhrawardī, pur nel solco del pensiero di Avicenna, restaurò la sapienza zoroastriana in un quadro di gnosi neoplatonica e islamica sciita. Sul piano cognitivo le differenze con Avicenna sono minime, per quanto mascherate da una diversa terminologia di carattere più «illuminativo» basata sulla simbologia della luce e delle tenebre; semmai Suhrawardī ne ha esplicitato il contenuto esoterico e quello ideologico nazionalista ai fini della riscossa culturale persiana. Vale la pena citare ancora una volta Sidarus per la sua sintesi su Suhrawardī:

> *Aveva resuscitato l'avicennismo nella sua dimensione mistico-orientale, allargandone l'orizzonte in direzione dell'antica teosofia illuminista iraniana* (ishrāq) *e aprendo nuovi*

[ix] Cit. in M. Cruz Hernández, *Storia del pensiero islamico*, cit., p. 225.

[x] H. Corbin, *Storia della filosofia islamica*, cit., p. 215.

cammini per la riflessione filosofica e spirituale dei musulmani sciiti di lingua persiana, praticamente fino al sec. XVIII. Che non ci siano malintesi: questa teosofia non è in alcun modo particolarista. Le grandi figure dominanti sono Zaratustra, Ermete e Platone. I suoi adepti del resto sono conosciuti come «platonici persiani»: di fatto parte della sua dottrina interpreta gli archetipi platonici in termini di angelologia zaratustriana. Da un altro lato non si tratta di mera speculazione mistica, ma di un vero sistema filosofico, elaborato in accordo con il programma peripatetico e le regole della logica aristotelica. [...] Corbin, nell'introdurre la sua presentazione di questa dottrina originale, diceva che le ragioni che in Occidente condannarono l'avicennismo latino al fallimento e alla sua scomparsa dall'orizzonte filosofico occidentale, sono proprio le stesse che hanno motivato la persistenza dell'avicennismo in Iran e il suo posteriore sviluppo attraverso Suhrawadī.[xi]

Suhrawardī nacque nel nord-ovest della Persia, a Suhraward. Nei suoi studi filosofici entrò presto in contatto col pensiero di Avicenna, condusse una vita itinerante nell'Oriente islamico e frequentò ambienti sūfi praticandone la via mistica e apprendendone le conoscenze filosofiche. Trovò favorevole accoglienza specie fra principi e sovrani turkhmeni, e anche presso l'emiro di Aleppo, al-Mālik az-Zāhir Ghazī, figlio di Salāh ad-Dīn (il Saladino), che ne divenne protettore. Tuttavia fu un protettore non troppo poderoso, poiché non riuscì a difenderlo quando divenne oggetto di invidie per la sua posizione e di forti ostilità per il suo pensiero filosofico (in un ambiente dominato dai Sunniti), tanto da attirare su di sé l'attenzione del Saladino, molto cavalleresco col nemico crociato ma implacabile con gli Sciiti che considerava eretici. E così il Saladino nel 1191 mandò a morte Suhrawardī e vani furono i tentativi del figlio per salvare l'amico. Conseguentemente Suhrawardī fu denominato dagli Sciiti *ash-Shaykh ash-shahīd* (il maestro martire). Molti dei suoi scritti sono andati perduti e parecchi sono rimasti allo stadio di manoscritti. Nessuno fu tradotto in latino e pertanto la sua opera rimase sconosciuta all'Europa, dove ancor oggi è tutt'altro che nota. Solo di recente ha cominciato a essere conosciuta tra gli specialisti grazie all'opera di Henry Corbin.

Il suo scritto più importante è il *Kitāb al-Hikmat al-Ishrāq* (il Libro della Teosofia Orientale).[xii] Alla base c'è la dialettica antagonista fra Luce e Tenebre, e l'attribuzione dell'esistenza a diverse gradazioni luminose provenienti per emanazione dalla Luce Primordiale (la Luce delle Luci, *Nūr al-Anwar*), cosicché alle differenze fra gli enti non corrispondono differenze di essenza, bensì solo di gradazioni di luce. Ma anche l'oscurità ha le sue gradazioni, inverse a quelle della luce, giacché col procedere ascendendo nella scala dell'essere verso e attraverso il mondo spirituale, si attenua l'oscurità e la luce si fa sempre più pura. Tutta l'esistenza, quindi, si sostanzia in una sequenza di luci. La Luce di Suhra-

[xi] Adel Sidarus, «Filosofia árabo-islâmica (Breve relance histórico)», in *Philosophica*, 17/18, Lisboa 2001, pp.151-69, p. 165.

[xii] Vanno pure ricordati: la trilogia formata dal *Kitāb al-Talwīhāt al-lawhīya wa'l-'arshīya* (Libro delle Spiegazioni ispirate dalla tavola e dal Trono), dal *Kitāb al-Muqāwamāt* (Libro delle resistenze) e dal *Kitāb al-Mashāri' wa'l-Mutārahāt* (Libro degli incroci e delle discussioni).

wardī è una pura e immateriale e le manifestazioni che da essa progressivamente promanano ne fanno diminuire correlativamente l'intensità. Il suo riferimento all'Oriente, come punto di irradiazione luminosa, attiene a un Oriente interiore, *locum* di una conoscenza trasformatrice che consente di uscire da quell'esilio «occidentale» in cui si sostanziano ignoranza e tenebre della materia.

Qui viene subito in risalto la caratteristica di fondo della sua filosofia metafisica: una sintesi islamica fra neoplatonismo e angelologia mazdea, avvalendosi sia di simboli che esprimono l'ineffabilità delle visioni spirituali, sia di concetti filosofici. Nel complesso si deve considerare Suhrawardī un filosofo in senso proprio che però si è reso conto dell'insufficienza del discorso puramente razionale rispetto alla maggiore complessità metafisica che va oltre i limiti del metodo filosofico puro e semplice e del relativo linguaggio. Da qui la necessità dell'intuizione intellettuale.

Nel suo schema Suhrawardī ha sostituito la gerarchia degli Intelletti con una gerarchia delle Luci, a cui è associata una gerarchia di angeli (di chiara derivazione mazdea). Dalla Luce delle Luci viene emanata la Prima Luce; dalla loro relazione vengono le Luci Primordiali, o Luci Sovrane Supreme, che formano una gerarchia discendente, o longitudinale (*tabaqat at-tul*) che originano una nuova serie di luci-arcangeli non procedenti le une dalle altre e formano un ordine latitudinale (*tabaqat an-anwa*). Sono gli arcangeli-archetipi (*arbad an-anwa*), ipostasi di luce identificate da Suhrawardī con le forme platoniche. Ne fa parte l'angelo dell'umanità, Gabriele, ovvero l'Intelletto Agente. È l'angelo della Rivelazione e della Conoscenza. Va sottolineata l'equivalenza tra il pleroma delle Intelligenze (*'Oqul*) e il pleroma degli Arcangeli (*Mala'ika*, in persiano *Fereshtagān*). Il processo delle emanazioni, alquanto complesso nello sviluppo che viene rappresentato, continua poi fino alla creazione del mondo e degli esseri umani. La luce è la realtà metafisica che pervade tutti gli enti.

Il modello cosmologico da lui seguito è quello aristotelico-tolemaico, con le sue sfere. L'elemento innovativo consiste nel fatto che mentre anteriormente vigeva la divisione fra mondo sublunare (soggetto a corruzione) e l'incorruttibile mondo sopralunare, invece Suhrawardī ha optato per la divisione fra realtà materiali e immateriali. La cosa è importante ai fini della comprensione dei fenomeni mistici. Nella rappresentazione di Suhrawardī sono presenti vari mondi: a) il mondo delle pure intelligenze (*Jabarut*), corrispondente a quello che in filosofia si chiamava mondo dell'Intelletto (*'aql*), fatto di essenze incorporee; b) il mondo delle Luci, mondo delle anime celesti e umane (*Malakhut*); c) il mondo etereo di *Mulk*, che comprende il mondo degli esseri celesti (*athiri*) e degli elementi (*'unsuri*); gli esseri celesti, secondo Suhrawardī sono controllati dagli intelletti, a loro volta controllati dalla Prima Luce che a sua volta lo è dalla Luce della Gloria di Dio; d) e infine al di sopra del nostro quotidiano e ordinario mondo materiale e temporale c'è il cosiddetto Mondo Immaginale (e non già meramente immaginario), o *al-'alam al-mithāl*, ambito dell'esistenza immateriale, in cui il corporeo si spiritualizza e lo spirituale si fa corporeo. Lì

è la terra di *Hūrqalyā* ,[xiii] il mondo intermedio fra il mondo intelligibile degli esseri di luce e quello sensibile. È il luogo dei corpi sottili, l'ambito delle esperienze mistiche e profetiche; un mondo non sensibile ma sperimentabile. Lì avviene la resurrezione, e lì si ha la realtà ontologica dei simboli profetici e delle esperienze mistiche. È in questo *mundus imaginalis* che si supera il contrasto tra filosofia e teologia, e tra scienza e fede; è qui che si rivela la realtà spirituale dei simboli e la loro non riducibilità ad allegorie pure e semplici.

Presa coscienza dei limiti del sapere filosofico, del suo metodo e del suo linguaggio, Suhrawardī ha distinto in due ambiti la conoscenza metafisica: la conoscenza dell'essere o *al-'ilm al-kulli* (esistenza, essenza, accidenti, unità, tempo, movimento, ecc.) e la conoscenza delle cose di Dio o *al-'ilm al-ilāhi* (questioni sull'esistenza di Dio e la possibilità di conoscerlo, esperienza mistica, intuizione, rivelazione, profezia, benedizioni, carismi, miracoli, esistenza reale del Mondo Immaginale). Egli ridusse a cinque le categorie (per Aristotele erano dieci): sostanza (*jawhar*), qualità (*kayf*), quantità (*kamm*), relazione (*nisba*) e movimento (*haraka*); sul piano gnoseologico sostenne la tesi della conoscenza «presenziale» (*al-'ilm al huduri*). In concreto, mentre per l'aristotelismo la conoscenza proveniva dall'astrazione di genere e dalla differenza per giungere alla definizione, Suhrawardī sosteneva che l'anima umana conosce direttamente tutto ciò che sia alla sua portata mediante un'apposita luce reggente (*an-nūr al-isfahbud*), giacché tutta l'esistenza è luce e la conoscenza illuminazione.

La conseguenza è la contrapposizione tra la conoscenza presenziale (intuitiva e unitiva) e la conoscenza rappresentativa di tipo logico e astratto. Riflettendo sugli *Analitici Posteriori* di Aristotele, Suhrawardī si pose il problema di come fosse attingibile una definizione senza disporre di una precedente conoscenza, e argomentò che si deve partire dal genere e dalla differenza e finì con l'attaccare l'induzione, giacché la definizione di una cosa non può muovere da elementi separati, a motivo della molteplicità di attributi occulti o non apparenti. Affermò inoltre che gli elementi costitutivi non sono separati né in sé (cioè realmente) né concettualmente. L'alternativa di Suhrawardī consisteva in una concezione illuminativa (*ishrāqī*) della definizione in base all'intuizione attraverso la purezza intellettuale del soggetto conoscente.

L'intuizione immediata, o illuminazione, diventò così il metodo della filosofia degli *Ishrāqīyūn,* e il concetto di «esperienza» assunse un basilare ruolo gnoseologico, mentre prima era esclusivo della mistica; con ciò portando all'incontro fra le due rispettive conoscenze. Ma non all'assorbimento dell'una nell'altra, giacché per Suhrawardī restava essenziale l'importanza dell'indagine, del linguaggio logico-razionale e dell'analisi concettuale. Sarebbe erroneo concludere da quanto detto che Suhrawardī abbia equiparato conoscenza filosofica e conoscenza mistica, con scapito finale della prima di esse. Come del resto anche Avicenna, egli vedeva nella conoscenza filosofica una base ineliminabile, ma da sola incapace di condurre all'illuminazione. Nella *Hikmat al-Ishrāq* Suhrawardī argomentò l'esistenza di più gradi di conoscenza, e li dispose gerarchicamente. Al primo grado mise la

[xiii] H. Corbin, *Corpo spirituale e terra celeste*, Adelphi, Milano 1986.

ricerca, fase in cui ancora non è stata raggiunta alcuna stabile conoscenza. Poiché a questo livello è presente la disposizione personale alla conoscenza, consigliò pratiche ascetiche per il suo rafforzamento, onde meglio aprirsi all'ispirazione. Nel secondo grado mise la penetrazione dell'essere da parte della Luce divina, che fornisce il fondamento delle scienze reali. Al terzo grado, la costruzione della scienza e della filosofia. Qui si ottiene *al-'ilm al-ishrāqī*, la conoscenza per illuminazione, e c'è spazio per la fase discorsiva. Al quarto grado, infine, il sapere intuitivo e l'esperienza visionaria. In merito alla derivazione zoroastriana della metafisica della Luce di Suhrawardī, ricordiamo che nell'*Avesta*[xiv] il Dio supremo Aura Mazda è circondato da sei Persone di Luce incaricate dell'esistenza e della salvezza del mondo, aiutando a risalire al cielo le entità che all'origine ne erano discese.

Il filosofo, e comunque il saggio, devono arrivare a dominare tutte le forme di conoscenza, anche per arrivare a comprendere che anima e mondo non sono due realtà radicalmente distinte e che l'apparente distinzione fra loro è del tutto superabile - benché l'anima non possa giungere da sola a una totale conoscenza oggettiva della realtà, giacché ciò che l'anima può conoscere autonomamente è sé stessa. La conoscenza è ascesi, e l'ascesi è conoscenza. Proprio sulla conoscenza Suhrawardī manifestò appieno la sua appartenenza allo Sciismo, esponendosi così agli attacchi sunniti. Oltre ai vari gradi di conoscenza accessibili agli esseri umani, egli propugnò la conoscenza diretta proveniente da Dio, riservandola però nella sua pienezza all'*Imām*, guida metafisica e spirituale dell'Islām sciita (sia ismailita sia duodecimano). Inoltre egli identificava apertamente il vero rappresentante di Dio (*Khalīfat Allāh*) nell'*imām al-muta'allih* che è in stato di occultamento. Tutto questo non poteva sfuggire al rigorismo sunnita del Saladino.

Il discorso di Suhrawardī sulla conoscenza va visto in termini mistico-soteriologici, nel quadro cioè di un processo di liberazione dell'anima da quel che definiva «esilio occidentale» (ovvero l'esistenza chiusa nel mondo sublunare) per giungere all'Oriente della Luce di Gloria. Il radicamento di Suhrawardī nella sapienza persiana preislamica è stato quindi ben maggiore di quello di Avicenna; ed è proprio su questa base che Cruz Hernández ha sostenuto che Avicenna aveva proceduto nella direzione della sapienza *ishraqī*, fermandosene però alla soglia, senza andare (o poter andare) oltre. In merito al recupero della sapienza persiana preislamica è utile una piccola digressione in merito al cosmopolitismo islamico dell'età medievale. Al riguardo sovente si parla di ibridazione interculturale alquanto generalizzata, consistente

> *nel fatto di accettare popolazioni convertite che tuttavia, nel momento in cui s'integrano nel mondo islamico, non rinnegano sé stesse dimenticando il proprio passato. Questo periodo può far pensare a ciò che certi specialisti dell'antichità hanno descritto a proposito dell'ellenismo successivo ad Alessandro. Lo stesso ordine di fenomeni si sarebbe ritrovato più tardi nell'impero che i Turchi ottomani avrebbero costituito a partire dal XV secolo, dopo essersi impossessati di Costantinopoli. Possiamo così dire che, nonostante le apparenze e soprattutto*

[xiv] *Avesta*, a cura di Arnaldo Alberti, Utet, Torino 2008.

nonostante i giudizi dati a priori, *la tradizione islamica dell'età medievale è rimasta per molto tempo aperta e integrante. Non si è mai ripiegata su sé stessa, come hanno fatto invece certe tendenze dell'islam contemporaneo [...].*[xv]

Con l'opera di Suhrawardī si è realizzato un tentativo di unire stabilmente filosofia ed esperienza mistica, con risultati arrivati fino a oggi. A differenza di al-Ghazālī, Suhrawardi - peraltro sulla scia di Avicenna - cercò una sintesi superiore tra filosofia, tradizione razionale dei filosofi islamici e via gnostica dei Sūfi. Aderiva al cosiddetto principio dell'*adaequatio rei et intellectus* cioè della corrispondenza tra ogni piano del reale e uno strumento di conoscenza adeguato a esso. Tuttavia l'elemento che ne contraddistingue l'epistemologia è che ogni forma di conoscenza deriva da un'illuminazione della mente attraverso luci del mondo spirituale. Questo vale per la visione fisica, per la conoscenza logica e per le più elevate forme di conoscenza della gnosi e della metafisica. Quindi, per la sapienza *ishrāqī* non c'è conoscenza senza illuminazione, senza assaporamento (*dhawq*) di quel che si conosce, senza conoscenza intuitiva. In definitiva la grande sintesi culturale e spirituale fatta da Suhrawardī ne ha fatto uno dei maggiori esponenti islamici della *al-hikmat al-ilāhiliyya*, o teosofia.[xvi]

Mullāh Sadrā Shīrāzī Sadr ad-Dīn Muḥammad ibn Ibrāhīm (1571-1640)

Fu il maggior continuatore di Suhrawardī. È meglio conosciuto come *Mullāh* Sadrā questo ulteriore innovatore e fondatore di una nuova scuola filosofica detta della *Filosofia Trascendentale* (*al-Hikhmat al-Muta'aliyya*) ancora attiva in Iran. Dopo un lungo periodo di ritiro spirituale insegnò a Shīrāz, e lì sviluppò una riflessione sugli esiti delle maggiori correnti di pensiero islamiche - come il *kalām*, l'Ismailismo, le filosofie di Avicenna e Suhrawardī, che egli chiama il capo della «scuola» degli Orientali (*Mashriqiyyūn*). La sua opera principale fu *al-Asfār al-arba'a*, ossia *I quattro viaggi*, che tratta degli itinerari intellettuali e spirituali delle creature verso il loro Principio). Altri suoi scritti sono l'opera escatologica *al-Hikmat al-'arshiyya* (*La sapienza del trono*), sull'ontologia il *Kitāb al-mashā'ir*, i commenti coranici *Mafātih al-ghayb* (*Le chiavi dell'invisibile*) che tratta di metafisica, cosmologia ed escatologia, e *Asrār al-ayāt* (*I segreti dei versetti*). Si basò sul Corano, sulle tradizioni dell'imāmato e su Avicenna, e propugnò il primato dell'esistenza sull'essenza. Sul problema dell'essere si pose sulla stessa posizione che secoli dopo Henry Corbin avrebbe fatto propria: cioè a dire, se effettivamente Dio è l'unico che È, allora non può essere un Ente quidditativo, e nemmeno l'Ente Supremo, giacché il monoteismo al confondere l'Essere con un Ente, sfocia in un esito mortifero convertendolo in idolo. L'essere, infatti, si collo-

[xv] Jacqueline Chabbi, «Corano, Hadith e Tradizione Islamica», in F. Lenoir, Y. T. Masquelier (eds.), *La Religione*, Utet, Torino 2001, Vol. II, pp. 507-27, pp. 522-3.

[xvi] Il teofoso è *al-hakīm ilāhī*.

ca al di ogni ente, e la sua unità è matematica formulabile come 1 x 1 x 1 x 1, mentre l'unità molteplice degli enti è esprimibile con 1+1+1+1.[xvii]

Del pari *Mullāh* Sadrā vedeva l'esistenza come puro accadere, come mero fatto di avere l'essere in virtù di un *esto*! (sia!; in arabo *kun*!) che non proviene dall'ente medesimo; e non già come un modo di considerare gli esistenti in termini di qualità in qualche modo unita alla possibilità di essere quel che in essenza sono. L'essere è semplice, è uno ed è lo stesso in tutto poiché e le sue differenziazioni attengono unicamente ai diversi gradi di intensità con cui si manifestano; mentre le quiddità (o essenze) sono i limiti dell'esistenza vincolata a un piano determinato.

In definitiva Sadrā ha cercato di dare maggiore sviluppo sia al pensiero di Avicenna sia a quello della scuola illuminativa di Suhrawardī rifacendosi anche a ibn al-'Arabī e ricercando nuovi esiti ermeneutici per i versetti coranici. Impostò quindi in modo coerente una sua filosofia sull'essere e l'esistenza, accentuando l'importanza della realtà dinamiche del mondo piuttosto che delle essenze (quiddità). Nell'ambito del pensiero islamico realizzò per la prima volta, una svolta filosofica esistenzialista, in luogo del precedente essenzialismo dominante. La sua «scuola» ha utilizzato le idee dei peripatetici, quelle della scuola illuminazionista e la dottrina sūfica della «conoscenza del cuore», integrando tutte le facoltà conoscitive dell'essere umano in una gerarchia che dalla sfera dei sensi perviene a quella spirituale.

Secondo *Mullāh* Sadrā, ogni azione conoscitiva coinvolge l'essere del conoscente e l'insieme gerarchico delle facoltà della conoscenza, corrispondenti alla gerarchia dell'esistenza. L'immaginazione (*takhayyul*) è strumento di conoscenza corrispondente al *mundus imaginalis* (*al-'ālam al-mithāl*), posto tra sfera puramente fisica e sfera puramente spirituale. Nel nesso con questo mondo opera uno strumento di conoscenza né sensista né intellettuale: è il potere dell'immaginazione creatrice - il cui apice sta solo nell'Uomo Universale, o Perfetto (*al-insān al-kāmil*) - capace di creare forme nel mondo immaginale e di conoscerle ontologicamente. L'esistenza stessa di queste forme è equivalente alla loro conoscenza, così come secondo Suhrawardī la conoscenza del mondo da parte di Dio è la realtà stessa del mondo. Il potere «immaginativo» (*takhayyul*), sta nell'anima, relazionato con le facoltà razionali, intellettuali e intuitive di essa; l'intelletto attinge la dimensione universale nella gnosi (*ma'rifā*), da intendersi alla luce delle *sure* coraniche dove si parla del cuore come sede dell'intelligenza e della conoscenza; il cuore a cui si rivolge la rivelazione, più che alla mente (*suwar* X, 57; II, 225; VII, 179). In base a ciò i Sūfi hanno elaborato la dottrina della «conoscenza del cuore» e parlato di «occhio del cuore» *('ayn al-qalb* in arabo; *cheshm-e del* in persiano); un «terzo occhio» capace di realizzare una conoscenza differente da quella ottenuta sensibilmente. In questo quadro il cuore non si identifica solo con i sentimenti, in contrapposizione con la ragione, ma implica la conoscenza intellettuale che trascende il dualismo.

[xvii] H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo,* Mimesis, Sesto S. Giovanni 2011.

La perdita della gnosi provoca l'eclissi della «conoscenza del cuore», che è diretta e immediata come quella dei sensi, ma riguarda il mondo intelligibile o spirituale, verso cui si orienta lo gnostico. Nel quadro di questa superiore forma di conoscenza soggetto e oggetto si identificano nel Principio Supremo. Concretamente, la conoscenza razionale non si oppone a quella derivante dai sensi; la conoscenza intellettuale e intuitiva non si oppone a quella razionale; e la mente è riflesso del cuore, centro del microcosmo umano. In questo modo si vede in azione la dottrina islamica dell'unità (*at-tawhīd*) che permea di sé tutte le forme di conoscenza gerarchicamente organizzate, e le orienta verso l'Uno assoluto, radice dell'Unità.

Per finire un'avvertenza in ordine a quanto dianzi detto (e non solo): le distinzioni e sottodistinzioni che si ritrovano nella speculazione islamica sono in definitiva astrazioni a fini didattici, e non implicano separazione fra aspetti autonomi o, peggio ancora, confliggenti. Infatti *al-'aql* integra tutte le facoltà conoscitive dell'essere umano, comprese l'intuizione e l'esperienza mistica. Non è quindi senza motivo che un maestro spirituale come il 6° *Imām* sciita, Ja'far as-Sādiq abbia sempre sottolineato l'importanza di *'aql*.

Il retaggio culturale islamico sunnita

Il legato religioso

Va in primo luogo va menzionata, sul piano concettuale (e anche esistenziale) la perdita del senso della relazione tra causa ed effetto a seguito del principio che tutto quanto accade è determinato dall'azione di Dio. Ne consegue che cose e avvenimenti sarebbero manifestazioni (o prodotti) di un continuo e totale agire del Creatore, di modo che parlarne come se in sé esistessero vorrebbe dire limitarsi a mere apparenze. A questa impostazione ovviamente non sfuggono il tempo e il movimento. Quindi, risultati generalmente ritenuti causati (un proiettile che colpisce il bersaglio) in realtà sono dovuti alla volontà divina, che potrebbe altresì operare in senso diverso o opposto. Immediata e logica conseguenza di questa concezione assolutamente volontarista è l'innalzamento di una barriera alla conoscenza della realtà. Né va trascurato l'esito sul piano morale, con gli inevitabili corollari legalistici: se tutto dipende dall'arbitraria volontà divina, se il bene e il male in sé non esistono; se ci sono solo le categorie del proibito, del comandato e del consentito, non assumibili in termini di giustizia o di razionalità, bensì come un «dato» indiscutibile - allora la legge religiosa non è espressione di un'etica bensì è essa stessa la morale. Da qui il legalismo estremo diffuso nel mondo sunnita, acritico e astorico. La giustizia si risolve nel rispetto di divieti e obblighi, e attività «lecite» sono tali solo perché né comandate né proibite. In quest'ottica non è proprio il caso di parlare di libero arbitrio.

Inevitabilmente una tale concezione, tutta incentrata sulla volontà di Dio, ha generato una diffusa propensione alla passività esistenziale (a tutto vantaggio dei potenti) motivata in base alle premesse, con ricadute sul piano etico di notevole portata e deresponsabilizzanti. Infatti, se quanto accade è volontà di Dio, in definitiva essa agisce anche attraverso colui che compie il male. Il reo viene punito in quanto Dio ne ha comandato la punizione ma, in definitiva, è davvero responsabile? Portata agli estremi, questa ideologia genera una

«nientificazione» del mondo e della vita, non essendo difficile estendere l'interpretazione dell'unicità divina (*tawhīd*) passando dall'affermazione «c'è un solo Dio» a quella «c'è solo Dio». Anche qui le conseguenze sono aberranti: il jihadista che sgozza e violenta gli «infedeli», seppure musulmani, è lui a farlo, o è Dio stesso per il suo tramite?

Più avanti si parlerà della prima corrente riformatrice nell'Islām contemporaneo, ma va detto già ora che il suo limite concettuale e pratico è consistito nel voler far coesistere razionalità e ortodossia sunnita tradizionale. In prosieguo parleremo di filosofi musulmani contemporanei che propugnano un ritorno all'averroismo: essi in realtà indicano l'unica strada possibile per uscire da una crisi perdurante da secoli, cioè il ritorno a una razionalità che non è solo ellenica ma altresì islamica se ci si rifà alle fonti.

Per i musulmani religiosi il grande problema culturale ed esistenziale consiste nella compatibilità fra ingresso in una dimensione più moderna e conservazione della loro fede. Il problema per certi settori ha una soluzione teorica molto semplice: islamizzare l'Occidente. Soluzione apparente, in quanto teorica e non pratica; ma non si tratta solo di questo *gap*: c'è da scegliere se usare o no la forza, come fanno i moderni jihadisti, oppure puntare a un'islamizzazione *soft*. In entrambi i casi si ha lo stesso presupposto attuato dall'imperialismo occidentale verso il mondo islamico, seppure di segno contrario; cioè a dire, il sentimento di superiorità rispetto all'altro. Proprio ciò che suscita reazioni radicali.

L'alternativa sta in quel che costituì il motore e il pregio della civiltà islamica classica: il recupero della razionalità islamica; non importare quella dell'Occidente, bensì dissotterrare il «talento» che la cultura musulmana aveva posseduto e poi abbandonato.

Il legato filosofico

Se in merito all'attuale situazione culturale nel mondo sunnita è giusto mettere in evidenza la grande responsabilità del pensiero religioso diventato egemone, tuttavia sarebbe ingiusto considerarlo l'unico imputabile, dimenticando cioè determinati effetti attribuibili alla *falsafa* in ordine al ruolo gnoseologico e operativo della persona. Naturalmente qui si deve fare una critica di ordine filosofico apparentemente astratta; ma se la si segue fino in fondo emergono gli effetti pratici. Nella *falsafa* il concetto di Intelletto agente (νοῦς ποιητικός e in arabo *al-ʿaql al-faʿāl*) ha avuto un ruolo centrale nello sviluppo del problema gnoseologico. Il punto va individuato nel trattato *Sull'anima* di Aristotele (III, 4 e 5), da cui già al-Kindī aveva ricavato la distinzione tra intelletto in potenza e intelletto in atto. Aristotele aveva presentato l'Intelletto agente come dotato di conoscenza universale sempre attiva, ma senza specificare i suoi rapporti con gli intelletti umani: cioè se fosse separato o no, lasciando altresì aperta la questione se fosse l'Intelletto agente l'unico a essere immortale. Nella *falsafa* il problema fu ripreso con una base speculativa abbastanza comune al di là delle differenze fra i singoli pensatori. L'aiuto alla soluzione, però, non venne da Aristotele, bensì da un apocrifo a lui attribuito (la *Teologia*) mentre era di Plotino. In estrema sintesi, l'Intelletto agente fu visto come di origine divina ed esterno all'essere umano al quale l'immortalità fu attribuita in definitiva alla sua anima, sede di tutte le facoltà intellettive e creata a infusa da Dio. Peraltro, essendo l'Intelletto agente la vera fonte delle co-

noscenze, la conseguenza consisteva nel collocare fuori dall'essere umano la conoscenza, e attribuirgliela dall'esterno.

A questo punto emergeva il problema del ruolo dell'essere umano nel processo della conoscenza. Al riguardo al-Kindī si staccò dalla tradizione aristotelica negando la continuità fra conoscenza sensibile e intellettiva necessaria formare concetti di portata universale e veritieri. Con al-Kindī conoscenza sensibile e intellettiva diventarono due diverse modalità conoscitive con oggetti differenti, talché la conoscenza vera divenne quella avente ad oggetto la realtà immutabile ed eterna, ma dovuta essenzialmente all'Intelletto agente. Questo filosofo introdusse anche una «quadripartizione dell'intelletto»: l'Intelletto agente; l'intelletto in potenza, cioè la possibilità conoscitiva di ciascun essere umano (che per Averroè era unico e comune per tutti); l'intelletto in atto, in possesso delle forme pure ricevute dall'Intelletto agente; l'intelletto secondo, contenente le conoscenze acquisite in passato (Alessandro di Afrodisia l'aveva considerato «intelletto acquisito»). Averroè, pur parlando di Intelletto agente in analogia con gli altri filosofi, cercò comunque di ristabilire una continuità tra conoscenza sensibile e intellettiva, ma le difficoltà oggettive insite nella questione rimasero.

In buona sostanza non va sottovalutata una certa convergenza di risultati fra pensiero religioso e pensiero filosofico nel senso di delineare un essere umano che - comunque sia - nell'agire e nel conoscere finisce con l'essere privo di autonomia, in quanto sovradeterminato e agito da un principio superiore: teologicamente è Dio, filosoficamente è l'Intelletto agente. Le conseguenze antropologiche inevitabilmente vanno in un'unica direzione; e non nella migliore.

Premessa sull'oggi

Se già il pensiero filosofico del mondo islamico dell'epoca aurea in Occidente è pressoché sconosciuto anche per le persone di media cultura, di quello contemporaneo si ignora perfino l'esistenza. In merito alla perdurante stasi culturale del mondo sunnita di cui parliamo (basti pensare allo scarsissimo numero di libri, che non siano traduzioni di opere straniere, pubblicati annualmente in quei paesi), per cercarne le cause va evitato di seguire le «mode» storico-politiche pronte a stigmatizzare ieri il dominio ottomano, oggi l'irruzione predatoria dell'Occidente, e basta. In realtà devono essere ricercate anche le cause (che non sono secondarie) interne allo standard culturale affermatosi nel mondo musulmano; di modo che la sua soggezione all'egemonia culturale dell'Occidente va attribuita anche ai fattori che hanno portato al blocco interno della sua dinamica culturale e quindi della sua creatività. Un blocco verificatosi pressoché alla vigilia del Rinascimento europeo. Ha scritto Cruz Hernández:

> *La crisi del pensiero islamico sunnita dal XV al XVIII secolo è dovuta a due fattori principali: il senso di perfezione non migliorabile favorito nell'islam dalla concezione «tutto è fatto e ben fatto da Dio», che le oligarchie ben salde propagavano, e la inamovibilità della formazione. [...] La formazione più completa [...] era al livello del XIII secolo cristiano: grammatica e*

> *lingua, aritmetica, filosofia, diritto, giurisprudenza, teologia ed esegesi del Corano [...]. La formazione nelle scuole era totalmente fossilizzata. [...] l'ideologia speculativa dei sūfi era a tal punto impregnata di neoplatonismo da consentire una speculazione non troppo rigida. Questa era, dunque, una strada aperta. L'oscurantismo, gli anatemi e persino le violente persecuzioni resero però sterile la maggior parte degli elementi positivi.*[xviii]

Tra il secolo XIX e il XX si sono sviluppati tendenze e movimenti per cercare di invertire un corso storico che vedeva la travolgente avanzata delle maggiori potenze europee in termini militari ma soprattutto economici, tecnologici e culturali e un grave stallo delle società musulmane negli stessi ambiti. Ancora alla fine del XV secolo sembrava che potesse prevalere il mondo islamico in buona parte unificato dagli Ottomani, ma dal XVI secolo in poi si ebbe una decisa e irresistibile inversione di tendenza. Con l'espansione marittima e poi con la rivoluzione industriale, fu l'Europa a marciare di gran carriera verso l'egemonia mondiale. E nel mondo islamico per vari secoli vissuto nel beato compiacimento della sua autosufficienza globale - seppure travagliato da continue guerre interne ed esterne, violenti cambi di dinastie locali, forzato abbandono di due suoi gioielli come la Sicilia e la penisola iberica, sanguinose invasioni crociate in Palestina e Siria, due ondate di devastazione tartaro/mongola - continuò a regnare il sentimento di tranquillità rispetto al mondo esterno. Forse qualcuno nella classe dirigente dell'impero ottomano, particolarmente dopo il fallimento del secondo assedio di Vienna (1683; il primo assedio risale al 1529), cominciò a nutrire delle perplessità. Ma se ciò accadde, fu del tutto marginale. Nota Cruz Hernández che «*mentre è possibile seguire il pensiero dell'Islām sciita senza una reale soluzione di continuità, la storia del pensiero islamico sunnita dal XV al XIX secolo è estremamente difficile. I repertori accumulano dati su autori e opere, ma ogniqualvolta ci si accosta a quelle pagine si prova un'amara disillusione: si tratta di commenti ai commenti o di summe di altre summe. [...] la paralisi della formazione intellettuale islamica*».[xix]

Sicuramente nella lontana India i responsabili dell'impero musulmano dei Moghol si resero conto che quegli europei che andavano occupando porzioni del subcontinente (Portoghesi, Britannici e Francesi) venivano da un mondo a cui opporsi superava le possibilità delle forze locali. Ad affacciarsi al periodo di sconvolgimenti profondi iniziato nel secolo XVIII con la Rivoluzione francese fu quindi un mondo islamico che si presentava con strutture economico-sociali, assetti di potere, dimensione religiosa e culturale rimaste praticamente immutate nei secoli e insufficienti a far fronte allo scontro. Ad ogni modo ancora ai primi dell'Ottocento continuavano a esistere (seppure in condizioni non molto ottimali) in Europa, Africa settentrionale e Asia tre grandi imperi islamici: quello ottomano sunnita, che inglobava la quasi totalità del mondo arabo, ed era di gran lunga il mag-

[xviii] M. Cruz Hernández, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, cit., vol. III, pp. 871-2.

[xix] *ibidem*. Per quanto riguarda la crisi del pensiero filosofico, Cruz Hernández ha sostenuto che essa deriva dall'essersi ridotto a realizzare un'opera di conciliazione e di adattamento riguardo alla religione, e non di vera creazione speculativa (*ibid*., p. 940).

giore; quello iraniano sciita; e quello moghol sunnita in India. L'impero ottomano era travagliato da congiure di palazzo, dal ricorso quasi istituzionalizzato alla pratica del fratricidio di massa all'avvento di ogni nuovo sultano (col risultato che, in caso di suo successivo impedimento, trovare un altro membro della famiglia da far salire al trono era problematico), dallo strapotere del corpo dei Giannizzeri che - per quanto ormai obsoleto sul piano bellico - aveva finito col fare il bello e cattivo tempo a Costantinopoli, dalla corruzione dilagante nell'amministrazione pubblica. Era altresì alle prese con due problemi che nel tempo si incancrenirono: il mancato adeguamento delle strutture economiche e la mancanza di amalgama delle varie etnie che lo componevano (Turchi, Slavi, Greci, Arabi, Curdi, Armeni, Circassi, Tartari, Ebrei) e delle molteplici confessioni religiose in cui esse si dividevano, talché di unitario c'era solo la sottomissione (spesso solo formale) all'autorità del sultano.

In Iran l'impero safavide, continuamente impegnato in guerre contro l'impero ottomano, crollò prima di quello rivale: l'ultimo *Shāh* a governare effettivamente il paese fu Tahmasp II, ma morì nel 1732. Dopo, fu il vuoto di autorità. L'avvento della dinastia turca Qājār non incise positivamente, giacché i sovrani di tutto si occuparono tranne che dei problemi del paese e del benessere popolare. Per cui l'Iran cui si affacciò ai secoli XIX e XX come paese arretrato e povero. L'impero moghol era governato da una dinastia culturalmente turco-persiana sovrapposta, in virtù della forza militare, alla società indiana nella stragrande maggioranza induista; talché aveva ben pochi legami di lealtà da fare valere a suo favore. Nel XVIII secolo, poi, l'imperatore Awrangzeb (1618-1707), con la sua fanatica e insensata persecuzione dell'induismo aggravò la situazione di debolezza dell'impero, che dopo la sua morte iniziò a disgregarsi.

Dopo la I Guerra mondiale ancora esisteva, ma a livello comatoso, solo la monarchia iraniana, nonostante le perdite territoriali a opera dell'imperialismo russo e l'essere soggetta all'imperialismo britannico. L'ultimo imperatore moghol, Abū Zafar Sirajuddin MuHāmmad Bahadur Shāh Zafar (1775-1862), infatti era stato deposto nel 1857 dai Britannici, dopo la repressione della grande rivolta dei *sepoys* indiani; e l'impero ottomano era crollato nel 1918, travolto dalla sconfitta militare.

Un tentativo di uscire dallo stallo culturale si ebbe con la corrente riformatrice detta *nahda* (rinascita), originata da Jamāl al-Dīn al-Afghānī (1838-1897), probabilmente un iraniano sciita, da Muhammad 'Abduh (1849-1905) e dal suo discepolo Rashīd Ridā (1865-1935). Essa era profondamente radicata nel substrato islamico da cui traeva lo stimolo per una rivitalizzazione della fede degli antichi (*salaf*), attraverso la purificazione dell'Islām dalle deviazioni intervenute nelle epoche di decadenza. Era una scelta riformatrice che propugnava nel quadro dell'Islamismo moderne riforme dell'economia, sviluppo scientifico e tecnico e l'avvento di istituzioni socio-politiche per difendere l'indipendenza dalle potenze imperialiste. Tuttavia molti dei loro continuatori hanno orientato la rinascita in una direzione islamista radicale e per questo tutt'altro che dinamica: sono i moderni e reazionari Salafiti. Invece sia al-Afghānī sia 'Abduh - per quanto proclamassero di voler riportare l'Islām alla purezza primitiva - in realtà avevano un'impostazione di tipo liberal-modernista e razionale. Molti studiosi ritengono che entrambi fossero massoni; d'altro

canto in quel periodo la Massoneria si andava diffondendo nei circoli colti delle società islamiche, e tutti i circoli liberali dei paesi islamici nel secolo XIX erano influenzati dal pensiero massonico. Pure l'emancipazione sociale veniva vista in termini di rinnovamento della propria cultura e non di contrapposizione con essa. Di modo che l'apprendimento delle scienze e delle tecniche occidentali sarebbe avvenuto in armonia con il processo di ritorno alle fonti e alle origini.

Un altro esponente della *nahda*, Rashīd Ridā, fece del mensile *al-Manār* (fondato da 'Abduh) il portavoce delle posizioni di al-Afghānī: rinnovamento islamico mediante il ritorno purificato al Corano e alla *Sunnah* con adattamento al mondo moderno, ma fermo restando che il sacro testo non ha nulla da insegnare sulle moderne questioni economiche e produttive. Con lui, però, morì questa corrente che aveva avuto seguaci anche nella lontana Algeria (come l'*Associazione degli 'Ulamā Algerini*); di essa è sopravvissuto quanto c'era di virtualmente regressivo - cioè il ritorno alla origini protoislamiche - che diventerà bandiera dei movimenti radicali islamici contemporanei.

Il riformismo della *nahda* ruotava su due assi ritenuti sufficienti: a) la reinterpretazione di passaggi nevralgici del Corano e della *Sunna*, anche in base a parametri occidentali, contando sul principio della mancanza di opposizione fra ragione e rivelazione coranica; b) la riduzione della modernità occidentale agli aspetti scientifici e tecnici, la cui appropriazione consentirebbe alle società musulmane di rimontare il dislivello oggettivamente in atto rispetto all'Occidente. La sintesi fra questi due aspetti doveva consentire una fruizione «neutra» della modernità, cioè senza mettere in crisi la religione tradizionale, trattandosi di prendere dall'Occidente (come in un mercato) i soli materiali scientifici e tecnologici che l'hanno fatto grande, ma tralasciando tutto il resto, o perché inutile o perché pericoloso per l'identità musulmana. Questo riformismo puntava a una «modernità» musulmana assimilabile agli obiettivi del riformismo socialdemocratico europeo del secolo scorso: lasciare sostanzialmente inalterate le strutture, e ammorbidire e «migliorare» le superstrutture. Caratteristica che si rivela - *last but not least* - nelle proposte relative alla sfera politico-istituzionale: sì alla fine dell'assolutismo dei sovrani musulmani, ma non l'avvento di un sistema rappresentativo democratico. Riguardo a queste tendenze rinnovative della cultura islamica è amaro il commento di Cruz Hernández: «*Il movimento di rinnovamento islamico, nonostante i meriti veramente importanti, condusse a risultati molto limitati, principalmente a causa delle pressione sociale delle oligarchie politiche islamiche e degli interessi del colonialismo europeo. [...] si potrebbe dire che ottenne di più Mustafa Kemal Atatürk con la forza che tutti quanti i rinnovatori insieme con le loro campagne sociali e culturali*».[xx] Egli continua sottolineando che per capire la situazione in cui versa il pensiero islamico contemporaneo si deve tenere conto della «*difficoltà sociale della critica. Se già ogni pensatore deve sottomettere il suo pensiero a un'autocritica rigorosa, il che può comportare in certi casi un'autocensura, i pensatori islamici contemporanei non hanno potuto, perdipiù, sottrarsi a una*

[xx] *ibid.*, p. 892.

forte pressione sociale esterna, più dura di quella occidentale, in quanto non sono ben delimitati gli ambiti rispettivi della religione, della società secolare e della creatività letteraria».[xxi]

Ad ogni buon conto le iniziali spinte di rinnovamento un'importante conseguenza in ambito filosofico la produssero, nel senso di spingere alla riscoperta della *falsafa* razionale-dimostrativa. La cosa non ha riguardato tanto Avicenna - poiché i commenti alla sua opera erano continuati nel tempo a prescindere dall'ostilità degli ambienti religiosi sunniti - quanto Averroé. Si ritiene che il primo recupero di Averroé si debba all'arabo cristiano Farah ATūn (1874-1922), che si scontrò contro gli oscurantismi non solo degli ambienti religiosi islamici ma anche del locale clero cristiano.

La seconda fase di spinta alla modernizzazione si svolse nel periodo successivo alla Seconda Guerra Mondiale, con i cosiddetti «regimi laici e progressisti». Sul piano culturale venne in primo piano un riformismo con aperture laiche: il che vuol dire che se da un lato si puntava alla separazione fra Stato e religione, fra società civile e sfera della fede, e si contrastavano le interpretazioni assunte come immutabili e i riferimenti a deliberazioni giuridiche vecchie di quasi un millennio; da un altro lato, si continuava a vedere nei sacri testi più una fonte di valori, più che non prescrizioni sul lecito e l'illecito. E soprattutto si rivendicava la libertà di interpretazione, confutando la pretesa di vincolare le generazioni successive alle interpretazioni delle generazioni passate. Ma presto il costituzionalismo liberaleggiante - essenzialmente appoggiato dai settori urbani riformisti - entrò in crisi, lasciando spazio prima al nazionalismo e al socialismo arabi, e poi all'Islamismo politico. D'altro canto i timidi assetti costituzionali e liberali non potevano funzionare in presenza di assetti sociali arcaici che le classi dirigenti (di Stati per lo più artificiali) non avevano saputo e potuto né eliminare né contenere. Infatti, non solo i confini tracciati arbitrariamente dalle potenze coloniali avevano creato nuove frammentazioni socio-territoriali, ma altresì nelle società in questione erano radicate da secoli particolari trame di rapporti sociali, economici e politici. La dialettica della dipendenza clientelare legava - informalmente, ma non per questo in modo meno cogente - famiglie, clan, tribù, anche se urbanizzati, a determinati gruppi di potere, secondo lo schema dello scambio fra lealtà e appoggio, da un lato, e assistenza e protezione dall'altro. E la classi dirigenti erano a pieno titolo parte integrante di quei sistemi.

La conseguenza poteva essere una soltanto: il prevalere del senso di appartenenza al sottogruppo sociale - inserito nel sistema neopatrimonialista di cui sopra - rispetto all'appartenenza alla più ampia società statalizzata di cui si è cittadini. In buona sostanza, prevalenza del ruolo di cliente su quello di cittadino, status formale che nascondeva il fatto di restare suddito. Un'aggravante notevole fu il fatto che nell'immediato secondo dopoguerra l'imperialismo occidentale (con la connivenza di Stalin) aveva impiantato nella Palestina araba (un tempo parte della Grande Siria) uno Stato sionista, fonte di destabilizzazione permanente della zona, ma che la coalizione araba non riuscì a eliminare subito dopo la sua proclamazione. Questa prima sconfitta degli eserciti arabi fu determi-

[xxi] *ibid.*, p. 896.

nante per tutte le successive vicende politiche e culturali in quell'area e nel mondo islamico in genere.

I regimi nazionalisti e «socialisti» (il più delle volte gestiti da militari) hanno cercato di creare un diffuso senso di identità nazionale raccogliendo le loro società attorno a sistemi imperniati su partiti unici, o così egemoni da finire con l'essere tali. Un esito positivo non c'è stato anche perché divenne obiettivo primario eliminare o contenere le altre forze politiche, religiose, culturali in disaccordo, con questo impedendo in radice che gli abitanti di tali Stati si abituassero a operare in sistemi politici pluralisti e più liberi. Da qui il problema della democrazia affrontato dagli attuali filosofi nelle società musulmane. I partiti unici sono diventati nuovi clan di potere in aggiunta ai vecchi, taluni dei quali avevano avuto la furbizia politica di mettersi al servizio dei nuovi padroni. All'inizio quei regimi avevano cercato la loro legittimazione non tanto nell'Islām quanto nelle formule politiche (di derivazione occidentale) incentrate sulla nazione o sul socialismo. Salvo, nei momenti di crisi, tornare a chiamare a raccolta le popolazioni attorno alle bandiere islamiche, come per ultimo fece Saddam Hussayn nelle guerre contro l'Iran e gli Stati Uniti. Nutrita invece di continui riferimenti all'Islām - anche se a guida essenzialmente laica - fu la lotta di liberazione algerina.

Il fallito progetto nazionalista - essenzialmente borghese - in teoria era orientato alla formazione di un capitalismo nazionale che riuscisse a essere indipendente; tuttavia il tardivo ingresso delle borghesie dei paesi musulmani nella storia e nel mercato - dove erano già consolidati gli assetti dominati dalle grandi potenze capitaliste - non sarebbe sfuggito alla subordinazione in favore delle borghesie dei paesi imperialisti. Con la conseguenza che alle borghesie dei paesi ex coloniali i profitti (spesso parassitari) sono stati assicurati da attività economiche determinate dai colossi del capitalismo mondiale; e si aggiunga che queste giovani nazioni non solo si sono trovate a dipendere dal capitale straniero, ma altresì sono state condizionate dai collegamenti e dai vincoli con i proprietari terrieri (e spesso il ruolo di capitalista urbano e quello di proprietario terriero si fondono nella stessa persona).

Ai giorni nostri si può restare meravigliati di fronte al grado di chiusura culturale (non tecnologica) di società musulmane che in un passato molto recente sembravano addirittura in fase di occidentalizzazione avanzata. Il termine giusto è proprio «sembravano», nel senso di prevalere l'apparenza sulla realtà. Gettare la colpa sul solo imperialismo occidentale è riduttivo, giacché una buona parte di responsabilità va a carico delle locali classi dirigenti (dominanti, sarebbe meglio dire), le quali hanno monopolizzato per se stesse la modernità escludendone il resto della popolazione, cioè la parte meno abbiente, abbandonata a sé stessa non solo sul piano socio-economico, ma anche su quello culturale. Dimodoché si sono formate due culture all'interno di buona parte di queste società, e ai ceti popolari sfruttati da stranieri e da indigeni non è rimasto che attaccarsi al proprio tradizionalismo e nutrire invidia, rancore e odio verso i «modernizzati» sfruttatori locali. Costoro li escludevano perfino dalle briciole della loro cultura oppure - quando facevano finta di ammetterne i figli - attuavano un'esclusione ulteriore riservando a sé stessi i migliori lavori e i posti socio-economicamente superiori. Intendiamoci, la differenza fra ricchissi-

mi, poveri e poverissimi è sempre esistita in queste società; tuttavia in passato esistevano per tutti le stesse vite familiari, le stesse feste, lo stesso modo di vivere il lutto, e la stessa maniera tradizionale di educare la prole. Oggi non è più così. Come ha scritto Louis Gardet,

> *da una parte il popolo dei poveri, ricco soltanto di innegabili valori umani ma schiacciato dal peso di tradizioni costrittive; dall'altra la vita privilegiata e lussuosa delle classi dirigenti, che hanno assunto uno stile di vita più moderno e sono preoccupate di conservare i propri privilegi; a metà strada, ma senza possibilità di far presa né sul popolo illetterato né sullo spirito conservatore dei grandi, una nuova borghesia nazionalista, quella delle professioni «liberali» ispirata molto spesso ai modelli venuti dall'occidente.*[xxii]

A valle l'arretratezza delle società islamiche sta in questa realtà sociale ed economica, oltre che politica. Va infine rimarcato, per avere il senso della frattura culturale interna, che ancor oggi per molte persone colte musulmane (o formalmente tali) la lingua della cultura non è l'arabo, ma uno dei maggiori idiomi occidentali; né sono mancate le «favole» culturali diffuse da intellettuali occidentalizzati volte a ridurre il senso di appartenenza alla realtà araba: come l'egiziano Tāhā Husayn (1889-1973) che parlò dell'Egitto come nazione greco-latina, o il suo connazionale Husayn Fawzī (n. 1900) che si volgeva al lontanissimo (e ormai morto e sepolto) periodo dei Faraoni. Non stupisce la loro abissale estraneità rispetto al sentire popolare.

Schematicamente, nell'odierna situazione culturale ci sono due tendenze fondamentali, articolate al loro interno in più correnti: quella che punta alla restaurazione dei valori islamici in senso integrale, con lo sguardo rivolto più a un passato interpretato *ad usum delphini*, che non verso un futuro costruttivo; e poi le diverse forme di modernizzazione tese a confrontarsi con le conquiste europee dalla Riforma protestante in poi. Entrambe queste correnti sono state costrette (in ogni campo) a fare i conti - anche scontrandosi - con un Occidente ben diverso culturalmente, spiritualmente e materialmente da come era nel Medio Evo, e quindi ad affrontare fenomeni come il nazionalismo, il laicismo, il materialismo, il nichilismo, la morte di Dio, la democrazia, l'emancipazione femminile ecc. ecc.

La gravità degli attuali problemi delle società musulmane ha fatto sì che i loro filosofi - invece di applicarsi a questioni teoriche - abbiano concentrato le loro riflessioni su tematiche politiche, sociali e inerenti alla dominante cultura di impianto religioso. In quest'ottica si confrontano con la realtà occidentale - a sua volta dominata da materialismo, edonismo e decadenza morale - nel tentativo di dare una risposta al diffuso smarrimento esistenziale. Soprattutto per le correnti moderniste, il rapporto con l'Occidente si è svolto e si svolge all'ombra di una pesante contraddizione: questo Occidente con cui si

[xxii] Louis Gardet, *Gli uomini dell'Islam*, Jaca Book, Milano 2002, p. 274. Lo stesso autore in quest'opera ha fatto l'esempio emblematico dell'Egitto prima della rivoluzione nasseriana in cui addirittura le classi superiori mal conoscevano l'arabo classico, in casa parlavano francese e/o turco, e riservavano l'arabo dialettale ai rapporti con i domestici.

vuole stare al passo (per taluni imitandolo acriticamente) non è una realtà amica, bensì incombente a causa di almeno due fattori: imperialismo economico e politico e cieca arroganza culturale. Con l'aggravante - non sfuggita a vari intellettuali islamici - che quello occidentale è un mondo con la pretesa di riformare tutto, dentro e fuori di sé, ma ben lungi dal dare un minimo di ordine e organicità al suo interno (e figuriamoci al di fuori).

Lasciamo da parte il pensiero islamista radicale per la sua scarsa rilevanza teorica, caratterizzato da una vera e propria «utopia retrospettiva» (cioè - dopo aver delineato un passato immaginario e mitizzato - si vuole creare un futuro conforme a tale immaginazione; sta di fatto che questo passato immaginario riproduce e accentua i mali del presente). L'islamismo radicale nemmeno più si fonda sui teologi e mistici del passato storico, ma semplicemente su una rozza e militante ideologia di potere, propugnata da predicatori dello stesso livello, difensori di un'unica gamma di diritti, così elencati dal grande poeta siriano Adonis: il diritto all'ignoranza, alla bruttezza e all'omicidio. Non siamo nemmeno al livello di ripetitività della tradizione, bensì di una repressiva ideologia formalmente millenarista ma nella sostanza priva di un reale *pathos* religioso. L'islamismo radicale appartiene a un settore di persone convinte che l'Islām sia la miracolosa e unica soluzione ai mali del presente, conferendo così a questa religione, come ha notato Adonis,

> *una natura straordinaria che la stessa rivelazione islamica rifiuta. Non si possono più studiare le questioni degli arabi e dei musulmani senza rapportarle alle altre questioni mondiali. Attribuire l'arretratezza alle cause di cui sopra significa affermare due cose: la prima è che i non musulmani devono essere necessariamente arretrati; la seconda è che gli altri devono convertirsi all'Islam per uscire da tale arretratezza. In realtà, la storia delle civiltà confuta le due affermazioni insieme. Perché i non musulmani sono più progrediti, più avanzati dal punto di vista di sapere, arte e scienza [...]. Gli arabi e i musulmani conducono una vita totalmente dipendente dalle invenzioni dei «miscredenti» in campo scientifico e tecnologico. La domanda che si pone [...] è la seguente: se la questione del progresso e dell'arretratezza dipende strettamente dalla religione, perché allora i «miscredenti» [...] sono più progrediti e i musulmani arretrati? [...] La religione, qualunque essa sia, sta nel modo di elaborarla e comprenderla razionalmente. Se non parte da questo concetto, non diventa né un fattore di progresso né di arretratezza. La questione, quindi, non è nel Testo in sé, ma nel modo di leggerlo e nel livello di lettura. Buona parte dei musulmani vive oggi all'interno di società nelle quali dominano la povertà, l'ignoranza, l'analfabetismo e la tirannia. Questo è il loro mondo culturale e umano. All'interno di questo mondo, e a partire da esso concepiscono e comprendono l'Islam. Oggettivamente, lo fanno senza pensiero e senza scienza, senza arte e senza libertà. Così trasformano l'Islam in un «altro Islam» - lo portano al livello del loro modo di ragionare, della loro vita e della loro cultura. Non presentano l'Islam al mondo, ma la loro specifica «lettura» dell'Islam e il loro modo di «concepirlo».*[xxiii]

[xxiii] Adonis, *Oceano Nero*, Guanda, Parma 2006, pp. 70-1.

Agli inizi del secolo XIX gli ambienti colti musulmani erano affascinati dalla modernità occidentale. L'Egitto fu il primo paese musulmano a inviare in Francia un gruppo di studiosi dal 1826 al 1831 per apprendere scienze esatte e tecnica da utilizzare per lo sviluppo sociale e politico egiziano, senza con ciò rinunciare alla propria realtà culturale ma senza contrapporvisi. Innegabilmente il fatto di venire a conoscenza della moderna filosofia europea - soggettivista, relativista e razionalista, per niente conciliabile con la religiosità islamica - non poteva che produrre scombussolamenti. Il tutto aggravato da un colonialismo predatore e dall'utilitarismo missionario cattolico. Charles de Foucauld (1858-1916) aveva ricavato dalla sua permanenza in Algeria e Marocco la consapevolezza - inutilmente spiegata alle autorità francesi dell'epoca - per i pericoli del mero colonialismo materiale, e per questo propugnò la necessità di conquistare menti e volontà; tuttavia con ciò stesso dimostrandosi un colonialista portatore di civiltà a chi secondo lui ne aveva bisogno, ma indipendentemente dal modo di sentire dei destinatari. Il contatto con la modernità occidentale, e poi la sua presenza diretta, hanno causato due opposti atteggiamenti: lo scimmiottamento acritico (e non sempre con la comprensione dei reali contenuti) e la reazione, prima degli ordinari ambienti religiosi e poi dei vari radicalismi islamici.

Riguardo alla contemporaneità filosofica nell'Islām si deve distinguere, ancora una volta, fra ambiente sunnita e sciita. Per entrambi tratteremo solo dei pensatori più rappresentativi, sempre per esigenze di spazio. Il contesto odierno ha portato molti filosofi a porsi il problema delle modalità di funzionamento di quella che si potrebbe definire «ragione islamica»; inoltre l'incontro/scontro con l'Occidente li ha costretti ad affrontare il problema della storia, con particolare riguardo alla rivelazione coranica. È questo un problema fondamentale non esistendo pensatore che non debba fare i conti con la pervadente realtà dell'Islām in cui oltre tutto i detentori dell'autorità religiosa (per quanto nell'Islām non ci debba essere un clero) hanno privilegiato - e indotto le masse a privilegiare - la letteralità a scapito del messaggio e solo determinate interpretazioni. Un ulteriore importante tema riguarda l'esigenza di democrazia e di giustizia, sociale e intersoggettiva. Problema drammatico e diffuso che oggi si sviluppa in un quadro (se dura) di forte allentamento del quietismo politico, caratteristica per secoli dell'ambiente musulmano. Dove in concreto si andrà a parare è un discorso ancora aperto, anche a motivo della situazione che non consente di fare previsioni.

Per dirla con al-Jabri, in campo politico, il pensiero islamico sunnita ha conosciuto solo la mitologia del califfato e l'ideologia del sultanato. A rafforzarne gli effetti negativi ha contribuito il patriarcato, così descritto da Samir Amin, in un suo saggio del 2001: «*Mette in valore a tutti i livelli il dovere dell'obbedienza: educazione scolastica e familiare che soffoca sul nascere qualunque velleità critica; sacralizzazione della gerarchia nella famiglia (con la subordinazione delle donne e dei bambini), nell'impresa (con la subordinazione del lavoratore al datore di lavoro), nell'amministrazione (con la subordinazione assoluta del capo gerarchico): divieto assoluto di libera interpretazione religiosa, e cosi via*».[xxiv]

[xxiv] Samir Amin, «Radiografia del mondo arabo», *La rivista del Manifesto*, 22 novembre 2001.

Nello scenario filosofico islamico contemporaneo è finita l'epoca dei grandi sistemi teorici con pretese olistiche, ed è pure inesistente qualcosa di analogo o paragonabile a livello speculativo con Husserl, Heidegger, Gadamer e via dicendo perché i filosofi musulmani sono necessariamente orientati verso il concreto problematico delle loro società, cioè verso la prassi. D'altro canto (Marx a parte) è sempre accaduto che sia lo sviluppo storico a determinare lo sviluppo filosofico; e questo vale a maggior ragione per l'attuale cultura nel mondo islamico. È ovvio che qui lo sviluppo storico determinante consista nell'impatto con l'Occidente, che ha portato la riflessione filosofica a un duplice processo i cui termini si interconnettono: pensare, ripensare sé stessa pensarsi in rapporto all'alterità occidentale.

Di questa alterità un importante fattore - costitutivo anche di un terreno di scontro - è quello della razionalità, perché «*la razionalità europea era la razionalità di Bacone (sapere è potere), della rivoluzione scientifica (la matematizzazione di un mondo di cui Dio era l'orologiaio), della politica separata dalla religione e dall'etica (Machiavelli e la ragion di Stato), la ragione della tecnica e della scienza (l'Enciclopedia, l'illuminismo, Kant), dell'idealismo e dello Stato etico (Hegel), del rovesciamento materialistico dell'idealismo e della lotta di classe (Marx)*».[xxv]

La cultura occidentale ha costretto, in virtù della sua forza egemonica, a un confronto con problemi in buona parte nuovi per la cultura musulmana. Quello della democrazia è solo uno dei temi sul tappeto, giacché il grande problema onnicomprensivo sta nel rimettersi al passo dopo vari secoli di stagnazione e di ritardi. Questo fa sì che le riflessioni sulla realtà di oggi siano parte di programmi volti a modificarla. A motivo del grande influsso esercitato dalla religione si deve prendere atto delle enormi difficoltà per l'affermazione delle componenti culturali in vario modo laiche, e i casi di Turchia e Tunisia dimostrano quanto non siano definitivi i processi di laicizzazione sociale. Bisogna tener presente una distinzione che non è per nulla secondaria: quella fra «ragione araba» e «ragione islamica» (per certi aspetti già suggerita da Averroé). Si può dire che Abū Zayd (di cui si dirà in seguito), fautore del rinnovamento dell'ermeneutica coranica, suscitò l'opposizione virulenta dei tradizionalisti proprio per aver sostituito in modo radicale alla «ragione araba» l'uso autonomo della «ragione islamica». Va altresì considerato - per quanto possa apparire banale e ininfluente - che il periodo medievale in Occidente è invece per la cultura arabo-islamica l'età classica della sua civiltà. Questo ha ricadute culturali di un certo rilievo. Innanzi tutto ci sono il diverso valore e la diversa pregnanza della memoria storica araba (il che conferma come la scansione del tempo storico sia una mera e soggettiva convenzione culturale). Sul concetto di contemporaneità il marocchino 'Allal al-Fassi scrisse nel 1952, in *La mia autocritica* (*Al-naqd al-dhātī*):

> *...Contrariamente a quello che era il pensiero dominante nei pensatori del XIX secolo, non c'è un progresso ineluttabile. Chiamiamolo dunque evoluzione, il movimento della vita può avvenire sia in avanti sia all'indietro. [...] Un errore commesso dalla gente sta nel confondere il*

[xxv] Massimo Campanini, *Il pensiero islamico contemporaneo*, il Mulino, Bologna 2009, p. 21.

> *contemporaneo con la contemporaneità, ciò che è contemporaneo con quanto si verifica in epoca contemporanea. È invece possibile che nella nostra epoca non vi sia niente che dimostri uno «spirito contemporaneo», mentre sia di essenza contemporanea qualcosa sviluppatosi nella storia medioevale o anche in un'epoca primitiva.*[xxvi]

Va inoltre rimarcato che l'islamizzazione della modernità non ha niente a vedere col presunto «islamismo moderato», fenomeno eminentemente politico e finalizzato solo al potere, qualificato in modo positivo da specifici interessi materiali dell'Occidente, ma che sui piani culturale, socio-economico e politico non apporta nulla in termini di autentico rinnovamento, ma semplicemente colora di verde islamico certi assetti consolidati ed è fonte di regressione per le società in cui si impone. Se si guarda complessivamente al panorama culturale dell'odierno mondo musulmano non mancano gli intellettuali su cui la cultura europea ha esercitato un forte influsso; tuttavia si tratta di elementi non radicati nel tessuto connettivo della cultura dei loro paesi. Sono da ricordare per completezza panoramica: Shiblī Shumayyil (1860-1917) che aderì all'evoluzionismo di Darwin; seguaci dello storicismo come l'algerino MuHāmmad Tazirūt (n. 1898); l'esistenzialista 'Abd ar-Rahmān Badawī (1917-2002); il marocchino Muhāmmad 'Aziz LaHbābī (1923-1993) che ha affrontato il problema del personalismo alla luce dell'Islām.

La concezione dell'uomo delineata da LaHbābī - sintesi di essere e persona,[xxvii] portatore di una coscienza transitiva, essere-nel-mondo relazionato con altri «io» - può sembrare a prima vita discordante con l'olismo islamico, ma in realtà proprio sulla base del Corano ha una forte prospettiva di socialità orizzontale (su cui si basa l'esigenza di libertà e uguaglianza), e anche verticale, che si esprime nella stessa professione di fede (la *shahāda*) attraverso cui il fedele (insieme alla comunità, la *Umma*) afferma il nesso indissolubile fra immanenza e trascendenza.

La filosofia islamica dell'epoca aurea - pur avvalendosi metodologicamente e concettualmente della razionalità ellenica - comunque partiva dal Corano e possedeva un'ampia dimensione metafisica e sacrale. Oggi, invece, nella filosofia in ambiente sunnita sono individuabili due tendenze di fondo (escludendo per povertà di pensiero il radicalismo islamico): quella tradizionale fortemente radicata nella religione, a cui vanno ascritti gli ambienti sūfici; e quella che, partendo dalla ragione (*'aql*), prescinde dalla ricerca metafisica per concentrarsi sulla comprensione della realtà sociali del mondo musulmano (nelle sue radici storiche e nelle sue caratteristiche sociali e politiche), sul modo di essere «tipico» dell'umanità islamica e sui problemi epistemologici della rivelazione coranica. La riflessione sulla politica, sui problemi sociali e sull'etica sono quindi centrali in questa filosofia. Ciò non significa trascurare la dimensione religiosa, perché i filosofi di questa tendenza

---

[xxvi] Cit. in Pino Blasone, *Lessico accessorio di filosofia politica: confronti tra pensiero europeo, ebraico e arabo,* disponibile online all'URL <*digilander.libero.it/pinoblasone/index.html*>, parte V, «Critica del fondamentalismo», <*digilander.libero.it/pinoblasone/lessico5.htm*>.

[xxvii] Muhāmmad 'Aziz LaHbābī, *De l'Être à la Personne*, Puf, Paris 1954, p. 52.

sono ben consapevoli del ruolo dell'Islām, e per molti di essi la riflessione etica deve tenere conto della morale islamica sviluppata dal *fiqh*, dal diritto musulmano, oltre che di sviluppi filosofici non necessariamente interni all'Islamismo. L'interesse per il pensiero filosofico occidentale comunque esiste, e lo dimostra il lavoro dell'Accademia Araba di Damasco per dare vita a un lessico idoneo a meglio esprimerlo in arabo.

La crisi culturale si manifesta con il diffuso interrogarsi sul ruolo della religione e della cultura tradizionali - in rapporto a una modernità (*hadāTa*) che viene da fuori - e quindi sul posto nel mondo per l'*homo islamicus*. Menzioniamo tre filosofi: MuHāmmad Yūsuf Mūsā (1899-1963), che affrontò il problema storico del ruolo dei filosofi islamici medievali nello sviluppo dell'etica come scienza e di come ne abbiano fatto un ramo specifico della filosofia; e che in termini diacronici mise in rilievo i presupposti etici arabi preislamici e la loro ristrutturazione in base alla razionalità della filosofia del periodo aureo attraverso il contributo della riflessione greca; Mājid Fajrī, professore di filosofia nell'Università Americana di Beirut, anche lui riprendendo il filo che parte della morale preislamica; e infine il marocchino Taha 'Abd ar-Rahmān (n. 1944), che ha incentrato le sue riflessioni sui nessi fra l'etica filosofica occidentale e la contemporanea filosofia del mondo islamico. Dei filosofi di maggior spicco parliamo ora.

MUHĀMMAD 'AZIZ LAHBĀBĪ (1923-1993)

Esponente del cosiddetto «personalismo islamico» (*al-shajSāniyya al-islāmiyya*), è intervenuto nei dibattiti culturali a cavallo dell'indipendenza del Marocco (dal 1956 al 1993) sul punto se nel nuovo assetto si dovesse dare prevalenza alla persona e ai suoi diritti, oppure alla società nel suo complesso.[xxviii] Lahbābī appartiene decisamente al fronte dei difensori dei diritti della persona (*shasjS*) e, fortemente influenzato dal filosofo francese Emmanuel Mounier (1905-1950), ha cercato di fondere il personalismo cristiano con la rivelazione coranica, rifacendosi al contenuto morale attribuito dal testo sacro alla persona umana come elemento centrale della creazione divina. Questa persona - nota Lahbābī - mediante la Rivelazione prende consapevolezza della necessità di superare i limiti dell'individualità, della tribù e dell'appartenenza etnica identificandosi con la *umma* universale, e per questo si pone come responsabile dei suoi atti davanti a Dio. In questa prospettiva divina, l'essere umano trascende il suo mero essere individuale (*fard*) fondato sull'io (*dāt*) e diventa persona, cosciente di sé e della sua appartenenza alla società della *umma*.

Questa coscienza della persona - orientata nel duplice senso testé detto - è in necessaria relazione con la sua società, di cui è asse e garante dei valori che si radicano nella Rivelazione. Si tratta di un'impostazione in sé non nuova nella cultura islamica, ma che muove da una nuova interpretazione delle fonti. Vale a dire, Laḥbābī rivendica all'Islām - fede e diritto allo stesso tempo - la sua adeguatezza alla natura umana che non è né monade né

[xxviii] Sull'argomento, Juan Antonio Pacheco, *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*, Mergablum, Sevilla 1999.

parte indistinta di un «tutto» sociale. Il centro ontologico ed etico della persona umana è l'unicità divina (*tawhīd*), dalla quale egli trae conseguenze di rilievo concreto: la libertà (*al-hurriyya*) e l'autonomia (*al-istiqlāl ad-dātī*). Senza di esse non è possibile né l'obbligo morale né la vita in società. E dall'unicità di Dio discendono l'uguaglianza degli esseri umani davanti a Lui, e la fraternità fra di loro. Ne consegue che la persona ha tanto un valore religioso quanto un valore sociale, e questo crea obblighi etici per entrambe le realtà. Sottolinea LaHbābī che l'Islām è un insieme di differenti modi di essere della persona e che il musulmano vive un'autentica vita come tale quando la sua coscienza di sé è inserita nel mondo e persevera nella ricerca della sua più profonda realtà personale, con la sua capacità di impegnarsi per migliorare sé stesso e il mondo alla luce della Rivelazione divina.

La differenza di impostazione rispetto alla filosofia dell'epoca islamica classica sta nel fatto che quest'ultima (a partire da al-Fārā'bī) si volgeva essenzialmente alla ricerca della felicità in questo mondo e nell'altro, alla luce dell'*eudemonía* greca; invece la ricerca filosofica contemporanea (anche a motivo del presente stato di crisi diffusa) si orienta verso un'etica personale e comunitaria in relazione alla modernizzazione interna e ai rapporti con la modernizzazione altrui; ma con la consapevolezza che la felicità e il bene o sono per tutti o non sono.

A questi fini Laḥbābī si rifà alla Rivelazione, alla ragione che Dio ha posto alla base dell'agire intellettuale dell'essere umano e all'esempio del profeta Muhāmmad con particolare riguardo al senso del suo «Discorso dell'addio» (*juTbat al-wadā*), considerato sul piano l'equivalente islamico del «Sermone della montagna». Un'equivalenza non arbitraria se si considera la *lectio* di tale Discorso in termini di testimonianza (*shahāda*) ontologica ed etica, di etica vera e propria (*aljlāq*), di bene (*birr*), di azione riprovevole (*iTm*) e di intenzionalità (*niya*), elemento di estrema importanza poiché determina il valore delle azioni indipendentemente dalla loro connotazione esteriore. In definitiva, LaHbābī - nel suo personalismo profondamente religioso, ma per nulla bigotto od oscurantista - ha visto nella coscienza morale (*al-shu'ūr l-ajlāqī*) il riflesso della presenza divina e la via per rinascere nella Sua misericordia, e ha presentato l'Islām come espressione di una tappa dell'evoluzione umana in cui l'essere umano si libera e si supera. Il suo sforzo è consistito da un lato nella riaffermazione della validità dell'etica islamica, e da un altro lato nell'operare per una sua «modernizzazione» attraverso una rilettura delle fonti relazionata alle esigenze etiche (che poi sono anche politiche e sociali) dell'attuale contesto di crisi.

L'APPROCCIO CRITICO DI AL-JABRI ALLA «RAGIONE ARABA»

Il marocchino Muhāmmad 'Ābīd al-Jābirī, meglio noto come al-Jabri (1935-2010), più volte citato in precedenza, ha occupato un posto di massimo rilievo fra i filosofi e intellettuali islamici nel periodo che va dalla seconda metà del secolo XX e all'inizio del XXI, come strenuo propugnatore della modernizzazione del mondo arabo. Fu fortemente progressista riguardo alle riforme sociali e all'educazione giovanile, militante di sinistra e segretario di Mehdi Ben Barka (1920-1956; il leader socialista fatto uccidere dal re Hasan II), insegnò filosofia nell'Università MuHāmmad V di Rabat. In ordine al rapporto tra

l'intellettualità odierna e la tradizione della cultura islamica propugnò la rifondazione della filosofia mediante una ricerca non dogmatica sul Corano, dando luogo a discussioni in tutto il mondo arabo. Importantissima la sua monumentale opera *Critica della ragione araba* (*Naqd al-'aql al-'arabī*) pubblicata in quattro volumi fra il 1984 e il 2001.[xxix]

Egli ha messo sotto accusa un elemento in apparenza di poco conto, ma in realtà importantissimo per le sue implicazioni gnoseologiche ed ermeneutiche, oltre che per le sue conseguenze pratiche: si tratta dell'abuso - per la mancanza degli opportuni fondamenti logici - nel ricorso all'analogia, il che porta a esiti antistorici e alla perdita di oggettività, con tutto ciò implica. Non che al-Jabri si opponga all'uso dell'analogia per il passaggio da un elemento noto (o *in praesentia*) a uno ignoto (o *in absentia*); semmai ammonisce sul rispetto delle condizioni necessarie al suo corretto uso, peraltro codificate dalla stessa logica islamica: che ambedue gli elementi siano della stessa natura; che essi, nel quadro di tale compartecipazione di natura, condividano almeno un elemento tale da rappresentare intrinsecamente uno dei loro caratteri costitutivi fondamentali. Per la scoperta del fondamentale e condiviso elemento costituivo sottolineò la necessità di opportune analisi e classificazioni: intendendosi per analisi l'enumerazione di caratteristiche e peculiarità per individuare quale e dove sia la necessaria compartecipazione, e per classificazioni lo studio di tali caratteristiche, alla stregua di quel che per Bacone era «esperimento cruciale». Egli eccepì che nella cultura arabo-islamica si è invece via via passati a un'applicazione automatica, indifferenziata e generalizzata dell'analogia fino a trasformare il passaggio dal conosciuto allo sconosciuto in

> *relazione analogica tra il nuovo e l'antico. La conoscenza del nuovo passò a dipendere dalla scoperta di un elemento antico con cui quello nuovo potesse correlazionarsi. [...] ne sono derivate gravi conseguenze. Tra esse risalta l'eliminazione delle nozioni di tempo ed evoluzione: il presente, ogni presente, si relaziona col passato come se passato, presente e futuro siano un tappeto steso senza movimenti né fluttuazioni, come un tempo addormentato. Si comprende, quindi, come mai il pensiero arabo sia carente di prospettiva storica.*[xxx]

Tuttavia al-Jabri non è stato così antistorico da formulare un netto rifiuto della tradizione culturale islamica. Egli infatti in relazione a essa ha parlato di rottura epistemologica che non vuol dire mettere alcunché nel museo delle cose passate; anzi ha tacciato di antiscientificità l'atteggiamento radicale verso il passato. La rottura epistemologica riguarderebbe «l'atto intellettuale» che opera in base a un dato metodo: è questo che va mutato per al-Jabri, cioè il modo e i meccanismi intellettuali con cui si affronta un campo cognitivo. Il problema per lui non era affatto l'abbandono della tradizione culturale islamica - che anzi è elemento identitario - ovvero far cessare l'incorporazione con la tradizione da parte del soggetto conoscente; bensì far cessare l'incorporazione della tradizione in questo soggetto.

[xxix] al-Markaz al-Taqāfī al-'Arabī, *Naqd al-'aql al-'arabī*, Arab Cultural Centre, Casablanca & Beyrouth, 1991, 1993, 1986, 2001.

[xxx] *ibid.*, I, p. 28.

Se non va rotto il legame con il legato culturale, tuttavia va ribaltata la forma di relazione con esso, nel senso che l'*homo islamicus* deve passare dalla situazione di persona tradizionale a quella di persona con tradizione. A questo fine evidenziava la necessità di collocare la ragione in una sorta di orizzonte epistemologico che consentisse di recuperare quanto ancora ci sia di utile nella pregressa tradizione filosofico-culturale.

Egli, muovendo dalla *lectio* di Averroé ha puntato a una decostruzione del pensiero filosofico del mondo islamico per ricostruirne l'identità più profonda, a tal fine ricercando e sottoponendo a riflessione critica i meccanismi metodologici che l'hanno strutturato nel suo sviluppo - oltre all'analogia (*qiyās*), l'illuminazione mistica (*kashf*) e la dimostrazione razionale (*al-burhān al-'aqliyya*) - nella consapevolezza che i valori di una cultura non si combinano fra loro in modo arbitrario, ma secondo la struttura di un sistema organizzato (*tartīb*).

Lo sviluppo storico del pensiero etico arabo-islamico (*al-fikr al-aqlāqī l-'arabī*) è stato ricostruito da al-Jabri (sulla traccia di Majīd Fajrī, sopra citato) in quattro tappe: a) nella fase di compilazione della *sharī'at* l'inizio della riflessione etica sui valori e sui comportamenti che ne devono conseguire attraverso i concetti di bene (*birr*) e giustizia ('*adl*), e qui si colloca il ruolo della speculazione razionale dei *Mu'taziliti*; b) il confronto col pensiero filosofico ellenico; c) la fase di influenza dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele; d) la fase dell'incorporazione della filosofia nel pensiero religioso che al-Jabri individua nell'azione non solo di al-Ghazālī, ma anche di ibn-Hazm e ar-Rhāzī. Inoltre, ha visto la tradizione culturale islamica in termini di derivazione di cinque diverse tradizioni culturali: 1) quella araba in senso stretto (*al-mawrūt al-'arabī l-jālis*), sia preislamica sia islamica (ma araba); 2) l'islamica in senso proprio (*al-mawrūt al-islāmī l-jālis*), cioè quanto è derivato direttamente dalla rivelazione coranica; 3) la tradizione persiana; 4) quella greca; 5) quella sufica.

Per al-Jabri tanto la politica quanto l'etica - essendo espressione di volontà (*irāda*) e di azione ('*amal*) - devono basarsi sulla rispettiva razionalità: la prima, sulla ragione politica, e la seconda sulla ragione etica; ma fermo restando che la stessa politica è una settore della scienza etica ('*ilm al-ajlāq*). Infatti, essa in termini di dover essere è finalizzata al bene collettivo e richiede un governo basato sui valori; da ciò consegue altresì che la ragione etica non può essere solo individuale ma assumere una dimensione collettiva. Oggi questo mondo culturale è colpito da una grande crisi, al punto che al-Jabri ha fatto un'enunciazione dal formale accento evangelico: «in principio era la crisi dei valori (*fī l-bad'i kānat azmat al-qiyam*)». Nella sua impostazione l'etica non ha finalità terapeutiche moralistiche, individuali o collettive, su basi teologiche, bensì rientra in un progetto di ricostruzione razionale e selettiva della cultura tradizionale, cercandone gli elementi validi e caratterizzanti per attualizzarli. Questo non veniva però inteso come mera islamizzazione di sistemi di valore esterni, bensì nel senso di recuperare la morale coranica in quanto etica dell'azione vista razionalmente e finalizzata al bene comune (*al-mashlaha*).

In fondo al-Jabri non era un razionalista antireligioso (e infatti nel suo richiamo all'averroismo non si rivolgeva a un sapere filosofico laicista), in quanto il suo discorso si basava comunque sull'etica coranica: non si dimentichi (seppure l'odierno estremismo islamico riesca a far pensare il contrario) che nell'Islām non vi è intermediario fra Dio e gli

esseri umani e nessuno può sostituirvisi come giudice, e questo è base di libertà e responsabilità. Sicuramente egli non ha indicato un percorso facile: è inevitabile che alla base del problema culturale ci sia il rapporto con il lascito islamico, tuttavia non dimenticando che essi si è formato nell'ambito di un ampio processo storico, e non è un «blocco dato» una volta per sempre in una sorta di atemporalità, come invece sembra essere per i tradizionalisti. Da questo deriva l'esigenza: porsi dinanzi a questo lascito con una duplice ottica; una per comprenderlo nella sua sostanza, l'altra per capire che uso se ne voglia fare. In entrambe è fondamentale la distinzione fra contenuto cognitivo e contenuto ideologico. Il primo - essendo in buona parte connesso con una visione della realtà da secoli smantellata dalla rivoluzione scientifica occidentale - offre un'utilità quasi nulla. Diverso è il discorso sul contenuto ideologico. Sostiene al-Jabri che il tempo dell'ideologia è sempre il futuro, ma che non si tratta di un futuro unico: alcune ideologie hanno il proprio futuro nel passato (e quindi ne deriva un sogno che può essere devastante, perché il passato è storicamente annullato), altre invece l'hanno nel futuro temporale vero e proprio. Ciò che egli condanna come colossale errore è la riproposizione acritica degli esiti dello sviluppo europeo; la sua pura e semplice assimilazione vuol dire chiedere che i Musulmani facciano propria *«un'eredità culturale estranea con i contenuti, la problematica e il linguaggio che essa implica. Ma i popoli non possono fare proprio se non il proprio lascito o ciò che si relazioni a esso. L'universalità del patrimonio culturale umano può essere vissuto unicamente dall'interno del proprio lascito culturale, mai dal di fuori»*.[xxxi]

Ma lui stesso ha ammonito che una cosa è pensare mediante un lascito il cui sviluppo arriva al presente e quindi si è costantemente rinnovato, e altra cosa è pensare attraverso un lascito il cui sviluppo si sia interrotto da secoli. La sua critica della cultura arabo-islamico si è coniugata col dibattito sul razionalismo; col problema dei nessi fra filosofia, politica, religione e scienza; col rapporto tra cultura occidentale e islamica criticamente considerato; e con un rinnovato approccio epistemologico alla tradizione filosofica islamica. Il progetto filosofico di al-Jabri ha il suo asse nel partire dall'averroismo per ricavarne gli strumenti necessari al rinnovamento culturale delle società islamiche. Si tratta di un averroismo ovviamente più di metodo che di contenuto, di cui egli privilegia il discorso ideologico militante al servizio della scienza e delle dinamiche sociali. Come metodo, si mantiene stabile l'opposizione all'incorporazione reciproca fra filosofia e religione, lasciando che entrambe si evolvano separatamente, fino a che la ragione sia presente nella religione, e quest'ultima sviluppi la comprensione della filosofia. Questa impostazione produce altresì risultati ermeneutici riguardo al Corano, in quanto - come nel progetto di Averroé l'interpretazione di Aristotele doveva avvenire dall'interno della stessa opera aristotelica - del pari il discorso religioso deve essere ricostruito dal suo interno, interpretando il Corano alla luce del Corano medesimo, cioè attraverso la reciproca spiegazione data dalle parti che lo compongono. Dell'averroismo, e in genere della filosofia di *al-Andalus*, sottolineava l'aspetto della rottura con lo gnosticismo islamico-orientale di al-

[xxxi] al-Jabri, *El legado filosófico árabe*, Trotta, Madrid 2006, p. 72.

Fārā'bī e di Avicenna, evitando lo spiritualismo e l'esoterismo che - secondo lui - avrebbero depotenziato la razionalità nella cultura musulmana.

Sul piano politico era nettamente orientato verso le democrazia, sottolineando due fattori storici: a) essersi sviluppato il pensiero politico islamico in una fase pre-capitalista; b) l'indebita sacralizzazione del potere. Ha sempre richiamato gli intellettuali arabi a farsi carico di un ruolo attivo per armonizzare mondo moderno e tradizione islamica, assumendo una posizione progressista e rifuggendo dalla connivenza con i detentori del potere. La sua fondamentale opera di critica della ragione araba (il primo volume venne pubblicato nello stesso anno in cui usciva di Arkūn la *Critica della ragione islamica*) ha affrontato i seguenti temi: la formazione della ragione araba, la struttura della ragione araba, la ragione politica araba, la ragione etica araba. Si è trattato di una delle maggiori indagini sull'evoluzione storica e teorica del pensiero arabo-islamico,[xxxii] nelle sue diverse articolazioni (metodologica, teologica, politica, etica). Alla sua osservazione non è sfuggito il fenomeno mondiale della globalizzazione, di cui ha evidenziato le due componenti fondamentali: una finanziaria-tecnologica, e la seconda culturale-politica-ideologica. Da ciò ha ricavato come non sia esatto considerarla mera estensione del modello capitalista, preferendo intenderla quale modello di «civiltà» espressione del progetto egemonico degli Stati Uniti. E qui ha innestato la differenza fra globalizzazione e universalismo, caratterizzandosi quest'ultimo per apertura e reciprocità fra le culture diverse.

Il discorso di al-Jabri, quand'anche incentrato sulla cultura araba, in realtà è estensibile alla «ragione sunnita» in quanto tale, e sta alla base dei problemi connessi col rapporto fra cultura islamica e modernità. L'importanza delle sue argomentazioni sta nel fatto che senza una precisa diagnosi è sempre arduo passare agli interventi correttivi e migliorativi. A fronte dalla modernità incombente - che è la modernità occidentale - sta il contrapposto concetto di *turāṯ*, non pienamente traducibile nelle lingue europee, ma che tutto sommato è accettabile rendere con «lascito». La realtà e le implicazioni del *turāṯ* nell'Islām contemporaneo danno origine alle domande «come recuperare le glorie della nostra civiltà? Come dare nuova vita al nostro legato?». Rileva al-Jabri che attorno a esse girano i concetti di passato e futuro, con il peso notevole del passato. L'incontro/scontro con la modernità occidentale ha naturalmente portato allo sforzo per affermare l'identità culturale islamica, ma spesso e volentieri una retrocessione verso il passato, definita col termine salafismo. Oltre a questa posizione antistorica al-Jabri ne ha individuate altre due. In primo luogo quella di un certo settore laico-liberale che riprende la metodica dall'orientalismo occidentale. La sua obiezione primaria al riguardo è appropriarsi di un metodo implica anche l'assumere l'ideologia che ne è alla base. E questo orientalismo[xxxiii] si caratterizza per il fat-

[xxxii] Di al-Jabri è stata pubblicata in Italia, col titolo *La ragione araba* (Milano, Feltrinelli 1996) una raccolta di testi in precedenza editi in Francia come *Introduction à la critique de la raison arabe* (La Découverte, Paris 1995).

[xxxiii] Sulla questione si veda anche la fondamentale opera di Edward Said, *Orientalismo*, Feltrinelli Milano,

to di contrapporre fra loro le culture e di interpretarle le une in relazione alle altre, con la conseguenza di leggere la cultura islamica in base alle sue «origini» giudaico-cristiane, persiane, greche ecc., fino a chiedersi se e come questa cultura abbia davvero compreso i lasciti delle culture «di origine». Come egli notò,

> *Questo implica che il* futuro, *nel passato arabo, si trova condizionato da un passato che non era il suo [*cioè della cultura islamica; N.d.R*] (in concreto quello della cultura greca), e, per analogia, il* futuro *arabo passa a essere condizionato dal* presente-passato *europeo. Di modo che la pretesa di contemporaneità del pensiero* liberale *[...] è il risultato di una pericolosa alienazione dell'identità, non solo dell'identità in un presente di sottosviluppo, m anche, e in ciò consiste la pericolosità, dell'identità storica e dell'identità come civiltà.*[xxxiv]

E poi ci sarebbe l'antistoricità delle sinistre. Sulla questione al-Jabri vede la contemporanea cultura di sinistra delle società islamiche avviluppata in un circolo vizioso costituito dal fatto di volere una rivoluzione contro la tradizione e nello stesso tempo di chiedere a quest'ultima di supportare la rivoluzione; e altresì di non applicare il metodo dialettico in quanto tale, preferendo applicarne i risultati conseguiti in Occidente.

Il problema dell'ermeneutica coranica nell'Islām sunnita

L'*a priori* teologico sunnita, di cui ha parlato Arkūn, per il fatto di basarsi sul Corano apparentemente presenta una semplicità di fondo. Le cose sono invece più complesse. Partiamo proprio dal Corano le cui *sūre* (da *sūrah*, pl. *suwar*) pongono problemi interpretativi non indifferenti. L'iniziale compilazione sistematica del testo fu disposta dal primo califfo, Abū Bakr (573-634), ma quando il califfo 'Uthmān ibn Affan (570-656) era sul punto di autorizzarne l'edizione definitiva si scoprì l'esistenza di altre quattro edizioni diverse. Esse sono ormai sparite da lungo tempo, ma da certe tradizioni sappiamo di differenze - per omissione e per aggiunte - rispetto alla redazione in seguito diventata «ufficiale». 'Uthmān ordinò quindi di mettere a punto un'edizione ortograficamente revisionata e definitiva, da valere per tutti, sulla base del manoscritto conservato a Medina da Hafsah, una delle vedove di MuHāmmad, e costituì una commissione formata da Zayd ibn Thabit, segretario del Profeta, 'Abd Allāh ibn al-Zubair, Said ibn al-'As e Abd ar-RaHmān ibn Harith; e inoltre fece distruggere tutti gli altri testi coranici in circolazione. E così fu.[xxxv] Ma i problemi rimangono. Innanzi tutto, si può davvero sostenere che la raccolta supervi-

[xxxiv] al-Jabri, *El legado filosófico árabe*, cit., pp. 21-2.

[xxxv] Tuttavia i Musulmani di Kufa rifiutarono l'edizione di 'Uthmān, e conservarono la loro - peraltro effettuata da uno dei più reputati compagni del Profeta, ibn Mas'ūd - che restò in uso fino all'anno 1000.

sionata da Zayd e compagni abbia risposto al requisito della completezza? Certe tracce fanno pensare di no.[xxxvi] Il prof. Michael Cook ha formulato questa conclusione:

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

Riguardo al testo fatto pubblicare da 'Uthmān, va ricordato che in ambiente sciita alcuni antichi commentari manifestarono ostilità accusandolo di incompletezza e/o manipolazione. Si citava il caso del versetto 110 della sura 3: nella versione ufficiale vi si esalta nella comunità musulmana la migliore nazione (*umma*; viene da *umm*, madre) mai suscitata fra gli uomini; mentre per la tradizione sciita il testo dovrebbe essere: «Voi siete i migliori *imām* (*a'immah*)».

Comunque stiano le cose, sta di fatto che la più antica copia del Corano esistente risale solo al IX secolo della nostra era[xxxviii] (MuHāmmad era morto nel 632). C'è poi il fatto che la sistemazione delle *sūre* non corrisponde a uno criterio logico-sistematico, e nemmeno cronologico, ma è avvenuta semplicemente in base al numero dei loro versetti e questo è fonte di difficoltà interpretative non di poco conto, in quanto ogni *sūra* - autonoma rispetto alle altre - corrisponde a un determinato momento della rivelazione, che si svolse secondo un processo seriale e non lineare. Le *sūre*, inoltre, sono state rivelate in parte

---

[xxxvi] Esiste, per esempio una lettera teologica risalente al 700 circa, scritta da Hasan al-Basri in cui si cita un versetto nello stesso stile del libro sacro: «*Così s'è verificata la parola del tuo Signore contro coloro che furono perversi, che saranno dannati al fuoco*». Esso però manca nell'attuale testo del Corano e assomiglia solo in parte ad altri due versetti simili (10, 33 e 40, 6). Lo stesso si potrebbe dire per una versione difforme del 40, 6 nella versione di ibn Masud (m. 652 o 653).

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

[xxxviii] Se apriamo una copia del Corano in arabo, riscontriamo un aspetto comune solo ai libri per l'infanzia o ai manuali per imparare *ex novo* la lingua: vi sono segnate le vocali brevi. Come si dice tecnicamente, è un testo vocalizzato, a differenza di quanto accade nei giornali, nelle insegne, etc. Essendo semita, l'arabo è una lingua consonantica, e consonanti sono tutte le 28 lettere del suo alfabeto (quand'anche tre di esse abbiano un suono - ma non valenza - da vocale). Questa innovazione rispetto alla prassi antica - che non segnava le vocali brevi (a, i, u) - ebbe l'ovvio scopo di evitare letture errate del Corano; errate perché lo stesso insieme di lettere consonantiche possiede un significato diverso a seconda di quali siano le vocali brevi inserite. Anni fa l'arabista francese Alfred Guillaume, a complicare vieppiù le cose, scrisse: «*L'antica scrittura kufica in cui il Corano fu originariamente scritto, non conteneva alcuna indicazione di vocali, e cosi le consonanti dei verbi potevano essere lette sia come attive che come passive, e, peggio ancora,* molte delle stesse consonanti non potevano essere distinte senza i punti diacritici che furono aggiunti in seguito, *non sappiamo quando e da chi*». (A. Guillaume, *Islam,* Cappelli, Bologna 1961, p. 71).

mentre MuHāmmad risiedeva alla Mecca (e hanno un contenuto religioso universale), e in parte durante la sua permanenza a Yathrib, poi chiamata Medina (in arabo *Madīnat an-Nabiyyi,* città del Profeta); queste ultime sono più specificamente orientate alle creazione-stabilizzazione della società islamica organizzata.[xxxix]

Cercare le modalità per una nuova ermeneutica coranica, sfuggendo alle sterili gabbie della tradizione, implica (quand'anche non lo si dica) la riproposizione della tesi *mu'tazilita* sul carattere creato del testo sacro, e non la sua eternità e nemmeno la sua natura di attributo di Dio. L'affermazione di una nuova ermeneutica coranica ha quindi un'importanza primaria, sia per lo stato generale della religiosità musulmana sia per l'islamizzazione della modernità. Di necessità, va storicizzato il testo sacro (o buona parte di esso), il che oltre tutto permetterebbe di oltrepassare la questione dell'abrogazione di versetti comunicati in un primo tempo a opera di versetti dati in seguito. E nel quadro della storicizzazione del testo a rilevare davvero viene a essere la distinzione fra contenuti della rivelazione con carattere di universale validità, e contenuti invece contingenti. Sembra ovvio, ma non lo è affatto per i tradizionalisti e i radicali, di modo che la partita in questo ambito è tutta aperta. Affrontare il Corano in un'ottica ermeneutica autonoma vuol dire opporsi frontalmente a questi due settori, il primo dotato di un potere culturale assai forte, e il secondo disinvolto nell'uso della violenza più efferata. Altresì vuol dire attingere di nuovo alle fonti originarie e primarie della cultura musulmana: cioè a dire, recuperare la razionalità coranica, il senso delle dottrine *mu'tazilite* e l'istanza etica e giustizialista che anima il testo sacro. Dal punto di vista teologico tra i principi fondamentali che debbono inquadrare l'esegesi coranica ce ne sono due: *tawhīd*, ovvero l'unicità di Dio e l'unità del creato in quanto proviene da Lui; è il principio di integrazione del molteplice nell'Uno, e sancisce l'uguaglianza metafisica di tutte le creature; e *taqua*, cioè il concetto etico centrale del Corano, spesso tradotto con «pietà», ma sarebbe meglio parlare di «coscienza di Dio» (un detto molto conosciuto afferma che il possessore di *taqua* si colloca alla presenza di Dio).

Letteralisti ed ermeneuti sono stati in conflitto fin dai primordi dell'Islām, e questa lotta ha come posta non solo la chiarificazione della cultura religiosa ma anche il potere culturale, giacché l'introduzione e l'affermazione di nuove forme ermeneutiche è la sola via che conduca a una modernizzazione non suscettibile di dare il destro al potere tradizionalista per additarla come anti-islamica e per scalzare questo potere. I propugnatori della riforma ermeneutica e della storicizzazione del Corano non mancano affatto. Ricordiamo

[xxxix] La necessità di stabilire quali *sūre* siano state rivelate prima e quali dopo, dovrebbe servire a dare soluzione a un problema eminentemente pratico, che non ci aspetteremmo di trovare riguardo a un testo che l'ortodossia considera eterno: il problema delle rivelazioni successive riguardo a una stessa materia e che, secondo un criterio affermatosi in modo dogmatico, avrebbero effetto abrogatorio delle precedenti. La rilevanza pratica del problema dell'abrogazione è enorme. Solo un esempio: il versetto (2, 256): «*Non vi sia costrizione nella fede: la retta via ben si distingue dall'errore*» deve considerarsi abrogato per effetto del c.d. «versetto della spada» che dice tutto l'opposto? Il musulmano con idee più «elastiche» ne sostiene la vigenza, mentre l'integralista ne propugna a spada tratta l'abrogazione. Chi vince dei due? Il più forte.

lo scrittore egiziano Sayyed al-Qimanī (n. 1947) che nella difesa della razionalità islamica, oltre a recuperare la *lectio* di Averroé, si è rifatto all'esempio dello stesso profeta MuHāmmad; e sulla stessa linea il tunisino MuHāmmad Talbī (n. 1921). Si tratta però di una battaglia difficile e pericolosa, come mostrano illustri esempi, oltre a quello di NaSr Hamid Abū Zayd di cui si dirà tra poco. Altri esempi riguardano MuHāmmad AHmad Khalaf Allāh (m. 1991) e MaHmud MuHāmmad Taha (1909-1985). Il primo di essi nel 1947 presentò al Cairo una tesi sull'arte narrativa del Corano, nella quale applicava al testo sacro criteri propri dell'ermeneutica dei testi letterari e i meccanismi di comunicazione tra narratore e destinatari del messaggio; tra le conclusioni c'era l'esigenza di interpretare talune narrazioni coraniche in termini essenzialmente pedagogici. I tradizionalisti partirono subito all'attacco accusando l'autore di mettere in discussione l'assoluta trascendenza di Dio e la sacralità della Sua parola. Al sudanese Taha è andata peggio perché ha pagato con la vita le sue tesi. Egli sosteneva l'ovvia necessita di distinguere nel Corano tra quanto è permanente e quanto è transitorio, e sottolineava che mentre le parti più antiche del Corano (le cosiddette *sūre* meccane) contengono i principi, i valori e gli ideali universali e permanenti della rivelazione, invece quelle più recenti (le *sūre* cosiddette medinesi) avrebbero un valore contingente in quanto finalizzate a organizzare in un dato momento storico la prima comunità islamica. In questo modo Taha individuava le due missioni dell'Islām, una limitata presso gli arabi dell'epoca di MuHāmmad e una di portata universale e ancora non pienamente realizzata. Taha fu condannato a morte da un tribunale sudanese.

NaSr Hāmid Abū Zayd (1943-2010)

NaSr Hāmid Abū Zayd è lo studioso di cui si deve assolutamente parlare a proposito dell'ermeneutica del Corano; sia per il livello dei suoi studi, sia per la sua ferrea coerenza intellettuale che non l'ha fato piegare di fronte alle persecuzioni dei tradizionalisti, dei bigotti e dei colleghi invidiosi. Nel 1992 la sua domanda di passaggio a professore ordinario nell'Università del Cairo fu respinta dal Senato accademico grazie alla campagna scatenata contro di lui dall'*imām* 'Abd as-Sabūr Shāhīn con l'accusa di apostasia. Nello stesso anno un avvocato promosse un procedimento per fare sciogliere il matrimonio di Abū Zayd in applicazione della cosiddetta «legge della vergogna», voluta nel '78 dal Presidente Sādāt, in base a cui un cittadino sospettato di non essere credente poteva perdere i diritti politici. Ai primi del '95 Abū Zayd fu condannato per apostasia e il suo matrimonio venne annullato in contrasto con la volontà dei due interessati. Verdetto confermato l'anno dopo dalla Cassazione. Insieme alla moglie dovette lasciare l'Egitto e si trasferì in Olanda, dove continuò l'attività di docente universitario. Anche se nel 1998 Mubārak fece approvare una nuova legge per limitare l'applicazione della «legge della vergogna», la condanna ad Abū Zayd non venne annullata. Rimase con la moglie in Olanda e dal 2004 ebbe la cattedra *Ibn Rushd's Chair of Islam and Humanism* per gli studi islamici all'Università di Utrecht.

La posizione ermeneutica di Abū Zayd (molto influenzata da Gadamer) afferma l'indispensabilità dell'approccio pluralista, in quanto il processo interpretativo risulta

complesso per la presenza di due orizzonti: quello del testo e quello dell'interprete. L'orizzonte del testo offre varie dimensioni costituite dalla sua storia, dalla sua struttura, dalla tradizione accumulatasi attorno a esso con gli infiniti strati di significato creatisi (che in alcuni casi portano alla dogmatizzazione e all'ortodossia) e infine dal modo in cui il testo è stato ricevuto, trasmesso e canonizzato. L'orizzonte dell'interprete comprende la prospettiva personale dell'interprete basata sul suo retroterra sociale e intellettuale, non priva di inconsapevolezza, mentre ciò di cui è consapevole gli permette di controllare i propri pregiudizi.

Nel processo interpretativo questi due orizzonti si fondono, di modo che il significato prodotto non è né interamente testuale né interamente personale. Applicare l'ermeneutica al Corano significa per Abū Zayd lottare contro il monopolio del significato autorizzato dai politici o dagli uomini di culto, e dimostrare che il significato prodotto in una data era storica, o relativo a una data generazione, non è assoluto né finale, e che in ogni epoca ogni generazione ha il diritto di correggere l'interpretazione del testo e riprodurne il significato a seconda delle circostanze. In termini generali la sua impostazione è assai meno rivoluzionaria di quanto sembri: già i tradizionali commentatori del Corano affrontarono il tema delle cosiddette cause della Rivelazione (*asbāb al-nuzūl*), cioè delle circostanze in cui furono rivelate le *suwar* coraniche, contestualizzandole in modo da chiarirne meglio i significati. Tuttavia tale impostazione diventa rivoluzionaria - a dir poco - in ragione del tasso di retrocessione culturale che oggi investe anche l'islamismo «moderato» (il quale culturalmente finisce col differenziarsi da quello radicale più in termini di gradazione che non di contrarietà). Diverso è il discorso relativo alla cultura dei Sūfi e di quanti siano legati al loro ambiente, come per esempio il defunto rettore dell'università di al-Azhar, 'Abd al-Halīm Mahmūd (m. 1978), o l'attuale *mūfti* di Damasco, Ahmad Kaftarū. Difatti sulla nuova ermeneutica ha influito anche la teoria dell'interpretazione prodotta nell'ambiente sūfico, che aveva messo in evidenza le molteplici possibilità di significato, dipendenti dal grado di esperienza spirituale dell'interprete. Anche i Sūfi si sono opposti al monopolio interpretativo di giudici e giuristi della Legge islamica, a motivo delle loro analisi spesso poco profonde e/o ingenue, ben sapendo che il significato di un testo non giace superficialmente in esso in attesa di una facile scoperta, bensì deve essere attinto mediante continui sforzi interpretativi.

In contrasto con quanti attribuiscono al Corano un senso univoco, Abū Zayd ha sempre sostenuto l'imprescindibilità dell'approccio storicistico e della contestualizzazione del contenuto. In primo luogo si tratta di compiere un'analisi testuale volta a definire quali siano del Corano specificità, strutture linguistiche e destinatari, analizzandone contenuto, lingua e struttura. Non si tratta però di un lavoro asetticamente scientifico, in quanto per Abū Zayd consideri seppure l'origine del testo coranico effettivamente divina, tuttavia ha visto in esso è anche il prodotto di un dato contesto storico-sociale-culturale e politico, che fu quello arabo del VII secolo. E già questo ha fatto suonare dolenti note alle orecchie tradizionaliste. A ciò si aggiunga l'uso fatto da Abū Zayd dell'essere stata data a Muḥammad la Rivelazione nel corso di ventitré anni. Per lui Rivelazione (*Waḥy*), parola di Dio (*Kalām Allāh*) e Corano (*Qur'an*) non sono sinonimi, come invece sembrerebbe e

come si sostiene generalmente; e non solo perché il Corano non esaurisce la parola di Dio, ma anche per il fatto che etimologicamente *wahy* esprime una misteriosa comunicazione «non verbale», il che rimanda all'Arcangelo che ha trasmesso a MuHāmmad la parola di Dio: l'Arcangelo è il canale attraverso cui passa la rivelazione, e MuHāmmad ne è il recettore. A sua volta il messaggio (*risālat*) ha un contenuto mediato linguisticamente dalla parlata araba del tempo, altrimenti sarebbe stata incomprensibile per il Profeta e per gli altri destinatari. La conclusione è notevole: il Corano è una delle sue possibili parole di Dio, non «la» Sua parola. Analizzare il Corano come testo vuol dire tenere conto - contenendo una rivelazione scaglionata in un arco di tempo non breve - del suo essere costituito da più testi raccolti indipendentemente dal loro ordine cronologico. Da considerare che la comprensione del contenuto del Corano va fatta anche alla luce della storia del suo recepimento tra i seguaci di MuHāmmad e nella comunità che ha elaborato gli aspetti dogmatici, con particolare riguardo alla realtà sociale e politica. Questo preliminarmente al tentativo di ricavare significati dal testo sacro, giacché in esso la storicità coesiste con la parola universale di Dio, ma con essa (e con la sua contingenza) non si identifica. Il Corano, rivelato e scritto da oltre 1300 anni, e si presenta come testo da analizzare in sé non potendosi ricorrere né alle intenzioni né alla conoscenza delle caratteristiche dell'autore. La proposta è per una critica testuale, quindi, che deve di necessità fare conto sui destinatari: cioè in via immediata sugli Arabi di un certo momento storico, con una specifica lingua e una particolare cultura.

Nel mondo islamico si afferma indiscutibilmente che la natura divina del Corano sarebbe dimostrata dalla purezza e sublime bellezza della lingua. Recenti studi hanno messo in discussione questo assunto. Orbene, all'epoca c'erano in Arabia tre gruppi linguistici: l'arabo occidentale (la parlata dei Banu Quraysh), l'arabo orientale (dei Banu Tamim) e l'arabo yemenita, da cui era derivata una sorta di lingua franca utilizzata dai poeti; l'arabo del Corano deriverebbe proprio da essa:[xl] «*Le sue figure retoriche, le sue immagini poetiche e i suoi racconti dovevano penetrare nel profondo dell'animo degli arabi per convertirli alla nuova religione*».[xli]

Ma si tratta di un tema che qui non si può approfondire. Il Corano, inoltre, presenta più di un livello di significato, e Abū Zayd - in aggiunta all'interpretazione di Averroè che ne individuò almeno tre (la forma esteriore poetica rivolta alle masse; la forma argomentativa, per i teologi; la forma filosofica) - parla dei livelli relativi ai valori di testimonianza (non oggetto di interpretazione), ai valori metaforici (i versetti che vanno letti solo come metafore dell'unicità e della potenza divina) e ai valori ricavabili con l'estensione delle finalità originarie (cioè in base al contesto socio-culturale). Il primo livello di Abū Zayd riguarda elementi collegati con la storia del VII secolo, e quindi contingenti e/o di valore poetico, ma non universali (es. le regole di comportamento riferite alle specifiche condi-

[xl] Rocco Barbini, *Il Corano nel pensiero di Nasr Hamid Abū Zayd. Un modello semiologico*, p. 58, disponibile online all'URL <*books.google.it*>.

[xli] *ibid.*, p. 59.

zioni della società araba del tempo, come le pene per certi reati - legge del taglione, lapidazione per adulterio, amputazione della mano del ladro, morte per chi cambia religione; nonché certe immagini antropomorfiche di Dio).

Poiché il Corano non contiene solo un messaggio universale per l'umanità, ma anche prescrizioni specificamente riguardanti gli Arabi del tempo della Rivelazione, la conclusione ovvia (ma non per i tradizionalisti) è che assolutizzarne e divinizzarne gli elementi contingenti significa fraintendere e distorcere la parola di Dio, rinunciando a coglierne la dinamica e la spiritualità. La distinzione ermeneutica fondamentale fatta da Abū Zayd è quella fra il «senso» della rivelazione, immutabile perché metastorico, e il suo «significato», che invece è variabile in connessione dipendente dai contesti storici, economici, sociali e culturali. Su di esso si innesta il «discorso religioso» che è eminentemente umano. In ordine alla predetta distinzione, è esplicito il recupero delle posizione dei *Mu'taziliti*: «*Occorre distinguere tra eternità della potenza e temporalità degli atti. La potenza divina è eterna in quanto costituisce un attributo immanente all'essere intemporale e increato. All'opposto gli atti risultano iscritti nella storia, poiché la manifestazione originaria della potenza divina è la creazione del mondo, che costituisce necessariamente un fenomeno temporale*».[xlii]

In definitiva questo discorso ermeneutico mette l'accento sulla necessità di spostare l'attenzione dalla tradizionale prospettiva verticale (riguardante il Profeta e Dio), per concentrarsi sulla prospettiva orizzontale relativa ai destinatari del messaggio rivelato, che sono anche gli interlocutori di una comunicazione-dialogo di natura divina. Il guaio suo, e di ogni ermeneutica diversa da quella tradizionale, nasce dal sostenere che nel testo rivelato vi siano anche contenuti culturali storicamente determinati, cosa ritenuta «apostasia» nell'Islamismo sunnita in base al dogma del Corano eterno nella sua letteralità e nel suo contenuto. D'altro canto è innegabile che attraverso le analisi storiche, linguistiche ecc. del Corano, dei detti del Profeta e della *shari'a* è facile concludere per l'origine più che umana di certe interpretazioni dogmatizzate, con la conseguente perdita di prestigio di chi le custodisce e difende.

L'ERMENEUTICA DELLO SCIISMO

Dopo quanto detto è naturale chiedersi quale sia la posizione sciita riguardo al Corano: è o no eterno? Qui c troviamo in un ambito culturale ben diverso da quello in cui si era formato e aveva operato Abū Zayd, il quale - per quanto persona molto religiosa - usava gli strumenti forniti dall'ermeneutica filosofica occidentale, oltre al buon senso profano. La sua ermeneutica era tutta e solo relativa al piano essoterico (in cui del resto si muove il Sunnismo), e riferita all'applicazione/vigenza della *shari'a* legale. Nell'ambito sunnita in merito a Corano sono possibili solo due posizioni: quella muta'zilita (Corano creato) e quella «ortodossa» (Corano eterno).

[xlii] Abu Zayd Nasr Hamid, *Islam e storia, critica del discorso religioso*, Bollati Boringhieri, Milano 2002, p. 59.

Invece per lo Sciismo fin da subito questo problema fu considerato mal posto, in quanto la parola di Dio e la parola umana non appartengono allo stesso livello di realtà, e si deve impostare adeguatamente il rapporto fra questi due livelli. Questo vuol dire anche andare al di là dei problemi circa l'ambiente storico in cui è avvenuta la Rivelazione e della personalità del profeta, e puntare invece a un'ermeneutica spirituale. Nel suo ambito a contare è innanzi tutto il rapporto fra il profeta e la Fonte della Rivelazione, e inoltre considerare che l'essenza della Rivelazione formale è il Λόγος, ovvero il *Kalām al-Haqq*, eterno perché inerente a Dio. Questa essenza è la verità (*haqīqat*) metatemporale del dato rivelato e costituisce il senso fondamentale della Rivelazione in quanto evento calato nello *zamān āfāqī*, il tempo quantitativo del nostro mondo terreno.

Questo senso essenziale può essere inteso solo mediante un'eredità spirituale che per lo Sciismo proviene dall'Imām, portatore della *nobowwat bātinīyya*, o profezia esoterica. Per usare le parole di Corbin, in questa ermeneutica si ha un passaggio «dalla *sharī'at* alla *haqīqat*, in una trasfigurazione della rivelazione letterale (*tanzīl*) attraverso l'ermeneutica del senso esoterico (*ta'wīl*)».[xliii]

Ma la vita quotidiana, con i suoi inevitabili problemi pratici, si svolge sul piano essoterico, che poi è quello dei più. Qui emerge un'ulteriore differenza fra Sciismo e Sunnismo e riguarda l'*ijtihād*, ovvero sforzo di riflessione sul Corano e alla Tradizione. In entrambi nel corso dei secoli è avvenuta l'elaborazione di un *corpus* giuridico quantitativamente notevole, e nel Sunnismo per più di duecento anni gli interpreti hanno sviluppato i loro ragionamenti sul diritto deducibile dal testo sacro e dalla *sunna*; però verso la fine del X secolo lì si è verificata la cosiddetta «chiusura dell'*ijtihād*. Cioè a dire, si è affermata la convinzione che ormai tutto l'essenziale fosse stato detto e in termini immodificabili. Come ha scritto Campanini, «*un minimo di elaborazione culturale proseguì. Ma nulla poteva sul serio rovesciare o modificare i presupposti di quello che le scuole giuridiche avevano conquistato e definito, soprattutto nei principi ispiratori e nelle regole più generali. [...] un difetto in quanto [...] ha preteso di ingabbiare nelle sue maglie ogni tipo di espressione culturale*».[xliv] Nello Sciismo, invece, la porta dell'*ijtihād* non si sono mai chiuse, e ciò significa che «*un imam sciita che disponga di adeguata preparazione può interpretare il Corano in base alla ragione e all'esame dei precedenti: nell'islam sciita è raro che si dia un'interpretazione letterale del Corano. Come disse Hasan Nasrallah*[xlv] *[...] "l'ijtihād consente di adattarsi, in modo ammissibile, alle necessità del momento e del luogo, permette di rispondere a nuove domande - specifiche o generiche - in merito all'individuo e alla comunità, allo Stato e alla società"*».[xlvi] In concreto, lo sciita si sceglie un *Ayatollāh* a cui sia stato riconosciuto il rango di *marja' at-taqlīd*, o fonte di imitazione, ed egli eserciterà

[xliii] H. Corbin, *En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris 1972, vol. III, p. 14.

[xliv] Massimo Campanini, *I Sunniti*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 41.

[xlv] È lo *shaykh* capo dell'*Hizb Allāh* (*Hezbollāh*) libanese.

[xlvi] Robert Baer, *Iranyana*, Piemme, Milano 2010, p. 272.

verso di lui l'*ijtihād*. I responsi dei singoli *marja' at-taqlīd* potranno anche essere difformi fra loro, ma vengono generalmente seguiti dai rispettivi seguaci.

MUHĀMMAD ARKŪN (1928-2010)

L'algerino Muhāmmad Arkūn, studioso di letteratura araba e filosofia in Algeri e Parigi, insegnò nelle università di Strasburgo, della Sorbona e di Lyon II e Parigi VIII. Fu un forte critico della «ragione arabo-islamica» e pensatore di impianto laico. In quest'ottica egli ha cercato di capire le strutture responsabili di quella che ha definito «chiusura dogmatica» dell'Islām. Strutture da lui individuate nell'insieme di credenze, rappresentazioni, argomentazioni e veri e propri postulati utilizzati per l'autoimmunizzazione da ogni mutamento, di provenienza sia esterna sia interna. A suo giudizio il mondo islamico ha sviluppato ciò che egli chiama il suo pensabile, lasciando fuori un impensato - come laicità e sessualità - così non pervenendo alla sua modernità considerata non conforme al pensiero tradizionale. Da qui Arkūn ricava l'esigenza di una nuova e diversa lettura del Corano, da effettuarsi con gli strumenti delle scienze umane moderne, come la linguistica, la psicologia, l'antropologia e la sociologia, senza trascurare le risorse umanistiche che pure la tradizione islamica contiene e risalgono alla sua età d'oro (XII secolo), durante la quale - senza l'intervento di cause politiche - sarebbero potuti avvenire ulteriori e grandi nelle scienze, nelle arti e nel pensiero critico.

Come detto in precedenza, Arkūn è importante per aver additato il condizionante *a priori* teologico[xlvii] divenuto il cardine di una visione da molto tempo dominante: esso consiste nel credere dogmaticamente che ogni verità conoscibile, ogni prototipo della retta azione umana siano contenuti nel Corano e nei detti e fatti del Profeta, visti però solo secondo l'interpretazione dei primi Compagni di MuHāmmad poi trasmessa alle generazioni successive e custodita dagli *'ulamā*.

Arkūn aveva ben chiaro che prendere le mosse dai fondamenti della cultura islamica vuol dire affrontare innanzi tutto il testo coranico, ma nei termini di un'esegesi analoga a quella biblica sviluppatasi in Occidente. Trattandosi di un laico, nella sua posizione circa il Corano è evidente una sorta di ἐποχή, di sospensione di giudizio circa il trattarsi di parola di Dio, almeno fino a quando non siano inquadrati e chiariti gli aspetti (e problemi inerenti) di tipo linguistico, storico e antropologico. E questo richiede previamente, come lui stesso ha scritto, «*la definizione dello statuto semiotico del discorso coranico*».[xlviii]

Le tesi di Arkūn impattano notevolmente sul contesto islamico. In primo luogo coinvolgono la lingua araba, nel sentire diffuso considerata sacra in quanto lingua della rivelazione. Arkūn non solo la considera oggetto di freddo esame scientifico, ma altresì giustamente la storicizza come fatto culturalmente determinato. E dalla storicizzazione della

[xlvii] Mohammed Arkoun, *La pensée arabe*, Puf, Paris 1975, pp. 26 e 29.

[xlviii] id., *Lectures du Coran*, Maisonneuve, Paris 1982, p. 82. Non casualmente il tutt'altro che radicale Muhāmmad Talbī lo ha accusato di non credere al carattere rivelato del Corano.

lingua del testo si passa alla storicizzazione del contenuto. Un'ulteriore conseguenza è di ordine politico. Nelle società islamiche (termine che include anche i settori della diaspora) dalle istituzioni ufficiali alle famiglie esistono soggetti e/o organismi di controllo e repressione in ordine al pensato, all'impensato e all'impensabile: una vera e propria «*dialettica del potere*».[xlix]

Il suo lavoro critico sui fattori produttivi di decadenza e ristagno ne ha sottolineato uno contemporaneo: il sistema educativo dei paesi arabi, le cui scuole considerava strumenti per la promozione dell'ignoranza istituzionalizzata a tutto vantaggio beneficio dell'islamismo radicale.

'Abd Allāh al-'Arwī (Laroui) (n. 1933)

Marocchino di Azmūr, ha studiato a Rabat e alla Sorbona ed è professore di Storia Moderna all'Università MuHāmmad V di Rabat e membro dell'Accademia Reale del Marocco. Il suo progetto culturale è nato con il suo libro *Ideologia araba contemporanea* (1967), e per vari aspetti si distingue all'interno dell'attuale cultura arabo-islamica. La sua dialettica fra reale e ideale si articola tra la forma teorico-metodologica e quella artistica, interrelazionandole e facendole interagire per arrivare a dire che la modernità prima che nelle opere è nei loro autori. Egli parla di «modernità invadente» come concetto per esprimerla come processo costantemente difforme e sempre incompiuto, la cui pervasività non è bloccabile. Si tratta però di un processo suscettibile di una bifocalizzazione dell'ambito operativo dell'essere umano, poiché lo mette in contrapposizione con l'ambiente originario; e questo implica che la ricerca di stabilità nella sfera interiore sia necessaria. In quanto storico, non considera atipica la crisi del mondo islamico, giacché ogni società ne ha sperimentato di analoghe. Uno dei problemi sta nell'attuale situazione di difficoltà dell'intellettualità islamica, che non riesce a sviluppare le giuste analisi e terapie (da lui trattata in *La crisi degli intellettuali arabi*). Per al-'Arwī queste intellettualità, al fine di giocare il suo ruolo nella trasformazione delle loro società devono preliminarmente liberare la cultura prevalente da quella che definisce «epistemologia ereditata»; cosa - osserviamo - più facile a dirsi che a farsi, in ragione dell'orientamento delle masse, che tuttavia Larūi non vede come soggetti di cambiamento. Le sue critiche non lasciano affatto indenne la religiosità islamica - sulla base del concetto marxiano per cui la critica della religione è la premessa di tutte le critiche - e incolpa l'imperialismo occidentale per aver dato stimolo all'attivismo islamista. In definitiva la visione di al-'Arwī ha un taglio progressista ma anche fortemente laico: e non solo nel senso di opporsi alla politicizzazione del fatto religioso, ma altresì fino ad assumere connotati areligiosi.

Mantiene tutta l'attualità possibile *L'ideologia araba contemporanea*, per quanto si tratti di un'opera del 1967. Lì al-'Arwī assumeva il rapporto con l'Occidente come tratto comu-

[xlix] M. Arkūn, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, Al Saqi and the Institute of Ismaili Studies, London 2002, p. 21.

ne delle ideologie del mondo arabo, notando che la ricerca della propria identità (o la ricostruzione di essa) aveva determinato tre tipi di ideologie a cui corrispondevano tre tipi di arabi: il tipo «liberale», convinto assertore della responsabilità del lungo dominio ottomano per l'arretratezza del mondo arabo, nonché razionalità europea e della democrazia liberale; il tipo «tecnofilo», a sua volta convinto che né la libertà politica né il parlamentarismo siano il segreto dell'egemonia occidentale, bensì la rivoluzione scientifica e la tecnologia; infine il «chierico», ovvero l'uomo religioso, rigidamente ostile all'Occidente. Di modo che per i primi due tipi dall'occidente vengono modelli da imitare, per il terzo esiste solo una minaccia contro cui reagire. Quest'ultimo tipo non è forse maggioritario, tuttavia ha una grande rilevanza culturale che ancora non appare in regresso, mentre gli altri due tipi si trovano in posizione isolata.

FATHI TRIKI (N. 1947)

Il tunisino Fathi Triki si caratterizza come teorico della filosofia «della convivenza», distanziandosi dai sistemi metafisici e ideologici chiusi. Triki va alla ricerca delle condizioni di ragionevolezza idonee a rendere possibile la convivenza contro un mondo devastato da ogni forma di violenza e di violazione dei diritti umani. A tale fine sottopone a riesame la razionalità strumentale e le sue negative conseguenze far tempo dal XX secolo, cercando di aprire alla ragione (*'aql*) le opportune prospettive etiche, politiche ed estetiche, alla luce dell'etica di Socrate e di quella kantiana. La sua nozione di ragionevolezza si collega con Aristotele e Avicenna, e tende alla revisione dalla razionalità strumentale con particolare riguardo alle conseguenze negative da essa prodotte sull'idea di natura umana e di essere umano nel corso del sec. XX. In base al richiamo alla *'aql* Triki vorrebbe aprire nuove prospettive politiche, etiche e anche estetiche. Nel quadro delle ricerche sui nessi fra filosofia teorica e filosofia pratica ha sottolineato il ruolo dell'etica socratica per aver spinto la riflessione filosofica a tenere conto delle esigenze dell'essere umano in sé e nei contesti in cui opera.

HASAN HANAFĪ (N. 1935)

L'egiziano Hanafī è uno dei filosofi che hanno cercato di avviare un progetto di rinnovamento della cultura islamica, con una ricerca sul cosiddetto «Occidentalismo» in netta contrapposizione all'Orientalismo di matrice occidentale il cui limite dei base (in buona o mala fede) consiste nell'essere espressione delle caratteristiche (occidentali) di chi lo pratica che non di quelle della realtà orientale asserito oggetto di studio: «*Rivela il soggetto che indaga più che descrivere l'oggetto della ricerca*».[1]

[1] Hassan Anafi, «From Orientalism to Occidentalism», in id., *Islam in the Modern World*, Anglo-Egyptian Bookshop, Il Cairo 1995, vol. II, p. 353.

Con la conseguenza di non riuscire a comprenderne davvero modi di essere e mentalità. E comunque sullo sfondo dell'Orientalismo resta sempre la subordinazione strumentale della conoscenza alla finalità di dominio. Hanafī ha anche dedicato i suoi studi al problema della decolonizzazione, rimasta incompiuta in tutti gli ambiti, compresi quelli scientifici e culturali. Il suo Occidentalismo tende a essere la base per l'avvio di un rapporto paritario - o comunque meglio equilibrato - tra Oriente e Occidente. La sua «occidentologia» è rivolta a studiare l'Occidente come oggetto e non come un maestro cui fare riferimento. Posizione che va affiancata con quella consistente nel pensare la modernità con le radici nella tradizione. Il suo progetto di rinnovamento islamico passa per una forte critica della cultura occidentale, sottolineando che il nichilismo, il rovesciamento dei valori, la frammentazione esistenziale e la crisi di identità caratterizzano la fase terminale della crisi in cui versa la coscienza europea. La ricostruzione dell'autocoscienza del mondo musulmano diventa fondamentale anche per l'interazione paritaria con l'Occidente. Sul piano politico Hanafī viene collocato nel quadro della «teologia islamica della liberazione», nel cui quadro rientra anche il defunto sociologo iraniano 'Alī Sharī'ati.

Comunque l'ottusità degli islamici radicali ha colpito anche lui, con una *fatwa* di condanna per eresia e apostasia, per quanto nell'insieme gli sia andata di gran lunga meglio che ad Abū Zayd.

Fehmi Jadān (n. 1939)

Il giordano-palestinese Fehmi Jadān è uno dei maggiori esponenti della cultura arabo-islamica contemporanea, con un approccio critico-razionale ai problemi delle società arabe e musulmane. Questo l'ha portato a impegnarsi verso il «femminismo islamico», affrontando i problematici cambiamenti in esse intervenuti, e tra i quali i diritti delle donne hanno assunto una valenza fondamentale. In questa prospettiva importante è la sua rivendicazione di un'ermeneutica nuova e più aperta Corano ai fini di un Islām con maggiore razionalità, spirito umanistico e ugualitario.

Adonis, ovvero 'Alī Ahmad Sa'īd Esber (n. 1930)

Si tratta di uno dei maggiori poeti e saggisti arabi contemporanei, e non di un filosofo «professionista» ma è da prendere in considerazione per la profondità della sua riflessione sulla crisi del mondo arabo-islamico. D'altro canto i veri poeti hanno una capacità di *intus legere* a volte maggiore di quella di tanti filosofi di professione. Siriano, con laurea e dottorato in filosofia, è stato sempre presente nel dibattito politico, culturale, filosofico ed estetico. Ha fondato col poeta iracheno Badr Shākir as-Sayyāb e il palestinese Jabrā Ibrāhīm Jabrā il gruppo culturale *Tammuzi*; questo nome, che richiama un'antica divinità babilonese, ne esprimeva il programma: operare per la rinascita della cultura araba, rileggendone il patrimonio preislamico e islamico, al di là di impostazioni nazionaliste e con apertura alla modernità. Vincitore di vari premi per la sua opera poetica (nel 1995 il *Prix Méditerra-*

née, nel 1999 il Premio Nonino per la poesia, nel 2000 il Premio Lerici Pea, nel 2011 il Premio Goethe) è stato varie volte candidato al Nobel per la letteratura.

Lo stallo in cui si sono venute a trovare le società islamiche è da lui attribuito all'ideologia e all'organizzazione dei sistemi dominanti, caratterizzati dall'appropriazione della fede da parte della politica con la conseguenza della creazione di assetti totalizzanti. Essi, per la loro debolezza esterna, hanno finito con l'essere inseriti - ma in modo subordinato - nella sfera dell'Occidente. Cosa facilitata culturalmente e politicamente dal fatto che l'essere umano ha valore solo in termini strumentali, e non sostanziale; situazione che ha portato anche l'Occidente in uno stato di infermità morale. Dalla globalizzazione non si aspetta nulla, vedendovi un'alleanza fra governi e istituzioni, ma non tra popoli e culture; una guerra con obiettivi economici pianificata, imposta e condotta dagli Stati Uniti, a cui imputa la trasformazione del mondo in puro mercato dove si disprezzano povertà e dignità degli esseri umani, nonché il fatto di portare al degrado della cultura attraverso la cosiddetta «americanizzazione», che distrugge creatività, estetica e gusto. Circa il mondo islamico in genere, e arabo in particolare, la sua analisi non è fra le più confortanti. Critico della violenza che pervade le società musulmane - al loro interno come verso l'esterno - punta l'indice contro il diffuso rifiuto dell'idea di futuro e di rivisitazione di un passato i cui valori sono stati tutti acriticamente «consacrati»; contro la mancanza di libertà e democrazia e contro le strutture che perpetuano la povertà di massa; e contro il fatto che la religione sia diventata espressione di un'identità di appartenenza a scapito dell'identità creativa.

Molto acuta e spietata è la sua critica dell'Occidente contemporaneo e del cosiddetto «dialogo arabo-europeo», di cui non nasconde le difficoltà intrinseche. L'Europa (e in genere l'Occidente) non produce pensiero per innovare l'essere umano, ma solo mezzi di produzione e sfruttamento. L'Europa non è un concetto metafisico, ma una realtà multiforme e piena di contraddizioni, e nei suoi rapporti con le società islamiche continua a esprimere la cultura del potere, una lunga storia di colonizzazione, mistificazione e depauperamento delle ricchezze altrui, e il suo unico interesse sta nella conquista di nuovi mercati e nell'esportazione del consumismo (per chi se lo può permettere). Stando così le cose, è ovvio che l'interlocutore prescelto sia il musulmano che ha accettato - come dice Adonis - tutti i peccati europei commessi nei suoi confronti; quindi l'Europa dialoga bene con i propri sosia, con quanto contiene la sua immagine: i reazionari locali, Israele e gli islamici salafiti. L'Europa dialoga per impadronirsi, prende le distanze nel momento stesso in cui sembra accostarsi e dà solo quel che indebolisce a proprio esclusivo vantaggio. Cosicché è naturale che questo vantaggio si incroci con forme di Islām opposte all'Islām della profezia, della liberazione dell'essere umano e della giustizia. Al che Adonis rivendica con orgoglio il fatto che in passato i musulmani abbiano invaso l'Occidente con gli strumenti della civilizzazione, mentre oggi l'invasione occidentale avviene con gli strumenti della morte e del consumismo. Allora prima di dialogare con questo Occidente si deve combattere contro di esso, e soprattutto contro l'idea che si è fatto del mondo islamico a proprio uso e consumo. Come alternativa di dialogo Adonis anni fa indicava l'interlocuzione con quella parte di Europa che si è scrollata di dosso ogni idea di dominio e i complessi di superiorità; con quella Europa in cui c'è l'impegno in progetti di liberazione dell'essere

umano. Forse già ieri, ma sicuramente oggi il problema è dove sia mai questa parte di Europa (e di Occidente) con cui Adonis voleva dialogare.

Per quanto riguarda il mondo musulmano, Adonis ritiene indispensabile che si realizzi una rivoluzione interiore tale da far ripensare la religione alla luce della modernità, e sul piano esteriore tale da portare alla separazione della sfera religiosa da quella politica, sociale e culturale, di modo che la religione sia un fatto individuale, e non una realtà istituzionalizzata imposta alla società. Per quanto attiene al pensiero contemporaneo rimarca l'esigenza che esso analizzi i fondamentali dilemmi affrontati oggi dalle società islamiche, con particolare riguardo a quelli relativi alla sua nascita e al suo sviluppo. In base ai presupposti, è naturale che egli consideri l'Islām attuale una religione senza cultura, ridotta a rituali e normative, pronta rifiutare chiunque pensi con una certa autonomia; ed egli osserva che mentre generalmente nelle culture umane le controversie fungono da stimolo, invece nel mondo musulmano hanno effetti frenanti. Critico senza mezzi termini del concetto di «Islām moderato», a cui non corrisponde nulla in quanto mera e vuota espressione politica (semmai ad esistere sono i musulmani moderati, che Adonis vorrebbe un po' più numerosi), considera lo «Stato islamico» un'invenzione dei Sauditi e degli Stati Uniti.

Non poteva sfuggire alle sue riflessioni il tema dell'ermeneutica coranica. Alla base c'è la sua accusa al potere religioso egemone (e a quello politico che se ne avvale) di aver trasformato il Corano una proprietà privata usata come strumento di dominio e di violenza; da qui l'indifferibile esigenza che il «testo-origine» (come lui lo definisce) sia riletto senza tenere conto delle interpretazioni precedenti, osservando che

> *l'interpretazione non è soltanto una necessità politica o sociale, ma rappresenta per l'uomo la presa di coscienza di sé stesso e del mondo, ed è fondamentale per produrre il significato per mezzo del quale congiungersi al mondo, trasformarsi grazie a esso, e infine andare oltre. [...] il fato che la rivelazione islamica sia stata l'ultima non spiega forse il bisogno di dare diverse interpretazioni? [...] il rischio più grosso rappresentato dall'approccio fondamentalista al testo sacro è di privarlo del suo pensiero originale, di sradicarlo dallo spazio del pensiero per trapiantarlo in quello della dottrina, trasformandolo, con tutti i concetti che contiene, in un canone, ossia in violenza e costrizione.*[li]

Non stupisce, per concludere, che Adonis sia stato destinatario di una *fatwa* per «apostasia ed eresia» da parte dei Wahhabiti, con l'imputazione di aver rinnegato la tradizione islamica usando uno pseudonimo ispirato a una divinità pagana, di abbracciare l'empia modernità attraverso l'impegno alla conciliazione tra Oriente e Occidente e, per finire, di essere un artista «decadente e immorale».

[li] Adonis, *La musica della balena azzurra: la cultura araba, l'Islam, l'Occidente*, Guanda, Parma 2005, pp. 162 e 166.

ASPETTI DI UN'ATTUALITÀ SCONFORTANTE

A quanto stiamo per dire si potrebbe subito obiettare che un esempio significa poco, a meno che non presenti un carattere rappresentativo: a nostro avviso questo carattere esiste, trattandosi della prestigiosa università cairota di al-Azhar, il massimo centro di cultura religiosa dell'Islām sunnita. Lo *shaykh* di questa università - in un'intervista esistente in rete fattagli da Salah Fadl - ha tracciato un quadro deprimente della situazione culturale dei massimi organi di tale istituzione: recupero di vecchie pronunce giurisprudenziali a dir poco retrograde, attaccamento a vecchi stereotipi e visioni antiche di più di un millennio, incapacità di distinguere - nelle rappresentazioni visuali - tra persona fisica e ruolo interpretato al momento, opposizione a qualsiasi discorso religioso «innovativo» quand'anche supportato dal testo sacro, e in sostanza ostilità verso l'esercizio delle facoltà intellettuali. Ha osservato lo *shaykh* che

> *La vera tragedia nel pensiero religioso islamico è che ha perso lo spirito d'iniziativa e la capacità di cercare soluzioni nuove alle questioni di oggi. Il suo scopo è soddisfare le masse e l'opinione pubblica ignorante evitando ogni scontro, invece di cercare quello che può giovare al radicamento di un vero spirito religioso. Di conseguenza si è prodotta una grande spaccatura, un fossato, tra gli ulema dell'Azhar e gli intellettuali. Non è questione di questo o di quell'incidente, il fatto è che vogliono limitare grandemente il concetto di libertà artistica e sottomettere le opere letterarie e artistiche a un criterio religioso. È una cosa inaccettabile, anche per la religione islamica: gli esperti di Legge nell'Islam hanno sempre rifiutato di sottomettere la poesia ai criteri della fede. Ma questo non lo accettano e difendono il loro impero, come se fossero i guardiani del regno di Dio. Eppure chi pensa di poter limitare la creatività artistica è completamente illuso perché nell'epoca di Internet e dei canali satellitari, se vieti una cosa non fai altro che destare la curiosità della gente, più che se te ne fossi stato in silenzio. Gli effetti sono all'opposto di quello che si prefiggono. [...] Il resto della gente il discorso religioso se l'è scrollato di dosso, non gliene importa più nulla, vivono in modo naturale e automatico in accordo con il ritmo della vista contemporanea. La gente comune è presa tra due fuochi: da un lato le opere artistiche, se sono liberatrici, saziano il loro desiderio e il loro istinto. Ma dall'altro dichiarano che questo è contrario alla fede e alla morale. Di fede e morale però non gliene importa nulla: vietano ai loro figli e alle loro donne quello che si concedono in segreto. Sono degli ipocriti e il loro discorso è duplice. Questo è uno dei problemi legati alla debolezza della coscienza pubblica nelle società islamiche.*[lii]

A questa situazione va aggiunto un certo deficit di cultura scientifica, quand'anche teoricamente non ci sarebbero profili di incompatibilità fra scienza e religione islamica. Infatti il problema non è religioso, bensì culturale riguardante la plurisecolare egemonia degli *'ulamā* sunniti, per i quali la scienza che investiga sui fenomeni naturali ha un'aura di

[lii] Salah Fadl, *Islamic Thought and Fear of the Future, Interview with Wael Farouq,* all'URL <*www.oasiscenter.eu/articles/arab-revolutions/2014/07/01/islamic-thought-and-fear-of-the-future*>.

eresia, sul modello delle teorizzazioni di al-Ghazālī sostenitore della teoria per cui l'esistenza di una sola legge fisica avrebbe messo in catene la libertà di Dio (!). La cosa si riverbera sulle politiche governative: anche nei paesi musulmani più ricchi si investe ben poco nella ricerca scientifica per non inimicarsi il potere religioso, quand'anche la richiesta popolare (l'uso) di prodotti tecnologici sia sempre in crescita. Non è quindi casuale che siano pochissimi i paesi musulmani i cui scienziati siano stati gratificati con premi Nobel: l'Algeria con Claude Cohen Tannuchi (Fisica), naturalizzato francese; l'Egitto con AHmad Zewail (Fisica) naturalizzato statunitense; il Pakistan con Abdus Salām (Fisica) naturalizzato britannico. D'altro canto in questi paesi (a parte qualche eccezione) non è elevato il tasso di scolarizzazione mentre è alto quello di analfabetizzazione (la media è del 60%), e meno del 50% degli alfabetizzati finisce la scuola primaria. Questa sconfortante situazione si riflette ovviamente sul livello di pubblicazione di libri: in Gran Bretagna se ne pubblicano 2.000 per milione di abitanti, ma in Egitto solo 20.

Nel mondo sciita

Il periodo della monarchia Pahlavi lo sviluppo filosofico non godette molto del mecenatismo statale, poiché lo sforzo maggiore dei nuovi governanti fu orientato a una marcata (e forzata) occidentalizzazione culturale, che tuttavia si coniugava con una fortissima repressione sia verso gli ambienti religiosi sciiti sia verso il pensiero laico se con velleità e contenuti autonomi rispetto al potere politico. In quelle condizioni, ovviamente, nei tradizionali centri della cultura religiosa - bacino di formazione del sapere filosofico - si era alle prese con problema concreti e difficoltà che non favorivano certo gli approfondimenti delle problematiche speculative, tanto più che soprattutto durante il regno di MuHāmmad Rezā Pahlavī la politica culturale del regime andava nel senso di recuperare il retaggio preislamico in funzione anti-araba e, in definitiva, anche anti-islamica. Comunque, come si dirà appresso, i pensatori non mancarono. Nell'ultima fase della monarchia vennero alla ribalta personaggi come Ruhollāh Khomeini (1902-1989; che fu professore di filosofia, erudito gnostico e commentatore di *Mullāh* Sadrā e ibn al-'Arabī), MuHāmmad Beheshti (1929-1981) e MuHāmmad Hossayn TabaTabā'ī (1903-1981). Tutti costoro si sono opposti filosoficamente (e politicamente) all'occidentalizzazione ma con visioni conciliative tra religione e filosofia. Comunque in quel periodo nelle aule universitarie vennero studiati e discussi anche pensatori europei come Popper, Watkins, Heidegger, Russel e Wittgenstein.

Un importante discepolo di Khomeini fu Morteza Motahhari (1920-1979). Teologo, politologo e filosofo, studiò il marxismo per contrapporre a esso una visione islamica. Per lui la filosofia era strumento sia per la riflessione intellettuale sia per il rafforzamento della religiosità, e quindi le assegnava un posto fondamentale nel quadro degli studi religiosi. Infatti la considerava funzionale alla trasformazione dell'essere umano in un mondo razionale. Ma il panorama filosofico iraniano non si esaurisce qui. Vanno ricordati almeno alcuni pensatori molto diversi fra di loro.

'ALĪ SHARIATĪ (1933-1977)

Per quanto sia stato fondamentalmente un sociologo, ha importanza nell'ambito della mostra trattazione perché personaggio di primo piano della c.d. «teologia islamica della liberazione» e filosofo della politica. Laureatosi in lingue e letterature straniere all'Università di Mashhad, consegui poi il dottorato in sociologia religiosa alla Sorbona di Parigi. Conobbe l'orientalista Louis Massignon (1883-1962) e Frantz Fanon (1925-1961), di cui tradusse in farsi *I dannati della terra*, e Jean-Paul Sartre (1905-1980). Pur se molto attivo all'estero nell'opposizione alla monarchia dei Pahlavi, tornò a meta degli anni '60 e venne arrestato dalla polizia politica. Liberato dopo alcuni mesi, dopo un periodo nel villaggio di origine (nel Khorasan) durante il quale lavorò come insegnante elementare, venne chiamato a insegnare all'Università *Ferdowsi* di Mashhad. Dopo circa tre anni, per invito di un istituto si spostò a Teheran, dove tenne lezioni sulla religione islâmica, riscuotendo molto successo tra gli studenti universitari. Le lezioni, registrare su audiocassette, venivano diffuse fra la popolazione, il che aumentò la notorietà del loro autore. Dopo quattro mesi circa fu di nuovo arrestato e detenuto per alcuni mesi. Nel 1977 si decise a trasferirsi in Gran Bretagna dove morì in circostanze ancora non chiarite, ma è probabile che sia stato ucciso dalla polizia segreta dello *Shāh*.

Tra i concetti di base formulati da Shariatī c'è il ritenere corrotto il «vero Islām» e sostituito da riti e consuetudini attraverso cui i governanti manipolano le masse. Per lui il fondamentale principio islamico del *tawhīd* aveva anche un significato eminentemente rivoluzionario, poiché non solo espressione del monoteismo, ma altresì causa metafisica della necessita che in una società islamica tutti i credenti appartengano a un'unica classe sociale. Per questo e per il suo appello alla giustizia sociale e alla liberazione degli oppressi gli fu attribuita una sorta «marxismo islamico». In realtà era lo Sciismo che Shariatī considerava ispirazione per la lotta rivoluzionaria contro gli oppressori in Iran e contro l'imperialismo occidentale, nonché per la creazione di un assetto islamico improntato alla giustizia e al rispetto dei diritti dell'uomo. Comunque egli non indicò quali fossero i caratteri istituzionali dell'assetto da lui auspicato, a differenza di quel che farà Khomeini. In fondo detto solo un'indicazione generale: richiedeva un governo ideologico con precisa dottrina politica e un programma rivoluzionario per cambiare la visione del mondo, le relazioni sociali e il livello di vita delle persone; con l'obiettivo strumentale non di rappresentare ogni cittadino mediante il suo voto e/o il suo partito, bensì di costruire una società in grado di praticare la dottrina islamica realizzandone gli obiettivi rivoluzionari.

Ai questi fini Shariatī collocava al centro della sua concezione la guida dell'*Imām*; figura a cui - discostandosi dall'impostazione metafisica sciita - non riconosceva attributi divini, considerandolo persona comune scelta dalla comunità islamica per le sue doti spirituali e destinatario di una funzione transitoria. Un altro aspetto del suo pensiero rimasto inattuato con la Rivoluzione islamica dell'Iran riguarda il ruolo dell'intellettuale musulmano. Shariatī gli attribuiva un ruolo fondamentale nel processo rivoluzionario - anche a scapito del c.d. «clero» sciita (che poi vero e proprio clero non è) - in quanto collocato nel punto di contatto fra la società islamica e gli attuali sistemi di dominazione interni ed

esterni, e quindi meglio attrezzato per esprimere le aspirazioni e le necessita del contesto di appartenenza e per combattere l'oppressione.

Circa la modernizzazione e il rapporto con l'Occidente, aveva una posizione equilibrata ma ben articolata di fronte a problemi effettivamente complessi, e quindi voleva evitare di affrontarli con la metaforica «accetta». Ammetteva l'importanza di un certo modernismo occidentale per la rinascita musulmana, che esistono elementi della cultura occidentale dotati di valore universale e che comunque l'Occidente non è una realtà monolitica; proprio per questo ammoniva ad acquisire una reale conoscenza della cultura occidentale prima di partire lancia in resta contro l'occidentalizzazione. Peraltro Shariatī distingueva fra modernizzazione e occidentalizzazione acritica che si risolve in mero processo di importazione a prescindere dalla caratteristiche dell'ambito di destinazione.

Naturalmente si opponeva nettamente alla modernizzazione intesa come civiltà materialista e antiumanista, ed era consapevole di come la liberal-democrazia si risolva in un regime in cui la liberta esiste solo per quelli che chiamava ironicamente «cavalieri» rivali fra di loro in invasioni e saccheggi. Circa la perdita di ruolo della religione in Occidente, osservava che la marginalizzare la religione rientrava nel contenuto disumanizzante della superstruttura culturale del processo di affermazione del capitalismo; e notava che col pretesto di attaccare il fanatismo la cultura capitalista si è lanciata all'attacco indiscriminato di tutte le tradizioni per produrre popoli senza storia, radici, cultura, religione, identità. E individuava una relazione diretta fra lo sfruttamento capitalista (che è globale) e la tendenza a diffondere ad ampio raggio il suddetto processo di deculturazione-acculturazione che de-spiritualizzando l'umanità - e sradicandola dalle sue specificità storiche, culturali e spirituali - meglio ne consente lo sfruttamento.

Mohāmmad Mojtahed Shabestari (n. 1936)

Questo filosofo e teologo iraniano era stato vicino alle posizioni di intellettuali religiosi come Jalal Al-e AHmad (1923-1969) e 'Alī Shariatī e di religiosi politicamente impegnati come Morteza Motahhari. Diventato nel 1970 direttore del *Centro islamico sciita* della Moschea *Imām 'Alī* ad Amburgo, si impegnò nel dialogo tra Islām e Cristianesimo, e aprì la moschea a tutti i musulmani. Una volta imparato il tedesco, studiò la filosofia occidentale e la teologia cristiana, con particolare riguardo a quella protestante. Dal 1985 Shabestari è titolare della cattedra di Filosofia Islamica nell'Università di Teheran, insegnando anche religioni e teologie comparate, e dagli Anni Novanta ha affrontato sui *media* il problema dell'approccio critico alla religione.

Si è occupato anche di ermeneutica religiosa teorizzando la continua trasformazione della conoscenza religiosa in opposizione all'interpretazione letterale dei sacri testi, e argomentando sulla necessità di fare ricorso anche a fonti ad essi esterne. Per Shabestari sono essenziali ed eterni in sé i valori fondamentali islamici, ma non la loro formulazione contingente sul piano storico, epoca di MuHāmmad inclusa. Contro i tradizionalisti sunniti nega che la perfezione di una religione implichi la sua sostituzione alle scienze e alla tecnologi, e ha giudicato ermeneuticamente semplicistico e privo di concreta applicabilità

l'assolutismo religioso. Propugnatore della democrazia dei diritti umani e del personalismo, quando non trova supporto nelle fonti islamiche Shabestari ricorre alla sua tesi dell'evoluzione della ragione umana nel tempo e della sua capacità di sviluppare nuovi concetti (come nel caso della democrazia e dei diritti umani), i quali ovviamente non sono rinvenibili nel Corano o nella *Sunna*.

SEYYED HOSSEIN NASR (N. 1933)

Pensatore radicato nello Sciismo tradizionale e gnostico, è nato da una famiglia illustre (il padre Seyyed Valliallāh era stato un fisico apprezzato e uno dei patrocinatori dell'educazione moderna in Iran, e per parte materna era imparentato col filosofo Ramin Jahanbeglū. Studiò negli Stati Uniti Fisica al Mit di Boston e inoltre si interessò di geologia, geofisica e filosofia: il suo lavoro per il dottorato fu pubblicato nel 1964 dalla *Harvard University Press* con il titolo *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Tornato in Iran non si trovò in sintonia con la rivoluzione khomeinista, tanto che la sua biblioteca fu devastata, e quindi nuovamente rientrò negli Stati Uniti, dove ha insegnato tra l'altro all'Università di Princeton e all'*University of Southern California,* sviluppando gli studi islamistici e iranistici nei corsi accademici, e altresì è divenuto docente presso la *George Washington University*.

La relazione tra la scienza e religione, specificamente islamica, costituisce uno degli assi principali della sua attività, dilatandosi a comprendere il rapporto dell'essere umano con la natura e la crisi spirituale della modernità in Occidente. I contrapposizione con quest'ultima NaSr ha sviluppato un particolare aspetto della scienza islamica: l'imprescindibilità dalla presenza di quell'elemento trascendentale che è l'unità di Dio (*tawhīd*), a cui si collegano l'unità della natura e dell'essere umano in una dimensione olistica; in definitiva, lo studio della natura è per lui strumento per accostarsi a Dio. Dimensione che contrasta con i caratteri della moderna scienza occidentale, che NaSr individua - oltre che nell'assenza di Dio dall'ordine della natura e nella mancanza di una visione gerarchica dell'universo - altresì nell'affermarsi di una visione del mondo affine a quella di una macchina, nella sua strumentalizzazione per fini di potere, nel razionalismo, nell'empirismo e nella persistenza di un certo dualismo cartesiano che distingue tra soggetto dell'indagine e oggetto. Su questa base, egli ha sviluppato una critica tutto campo della moderna civiltà occidentale, additandone la corsa verso l'autodistruzione per una concomitante serie di fattori: inquinamento, invenzione di armi chimiche e batteriologiche, forme estreme di manipolazione genetica delle risorse alimentari, e così via. La via alternativa da lui indicata passa per la riscoperta vissuta della sacralità della natura, compresi quelli che per la cultura occidentale sono elementi senza importanza o, al massimo, poetici: cioè a dire, comprendere il significato simbolico delle forme, dei colori e dell'aspetto delle cose che ci circondano. La sua non è una «filosofia della natura» bensì una «teologia della natura» per riscoprire le basi della gnosi.

Nella critica dedicata alla storia della filosofia occidentale, NaSr ha deprecato come da Aristotele in poi si sia affermata quella che lui ha definito una «sciagurata abitudine»: con-

siderare la metafisica come branca della filosofia; con la conseguenza che il sorgere del dubbio filosofico ha finito con lo screditare la metafisica. Ma non si è fermato a questo poiché ha visto nel razionalismo della tarda filosofia greca lo stimolo affinché nel Cristianesimo ufficiale si enfatizzassero volontà e amore al posto dell'intelletto e della conoscenza sapienziale, di modo che la metafisica e la gnosi sono diventati un aspetto marginale della vita intellettuale nella cultura occidentale, con particolare riguardo dalla fine del Medioevo e dal Rinascimento. La cosiddetta metafisica della filosofia successiva al Medio Evo per NaSr è stata mera estensione della filosofia razionalistica, in cui dell'autentica metafisica sarebbe rimasto semmai solo un pallido riflesso. Di modo che la critica alla metafisica fatta da Kant e Heidegger non è riferibile alla vera metafisica, la quale è parte di una filosofia senza inizio o fine, perché perenne e universale: si tratta della *philosophia perennis* di cui parlò Leibniz. La sua conclusione è che - a motivo dell'avvenuta perdita della conoscenza metafisica in Occidente, a sua volta responsabile del venir meno dell'armonia tra uomo e natura e del ruolo delle scienze della natura nel quadro della conoscenza - ci si deve rivolgere alle tradizioni sapienziali dell'Oriente per riscoprire la realtà metafisica della natura e poi puntare alla rinascita della tradizione metafisica nello stesso mondo occidentale. Per quanto riguarda l'Oriente, NaSr ha osservato che se da un lato lì - sia per obbligo sia per necessità - si vanno sviluppando le tecniche occidentali di dominio della natura, da un altro lato diventa indispensabile che dalla metafisica orientale si traggano gli strumenti per far sì che non realizzi anche in tale ambito il dominio autodistruttivo della natura. Egli imputa agli esponenti dell'Illuminismo e del razionalismo europeo, creatori di concezioni antireligiose, il fatto di non aver compreso la necessità per l'essere umano di volgersi al significato ultimo delle cose e quindi alla religione; in assenza della quale vengono create le pseudo-religioni e gli eclettismi. Riguardo a questi ultimi ne sottolinea la pericolosità spirituale sotto il manto dell'universalità, giacché essi distruggono le religione rivelate, in cui egli vede la sola possibile relazione fra essere umano e Dio.

In merito alla concezione dell'essere umano mette in risalto come l'Islām non lo consideri portatore di una volontà pervertita dal peccato, bensì quale essere teomorfico nella sua realtà più essenziale, rappresentante di Dio in terra e teofania dei nomi di Dio e delle Sue qualità.

Negli ambienti accademici occidentali spesso lo si «liquida» in quanto gnostico islamico, invece di prestare la dovuta attenzione su come abbia fatto propria la *lectio* di Corbin sulla filosofia islamica e sia espressione autentica e non secondaria della sapienza sciita, secondo cui la filosofia islamica, correlata alla realtà religiosa, è sposata all'illuminazione (*ishrāq*) e alla gnosi (*'irfān*). NaSr propugna il superamento dei limiti dell'umana razionalità mediante la rivelazione e l'insegnamento esoterico di ciascun *Imām* quali fonti di conoscenza diretta, a fronte della conoscenza meramente razionale che è solo indiretta e secondaria. Più «tradizionale» che tradizionalista, non ha complessi di inferiorità verso la modernità occidentale e manifesta la capacita di ricavare dal patrimonio sapienziale e spirituale dell'Islām i valori metatemporali che ne mantengono quel che (con orribile termine ormai in uso) si definisce «attualità». Ovvero, un patrimonio sempre utilizzabile se compreso nella sua profondità. La modernità che NaSr respinge è - né più né meno - una cul-

tura scissa dal Trascendente, malamente «evolutasi» per quanto riguarda il rapporto col divino e con la natura intesa come creazione e teofania di Dio, nonché chiusasi nell'antropomorfismo profano.

'ABDOLKARIM SORUSH (N. 1945)

Hoseyn Haj Faraj Dabbagh, meglio noto come Abdolkarim Sorush - definito «il Lutero dell'Islām» - anche lui iraniano, si colloca in un ambito ben diverso da quello di NaSr. Studiò chimica e filosofia, tuttavia concentrò i propri interessi sulla poesia mistica persiana di Jalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273) e di Khwāja Shamsu d-Dīn MuHāmmad Hāfez-e Shīrāzī (1310, oppure 1337-1390), sul pensiero di *Mullāh* Sadrā, sulla mistica di al-Ghazālī, sull'ermeneutica coranica, sulle filosofie della scienza, della storia e della religione. Innegabili i suoi debiti verso Popper, Kuhn, Wittgenstein e Gadamer. Professore di etica, inizialmente appoggiò la rivoluzione islamica khomeinista, per poi dissociarsene in quanto contrario alla commistione fra sfera religiosa e sfera politica.

Ha sviluppato una visione riformista dell'Islām articolata su tre assi fondamentali: problema della conoscenza, secolarizzazione e politica con riferimento ai temi della libertà e della democrazia.

In merito alla gnoseologia delle sue riflessioni qui interessano quelle relative all'ermeneutica religiosa. Preliminarmente egli ha affrontato il problema della definitività o meno dell'interpretazione dell'Islām, orientandosi alla sua conciliazione con il dinamismo delle società umane, a questo fine distinguendo fra fondamenti della religione e conoscenza religiosa. Per la corretta impostazione della problematica propedeuticamente separa la religione dalla «comprensione» che se ne abbia, cioè fra aspetti essenziali e accidentali di essa, fra interpretazione minimalista e massimalista dell'Islām, tra valori propri dell'Islām e valori esterni, tra «credo» religioso e «fede» religiosa, tra religione come elemento ideologico/identitario e religione come verità. Fondamentale è la prima di queste distinzioni, in quanto costitutiva di un contributo importante allo sviluppo futuro della filosofia islamica. In buona sostanza, distinguendo fra rivelazione e interpretazione di essa - ovvero la conoscenza religiosa influenzata da fattori storici e politici, Sorūsh salva la religione *per sé*, come dato essenziale, dalla conoscenza contingente e variabile che se abbia. La prima è da lui posta al di là delle capacità di comprensione dell'essere umano, essendo eterna e divina; la seconda, invece, attiene alla conoscenza umana finita, limitata e fallibile, ma anche dinamica e storicizzabile.

Riguardo alla secolarizzazione - che lui distingue in etica e politica - la configura per quattro aspetti: spirito razionale critico a tutto campo, antimetafisica, esclusione della religione dalla politica e dalla legislazione, legittimazione dei governi in base al suffragio popolare. Ma ne individua aspetti negativi di base nello spirito di guadagno e nella perdita del senso dei doveri a tutto vantaggio della prevalente valorizzazione dei diritti. Come ha

notato Campanini,[liii] tutto il discorso di Sorūsh fa pensare che per lui la secolarizzazione sia un requisito preliminare per la democrazia. Sta di fatto che non lo si può considerare un antisecolarista: vero è che propugna l'armonia fra ragione e fede, tuttavia ha affermato a chiare lettere che «*è la comprensione religiosa che dovrà adattarsi alla democrazia e non viceversa*».[liv]

In ordine al suo pensiero politico ci limitiamo a ricordare che uno dei suoi cardini è la separazione tra religione e governo. Tuttavia, ponendosi come musulmano preoccupato per le sorti della religione, Sorūsh non basa questa alterità sull'eventuale falsità della religione che corromperebbe la politica, bensì al contrario la fonda proprio sul carattere di verità della religione stessa, che altrimenti verrebbe corrotta dalla politica se non si operasse tale distinzione.

A MO' DI CONCLUSIONE APERTA

La nostra esposizione sulla filosofia nel mondo islamico - necessariamente sintetica - è giunta al termine, e chi abbia avuto la pazienza di seguirla fin dall'inizio trarrà le proprie conclusioni. Per parte nostra innanzi tutto proponiamo una considerazione del poeta siriano Adonis che ebbe a scrivere:

> *I filosofi musulmani si sono visti obbligati a orientare i loro sforzi di riflessione sulla conciliazione della ragione e della fede. Questo sforzo concordista costituisce lo sfondo essenziale di tutta la filosofia islamica. Per questo motivo essa ha fallito, mentre la fede religiosa non ha guadagnato nulla da quegli sforzi. Il fallimento della filosofia deriva dal fatto che si è ridotta a realizzare un'opera di conciliazione e di adattamento, ma non di creazione.*

Su tale rilievo Miguel Cruz Hernández ha concluso la sua ponderosa *Storia del pensiero nel mondo islamico* con queste osservazioni:

> *Questo testo non può essere preso alla lettera. Penso che al-Fārābī, Avicenna, Sohravardi, Averroè, ibn 'Arabī, ibn Haldūn, Mollā Sadrā Šīrāzī e altri ancora siano stati veri creatori di un pensiero critico, non semplici ripetitori di una situazione ideologica data. Se la dialettica del pensiero islamico dei secoli XIX-XX sembra presentare più ombre che luci, altrettanto si dovrebbe dire di quella occidentale. Le filosofie neoscolastiche (neotomismo, neopositivismo, psicoanalisi, neofenomenologia e neomarxismo) si dibattono in un mare di confusione, e si giunge a chiamare «nuovi filosofi» coloro che di nuovo, quando hanno iniziato a essere famosi, avevano solo gli anni e ben poco del filosofo. I professori di filosofia e gli ideologi dei nostri giorni discutono nei loro cenacoli, o pontificano alla radio e alla televisione, con una sufficienza degna di miglior causa. Se questo succede, nonostante il maggiore e migliore ambito so-*

[liii] M. Campanini, *I Sunniti*, cit., p. 111.

[liv] Abdolkarim Soroush, *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000, p. 131.

> *ciale di libertà, deve forse stupire se i pensatori del mondo islamico non riescono a far d più? Oltre tutto quanti professori, ideologi e giornalisti occidentali hanno preso in mano almeno il prologo delle opere dei pensatori islamici? Detto questo, va aggiunto anche che il pensiero islamico ha bisogno di delimitare, una volta per tutte, il terreno del pensiero filosofico rispetto a quello strettamente religioso.*
> *[...] Ritorno alle parole di Adonis: il pensiero islamico di oggi e dell'immediato domani dovrà confrontarsi con il difficile problema della distinzione di tre realtà: quella spirituale religiosa, quella data dalla struttura sociale e quella intellettuale critica: Ma di ciò che ancora non è, nessun essere umano sa alcunché: Allāh a'lam!*[lv]

Dal canto nostro, ci limitiamo a osservare - in ordine alle elaborazioni dei filosofi che abbiamo visto orientati alla trasformazione delle loro società - la mancanza del supporto materiale che in Occidente ha reso possibile la trasformazione verso la sua particolare modernità (senza tuttavia con ciò darne un giudizio di valore). Non si tratta dell'appoggio politico in quanto tale (oggi c'è e domani no, magari diventando ostile), bensì dell'appoggio socio-economico; cioè da parte di forze sociali effettive, alla fine difficilmente contrastabili quando diventano condizionanti per le superstrutture politiche e culturali. Si tratta di qualcosa che ancora manca nel mondo musulmano, e non saranno certo le pseudo-borghesie dissipatrici (poco produttive ed eterodirette) o gli eserciti politicizzati (peraltro oggi non molto più in auge) a svolgere l'apposito ruolo. Il che vuol dire che, fino a quando non si abbiano le opportune trasformazioni nella struttura materiale di queste società, sul piano intellettuale i problemi attualmente dibattuti resteranno aperti.

Sarebbe bello finire con una considerazione del filosofo francese Olivier Lacombe (1904-2001), che fra l'altro tiene conto dei drammatici problemi di un Occidente travagliato dalle sue specifiche malattie etiche e spirituali:

> *La nostra Europa scristianizzata ha forse bisogno di meditare questo tema centrale della vita dell'Islam, e tornare a imparare una verità che non avrebbe mai dovuto dimenticare. L'Islam, in verità, è come uno scrigno concepito specialmente per raccogliere e proteggere questo gioiello. Il suo messaggio, reso universale e liberato da ogni tentazione arcaicizzante, potrebbe riportare nelle zone più alte della cultura religiosa una rinnovata sensibilità per questo insegnamento di teologia naturale e soprannaturale, sempre minacciata nella coscienza umana da un riflusso, che instancabilmente si ripresenta, di naturalismo e di antropocentrismo.*[lvi]

Tuttavia nella situazione attuale queste parole rappresentano più un auspicio che una possibilità concreta. Almeno un secolo di spropositi politici e culturali commessi da un Occidente impegnato a interferire imperialisticamente hanno fatto sì che oggi imperversino concezioni ostili al libero pensiero filosofico, animate da ideologi e predicatori porta-

---

[lv] M. Cruz Hernández, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, cit., vol. III, pp. 939-40.

[lvi] Olivier Lacombe, «Sagesse chrétienne et sagesse d'Orient», *Lumen Vitae*, IV, Bruxelles 1949, p. 699.

tori di un'inesistente cultura islamica che si riduce a un «polpottismo» in salsa musulmana che non porta da nessuna parte e si esaurisce nel massacro fine a sé stesso. Purtroppo non sembra trattarsi di una fase non destinata a esaurirsi in tempi brevi; tuttavia la storia non finisce qui.

F.T. Marinetti, poeta italo-francese nato e vissuto in Africa

ANTONIO SACCOCCIO

Nel volume *Nuovo Planetario Italiano*, curato da Armando Gnisci, Maria Cristina Mauceri dedica un paragrafo a Marinetti e Ungaretti, definendoli «*i principali scrittori transnazionali*»[i] che l'Italia abbia avuto all'inizio del Novecento. I due poeti ebbero molto in comune: entrambi nati ad Alessandria d'Egitto, in seguito viaggiarono in Europa e nel resto del mondo, e la Francia fu quasi la loro seconda patria. Resta da indagare in che modo questi continui spostamenti influirono sulla formazione della loro personalità poetica. Nella presente comunicazione, condurrò questo lavoro per la figura di Marinetti.

Innanzitutto illustrerò l'influenza che l'Africa e la Francia ebbero sul poeta. Analizzerò in seguito due singolari caratteristiche presenti nella personalità e nel pensiero di Marinetti: il «patriottismo cosmopolita» e la fusione di modernolatria e primitivismo.

[i] M. C. Mauceri, *Scrivere ovunque. Diaspore europee e migrazione planetaria*, in *Nuovo Planetario Italiano*, a cura di A. Gnisci, Città aperta, Troina (EN) 2006, p. 57.

F. T. MARINETTI, *LA BELLE TRILOGIE*

«*F. T. Marinetti, egiziano di nascita, francese d'origine, italiano d'adozione*»:[ii] così nel 1908 Tullio Pantèo descrive il poeta nella biografia a lui dedicata. Più in basso esplicita meglio l'affermazione arricchendola di gustosi particolari:

Un po' guascone e un po' Don Giovanni - semplice nelle esigenze di sua vita materiale eppur raffinato nei gusti e nei piaceri - simpaticissimo, coraggioso e sovente audace, impulsivo eppur scettico sempre, energico e orientale, spensierato ma lavoratore - artista nell'anima e animato di cotal fervore per la sua arte da farne la prima ragione della sua esistenza, il poeta F. T. Marinetti è italiano per versatilità, francese come *causeur*, turco pel tabacco e pel caffè che consuma, più frondista e spiritosamente anarchico che conservatore, costantemente giocondo anche quando l'amore lo afferra lo travolge in vampe di passione irrefrenabile, novello *arbiter elegantiarum*, *charmeur* nella voce, nel sorriso e nei modi.[iii]

Insistendo su questa triplice influenza e pescando tra i riferimenti biografici che Marinetti ci ha lasciato nei suoi scritti, potremmo dire che il padre di Filippo Tommaso rappresenta il dinamismo e l'Italia; la madre incarna la poesia e la Francia; la balia l'istinto e l'Africa.

Sempre nel 1908 il poeta Émile Bernard ci lascia questo ritratto di Filippo Tommaso:

> *Trois Nations en vous ont leur Hôte présent:*
> *L'Ègipte et sa clarté dansante et son Désert,*
> *L'Italie suave et ses Concerts,*
> *La France et son Ardeur de Révolte et de Sang;*
> *Et vous êtes ainsi la belle Trilogie*
> *De trois Forces en vous jetant leur énergie.*[iv]

Come si può vedere, la vera caratteristica del poeta Marinetti, che a quel tempo è già più che trentenne, è la triplice influenza geografica che ha ricevuto: nato in Egitto, vissuto a lungo tra Francia e Italia. Questa condizione porta alcuni a considerarlo un *déraciné*, un senza patria. Enrico Corradini, escludendo dal discorso l'esperienza africana, così lo descrive, sempre nel 1908:

> *F.T. Marinetti è un giovane italiano il quale vive a Milano e scrive in francese. È dunque come scrittore, due volte* déraciné*:* déraciné *in quanto è italiano e scrive in francese,* déraciné *in quanto scrive in francese e vive a Milano. E perciò questo giovane il quale ha due patrie a metà e per intero non ne ha alcuna, e pur mostra molto ingegno in entrambe, ha sempre occu-*

[ii] T. Pantèo, *Il poeta Marinetti*, Società Editrice Milanese, Milano 1908.

[iii] *ibid.*, pp. 213-4.

[iv] Cit. in F.T. Marinetti, *Scritti francesi*, introduzione, testo e note a cura di P. A. Jannini, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1983, p. 11.

pato la mia attenzione come oggetto di studio del cammino che si può fare nella letteratura e nell'arte in quelle condizioni senza dubbio singolari.[v]

È il 1908 e tutte le testimonianze concordano nel mettere in evidenza l'importanza della triplice influenza geografica nella vita del poeta. Il 1908 è un anno cruciale, perché sappiamo che sta nascendo in Marinetti l'idea della sua vita: il Futurismo. Qualche mese dopo, tutto sarà diverso, ma - come vedremo - Marinetti resterà sempre uno scrittore espressione di tre culture differenti.

È quindi opportuno, prima di intraprendere ulteriori analisi, ricordare rapidamente i principali spostamenti che caratterizzarono la vita di F. T. Marinetti.

Nato il 22 dicembre 1876 ad Alessandria d'Egitto, dove il padre e la madre si erano trasferiti pochi anni prima per motivi economici e familiari, nel 1884 entra nel collegio Saint François Xavier dei padri gesuiti francesi, dove studia per dieci anni. Nel 1894 si reca per la prima volta a Parigi (abiterà nel Quartiere Latino) per prendere il baccalaureato. Nello stesso anno il padre torna a Milano e si stabilisce in via Senato 2. Marinetti torna in Italia, si iscrive alla facoltà di legge prima a Pavia, poi a Genova, dove si laureerà nel 1899. In quegli anni la sua dimora sarà l'Italia, ma si recherà molto spesso in Francia, inserendosi nei salotti letterari più prestigiosi a Parigi. Vivrà fino al 1924 a Milano, poi si trasferirà a Roma, con la moglie Benedetta Cappa. Viaggerà sempre moltissimo, in Europa e nel resto del mondo. Notevoli soprattutto il suo viaggio in Russia (1914), quando incontrerà i futuristi russi, e quello in America latina (1926), dove visiterà l'Argentina e il Brasile, quello in Spagna (1928) che gli ispirerà *Spagna veloce e toro futurista*. Tornerà anche in Africa: nel 1911 a Tripoli, come corrispondente di guerra per raccontare la guerra contro i turchi per il possesso della Libia: ne nascerà la *Bataille de Tripoli*. Nel 1935 parte volontario per l'Etiopia: un'esperienza che racconterà nel *Poema africano della Divisione 28 ottobre*. Morirà nel 1944, dopo essersi recato nuovamente in Russia, volontario durante la seconda guerra mondiale.

L'Africa

L'Africa è presente in due modi nel mondo poetico di Marinetti: come riferimento diretto nelle opere ambientate in territori africani e come componente profonda che agisce costantemente sulla sua personalità.

Nel suo testo più noto, il manifesto di fondazione del Futurismo, l'ambientazione iniziale è tutta egiziana.

Avevamo vegliato tutta la notte - i miei amici e io - sotto lampade di moschea dalle cupole di ottone traforato, stellate come le nostre anime, perché come queste irradiate dal

[v] Cit. in Pantèo, *Il poeta Marinetti*, cit., pp. 186-7.

chiuso fulgore di un cuore elettrico. Avevamo lungamente calpestata sul opulenti tappeti orientali la nostra atavica accidia...[vi]

Le «*lampade di moschea dalle cupole di ottone traforato*» e gli «*opulenti tappeti orientali*» sono senza dubbio gli arredi della casa milanese di Via Senato 2, che arrivavano direttamente dall'Egitto. La conferma arriva, molti decenni dopo, da questa precisa rievocazione di Aldo Palazzeschi: «*Magnifiche lampade di Moschea dalle cupole traforate pendevano dal soffitto di quel salotto e lasciavano filtrare durante la notte una luce azzurrina d'incanto; e fino a due e tre, l'uno sopra l'altro, si ammassavano sull'impiantito tappeti autentici e rari che il defunto padre di Marinetti aveva riportato a suo tempo dall'Egitto...*».[vii]

Qui il ricordo di Palazzeschi è evidentemente suggestionato dal manifesto marinettiano (troppo letterale è l'identità lessicale per essere una semplice coincidenza), ma il prestito è soltanto linguistico, non c'è alcuna ragione di dubitare sull'attendibilità della descrizione. Anche perché sembra che Marinetti non si sia separato facilmente da quegli arredi egiziani, neppure dopo il trasloco nella successiva abitazione di Corso Venezia 61. Mario Dessy ricorda infatti in questo modo la «Casa Rossa»: «*Un salottino in stile orientale, soffice di tappeti di cuscini di drappi e tutto arabescato di capricciosi intarsi di legno...*».[viii]

Appena trasferito a Parigi, più di qualcuno non lo considera né italiano, né francese, ma «egiziano», e questo infastidisce non poco Marinetti. Gino Agnese, autore di una delle più fortunate biografie marinettiane, ha scritto: «*Sta spesso in compagnia dei suoi colleghi Robert Rollo e Isaac Aghion, anch'essi ragazzi venuti da Alessandria, e pure per questo è indicato come* l'égyptien*, il che lo addolora, se non lo manda in bestia. [...] dice di essere un poeta, un* poète italien».[ix] Persino una ragazza gli ricorda la sua provenienza: «*Questo è Tom. E in lui io indovino il grande poeta. Toi, l'italien ou plutot l'égyptien; tu me plais beaucoup et tu es un type chic!*».[x]

Le opere di Marinetti che presentano forti richiami all'Africa sono numerose e coprono l'intero arco della sua vita. Occorre citare almeno le maggiori: *Mafarka le Futuriste*, roman africain (1909), *La battaglia di Tripoli* (1912); *Gli indomabili* (1922); *Il tamburo di fuoco*, dramma africano, (1923); *Il fascino dell'Egitto* (1933); *Il poema africano della divisione 28 ottobre* (1937); *Una sensibilità italiana nata in Egitto* (pubblicato postumo nel 1969).

Non è questo il contesto per analizzare nel dettaglio questi testi fondamentali, ma occorre almeno sottolineare che l'Africa suscita sempre in Marinetti molteplici sensazioni: nostalgia, istinto, violenza, spontaneità, carnalità.

Se è vero quello che ha sostenuto Lorenza Miretti e cioè che «*l'Africa marinettiana è più una sorta di "africanità" in cui più che il realismo domina la suggestione dell'esotismo e la rievoca-*

[vi] F. T. Marinetti, «Fondazione e Manifesto del Futurismo», in id., *Teoria e invenzione futurista*, a cura di Luciano De Maria, Mondadori, Milano 1968, p. 7.

[vii] A. Palazzeschi, «Prefazione», in F. T. Marinetti, *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. XXIV.

[viii] M. Dessy, «La "Casa Rossa"», in *Futurismo*, I, 8, 28 ottobre 1932.

[ix] G. Agnese, *Marinetti una vita esplosiva*, Camunia, Milano 1990, p. 14.

[x] *ibid.*, p. 16.

zione di un'infanzia dell'autore passata in quegli stessi luoghi»,[xi] bisogna anche sottolineare che a noi non importa soltanto come Marinetti abbia dipinto l'Africa, ma anche, e soprattutto, come l'Africa abbia contribuito a formare la particolarissima sensibilità del poeta: sensibilità, che - lo vedremo meglio in seguito - sarà sempre molto attenta alle forze istintuali, alla carnalità, alla spontaneità, tratti che deve in qualche modo ai suoi trascorsi africani. D'altra parte è lo stesso fondatore del Futurismo a confermare simili interpretazioni. Nel pieno della maturità, ricorderà le sue origini, non certo rinnegandole: «*Cominciai in rosa e nero; pupo fiorente e sano fra le braccia e le mammelle color carbone coke della mia nutrice sudanese. Ciò spiega forse la mia concezione un po'* negra *dell'amore e la mia franca antipatia per le politiche e le diplomazie al lattemiele*».[xii]

Persino aspetti secondari potrebbero essere nati da influenze africane: il desiderio di immortalità potrebbe aver subito le suggestioni della mummificazione praticata dall'Egitto dei Faraoni; l'odio per le biblioteche si sarebbe alimentato vivendo ad Alessandria, sede della più celebre biblioteca di tutti i tempi. Ipotesi suggestive, probabilmente destinate a restare, in assenza di conferme, pure ipotesi.

Nelle opere le influenze africane sono fortissime. Basti qui menzionare la sua presentazione di *Mafarka le Futuriste, roman africain* (1909): «*Sarà un romanzo africano. La fantasia e la nostalgia morbosa che mi dà tanta tristezza, mi hanno trasportato nel paese dove son nato, ed è con una febbrile esaltazione che vado scrivendo cose pazzesche ed immagini poderose su quelle terre dove tutto ha colore di fiamma e dove tutto brilla come l'oro. Sarà un romanzo possente, luminoso, saggio e pazzo ad un tempo...*».[xiii]

La Francia

Marinetti nel corso della sua lunga attività poetica ha scritto in italiano e in francese. Ma, almeno fino al 1909-1910, Marinetti è da considerarsi un poeta francese e non italiano. Come abbiamo visto, il giovane ha studiato in scuole francesi e ha frequentato i salotti parigini, in cui ha iniziato a farsi conoscere per le sue poesie e declamazioni. Per un certo periodo scrive i suoi testi in lingua francese e poi li traduce (o se li fa tradurre dal segretario Decio Cinti) in italiano. Solo quando l'avventura futurista prenderà corpo, lo scrittore inizierà a usare con sempre maggior padronanza e frequenza la lingua italiana, e solo dopo un periodo di quasi totale bilinguismo. Palazzeschi ricorda: «*Quando nella primavera del 1909 stringemmo la nostra amicizia, Marinetti scriveva in francese, non si sentiva ancora sicuro della lingua italiana*».[xiv] In quegli anni, tra il 1908 e il 1912 circa, viene definito spesso un poeta italo-francese, anche se non tutti sono d'accordo con questa definizione. Per Silvio

[xi] L. Miretti, *Mafarka il futurista. Epos e avanguardia*, Gedit, Bologna 2005, pag. 18.

[xii] F. T. Marinetti, «Autoritratto», in *Scatole d'amore in conserva*, Edizione d'arte Fauno, 1927, pp. 8-9.

[xiii] T. Pantèo, *Il poeta Marinetti*, cit., pp. 24-5.

[xiv] A. Palazzeschi, «Prefazione», in F. T. Marinetti, *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. XVIII.

Benco, e siamo ancora nel cruciale 1908, non ci sono dubbi: Marinetti è uno scrittore pienamente francese.

F. T. Marinetti fu per molti anni chiamato dagli amici, con poco buon servigio, «il poeta franco-italiano». Se si fosse detto l'uomo, pazienza! Italiano d'origine, francese di educazione, milanese di elezione, cosmopolita di gusti, F.T. Marinetti può passare per franco-italiano e per altro ancora. Ma il buon letterato non ha che una nazionalità sola, e a non chiamare Marinetti uno scrittore francese, gli si fa torto: pubblica a Parigi; vive spiritualmente - ancorché abbia un temperamento suo, e quindi un'indipendenza - nella cerchia d'idee della letteratura simbolista.[xv]

È di avviso contrario il poeta Gian Pietro Lucini, che in quello stesso anno ridimensiona l'importanza della lingua e dichiara che Marinetti è perfettamente italiano.

Per quanto scriva in francese è nostro per ispirito, gagliardia, temperamento italiani, avendo scelto quella lingua come mezzo più acconcio e di più lunga portata, non come sostanza di pensiero. La leggenda del poeta italo-francese, giova ai gazzettieri a corto di indagini e schivi dalla fatica di una loro originale psicologia sopra di lui; Marinetti è tutto italiano, con de' lieviti orientali che gli aumentano la foga e l'eccitazione entusiasta.[xvi]

In realtà fino al 1908 le opere pubblicate da Marinetti sono in francese. Le menzioniamo rapidamente: *L'Echanson*, «Anthologie Revue», Milano 1898; *La conquête des étoiles,* Editions de La Plume, Paris 1902; *D'Annunzio intime*, Edizioni del Giornale Verde e Azzurro, Milano 1903; *Déstruction* (Léon Vanier, Paris 1904); *La momie sanglante* (Edizion du Journal «Verde e Azzurro», Milano 1904); *Le Roi Bombance* (Mercure de France, Paris 1905); *La Ville Charnelle* (Sansot, Paris 1908); *Le dieux s'en vont, d'Annunzio reste* (Sansot, Paris 1908).

Come si può vedere, Marinetti è un poeta francese, anche se alcuni testi vengono pubblicati a Parigi, altri a Milano. Negli anni immediatamente successivi i testi più importanti sono scritti ancora in francese: *Manifeste du Futurisme* (Le Figaro, Paris 1909, ma una parte del testo era già stata pubblicata in italiano); *Poupées électriques* (Sansot, Paris 1909); *Mafarka le Futuriste* (Sansot, Paris 1909); *Le Monoplan du Pape* (Sansot, Paris 1912); *La bataille de Tripoli* (L'Intransigeant, 25-31 décembre 1911; Edizioni futuriste di Poesia, Milano 1912); *Le Futurisme* (Sansot, Paris 1912). Questi testi saranno solo in seguito tradotti in italiano.

Anche quando Marinetti adotterà l'italiano come lingua creativa, resterà nel fondo dell'autore sempre qualcosa di francese e parigino. Come ricorderà ancora una volta Palazzeschi:

> *Con quelle medesime persone per le quali era partito in combattimento e contro le quali ufficialmente gridava come un ossesso, nei contatti personali era di una cortesia affascinante, di un tatto squisito, rasentando non di rado l'adulazione e il plauso. Comportamento derivatogli*

[xv] S. Benco, articolo pubblicato su *Il Piccolo*, ripreso in «F. T. Marinetti a Trieste. Il saluto della stampa italiana», in *Poesia*, IV, 3, aprile 1908.

[xvi] G. P. Lucini, *Ragion poetica e programma del Verso libero*, Edizioni di «Poesia», Milano 1908, pp. 618-9.

> *dalla sua educazione parigina senz'altro, laddove la flatterie rappresenta un dovere esclusivamente formale che non ha nulla che vedere col concetto che si ha della persona a cui si rivolge, e qualunque cosa si dica non impegna per niente anzi, tanto meno impegna quanto più si dice, giacché chi le pronunzia non crede minimamente alle proprie effusioni, e meno ancora ci crede quello che le riceve, però a tutti e due piacciono ugualmente.*[xvii]

IL POETA COSMOPOLITA

Nel 1923, Prezzolini spiegò nel noto articolo *Fascismo e futurismo* tutte le differenze che rendevano impraticabile una convivenza tra il regime e il movimento d'avanguardia. Dopo aver citato le posizioni inconciliabili relativamente a temi quali la gerarchia, la tradizione e l'autorità, chiarì con precisione che il carattere nazionale del Fascismo si opponeva a quello internazionale del Futurismo.

Un carattere di più accesa contraddizione è quello che riguarda l'internazionalità. Il Fascismo è uno sforzo politico essenzialmente italiano. Esso non può avere alleanza con il fascismo degli altri paesi, ossia con i movimenti che dal Fascismo Italiano assumono l'etichetta, perché questi, nazionalisti nel fondo, devono per forza essere opposti alla nazione italiana. Un fascismo ungherese, per esempio, non potrebbe avere per scopo finale che il ritorno di Fiume all'Ungheria.

Invece il Futurismo è un movimento di carattere internazionale. Lo stesso Marinetti ammette che vi sono oramai futuristi russi, americani, australiani, tedeschi, di tutte le parti del mondo. Le sue poesie, fatte di simboli, tendono infatti alla internazionalità e al volapuck. Il figlio diretto e legittimo del Futurismo è il movimento Dadà, un movimento nato in Svizzera durante la guerra, in un ambiente nettamente neutralista e antinazionale, sotto la direzione di Tristan Tzara che è, se non erro, un rumeno e tipicamente un senza-radici. Il movimento Dadà, se ha avuto un significato, ha avuto proprio il significato di disprezzo contro tutti gli ideali della guerra. È stata la massima, la più logica manifestazione dell'anarchia del dopoguerra.[xviii]

Addirittura, Prezzolini arrivava a collegare il Futurismo al movimento Dada, con una lucidità che, occorre riconoscerlo, a quel tempo in pochi ebbero. Collegamento possibile proprio in nome del carattere internazionale delle due avanguardie.

Il carattere internazionale del Futurismo deriva in gran parte dal cosmopolitismo del suo fondatore. Marinetti era vissuto fino ai 17 anni nella cosmopolita Alessandria d'Egitto, città posta fra tre continenti, che, dopo l'apertura del canale di Suez (1869), era diventata un centro fondamentale per i commerci e gli scambi internazionali. Era di famiglia italiana, viveva in Africa e studiava in una scuola francese. Frequentò per tutta la vita ambienti in cui si incrociavano culture provenienti da tutto il mondo e questo influenzò la sua sensibilità, sempre aperta al confronto internazionale. Benco, nel 1908, lo definisce

---

[xvii] A. Palazzeschi, «Prefazione», in F. T. Marinetti, *Teoria e invenzione futurista*, cit., pag. XXIV.

[xviii] G. Prezzolini, «Fascismo e futurismo», *Il Secolo*, 3 luglio 1923.

«*cosmopolita di gusti*».[xix] Pantèo, nello stesso anno, mette in evidenza «*il carattere del pensiero e della vita cosmopolita di Marinetti*».[xx] Più precisamente oggi Giovanni Lista definisce Marinetti un «*ricco borghese di formazione cosmopolita*»,[xxi] con l'intento probabilmente di precisare che la formazione fu cosmopolita, ma Marinetti non si dichiarò mai «cosmopolita», molto probabilmente per non offuscare il suo orgoglioso patriottismo (ma di questo parleremo meglio in seguito). Negli anni francesi, Marinetti è immerso in un ambiente internazionale. Partecipa alle riunioni del martedì alla Closerie des Lilas, dirette da Paul Fort, riunioni a cui partecipano artisti che provengono da tutto il mondo. Cerca di mettere in contatto l'Italia e la Francia, «*collabora a periodici francesi ed italiani con interventi di varia natura, ma in linea generale* - precisa G. Eugenio Viola - *nel senso di propagandare in Italia alcuni aspetti della più recente letteratura francese, e di far conoscere in Francia alcuni (non numerosi) letterati italiani*».[xxii] La sua impresa maggiore, in questa direzione, è senza dubbio costituita dalla rivista *Poesia*, da lui fondata nel 1905. Si legge sull'elegante copertina: «*Rassegna internazionale diretta da F.T. Marinetti*». Claudia Salaris commenta con precisione l'evento sottolineando il carattere internazionale e cosmopolita della rivista:

La considerazione del ritardo culturale dell'Italia, per altro già segnalato dal poeta nelle sue note critiche giovanili, ora lo induce a realizzare una rivista d'avanguardia dal respiro *napoleonicamente* internazionale. In una bozza del soffietto pubblicitario destinato alle redazioni dei giornali, approntato già nel 1904, enuncia come prioritario il fine di un'agitazione culturale di tipo cosmopolita: «Poesia - vi si legge - *pubblicherà mensilmente versi dei migliori e più originali poeti italiani, francesi, tedeschi, inglesi, ecc.*».[xxiii]

Ma già i contemporanei avevano colto l'importanza del progetto marinettiano. Un articolo del quotidiano parigino *Le Temps* così lodava l'iniziativa, mettendone in evidenza l'aspetto promozionale per la cultura francese: «*Actuellement, F. T. Marinetti fait cette chose admirable de diriger à Milan* Poesia*, une magnifique revue internationale essentiellement, uniquement destinée à la poésie. Il est enthousiaste du talent des autres, et dans ses nombreuses conférences en Italie, il répand le goût de la plus belle poésie française. Il a pris rang parmi les poètes français autant comme leur ami que comme leur confrère*».[xxiv]

In realtà *Poesia* pubblica, oltre ai nomi più noti della letteratura italiana del tempo (Pascoli, d'Annunzio, Lucini, Gozzano, Trilussa, Morasso, Govoni, Palazzeschi, Buzzi, Cavacchioli, De Maria, Altomare), autori francesi (Gustave Kahn, Paul Fort, Jules Romains, Jean Cocteau, Paul Claudel, Catulle Mendès), provenzali (Frédéric Mistral), spagnoli (Miguel de Unamuno), russi (Valerij Brjusov), greci (Costís Palamàs), inglesi (Thomas Carlyle).

[xix] S. Benco, *op. cit.*

[xx] T. Pantèo, *Il poeta Marinetti*, cit.

[xxi] G. Lista, *Cinema e fotografia futurista*, Skira, Milano 2001, pag. 53.

[xxii] G. E. Viola, *Filippo Tommaso Marinetti*, L'Epos, Palermo 2004, p. 29.

[xxiii] C. Salaris, *Marinetti. Arte e vita futurista*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 35.

[xxiv] Cit. in T. Pantèo, *Il poeta Marinetti*, cit.

Nel momento in cui - lo stiamo per vedere - Marinetti accentuerà il suo patriottismo, il termine «cosmopolitismo» gli sembrerà pericoloso. Ciò nonostante, più di una volta annoterà che il cosmopolitismo è una preziosa risorsa per l'umanità. Nel manifesto *Contro i professori* affermerà: «*I figli della generazione attuale, che vivono fra il cosmopolitismo, la marea sindacalista e il volo degli aviatori sono come abbozzi dell'uomo moltiplicato che noi prepariamo*».[xxv] E in *Nascita di un'estetica futurista*: «*Fenomeni moderni quali il nomadismo cosmopolita, lo spirito democratico, e la decadenza delle religioni hanno resi assolutamente inutili i grandi edifici decorativi e imperituri che esprimevano, un tempo, l'autorità regale, la teocrazia e il misticismo*».[xxvi]

PATRIOTTISMO E NAZIONALISMO

Il patriottismo di Marinetti nasce negli anni vissuti nella cosmopolita Alessandria d'Egitto, lontano dall'Italia. Lo stesso poeta, in *Una sensibilità italiana nata in Egitto*, racconta la genesi del suo amor patrio, ricordando che nel collegio francese «*le aule bollivano di nazionalità tutte ostili l'una all'altra caratterizzate da epiteti insultanti atti a non rispettarne nessuna e naturalmente vibravano il nome e l'essenza dell'Italia difesa contesa e discussa odiata amata al punto che nel cortile il combattimento sintetizzava una guerra di popoli*».[xxvii] Aggiungendo poco dopo: «*Collaudo così la mia passione per la patria lontana*».[xxviii] Certamente la testimonianza non è priva di enfasi e aggiustamenti a posteriori, ma è indiscutibile che uno degli elementi che nutrono la passione per l'Italia sia in Marinetti la lontananza patita negli anni giovanili. Gino Agnese ricorda un altro episodio significativo in merito, e qui siamo già durante il soggiorno parigino: «*Barblek, un ragazzo dell'Avana che studia anch'egli a Parigi, ostenta la persuasione che Francesco Petrarca appartenne così tanto alla cultura provenzale da essere in realtà un francese d'adozione. E questa persuasione irrita Marinetti, offende di rimbalzo la sua identità d'italiano*».[xxix] Probabilmente in qualche modo Marinetti sentiva la sua condizione franco-italiana simile a quella di Petrarca. Ancora nel 1908, nel discorso *Il mare tricolore* tenuto alla Filarmonica di Trieste difende la sua italianità, pur riconoscendo la grandezza della poesia francese: «*Benché io m'appresti a declamarvi i versi dei maggiori poeti francesi e alcune mie poesie anch'esse in lingua francese, sappiate che io sono italiano e mosso irrefrenabilmente da una sola ambizione: quella di onorare il nome d'Italia col manifestarmi degnamente nella poesia francese, aggiungendo così i nostri tre bei colori alla ricca tavolozza dei grandi stilisti di Francia*».[xxx]

[xxv] F. T. Marinetti, «Contro i professori», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 307.

[xxvi] id., «Nascita di un'estetica futurista», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 314.

[xxvii] id., *Una sensibilità italiana nata in Egitto*, testo e note a cura di Luciano De Maria, Mondadori Milano 1969, p. 203.

[xxviii] *ibidem*.

[xxix] G. Agnese, op. cit., p. 17.

[xxx] F. T. Marinetti, *Il mare tricolore*, discorso tenuto alla Filarmonica di Trieste, 1908.

Un secondo elemento caratterizza, anno dopo anno, il patriottismo di Marinetti ed è la necessità della liberazione dall'oppressione straniera, che presto si tradurrà concretamente in convinto irredentismo. Nella *Prefazione a «Revolverate» di Gian Pietro Lucini*, scrive: «*Serva è più che mai l'Italia al Pangermanesimo*».[xxxi] Il 15 febbraio 1910 la seconda serata futurista al Teatro Lirico di Milano si trasformerà in una manifestazione irredentista in favore della liberazione di Trento e Trieste dal dominio austriaco; Marinetti e i futuristi inneggiano al generale Asinari di Bernezzo, che era stato messo a riposo per aver pronunciato nel novembre del 1909 un discorso in favore della liberazione delle terre irredente, e concludono gridando «Abbasso l'Austria» e «Viva l'Italia».

Con il passare degli anni Marinetti aggiunge alla necessità della difesa della patria quella dell'espansione della patria stessa. Mentre nel *Manifesto del Futurismo* (febbraio 1909) compare soltanto un generico invito al «patriottismo», già nel primo manifesto politico futurista per le elezioni generali del 1909, che pur rivela una visione politica appena abbozzata, si afferma: «*Noi futuristi, avendo per unico programma politico l'orgoglio, l'energia e l'espansione nazionale, denunciamo al paese l'incancellabile vergogna di una possibile vittoria clericale*».[xxxii]

Tra il 1908 e il 1909 Marinetti si era avvicinato sempre più alle posizioni nazionaliste, sicuramente influenzato anche dalle teorie elaborate da Enrico Corradini e da Mario Morasso. Lo storico Emilio Gentile ha trovato un'espressione per indicare il particolare pensiero di Corradini, Morasso e Marinetti: «*nazionalismo modernista*».[xxxiii] In realtà appare assai difficile unire sotto un'unica formula il nazionalismo tutto impregnato di tradizione di Corradini e quello di Marinetti, che vuole fare tabula rasa del passato. Il «nazionalismo modernista», privato della pulsione anarchica, dell'anti-tradizionalismo e del cosmopolitismo marinettiano e intriso di richiami alla tradizione e persino alleato con gli ambienti cattolici, resta tutto sommato un fenomeno assai poco originale.

Più convincente appare il termine «italianismo» che lo stesso Gentile usa per definire il patriottismo/nazionalismo di Marinetti.[xxxiv] Per lo storico l'italianismo è «*la convinzione che l'Italia doveva avere un ruolo di grande protagonista nella vita moderna*».[xxxv] Vedremo in seguito quanto anche il termine «italianismo» sia inadeguato a descrivere le posizioni politiche espresse da Marinetti.

Ma torniamo alle dichiarazioni politiche marinettiane. Nel 1913 il *Programma politico futurista* presenta una prima parte decisamente nazionalista e una seconda parte anti-

[xxxi] id., «Prefazione a "Revolverate" di Gian Pietro Lucini», in id., *Teoria e invenzione futurista*, op. cit., p. 33.

[xxxii] id., «Primo manifesto politico futurista», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 337.

[xxxiii] Emilio Gentile, *La nostra sfida alle stelle. Futuristi e politica*, Laterza, Bari 2009, pp. 10-6. Per Gentile in quegli anni «*il nazionalismo modernista fu caratterizzato dall'*entusiasmo per la modernità *e da un* senso tragico e attivistico dell'esistenza».

[xxxiv] *ibid.*, pp. 17-21.

[xxxv] *ibid.*, p. 17.

accademica e anti-passatista. Leggiamo la prima sezione, che è quella che ci interessa per il nostro discorso:

> *Italia sovrana assoluta. - La parola ITALIA deve dominare sulla parola LIBERTÀ.*
> *Tutte le libertà, tranne quella di essere vigliacchi, pacifisti, anti-italiani.*
> *Una più grande flotta e un più grande esercito; un popolo orgoglioso di essere italiano, per la Guerra, sola igiene del mondo e per la grandezza di un'Italia intensamente agricola, industriale e commerciale.*
> *Difesa economica e educazione patriottica del proletariato.*
> *Politica estera cinica, astuta e aggressiva - Espansionismo coloniale - Liberismo.*
> *Irredentismo - Panitalianismo - Primato dell'Italia.*[xxxvi]

Rispetto allo stringato documento del 1909 qui il patriottismo e il nazionalismo sono ribaditi e più articolati, seppure ancora a mo' di elenco. Inoltre appare chiaramente enunciato il binomio guerra-espansione nazionale.

Nel 1918 Marinetti scrive un *Manifesto del partito futurista italiano*, questa volta piuttosto strutturato, anche se la scrittura per punti tipica dei manifesti non viene rinnegata. I punti dedicati all'italianismo appaiono ridimensionati, ma nuovamente sono posti in testa al documento:

> *1. Il partito politico futurista che noi fondiamo oggi vuole una Italia libera forte, non più sottomessa al suo grande Passato, al forestiero troppo amato e ai preti troppo tollerati: una Italia fuori tutela, assolutamente padrona di tute le sue energie e tesa verso il suo grande avvenire.*
> *2.L'Italia, unico sovrano. Nazionalismo rivoluzionario per la libertà, il benessere, il miglioramento fisico e intellettuale, la forza, il progresso, la grandezza e l'orgoglio di tutto il popolo italiano.*
> *3.Educazione patriottica del proletariato. [...] scuole di coraggio e d'Italianità.*[xxxvii]

È notevole, in questo manifesto, non solo l'audace definizione «*nazionalismo rivoluzionario*», ma anche l'aver eliminato in quell'espressione iniziale «*Italia libera e forte*» la contrapposizione tra Italia e libertà che aveva caratterizzato il troppo provocatorio proclama del 1913 («*La parola ITALIA deve dominare sulla parola LIBERTÀ*»). Manca inoltre quell'idea di espansione nazionale che era presente nei manifesti precedenti.

Concludiamo questa rassegna delle posizione relative all'italianismo marinettiano con il testo probabilmente più completo e significativo sull'argomento. Non a caso si tratta non di un manifesto, ma di un saggio: *Democrazia futurista*. Nel paragrafo intitolato *Patriottismo futurista*, ripreso con alcune lievi modifiche nel successivo saggio *Al di là del comunismo*, Marinetti spiega la sua idea di patria:

[xxxvi] F. T. Marinetti, «Programma politico futurista», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 339-40.

[xxxvii] id., «Manifesto del partito futurista italiano», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 153.

La patria rappresenta per noi il massimo allargamento della generosità dell'individuo straripante in cerchio su tutti gli esseri umani simili a lui, simpatizzanti e simpatici. Rappresenta la più vasta solidarietà concreta d'interessi spirituali, agricoli, fluviali, portuali, industriali, legati da un'unica configurazione geografica, da una stessa miscela di climi e da una stessa colorazione di orizzonti.
Il cuore dell'uomo rompe nella sua espansione circolare il piccolo cerchio soffocatore della famiglia, per giungere fino agli orli estremi della Patria, dove sente palpitare i suoi connazionali di frontiera, come i nervi periferici del proprio corpo. L'idea di patria annulla l'idea di famiglia. L'idea di patria è un'idea generosa, eroica, dinamica, futurista, mentre l'idea di famiglia è gretta, paurosa, statica, conservatrice, passatista. Una forte idea di patria scaturisce per la prima volta oggi dalla nostra concezione futurista. È stata prima d'ora una confusa miscela di campanilismo, retorica greco-romana, eloquenza commemorativa, istinto eroico incosciente, esaltazione degli Eroi morti, sfiducia nei vivi e paura della guerra.
Il patriottismo futurista è invece una passione accanita, per il divenire-progresso-rivoluzione della razza.
Come massima potenza affettiva dell'individuo, il patriottismo futurista, pure rimanendo disinteressato diventa l'atmosfera più favorevole alla continuità ed allo sviluppo della razza.
Il cerchio affettivo del nostro cuore italiano, allargandosi, abbraccia la patria, cioè la massima quantità manovrabile di ideali, interessi, bisogni miei, nostri, legati e senza contrasti.
La patria è il massimo prolungamento dell'individuo, o meglio: il più vasto individuo capace di vivere lungamente, dirigere, dominare e difendere tutte le parti del suo corpo.
La patria è la coscienza psichica e geografica dello sforzo di miglioramento individuale.[xxxviii]

Diversi sono i punti degni di nota. Innanzitutto occorre precisare che quando Marinetti parla di «razza» non attribuisce a questo termine alcuna sfumatura razzistica. Impiega il termine «razza» come un'intensificazione del termine «popolo» o «nazione». Il fondatore del Futurismo sarà sempre contrario alle teorie sulla razza e si schiererà contro le leggi razziali. Per Marinetti la patria, innanzitutto, è il prolungamento dell'individuo e del suo sforzo di miglioramento. Non solo. La patria è qualcosa che unisce gli uomini in una vasta solidarietà di comuni interessi. L'idea di patria non ha nulla a che vedere con la «retorica greco-romana». L'idea di patria è generosa, mentre quella di famiglia rappresenta l'egoismo. Ma un'ultima frase è forse quella più significativa per il tema che stiamo sviluppando: «*Non si può abolire l'idea di patria se non rifugiandosi in un egoismo assenteista. Dire per esempio: io non sono italiano, sono cittadino del mondo, equivale a dire: "m'infischio dell'Italia, dell'Europa, dell'Umanità: penso a me"*».[xxxix]

Il cosmopolitismo è condannato da Marinetti perché equivale all'egoismo. Chi non si preoccupa della patria, non si preoccupa dell'umanità. Certamente questo testo rappresenta il punto più alto della teoria marinettiana sulla patria. Certamente pone anche più di

[xxxviii] id., «Al di là del Comunismo», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 474-5.
[xxxix] *ibidem*.

un problema, soprattutto se pensiamo ai frequenti e già ricordati proclami di Marinetti in favore dell'espansione nazionale.

UN PATRIOTTISMO COSMOPOLITA

Abbiamo visto come l'aver vissuto prima in Africa, poi in Francia e in Italia abbia permesso a Marinetti di sviluppare una sensibilità del tutto singolare: desideroso di difendere e sostenere quella che lui considera la sua patria (l'Italia), ma sempre incuriosito dalle altre patrie, con cui cerca di mantenere vivi i rapporti. Tutto questo appare evidente se si considerano alcuni testi importanti del corpus marinettiano. Proprio il *Manifesto del Futurismo* del 1909 contiene un'indicazione illuminante che non è stata ancora ben evidenziata. Il manifesto, com'è noto, è suddiviso in tre sezioni, di cui quella centrale è occupata dagli undici punti programmatici. Ebbene, questi punti si concludono chiamando in causa vigorosamente l'Italia: «*È dall'Italia, che noi lanciamo pel mondo questo nostro manifesto di forza travolgente e incendiaria*».[xl] Il che evidenzia ancora una volta che già da quel febbraio 1909 le attenzioni del poeta sono rivolte principalmente all'Italia. Ma un altro aspetto non è da sottovalutare. Il manifesto viene sì lanciato dall'Italia, ma è diretto verso il mondo intero. Questa apertura internazionale non è affatto casuale, se si considera che gli undici punti erano stati introdotti da un'affermazione analoga. I punti programmatici sono infatti rivolti «*a tutti gli uomini* vivi *della terra*».[xli] Ecco allora che si comprende proprio nel testo più importante la natura del patriottismo cosmopolita[xlii] di Marinetti: il suo manifesto parte dall'Italia, ma si rivolge a tutti gli uomini del mondo. Insomma, la rivoluzione prende avvio da un singolo Paese (che è la patria dello scrittore), ma sin dal primo proclama c'è la volontà di coinvolgere anche gli altri. Più avanti nel manifesto viene anche spiegato il motivo per cui l'Italia ha bisogno di questa rivoluzione: «*Già per troppo tempo l'Italia è stata un mercato di rigattieri. Noi vogliamo liberarla dagl'innumerevoli musei che la coprono tutta di cimiteri innumerevoli*».[xliii] L'Italia è un Paese schiavo del passato e Marinetti vuole liberarla da ciò che le impedisce di espandersi: la cultura museale innanzitutto. Ricordiamo sempre che per Marinetti l'espansione della patria coincide con quella dell'individuo, quindi l'espansione dell'Italia equivale all'espansione della personalità. Il patriottismo di Marinetti non è affatto cieco, non gli impedisce di denunciare i limiti e i difetti dell'Italia. In *Democrazia Futurista* riprenderà ancora l'argomento: «*L'Italia, più di qualunque altro paese,*

[xl] id., «Fondazione e Manifesto del Futurismo», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 10.

[xli] *ibid.*, p. 11.

[xlii] Già in quegli anni l'espressione «patriottismo cosmopolita» doveva sembrare contraddittoria e ossimorica. Nel volume *Sul Pragmatismo*, Papini aveva esaminato il principio classico mettendolo in contrapposizione allo spirito romantico. Tra le «opposizioni sociali» il nazionalismo (classico) si contrapponeva decisamente al cosmopolitismo (romantico). Cfr. G. Papini, *Dal Leonardo al Futurismo*, a cura di L. Baldacci, Mondadori, Milano 1977.

[xliii] *ibidem*.

aveva un bisogno urgente di Futurismo, poiché moriva di passatismo».[xliv] Ciò che è importante qui sottolineare è che per Marinetti il nemico non è costituito dalle altre nazioni, ma dal passatismo. Se concepisce un odio per alcune nazioni, ad esempio l'Austria, è solo per il fatto che l'Austria impedisce lo sviluppo italiano (la questione delle terre irredente resta quindi fondamentale). Quando viene lanciata la campagna interventista, la guerra viene descritta come un conflitto tra popoli-poeti futuristi e popoli-critici passatisti (*Sintesi futurista della guerra*).[xlv] È questo che interessa a Marinetti, non una generica guerra, ma la guerra contro il passatismo e i popoli che interpretano questa tendenza. E nella stessa *Sintesi futurista della guerra* l'Italia viene descritta così: «*Tutte le forze tutte le debolezze del genio*». Dimostrando ancora una volta che il poeta italo-francese ha ben chiari i limiti del proprio Paese. In questa lotta estrema tra passatismo e futurismo, il patriottismo italiano si può ritrovare inaspettatamente alleato con il patriottismo di un altro popolo, come riportato nel *Discorso ai Triestini*:

> *Usciamo dal Caffè Milano per portare la nostra focosa anima italiana entro il covo notturno degli ufficiali austriaci: l'Eden. Vi troviamo invece molti ungheresi che accompagnano con gesti e con danze un'impetuosa zuffa di violini tziganeschi. Essi ci salutano clamorosamente, inneggiando alla liberazione dell'Ungheria e di Trieste, e – allegri martiri del patriottismo – si torcono sulla sonora graticola del* cembalum, *sotto le rabbiose sferzate dei violini.*[xlvi]

Ma non ci sono solo popoli passatisti, ce ne sono anche di futuristi. E a questi Marinetti dedica attenzioni non troppo differenti da quelle rivolte all'Italia. La prima nazione a cui si rivolge direttamente è la Spagna. Nel numero XX della rivista «Prometeo» di Madrid, nell'agosto del 1910, appare il *Proclama futurista a los españoles*, firmato da Marinetti, e con traduzione letterale di Gómez de la Serna. Notevoli già le prime parole, un riconoscimento alla grandezza della Spagna: «*Ho sognato d'un gran popolo: certo del vostro, Spagnuoli!*».[xlvii] Il manifesto è tutto volto a invitare la Spagna a liberarsi del peso del grande passato per puntare a una grandezza moderna: «*Sappiate, sappiate Spagnoli, che la gloriosa Spagna d'un tempo non è assolutamente nulla di fronte alla Spagna che le vostre mani futuriste fabbricheranno un giorno*».[xlviii] Dove è notevole sottolineare quel «*vostre*», poiché indica chiaramente che Marinetti auspica che ogni nazione possa evolvere senza intromissioni esterne in una lotta tra forze passatiste conservatrici e forze futuriste rivoluzionarie. Occorre però procurarsi la volontà futurista di cambiare: «*Semplice problema di volontà, che bisogna risolvere, spezzando brutalmente il circolo vizioso di preti, di* toreros, *e di suonatori di serenate, nel quale vivete anco-*

[xliv] F. T. Marinetti, «Democrazia futurista», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 345.

[xlv] id., «Sintesi futurista della guerra», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., pp. 326-7.

[xlvi] id., «Discorso ai Triestini», in *Guerra sola igiene del mondo*, in F. T. Marinetti, *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 251.

[xlvii] id., Contro la Spagna passatista», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 38.

[xlviii] *ibid.*, p. 44.

ra».[xlix] È importante qui evidenziare il fatto che lo stesso identico invito veniva in quegli anni rivolto da Marinetti alle città passatiste italiane: Roma, Firenze e Venezia. In questo senso, non c'è nulla che differenzi la Spagna dall'Italia, sono entrambe nazioni in cui il culto di un grande passato deve cedere il passo alle nuove dinamiche forze futuriste. Non sorprende quindi che sia lo stesso Marinetti a istituire il paragone Italia-Spagna: «*Impedite loro di venire a visitare la vostra Spagna, come vengono a visitare Roma, Venezia, Firenze, ideali cimiteri!...*».[l] Qualche anno dopo, Marinetti rivolgerà un appello analogo all'Inghilterra in un manifesto che porta anche la firma di C.R.W. Nevinson. Anche qui è sottolineata la forza della nazione e la necessità di «*creare una grande avanguardia futurista*»:[li] «*L'Inghilterra, paese ricco e potente, dovrà assolutamente sostenere, difendere e glorificare le sue avanguardie artistiche più rivoluzionarie e più avanzate, se vorrà salvare la sua arte da una morte sicura*».[lii] Anche la lettera aperta al futurista belga Mac Delmarle conferma il medesimo atteggiamento. Delmarle aveva pubblicato un vigoroso *Manifeste futuriste contre Montmartre*. Era quindi nata una polemica tra lui e Gino Severini, con l'italiano che aveva in qualche modo delegittimato il futurista belga, che a suo dire non aveva diritto di fare proclami a nome del Futurismo. Marinetti era intervenuto prontamente, pubblicando una lettera in cui dimostrava di apprezzare il manifesto di Delmarle, definendolo una «*batteria d'idee a tiro rapido puntata contro tutto ciò che rimane di più fradicio e di più passatista a Parigi*».[liii] Nella lettera il fondatore del Futurismo precisava che il Futurismo non era un monopolio italiano: «*Considerare il Futurismo come un monopolio di Marinetti, Boccioni, Carrà, Russolo, Severini, Buzzi, Cangiullo, Folgore, Palazzeschi, ecc., è assurdo quanto l'attribuire alle lampade elettriche il monopolio della elettricità atmosferica e all'Etna il monopolio del fuoco terrestre e dei terremoti*».[liv] È un movimento aperto a tutti gli innovatori del mondo: «*Il Futurismo, nel suo programma totale, è un'atmosfera d'avanguardia; è la parola d'ordine di tutti gl'innovatori o franchi tiratori intellettuali del mondo*».[lv] E concludendo, lancia un invito a unire le forze contro il nemico per il «*trionfo di questa* grande energia mondiale: il Futurismo».[lvi]

Quando Marinetti si reca nel 1914 in Russia sa di trovare molti altri futuristi. Anche in questo caso tenterà di far comprendere ai russi che la battaglia è comune contro un nemico comune: «*Noi abbiamo un nemico comune, il passatismo. Dobbiamo agire compatti... Il passa-*

[xlix] *ibidem*.

[l] *ibid.*, p. 45

[li] F. T. Marinetti, C. R. W. Nevinson, «Manifesto futurista», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 113.

[lii] *ibidem*.

[liii] F. T. Marinetti, «Lettera aperta al futurista Mac Delmarle», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 91.

[liv] *ibid.*, p. 92.

[lv] *ibid.*, p. 93.

[lvi] *ibid.*, p. 94.

tismo italiano e il passatismo russo».[lvii] Ma i russi percepiscono Marinetti come un conquistatore, che mette sempre al centro di tutto l'Italia e il futurismo italiano. In realtà Marinetti ci tiene a dimostrare che è stato il primo a lanciare il Futurismo nel mondo, ma riconosce l'autonomia ai singoli futurismi nazionali. Idea che ribadirà molti anni dopo in *Al di là del Comunismo*: «*Tutti i Futurismi del mondo sono figli del Futurismo italiano, creato da noi a Milano dodici anni fa. Tutti i movimenti futuristi sono però autonomi. Ogni popolo aveva o ha ancora un suo passatismo da rovesciare. Noi non siamo bolscevichi perché abbiamo la nostra rivoluzione da fare*».[lviii] Ma i russi non hanno lo stesso senso della missione mondiale del futurismo, anzi non riescono neppure ad andare d'accordo tra di loro e questo per Marinetti è inspiegabile: «*Non capisco perché dobbiate litigare sempre! Possibile che non siate capaci di elaborare una piattaforma comune e di aprire un fuoco tambureggiante contro il nemico? Noi futuristi italiani abbiamo sacrificato i dissensi personali per amore della causa comune*».[lix] Giovanna Tomasello ha ben sintetizzato la visione di Marinetti, sostenendo che «*se il futurismo italiano primeggia, esso non prevarica i vari nazionalismi futuristi, bensì si coordina con loro in una prospettiva che potrebbe definirsi non "internazionale futurista" ma "futurismo delle nazioni"*».[lx] Nel 1924 Marinetti scrive un manifesto dal significativo titolo *Le futurisme mondial*, in cui vengono indicati come futuristi o alleati del Futurismo artisti appartenenti alle più diverse correnti d'avanguardia, tra cui vengono elencati rapidamente Breton, Soupault, Picasso, Léger, Chagall, Delaunay, Schwitters, Gropius, Richter, Larionoff, Archipenko, Majakowski, Newinson, Eliot, Wyndham Lewis, etc. Nominati anche i musicisti: «*Schönberg, Strawinski, Milhaud, Honegger, Auric, Poulenc, Satie*». Qualche nota appena per ricordare Jean Cocteau, «*collectionneur de roses électro-chimiques*» e Tzara, «*jongleur de mots en liberté*». I futuristi italiani compaiono in questo elenco senza predominare.[lxi]

Si è visto che ciò che conta per Marinetti è che l'Italia si liberi dal passatismo, e per liberarsene prima di tutto deve liberarsi dal peso dello straniero. Nel *Manifesto del partito politico futurista* (1918) afferma: «*Questo programma politico segna la nascita del partito politico futurista invocato da tutti gli italiani che si battono oggi per una più giovane Italia liberata dal peso del passato e dallo straniero*».[lxii] Questa propensione futurista ad integrare naturalmente la lotta al passato e allo straniero è ben chiara anche all'estero. Nel 1911 Camille Mauclair scrive su «La dépêche de Toulouse»: «*Ils [les futuristes] sont nettement et frénétiquement irrédentistes et pour eux la guerre contre l'Autriche sera le grande acte libérateur qui permettra à*

[lvii] B. Livšic, *L'arciere dall'occhio e mezzo*, Laterza, Bari 1968, p. 153-4.

[lviii] F. T. Marinetti, *Al di là del comunismo*, cit., p. 481.

[lix] B. Livsic, op. cit., p. 162.

[lx] G. Tomasello, «Marinetti. Il territorio del mito e l'estetizzazione dell'Africa», in *L'Africa tra mito e realtà. Storia della letteratura coloniale italiana*, Sellerio, Palermo 2004, p. 105.

[lxi] F. T. Marinetti, «Le futurisme mondial», in *Le Futurisme*, II, 9, 11 janvier 1924.

[lxii] id., *Manifesto del partito futurista italiano*, cit., p. 158.

l'Italie, détachée du passé, de vouguer vers un destin glorieux».[lxiii] Come abbiamo annotato precedentemente, anche l'espansione territoriale non è in funzione imperialista, ma proiezione dell'espansione individuale. Anche se è necessario sottolineare una certa oscillazione nelle affermazioni marinettiane, il poeta si esprimerà più volte su questo tema, manifestando una distanza netta dagli altri nazionalisti. In *Democrazia futurista* (1919) affermerà chiaramente che l'italianismo futurista è rivoluzionario e antimperialista. I futuristi sono giunti ad «*una concezione di politica assolutamente sgombra di retorica, violentemente italiana e violentemente rivoluzionaria*».[lxiv] E ancora: «*Noi oggi separiamo l'idea di Patria dall'idea di Monarchia reazionaria e clericale. Uniamo l'idea di Patria con l'idea di Progresso audace e di democrazia rivoluzionaria, antipoliziesca. [...] Combattiamo la concezione della Società delle Nazioni non per imperialismo, ma per amore della Rivoluzione*».[lxv] Per Marinetti ogni popolo ha le proprie eccellenze e nessuno sottometterà tutti gli altri: «*Siamo antimperialisti. Crediamo che ogni razza sia predisposta a un primato speciale in un dato campo della attività. Crediamo pure che non vi sia razza predisposta alla egemonia mondiale*».[lxvi] Il 29 dicembre del 1918 annotava nei *Taccuini*: «*Assurdità dell'imperialismo dei nazionalisti che si basa sulle glorie dei romani antichi e sul predominio industriale commerciale coloniale impossibile*».[lxvii]

Sarà proprio l'elemento rivoluzionario e cosmopolita del nazionalismo marinettiano a portarlo in seguito alla condanna delle leggi razziali. Mussolini, che tollererà a stento le proteste di Marinetti contro il nazismo e a favore degli ebrei, affermerà: «*Tutti gli accademici, compreso Marinetti, compreso Ungaretti, e non parliamo, poi, di Baldini, biasimano una linea di demarcazione tra italiani ariani ed ebrei di nascita italiana. Comincia ad essere un po' troppo*».[lxviii] E ancora: «*Marinetti la pianti di credere che il regime voglia lo sterminio degli ebrei. Si tenga i suoi amici, i suoi discepoli ebrei. Nessuno li disturberà mai*».[lxix] D'altra parte Marinetti venne accusato dai fascisti per diffondere un'arte moderna «degenerata». L'antisemita Telesio Interlandi nel 1938, lo stesso anno in cui fondò il periodico *La difesa della razza* e in cui pubblicò l'opuscolo *Contra Judaeos*, accuserà sulle pagine de *Il Tevere* Marinetti di dif-

---

[lxiii] C. Mauclair, «Le Futurisme et la Jeune Italie», *La dépêche de Toulouse*, 20 ottobre 1911. Parte del testo fu in seguito tradotta in italiano e inserita come testimonianza in F. T. Marinetti, *Futurismo e Fascismo*, 1924.

[lxiv] F. T. Marinetti, *Democrazia futurista*, cit., p. 345. Questa concezione nazionalista e al tempo stesso rivoluzionaria è ben espressa dal simbolo del futurismo politico: la bandiera tricolore italiana con una fascia rossa ingigantita. Come scrisse Mario Carli: «*Nel tricolore d'Italia c'è anche il rosso e questo rosso, dilatato fino a dominare prepotentemente gli altri due colori dà il vero senso dei limiti e dei fini verso cui deve incanalarsi la nostra azione rivoluzionaria*» (M. Carli, «Agli avversari rossi e ultra-rossi», in *La Testa di Ferro*, 26 settembre 1920).

[lxv] F. T. Marinetti, *Democrazia futurista*, cit., p. 359.

[lxvi] *ibid*., p. 373.

[lxvii] id., *Taccuini 1915/1921*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 402.

[lxviii] Y. De Begnac, *Taccuini mussoliniani*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 349.

[lxix] *ibid*., p. 358.

fondere una concezione «internazionalista» e di compiere propaganda «giudaica»: «*Che l'arte cosiddetta "moderna" non sia italiana, sia d'accatto negli angiporti dell'Internazionale, è ormai pacifico da decenni*».[lxx]

NORD E SUD: MODERNOLATRIA E PRIMITIVISMO

Aver vissuto in Africa e poi in Europa ha significato per Marinetti anche conoscere due realtà profondamente differenti. Il Sud e il Nord. Il caldo e il freddo. L'istinto e il calcolo. La forza e l'eleganza. Il trionfo della natura e quello della tecnica. La singolarità della personalità di Marinetti risiede nel non aver escluso una delle due polarità a vantaggio dell'altra, ma averle amalgamate assieme, dando vita a quella personalità originalmente esplosiva che costituì sempre il suo punto di forza. Già il suo primo biografo, il già ricordato Pànteo, insisteva su questa miscela di «strane caratteristiche» nordiche e meridionali:

> *Se i gusti, i desiderii, il sistema di vita, la psicologia insomma di un individuo - e mi si passi la parola - la sua animalità istintiva, hanno intimi rapporti e invincibili collimanze con le sue manifestazioni intellettuali, Marinetti compendia in sé le più strane caratteristiche e gli spunti atavici orientali insieme con quelli europei. Egli ha il calcolo anglo-sassone, la tenacia nordica, segue il fatalismo sacro sulle sponde del Nilo, la spensieratezza latina e la genialità impulsiva e irresistibile dei nostri fratelli meridionali.*[lxxi]

Il punto è che Marinetti si sente evidentemente attratto dallo sviluppo tecnico tipico delle città industrializzate del nord, ma allo stesso tempo sente di non poter rinunciare al calore e all'energia vitale dei popoli meridionali. Probabilmente il cervello del poeta è tutto con il nord tecnico ed elettrico, mentre il cuore e lo stomaco sono con l'ardente, istintivo e passionale sud. Marinetti, non diversamente da altri futuristi, apprezzava il primordiale,[lxxii] il primitivo, il barbarico. Un'espressione ossimorica di Marinetti può sintetizzare bene la questione: i futuristi sono «*barbari civilizzatissimi*».[lxxiii] I futuristi compendiano la precisione della civiltà tecnicamente avanzata e l'energia istintiva e brutale dei barbari.[lxxiv]

[lxx] T. Interlandi, «Il Dadà di Marinetti», in *Il Tevere*, 24-25 novembre 1938.

[lxxi] T. Pantèo, *Il poeta Marinetti*, cit.

[lxxii] Non dimentichiamo che già nel manifesto di fondazione del 1909 Marinetti aveva affermato: «*Bisogna che il poeta si prodighi, con ardore, sfarzo e munificenza, per aumentare l'entusiastico fervore degli elementi primordiali*».

[lxxiii] F. T. Marinetti, *Come si seducono le donne*, Vallecchi, Firenze 2003, p. 8. Per comprendere quanto fosse azzardata al tempo l'espressione marinettiana, è opportuno ricordare nuovamente il testo *Sul Pragmatismo* di Papini, il quale affermava, sempre a proposito delle «opposizioni sociali» tra il principio classico e quello romantico, che i «civili» si contrappongono ai «selvaggi e barbari».

[lxxiv] L'attenzione all'elemento «barbarico» è ancora superiore in Umberto Boccioni, che più volte torna su questo punto. Citiamo almeno questo passo: «*Il viaggio a Taiti di Gauguin, la comparsa degli idoli e dei feticci del Centro-Africa negli* ateliers *dei nostri amici di Montmartre e di Montparnasse, sono*

Più volte Marinetti ha dimostrato di apprezzare l'associazione futuristi-barbari. In *Contro Venezia passatista* (1910) ha scritto: «*Gridatemi che sono un barbaro*»,[lxxv] ripreso poi con poche variazioni in *Guerra sola igiene del mondo*: «*Chiamatemi pure un barbaro*».[lxxvi] In *Abbasso il tango e Parsifal!* si legge: «*- Barbaro! Ebbene, sì, siamo barbari! Abbasso il tango e i suoi cadenzati deliqui*».[lxxvii] Nella *Prefazione a «Revolverate» di Gian Pietro Lucini*, quest'ultimo viene positivamente definito «*non distruttore, ma edificatore barbarico*».[lxxviii]

Marinetti identifica il primitivo e il primordiale con l'Africa. Non a caso la nascita simbolica del Futurismo raccontata nel suo *Mafarka* si svolge in Africa, «*l'Africa intesa come terra incontaminata ed avulsa dalla logica decadente occidentale, come proiezione del primitivo, come recupero dell'intuitivo*».[lxxix] È altrettanto significativo il fatto che, quando il futurismo porrà fine alla sua fase rivoluzionaria e accetterà di convivere con il regime fascista, l'Africa di Marinetti perderà tutta la sua vitalità positiva, riducendosi a stimolo nostalgico (*Il fascino dell'Egitto*) e territorio statico e passatista da futuristizzare (*Il poema africano*). Il Futurismo, a quel punto, aveva escluso già da tempo l'elemento primordiale che ne aveva permesso la nascita.

Claudia Salaris, commentando la tavola tattile *Sudan-Parigi*, notevole perché rappresenta proprio il confronto/scontro tra la polarità sud e quella nord, precisa meglio questo punto:

> *Nel sistema mitopoietico futurista il sud è il contrappeso necessario alla modernolatria, legata a una cultura nordico-industriale, con un centro nodale a Milano, metropoli operosa, ma con qualche rigidità tedesca. Per stemperare l'algore insito in un'ideologia di riferimento a base tecnologica, Marinetti si avvale sempre dell'antidoto di referenti di pretta marca meridionale, quali la passionalità, l'irriverenza, la spontaneità, l'improvvisazione. Mito del modernismo e mito della solarità, nord e sud, coppie d'opposti, convivono infatti nel suo pensiero, l'uno bilancia l'altro, e un'analoga dicotomia contraddistingue anche la personalità di Marinetti, un*

---

una fatalità storica nel campo della sensibilità europea, come nell'organismo di un popolo in decadenza l'invasione di una razza barbara! Noi italiani abbiamo bisogno del barbaro per rinnovarci, noi italiani più di qualsiasi altro popolo, poiché il nostro passato è il più grande del mondo e perciò il più temibile per la nostra vita! La nostra razza ha sempre dominato e si è sempre rinnovata coi contatti barbarici». (U. Boccioni, *Pittura scultura futuriste*, Vallecchi, Firenze 1977, p. 72). È interessante notare che questo brano era già comparso, con significative variazioni, in *Lacerba*, I, n. 6 (15 marzo 1913).

[lxxv] F. T. Marinetti, «Contro Venezia passatista», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 37.

[lxxvi] *ibid.*, p. 271.

[lxxvii] id. «Abbasso il tango e Parsifal!», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 96.

[lxxviii] id., «Prefazione a *Revolverate* di Gian Pietro Lucini», in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 29.

[lxxix] G. Tomasello, «Marinetti. Il territorio del mito e l'estetizzazione dell'Africa», in *L'Africa tra mito e realtà. Storia della letteratura coloniale italiana*, Sellerio, Palermo 2004, p. 98.

> *settentrionale con caratteristiche meridionali, come il poeta stesso ammette, dichiarando talvolta di sentirsi napoletano.*[lxxx]

Più volte Marinetti ammette di apprezzare le qualità dei meridionali. In *L'originalità del poeta napoletano Salvatore Di Giacomo* dimostra di identificarsi quasi con il meridionale: «*Infatti sono un futurista [...] italianissimo senza italiana città nativa ma mi sento spesso napoletano per il mio sangue ardente e la mia gesticolazione eccessiva quanto la vostra. Eccessiva ma utile per figurare plasticamente la verbalizzazione del pensiero*».[lxxxi] Il napoletano gli sembra vitale, spontaneo, strafottente, quindi futurista. Nel testo *In quest'anno futurista*, rivolto agli studenti italiani, precisa: «*A Mommsen e a Benedetto Croce, opponiamo lo scugnizzo italiano*».[lxxxii] Un'altra volta mostra di apprezzare Capuana, che era giunto da Catania per difendere il suo Mafarka il futurista, per la sua «*bella energia siciliana*».[lxxxiii]

Conclusioni

L'esser vissuto prima in Africa, poi in Francia e in Italia ha portato Marinetti a sviluppare una particolarissima sensibilità, in cui il doppio canale della contaminazione e dello scontro ha sempre prevalso sull'esclusione. Proprio il passaggio dalla lentissima Africa alle dinamicissime Parigi e Milano deve averlo portato a riflettere profondamente sui cambiamenti epocali che erano in atto.[lxxxiv]

Si può concordare, quindi, con Giordano Bruno Guerri, quando afferma che «*nascere in una città straniera e cosmopolita, venendo però educato al culto dell'italianità, innescò il meccanismo che avrebbe portato Filippo Tommaso alla passione patriottica che oggi ci sembra tanto in contrasto con il respiro internazionale assunto dal futurismo. Trascorrere l'infanzia e la prima giovinezza in Egitto gli dette la passionalità che lui definiva negra, e alla quale teneva moltissimo, ma accrebbe anche il suo desiderio di una vita più dinamica e più aperta al nuovo*».[lxxxv]

[lxxx] C. Salaris, *Marinetti. Arte e vita futurista*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 9.

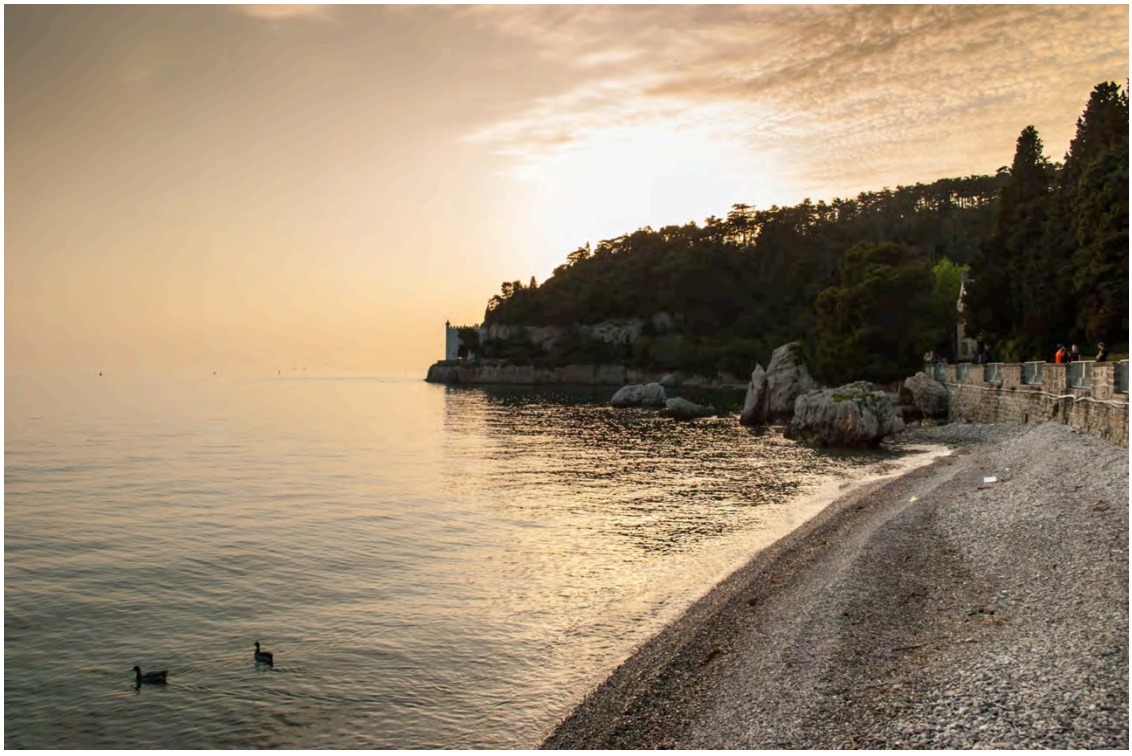
[lxxxi] F. T. Marinetti, *L'originalità napoletana del Poeta Salvatore Di Giacomo*, Casella Editore, Napoli 1936, p. 11.

[lxxxii] id. *In quest'anno futurista*, in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 336.

[lxxxiii] id., *Guerra sola igiene del mondo*, in id., *Teoria e invenzione futurista*, cit., p. 241.

[lxxxiv] Scrive Gianni Eugenio Viola: «*È stata probabilmente trascurata l'importanza che il brusco passaggio dalla "africana» Alessandria delle lente atmosfere alla rombante e moderna Parigi, che proprio in quegli anni di fine Ottocento contendeva con pieno successo la palma della modernità e del lusso a due altre metropoli europee, Londra e Berlino, può aver avuto sul giovane; ma evidente, a legger bene, è l'eco di questo contrasto in Mafarka*». (G. E. Viola, *Filippo Tommaso Marinetti*, L'Epos, Palermo 2004, pag. 19).

[lxxxv] G. B. Guerri, *Filippo Tommaso Marinetti. Invenzioni, avventure e passioni di un rivoluzionario*, Mondadori, Milano 2009, pp. 12-3.



ALFREDO STRANO: NEL CANONE, OLTRE IL CANONE

VALERIO MARIA PIOZZO

Questo mio contributo vuole indagare la vita e la scrittura di un grande uomo e romanziere italiano, Alfredo Strano (Delianuova, 01/03/1924 - Perth, 18/01/2009), a torto misconosciuto in patria, e giustamente apprezzato e studiato nella sua terra d'adozione, l'Australia. Tutte le sue opere sono da annoverare nell'ormai stabilito canone della letteratura italiana di migrazione, perché ne ricalcano alcuni dettami topici, primo fra tutti il valore storico di testimonianza. Ma la poetica di Strano, oltre a rappresentare perfettamente questo canone, tenta di superare un difetto talvolta presente nei testi della letteratura italiana in Australia, ovvero quello di non accompagnare la testimonianza (auto)biografica e storica a una scrittura propriamente creativa, ovvero a una letteratura che stimoli il gusto estetico del lettore, circostanza che è in grado di compiere il nostro autore grazie all'utilizzo di specifiche strategie di scrittura. Molti studiosi sono d'accordo nel ritenere Alfredo Strano il massimo esponente della prosa italiana d'Australia e, per ironia della sorte, sono d'accordo nel concedere a Luigi Strano, cugino del nostro autore, il titolo di miglior poeta italiano d'Australia.

1. UNA VITA DA ITALIANO

Alfredo Strano trascorse la sua giovinezza a Delianuova, paesino natio che, arroccato sull'Aspromonte, domina dall'alto il paesaggio reggino. Il suo primo allontanamento dall'Italia avvenne a diciannove anni, quando venne arruolato di leva e cadde prigioniero dei tedeschi a Bolzano, per essere quindi deportato nel *lager* di Gössnitz, dal quale verrà liberato diciassette mesi dopo, nel maggio del '45.

Rientrato in patria, riprese gli studi e conseguì il diploma di abilitazione magistrale, per poi iniziare la carriera universitaria presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli, abbandonandola il giugno del '48: decise, infatti, insieme alla madre «Catuzza», nome affettuoso dato a Caterina Rechichi, di emigrare in Australia per raggiungere il padre, Pasqualino, emigrato a Melbourne pochi anni dopo la nascita di Alfredo, e poi trasferitosi a Perth.

Giunto a Perth, Alfredo lavorò come falegname e verniciatore finché non trovò un impiego da insegnante elementare d'inglese agli emigrati italiani per conto del Ministero dell'Educazione. Successivamente insegnò l'italiano agli australiani presso l'Università del Western Australia.

Il costante impegno e interesse per le problematiche immigratorie lo portarono a fondare e dirigere diversi periodici in lingua italiana, pensati non solo quali mezzi d'informazione, ma, soprattutto, quali strumenti di tutela degli interessi morali, culturali e materiali della colonia italiana di Perth. Decise, dunque, di fondare il settimanale *Il Canguro*, «*un giornaletto grande come un francobollo con articoli di carattere familiare ai migrati e un notiziario sulle nascite, matrimoni e decessi di connazionali, sugli arrivi dei piroscafi, sulle attività sportive calcistiche in Patria e a sfondo umoristico. Era sgrammaticato, ma parlava la lingua e i dialetti degli emigrati. Si poteva e si doveva migliorare. Ero un dilettante, non un giornalista. Facevo tutto gratis...*»,[i] diretto assieme ad altri connazionali, tra i quali Ezio Luisini, «patriarca» della comunità.

Nel '68[ii] fondò il mensile *La Rondine*, suo piccolo vanto,[iii] che ebbe maggior fortuna, anche per merito dell'incremento demografico e della maggior stabilità economica della

[i] Alfredo Strano, nell'intervista inedita di Susanna Iuliano con l'autore, *I miei 57 anni di vita da emigrante (Australia 1948-2005)*, Perth, 3 febbraio 2005 e 26 aprile 2005, p. 14, conservata, e gentilmente offerta, da Raffaele Leuzzi, direttore delle Nuove Edizioni Barbaro, Delianuova.

[ii] Diversamente da altri studiosi (che indicano come periodo di attività del mensile il triennio 1970-1973), segnalo come anno di fondazione il 1968, come affermato dallo stesso Strano in Susanna Iuliano, *I miei 57 anni di vita da emigrante*, cit., p. 15, e in Alfredo Strano, *Italiani senza Patria*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 1991, pp. 152 e 153, dove per altro è riportata la fotografia de *La Rondine* No. 33, del Dicembre 1974 e si legge che «*alla prima conferenza dell'emigrazione tenuta a Roma nel 1975,* La Rondine *suggerì di affrontare e risolvere il problema della doppia cittadinanza e del voto degli emigrati*».

[iii] «La Rondine*, il mio giornaletto era il mio orgoglio anche se una rondine non fa primavera. "Almeno garrisce e rompe il silenzio», mi dicevo*». In A. Strano, *Italiani senza Patria*, cit., p. 211.

comunità italiana a Perth. Altri periodici da lui pubblicati furono *La Fontana* e il *Bollettino Anfe*.

Contemporaneamente, su incarico di Maria Federici, Presidente nazionale dell'ANFE (Associazione Nazionale Famiglie Emigrati), formò il comitato ANFE di Perth, del quale sarà Presidente dalla fondazione al 1997, il triste anno in cui venne colpito da un tumore alla mandibola, al quale sopravvisse fino al 18 gennaio 2009, quando si spense all'età di 84 anni.

2. I ROMANZI DI STRANO: TRA BIOGRAFICO E AUTOBIOGRAFICO; TRA GUERRA E MIGRAZIONE

2.1. DETENZIONE E REDENZIONE

L'attività di scrittore inizia ufficialmente con la pubblicazione del libro *Prigioniero in Germania*,[iv] e continuerà durante tutta la sua vita, regalando ai suoi lettori un totale di nove testi, i quali formano un unico *corpus* costruito su due binari tematici, quello storico e quello (auto)biografico, che sempre, scambiandosi, si incontrano e si legittimano uno attraverso l'altro. Il discorso storico ha per argomento la drammatica epopea patita dall'*homo italicus* del XX secolo, quest'ultimo irreparabilmente segnato e dalla migrazione e dalla guerra, due fenomeni umani che il nostro autore ha vissuto in prima persona e che reputa estremamente simili.

Strano, descrivendo i migranti e i combattenti, descrive in realtà la Storia italiana del Novecento, se è vero che, dall'unificazione a oggi, oltre trenta milioni di italiani sono emigrati all'estero (e a questi bisognerebbe aggiungere i migranti interni, i quali hanno affrontato, in piccolo, gli stessi patimenti), e oltre un milione e mezzo fra civili e militari italiani sono morti durante le due guerre mondiali. Ed è dalla convinzione che questi due temi, la migrazione e la guerra, siano fondamentali e costitutivi della memoria storica italiana, che Strano ritiene necessario tramandare, e lo inducono ad architettare la sua struttura poetica attraverso un'altra proprietà caratteristica della sua scrittura: la ricorsività. Infatti, riprende sempre personaggi e argomenti trattati precedentemente, ma non perché abbia un gusto della ripetitività, ma perché ogni volta che riprende il già detto, lo amplifica e lo plasma secondo le necessità del tessuto narrativo, convinto davvero che il mondo persista fintanto che ci sarà qualcuno disposto a raccontarlo, e che è con l'affabulazione di *mille* piccole storie che la Storia del mondo è sorretta. Dunque la sua è una scrittura vivifica, come vivifica era l'eterna arte affabulatoria di Shahrazâd, che ha superato le mille tanatologiche notti per giungere a una vita rinnovata.

Come accade nella successione di Fibonacci (per rimanere in un rapporto fra Occidente e Oriente), nella quale ciascun numero è la somma dei due numeri precedenti, esclusi i primi due, ugualmente il racconto in ogni romanzo di Strano è il risultato, qualitativo e non quantitativo, dei racconti precedenti, e i suoi *numeri primi*, tematicamente parlando,

---

[iv] A. Strano, *Prigioniero in Germania. (Settembre 1943 - Luglio 1945)*, Rebellato Editore, Cittadella di Padova 1973.

sono appunto la migrazione e la guerra. Cercherò, dunque, di riportare il senso profondo che Strano attribuisce a questi due tragedie umane, analizzando quattro delle sue opere, le prime due ascrivibili al genere del romanzo di guerra, le altre a quello di migrazione, alternando circostanze biografiche e autobiografiche.

Prigioniero in Germania è un'autobiografia, in forma quasi stenografica, dei drammatici accadimenti che portarono Alfredo Strano dall'arresto a Bolzano l'8 settembre del '43, attraverso l'internamento nei campi di concentramento tedeschi, fino alla ritrovata libertà.

Un documento di eccezionale memoria storica e collettiva, raccontato con esattezza e umanità, che trasporta il lettore, attraverso il racconto dimesso del dolore fisico e morale, con un dettato modesto e volutamente antiretorico, non all'idiosincrasia verso il nemico, ma all'aspirazione a una palingenesi culturale ed etica.

Anche il diverso atteggiamento o comportamento dei compagni, talvolta in pieno contrasto con il suo modo di vedere e sentire, si traduce in una specie di amabile ironia, che caratterizza la sua comprensione delle debolezze, dei cedimenti, delle esasperazioni e dei caratteri altrui, mentre gli impulsi provocati dall'ira o dall'antipatia per i comandanti tedeschi si attutiscono nel suo animo, più disposto alla pietosa dimenticanza che al rancore vendicativo. Qui Strano ridipinge l'affresco della detenzione con cromatismi reconditi e spirituali. Si susseguono numerosi ritratti di personaggi che patirono con lui quei foschi mesi di lavoro forzato e di speranza di libertà: dall'ometto scalzo e seminudo, creduto da tutti un pazzo, ma in realtà solo mortalmente affamato, «*vivo solo perché voleva mangiare e vivere*», a Rino, che amava tanto la sua Vicenza e che tutti amavano «*perché era buono e ci incoraggiava ad affrontare le sofferenze con spirito cristiano*», a Ruggero che rubava il cibo a un cane per sopravvivere, e poi Togni, tenace e ostinato fascista, e D'Amore, sergente maggiore ribattezzato da taluni «*l'Orlando innamorato*», da altri «*l'Orlando pazzo*», e ancora Giuseppe Faidiga, sergente maggiore degli alpini che si invaghì di una crucca, Anna, che a sua volta adorava Hitler.

Strano, come sempre, riesce a esporre il patimento e la mortificazione attraverso ricordi e aneddoti densi di umanità e bontà cristiana, che risultano tanto più realistici perché arricchiti da una forte tensione etica, senza però scadere nel patetico, e giustificando lo stile temperato del suo dettato con una strategia psicologica, ovvero il controllo dell'immaginativa, in primo luogo per non screditare la già di per sé stra-ordinaria realtà con fughe fantastiche, ma soprattutto quale esercizio imposto a sé stesso, per sopravvivere al quotidiano dispiacere, e alla memoria indelebilmente segnata, senza subire degradazione intellettuale, ma vivendo le infinite prove con stoica abitudine al dolore. Il tono dimesso e antieroico è indissolubilmente legato alla strategia di scrittura di valorizzazione dei dettagli e dei personaggi secondari, accresciuti nel senso e nel significato a *figure* di valore assoluto ed emblematico, e non solo fotografati quali uomini comuni nella loro caduca esistenza.

Questa di sintetizzare il vissuto di questi minuti personaggi nelle loro sfaccettature più recondite e intime, è forse la cifra più caratterizzante della poetica di Strano, corroborata

da un linguaggio sereno, pacifico, che si scontra e delegittima la violenza subita, che ha spinto l'autore, non al baratro della bestialità, ma alle più alte vette dello spirito umano, alla scrittura, alla devozione, all'amore filantropico e alla solidarietà sociale fra simili. Ma non si cada nell'equivoco di ritenere questa sorta di «litote stilistica», ovvero l'attenuazione della forma, un difetto di espressività dell'autore. La denuncia politica e sociale della sua scrittura non è separabile dall'ispirazione morale e religiosa che pervade il *modus vivendi* di Strano, anzi, il richiamo continuo, e nella scrittura e nella prassi, ai valori evangelici della fratellanza e dell'amore filantropico, accrescono, agli occhi del lettore, la differenza morale fra i miserabili da lui descritti (sé stesso *in primis*), e gli artefici di dette miserie (siano essi i soldati nazisti, il governo italiano, il governo australiano, ecc.), fortificando il valore militante dei testi. Dalle parole di perdono e di solidarietà nasce un *j'accuse* moderato nei modi, ma non nella sostanza, privo quindi di rancorosa idiosincrasia ma dotato di forte carica persuasiva, che ha il triplo obiettivo di formazione di una coscienza storica, di rivendicazione dei sacrifici consumati e dei torti ricevuti, e di plasmazione ambiziosa di un modello di *paidèia* verso la quale la comunità dovrebbe tendere, il tutto senza scadere in una retorica di *cliché* e luoghi comuni, ma trovando nella *verità* storica e nella *verità* di stile (stile, cioè, privo di drammatizzazioni enfatiche) il fondamentale vettore narrativo, che riesce nei testi grazie allo scarto diacronico fra tempo del racconto e tempo della scrittura, che rende Strano descrittore disincantato, distaccato e neutrale dei fatti, ma pur sempre implicato.

Nei campi di prigionia, ammette Strano, «*non si parlava mai di religione. Bisognava prima far pace con lo stomaco e poi si poteva riprendere il dialogo con Cristo*».[v] A riaccendere il suo credo cattolico in una così brutale sussistenza fu l'incontro con un compagno di prigionia di origine polacca, Giuseppe; lo conobbe proprio quando «*le sofferenze accompagnate da una buona dose di demoralizzazione avevano stremato le mie forze e abbattuto il morale*». Ben presto i due internati divennero complici, entrambi mossi dalla necessità di avere una voce amica con la quale sfogare la rabbia e la frustrazione. Giuseppe non esitò a condividere col compagno affamato un po' della sua colazione, a informarlo sul negativo andamento della guerra e a persuaderlo a non esporre agli altri compagni di prigionia le sue idee, perché molte erano le spie al servizio dei nazisti. Lo spronò inoltre a non arrendersi, ma piuttosto a riscattarsi attraverso il credo cristiano: «*La mia fede in Dio si è rafforzata nel vedere i miei compatrioti morire. Se non ci fosse un Dio che premia i deboli, i perseguitati, gli innocenti, la loro morte sarebbe stata inutile. Al di sopra della vittoria delle armi, c'è la vittoria della fede. Chi ha fede non perirà mai*».[vi] Da quel momento, per Alfredo, quel nobile giovane polacco è il simbolo dell'amore cristiano, e gli ha dato la forza per continuare a resistere.

Si susseguono altri intimi ritratti di detenuti, tutti sublimati dalla penna dello scrittore in delicati ricami perfettamente imbastiti nell'intreccio storico, che fa da sottotraccia agli avvenimenti dei singoli, fino al tanto sospirato arrivo dei liberatori:

---

[v] *ibid.*, pp. 33 e 34.

[vi] *ibid.*, pp. 30 e 31.

> *Verso la mezzanotte del 13 febbraio 1945 si udì il segnale di allarme seguito dal rombo possente dei bombardieri. Balzammo dal letto e, avvolti con le coperte, uscimmo all'aperto. Il cielo era sereno, la luna piena spandeva il suo chiarore sul mantello di neve che da mesi aveva coperto tutto di bianco. - Eccoli, eccoli - gridammo puntando il dito verso il cielo. Le fortezze volanti passarono su Gössnitz, dirigendosi verso sud, e le perdemmo di vista. [...] L'importante non era dove andavano, era di averli visti spadroneggiare sulla Germania, sentirci vicini ai nostri liberatori.*[vii]

I prigionieri poterono così iniziare il loro viaggio di ritorno in patria, caratterizzato dalla ritrovata redenzione e serenità perché tutti si auguravano «*che la pace, conquistata col sangue degli innocenti, col sangue dei vinti e dei vincitori, duri eterna per il bene dell'umanità*».

Prigioniero in Germania (così simile nella poetica, nei contenuti e nel titolo, al celeberrimo *Le mie prigioni*[viii]) è un documento di una profonda nobiltà spirituale lentamente conquistata per mezzo dell'accettazione della sofferenza; un libro tanto modesto, semplice e antiretorico quanto pregno e interamente luminoso di alti sensi umani e che stimola nel lettore l'aspirazione a una vita rinnovata nella virile e serena sopportazione del dolore, nella bontà, nella comune fraterna fiducia in un mondo migliore. Egli ha inteso rievocare alcuni eventi storici affinché le sofferenze del popolo italiano durante i tragici anni dell'ultimo conflitto mondiale servano da monito e da incitamento ad amare e a difendere la pace. Alfredo Strano ricorderà sempre con commozione la lettera di congratulazione ricevuta per questo suo libro dall'onorevole Aldo Moro, l'allora ministro degli Esteri.

2.2. STORIE DI ITALIANI OLTREMARE, OVVERO STORIE DI MIGRANTI E COMBATTENTI

Un'altra guerra che Strano sente la necessità di raccontare ai suoi lettori è quella italiana in Abissinia, attraverso il romanzo *Cristo se n'è andato*.[ix] In questo libro è narrato il destino di un meccanico calabrese, «don» Ciccillo detto il «Pilota», nato ad Acquasanta ed emigrato in Abissinia con la speranza di riscattare la moglie Santina e la figlia nascitura dalla povertà.

Insieme ad altri camerati intraprese il suo viaggio, raccontato con dovizia di particolari dall'autore, il cui pensiero traspira sempre nelle parole del protagonista. Due di questi particolari colpiscono maggiormente l'attenzione del lettore: il primo, di carattere sociale e politico, è il racconto di una lite scoppiata tra gli ufficiali «terun» della marina e un gruppo di camerati settentrionali; questa lite spinse il cappellano, padre Samuele, a una breve predica: «*La discordia nascosta e palese fra settentrionali e meridionali è inaccettabile nello Stato Italiano. Noi dobbiamo dare l'esempio di cittadini "uniti e compatti", come ha detto il Duce*».[x]

[vii] *ibid.*, p. 101.

[viii] Silvio Pellico, *Le mie prigioni* (1832), Mondadori, Milano 1986.

[ix] A. Strano, *Cristo se n'è andato*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2003.

[x] *ibid.*, p. 29.

Questo breve intervento sottolinea due aspetti che interessano particolarmente la sensibilità di Strano: uno è la disomogeneità fra gli stessi italiani (trattata ampiamente ne *Lo sguardo e la memoria* e ne *Il Fascismo e gli Emigrati*[xi]), mentre l'altro riguarda l'adesione alla politica mussoliniana; sarebbe vano cercare un paradosso tra i diversi riferimenti esegetici alle parole e al carisma di Mussolini presenti in *Cristo se n'è andato* e le numerose critiche rivolte da Strano allo stesso duce in tutte le sue pubblicazioni. Innanzitutto, Strano si raffronta al fascismo quale governo politico (con maggior attenzione alle sue iniziative, o mancate iniziative, in materia di politica estera) e non quale dottrina politica, distruggendo la sineddoche tra Mussolini e fascismo, in ottemperanza al suo credo liberale e socialista, preferendo una critica ai fatti, piuttosto che una all'ideologia. Ma, soprattutto, risulta essere determinante la disillusione nei confronti del fascismo che matura proprio con la disfatta bellica in Etiopia. Il secondo particolare che colpisce il lettore è di natura spirituale: Ciccillo, infatti, ascoltate le parole di padre Samuele, entrò nel Duomo di Napoli e rivolgendosi a san Gennaro «*pregò con fervore e chiese al Santo di proteggere Santina e il nascituro, i suoi cari e l'umanità. Accortosi che quella era la prima volta che pregava con fervore, si compiacque con se stesso*».[xii]

È dunque la spiritualità che redime e compie l'uomo, che lo dirige interiormente verso l'amore per il prossimo e verso il bene comune, e quanto più la vita del singolo si mortifica nelle disgrazie collettive, tanto più, guidato dalla fede, riscatta il male terreno legandosi al bene celeste, spronato ad affrontare l'indicibile realtà con animo sereno e pacifico. È questo il credo di Strano, espresso, in questo romanzo, per bocca di Ciccillo. Del resto è lo stesso protagonista ad attribuire al suo «esodo» dall'Italia un valore *figurale*, che gli permetterà una «resurrezione» attraverso prove di fede: «*Passarono un paio di ore prima dello sbarco a Massaua, nel paese della sua sognata rinascita. Il sole era tramontato, ma non la speranza di far fortuna*». Durante il viaggio in mare verso Massaua, Ciccillo conobbe due personaggi che lo influenzarono positivamente: «don» Gabriele, di Reggio Calabria, e Laura, una ragazza crocerossina di Cuneo. Fu grazie a loro che Ciccillo si apprestò a conoscere con entusiasmo la cultura islamica, a scoprire le radici comuni e ad abbattere il mito della razza. Sarà una terza figura allegorica a condurlo verso questo nuovo orizzonte culturale: Tatà, un'abissina «*nera e bella come la madonnina del paese di Seminara*»,[xiii] di padre italiano, ed emblema delle origini comuni dell'Islam e del Cristianesimo. Questa penetrazione nel mondo islamico avvenne per gradi: infatti, inizialmente Ciccillo era solo attratto da Tatà (e quindi dall'Islam), ma il suo punto di vista restava ancora quello eurocentrico, tant'è vero che «ribattezzò» «*quel giocattolino nero che aveva battezzato fra sé col nomignolo di Roselli-*

[xi] id., *Lo sguardo e la memoria. Diario di un emigrato in Australia*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2001; id., *Il Fascismo e gli Emigrati*, Nuove Edizioni Barbaro, Delianuova 2005.

[xii] id., *Cristo se n'è andato*, cit., p. 31.

[xiii] Si tratta della statua della Madonna Nera (o dei Poveri, detta anche Madonna Nera Greca di San Basilio Magno), la più antica statua lignea della Calabria.

na».[xiv] Tatà tornò al suo villaggio e Ciccillo decise di raggiungerla in motocicletta. Rimase sconvolto nel constatare la povertà nella quale viveva quell'umile gente. Mosso da pietà cristiana, formulò fra sé una domanda di leviana memoria:[xv] *«Cristo è passato da queste parti? Sì, è passato, ma non è più tornato»*.[xvi] Sarà la stessa Tatà a iniziarlo a una nuova prospettiva liberata dai pregiudizi e dalle credenze eurocentriche e a renderlo partecipe del processo di «acculturazione»:

> *Chiamami Tatà come mi chiama la mia gente. [...] Lo so che c'è una muraglia tra noi e voi, ci separa la razza e ci fate sentire la vostra superiorità vantandovi di discendere dagli antichi romani. Per voi noi siamo un popolo senza storia e senza nome. Invece, noi eritrei ed abissini discendiamo da Salomone, il re biblico, e dalla regina Sheba Aksum. Il loro regno tramontò con l'ascesa dell'Islam del profeta Maometto. La dinastia Salomonide ci inorgoglisce. Siamo poveri ma non incivili. Molti di voi credete che siamo inferiori perché invece di essere europei, siamo africani, invece di avere la pelle bianca, l'abbiamo nera. Dio non ci creò inferiori a voi. Siete voi che vi sentite superiori a noi. [...] Voi dite che apparteniamo alla famiglia italiana, ma a noi non è permesso di venire a stare in Italia, mentre voi venite da padroni in casa nostra.*[xvii]

Ciccillo e Tatà, con la loro unione, dapprima intellettuale e poi, durante una notte di passione, fisica, costruiscono il *métissage*, incarnato nove mesi dopo, alla mezzanotte del 24 dicembre 1937, da Pio, la cui nascita assume connotati allegorici di rinascita universale:

> *«Non mi ammazzerete il figlio?». «No», rispose lo stregone «tuo figlio sarà l'anima, lo spirito dell'Altopiano eritreo, anzi lo spirito della terra». [...] quando Tatà riuscì a riaprire la mente e gli occhi nel suo nuovo mondo, lo guardò, anzi lo adorò. Era bello come la stella del mattino che brillava in cielo e ringraziò Dio per quel gran dono. Assistevano a quello spettacolo la capra che ruminava, il cammello [...] e sua madre a mani giunte. Fuori dalla capanna in cima al colle si vedeva la sagoma di suo fratello con in mano il lungo bastone che salutava dall'alto lo stregone che se ne andava salmodiando misteriosi versi tribali. Quel bambino fu per Tatà un dono divino. Era povera ed era diventata ricca.*[xviii]

E Alfredo Strano sintetizza, per bocca dei due amanti, l'idea stessa del meticciato quale componente atavica e recondita della nostra cultura: *«"Tatà, non ho mai pensato che la lupa di Roma fosse nera". "Ed io non ho mai pensato di avere Romolo per figlio", rispose lei»*.

[xiv] A. Strano, *Cristo se n'è andato*, cit., p. 42.

[xv] *«Cristo non è mai arrivato qui, né vi è arrivato il tempo, né l'anima individuale, né la speranza, né il legame tra le cause e gli effetti, la ragione e la Storia»*. Carlo Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1945, p. 3.

[xvi] A. Strano, *Cristo se n'è andato*, cit., pp. 50 e 51.

[xvii] *ibid.*, pp. 53 e 54.

[xviii] *ibid.*, pp. 83 e 84.

Intanto la possibilità di una nuova guerra mondiale era sempre più plausibile; crebbe allora in Ciccillo il desiderio di tornare a casa, ma, dopo una lunga meditazione, decise di restare. E ancor di più si evidenzia il rapporto di somiglianza del pensiero del protagonista con quello dell'autore:

> *Il mio destino è simile a quello degli emigrati che vivono trepidanti fra l'ansia del ritorno e il bisogno di rimandarlo a domani per potersi portare qualche soldo in più. [...] Ora incomincio a capire la tragedia dell'emigrazione, delle mogli rimaste per anni a casa in attesa dei mariti i quali si sono mangiati il fegato, stando da soli per anni ed anni in terre straniere, sperando nella fortuna. Io sto per fare la stessa fine. Tre lunghi anni sono passati e, se scoppierà la guerra, Dio solo sa quanti altri passeranno e al mio ritorno mi sentirò straniero in casa mia come mi sento straniero nell'impero.*[xix]

Dopo l'entrata in guerra dell'Italia, i ribelli africani saccheggiarono negozi e case degli italiani; Ciccillo evitò la cattura mettendosi al seguito di un pastore autoctono, dal quale comunque fuggì di notte per paura di essere denunciato. In queste pagine Strano accende la sua vena storiografica, portando avanti, in contemporanea, sia le vicissitudine del fuggiasco sia la claustrofobica e definitiva caduta del sogno di vedere «*la riapparizione dell'impero sui colli fatali di Roma*», caduta datata 27 novembre 1941. Ciccillo, appresa la notizia della fine della guerra, si imbarcò per Napoli insieme a Peppino, un altro italiano sopravvissuto alla rappresaglia: Ciccillo conobbe sua figlia e riabbracciò sua moglie, ma scoprì di avere delle chiazze rosse sulla pelle; Peppino, da parte sua, apprese della morte del figlio pilota, andato anch'egli a combattere in Africa. I due reduci vissero i loro ultimi anni di vita in un paesello che non riconoscevano più, svuotato e impoverito dalla guerra, e nell'attesa che il tempo trascorresse, uguali a fantasmi vaganti nell'assenza di spazio e tempo, come testimoniano le parole di Peppino all'amico: «*Ciccillo, l'orologio si è fermato in Africa e tu lo sai. Lo ha fermato il dilagare di disordini sociali, il dispiacere della sconfitta militare, la morte di mio figlio. Da padroni siamo diventati garzoni. La guerra è un castigo di Dio. Lascia in eredità fiumi di sangue, cumuli di macerie e sacche di povertà. Io non glorifico più la guerra come feci. Recito il mea culpa. E ti ripeto che Cristo se ne è andato*».[xx]

Cristo se ne è andato dall'Africa e, ora, anche dal meridione, come nel già citato romanzo di Levi. I due romanzi non sembrano però accomunati solo dal titolo e dall'idea che nelle terre descritte non si viva da «cristiani», bensì da animali (e in questo senso la mancanza della percezione dello spazio e del tempo, considerabili, in senso kantiano, forme a priori dell'intelletto umano, cioè imprescindibili all'uomo, sembra degradare la vita umana di Ciccillo e Peppino a sopravvivenza bestiale), ma anche dal continuo richiamo al nero, non solo come cromatismo, ma anche come stato esistenziale di eterno lutto; sia Levi che Strano vedono in quei volti e in quegli occhi anneriti dalla fatica e dalla sofferenza,

[xix] *ibid.*, p. 131.
[xx] *ibid.*, p. 165.

una peculiare mortificazione dell'anima per la quale non è previsto alcun riscatto e, in entrambi, la guerra d'Etiopia ha significato il definitivo degradamento umano («*La guerra d'Abissinia era cominciata. [...] I contadini erano più muti, tristi e cupi del solito*»;[xxi] «*Questa è l'alba del tramonto*»[xxii]). Per loro tutto è diventato nero, persino la Madonna («*la faccia negra e aggrondata e gli occhi larghi e disumani della Madonna di Viggiano*»[xxiii]).

Ciccillo scoprì ben presto che quelle chiazze rosse sulla pelle riportate dall'Africa altro non erano che i sintomi della lebbra. A nulla valsero i trattamenti medici e morì a quarant'anni. Prima di morire, però, il suo pensiero volò alla memoria di Tatà, alla quale decise di scrivere un testamento di affetti. Quando si erano detti addio, Ciccillo non sapeva che lei era incinta di Pio, il quale, crescendo, ebbe la vocazione al sacerdozio, e si separò a undici anni dalla madre, anch'ella morta di lebbra. Pio, divenuto sacerdote, decise di andare ad Acquasanta per conoscere il volto del padre. Giunto al paesino lo sconforto fu tanto: non gli rimase che posare un fiore sulla tomba del padre mai conosciuto; lo sconcerto del giovane Pio è affidato dall'autore a lunghi ed espressivi silenzi.

Nonostante la descrizione del dramma, collettivo e personale, *Cristo se n'è andato* trasmette anche un messaggio vivifico di speranza, incarnato proprio da Pio, frutto dell'amore fra due rappresentanti di civiltà diverse. Alfredo Strano, senza paura di cadere in blasfemia, ha caricato questo personaggio di connotati allegorici: non solo la nascita, avvenuta alla mezzanotte di Natale in una stalla, ma anche l'intera esperienza del padre assumono carattere *figurale*; Ciccillo, infatti, è morto a quarant'anni, come quaranta sono gli anni che gli ebrei hanno impiegato per uscire dal deserto e raggiungere la terra di Canaan, come viene narrato nell'*Esodo*, e quaranta sono i giorni e le notti in cui Gesù di Nazaret ha digiunato nel deserto, a prova del rifiuto di cedere alle tentazioni lanciategli da Satana. Queste prove, allegoricamente, significano la catarsi per mezzo della sofferenza, il rinnovamento interiore, così come la vita di Ciccillo trascorre attraverso il continuo superamento di prove nel deserto, durante il suo personale «esodo», per arrivare alla «rinascita» nella fede incarnata in Pio; si reca in Africa «a guadagnarsi il pane», ma la vera «rinascita», da lui tanto agognata, la ottiene introducendo Tatà alle parole del Cristianesimo, rispondendo, sembrerebbe, al dettame di Cristo nel deserto: «*Ma egli rispondendo disse: "Sta scritto: non di solo pane vivrà l'uomo, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio"*».[xxiv]

Con quest'opera, l'autore ha donato alla letteratura meridionale una tematica che le mancava, ovvero lo straziante racconto della guerra coloniale in Etiopia, e ha sottratto quei combattenti italiani dal silenzio della nostra letteratura nazionale. Il primo a rompere questo silenzio fu Ennio Flaiano col romanzo *Tempo di uccidere*.[xxv] I romanzi di Flaiano e

[xxi] C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., pp. 116 e 117.

[xxii] A. Strano, *Cristo se n'è andato*, cit., p. 165.

[xxiii] C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., p. 107.

[xxiv] *Matteo*, 4,4 [risposta di Gesù alla prima tentazione], in *Bibbia concordata*, Arnoldo Mondadori, Verona 1968, p. 1663.

[xxv] Ennio Flaiano, *Tempo di uccidere*, Longanesi, Milano 1947.

Strano sono accomunati per identità di luogo e tempo dell'azione, durante la guerra d'Etiopia, ma sviluppano la trama in modalità contrapposte: nel romanzo di Flaiano è il protagonista stesso, un anonimo tenente dell'esercito italiano, a raccontare la propria epopea in Africa. Per un banale mal di denti gli viene concessa una licenza durante la quale incontra una donna autoctona, Mariam, impegnata a farsi il bagno in un lago indossando un copricapo bianco. Da questo incontro l'esistenza del tenente degenera inesorabilmente in un caleidoscopio di violenza e barbarie: dapprima lo stupro ai danni della giovane donna, che poi, per errore, colpisce con un proiettile; non sapendo come curarla, decide di colpirla nuovamente, sottraendola definitivamente al dolore. Da qui inizia il dramma interiore del protagonista, ossessionato dalla paura di essere scoperto e impegnato a sminuire la propria responsabilità. Nulla a che vedere con i mortali sensi di colpa di Raskol'nikov in *Delitto e Castigo*: in Flaiano a traumatizzare il protagonista è la paura di essere condannato per il crimine commesso; il giudizio morale non c'entra, perché la prospettiva eurocentrica colonizzatrice non gli permette di incolparsi eccessivamente per lo stupro e l'uccisione di *«un buon animale domestico»*.[xxvi] A sconvolgerlo è anche il dubbio di aver contratto la lebbra, perché scopre che i lebbrosi sono soliti indossare il copricapo bianco. A complicare la trama intervengono i falliti tentativi di uccidere prima un dottore e poi un maggiore. Convinto di essere malato e braccato dalla giustizia, tenta di autodenunciarsi al comando per i crimini commessi; ma anche quest'ultima azione risulta incompiuta: la sua licenza è ormai scaduta, nessuno lo aveva denunciato; non era quindi un disertore ma, piuttosto, un perfetto antieroe.

Tanto nel romanzo di Strano quanto in quello di Flaiano è l'incontro erotico-amoroso con l'«altra» a determinare lo sviluppo narrativo; ma, mentre l'interesse di Ciccillo è immediatamente ricambiato da Tatà, quello del tenente è negato da Mariam, e lui si sente autorizzato, da perfetto emblema della mentalità colonizzatrice, a stuprarla. Non solo: in entrambi i racconti c'è uno scambio di doni fra le due coppie, dall'alto valore simbolico. Tatà regala una sua fotografia a Ciccillo, il quale la conserverà per anni con gelosia. Il ritratto può assumere, in una cultura arcaica e popolare, connotati magici, come ci viene spiegato nel già citato romanzo di Carlo Levi:

> *La Giulia dunque era disposta per me a qualunque servigio, e tuttavia, quando le chiedevo di posare, che le avrei fatto il ritratto, si rifiutava come di cosa impossibile. Capii allora che la sua ripugnanza aveva una ragione magica, ed essa stessa me lo confermò. Un ritratto sottrae qualcosa alla persona ritratta, un'immagine: e, per questa sottrazione, il pittore acquista un potere assoluto su chi ha posato per lui. È questa la ragione inconsapevole per cui molta gente ripugna anche dal farsi fotografare.*[xxvii]

[xxvi] *ibid.*, p. 37.
[xxvii] C. Levi, *Cristo si è fermato a Eboli*, cit., p. 136.

Il protagonista di Flaiano, invece, regala a Mariam un oggetto completamente privo di valore affettivo: «*Era un pessimo orologio che si fermava sempre nei momenti critici [...]. Quale migliore occasione per disfarsi di un orologio che ha un confuso concetto del Tempo? [...] Glielo affibbiai al polso e il petto le ansava in una gioia profonda, in una trepidazione vivissima. [...] Mentre le affibbiavo l'orologio mi guardò a lungo negli occhi, inclinando la testa: ed ebbi la sgradevole sensazione di infilarle l'anello nuziale*».[xxviii] Dunque, accettando il dono, Mariam pensò di ricevere un pegno d'amore, mentre il tenente si stava «comprando» la redenzione dal crimine carnale appena perpetrato, rimarcando la sua superiorità di «razza»; il riferimento alla fede nuziale acquista, per di più, un carattere di legame morboso: infatti, a breve, la donna morirà e i due saranno per sempre legati in un «matrimonio» di morte e malattia; è quindi un dono crudelmente ironico, una metafora della sottomissione e della coercizione, ed è anche metafora dell'atemporalità che regna in quelle terre devastate dalla guerra, già descritta da Strano («*Ciccillo, l'orologio si è fermato in Africa e tu lo sai*»); il tempo, in entrambi i romanzi, è sospeso ed è scandito, in Flaiano, dalla natura, e, in Strano, dalla storia. Ciccillo inizialmente ha una prospettiva eurocentrica (prospettiva del resto inevitabile, considerando la sua ingenuità e ignoranza) ma l'amore per Tatà lo trasforma. Il tenente, invece, pur essendo più consapevole di Ciccillo, ma più cinico, decide di accettare attivamente la superiorità di razza che lo *status quo* pretendeva; così lo stupro e l'uccisione della donna diventano allegoria dell'Africa violata e condannata a morte dall'imperialismo europeo.

Sintetizzando, potremmo dire che Flaiano è il primo scrittore italiano a raccontare vicende ambientate in un periodo indicibile della storia d'Italia; lo fa in maniera grottescamente ironica, non concedendo al suo protagonista nemmeno un nome, e non accomunando mai il proprio pensiero a quello del tenente. Strano decide di raccontare nuovamente quel periodo nefasto, condividendo il punto di vista del protagonista, condivisione che non solo gli permette di soffermarsi maggiormente sui fatti storici (in Flaiano solo accennati), ma anche di scrivere un finale positivo, immaginando l'intero percorso esistenziale di Ciccillo come una serie infinita di prove di fede, da vero eroe cattolico, sublimate nella nascita miracolosa di suo figlio.

2.3. L'ENIGMATICO MR. LUISINI: UOMO FORTUNATO MA INFELICE

La prima biografia scritta da Strano, in lingua inglese, è *Luck Without Joy*,[xxix] appassionato ritratto di Ezio Luisini (1891-1964),[xxx] giunto in Australia a diciassette anni per ricon-

[xxviii] E. Flaiano, *Tempo di uccidere*, cit., pp. 47 e 48.

[xxix] A. Strano, *Luck Without Joy. A Portrayal of a Migrant*, tradotto da Elizabeth P. Burrows, Fremantle Arts Centre Press, Fremantle 1986.

[xxx] Per la biografia completa di Ezio Luisini, si rimanda all'articolo di Elizabeth P. Burrows e Alfredo Strano pubblicato sull'*Australian Dictionary of Biography*, volume xv, (mup), 2000, consultabile online all'URL: <*adb.anu.edu.au/biography/luisini-ezio-10869*>.

giungersi col padre Tobia, mai conosciuto perché emigrato tre anni dopo la nascita del figlio.

Ezio, negli anni, riuscì ad accumulare ossessivamente un'immensa fortuna tanto da diventare l'italiano più ricco dell'Australia occidentale, ma senza raggiungere la felicità agognata.

Luisini senior incontrò per la prima volta il figlio dopo quattordici anni di vita da migrato. Era partito dall'Umbria inseguendo la chimera della corsa all'oro, con la speranza di tornare in poco tempo a casa, ma ben presto si era reso conto che l'ambiente australiano era molto più ostile di quanto avesse sperato. Ezio, da parte sua, immaginava di riunirsi a un padre divenuto ormai un ricco proprietario terriero (come millantava nelle lettere inviate alla madre), non sospettando, invece, che lavorava come boscaiolo ed era un «morto di fame».

Dopo un primo toccante momento di ricongiungimento familiare, Luisini senior chiese al figlio quanti soldi avesse portato con sé, ed egli «*tirò fuori cinque lire, tutto il denaro che aveva. "Dividiamolo fra noi", lo persuase il padre, "altrimenti oggi non avremo un boccone da mangiare, sono completamente al verde"*»;[xxxi] fu proprio questo traumatico incontro a innescare nel giovane Ezio una voglia di riscatto, economico e sociale, che lo accompagnerà tutta la vita.

Alfredo Strano riconduce a questo loro primo confronto la matrice prima di quel sentimento ambiguo di amore e odio provato dal figlio per il padre, e inizia a delinearne la brama di denaro, raccontata come una vera e propria ossessione, partendo dalla ricostruzione del carattere e delle attitudini di un giovanissimo Ezio, ritenuto a scuola un «secchione» timido, riservato e sensibile, tanto da diventare presto un asociale. Un altro aspetto che turbò la psiche del giovane fu la costante preoccupazione per la madre: riteneva necessario riscattarsi da quello stato di povertà, soprattutto per non continuare a vederla lavorare così umilmente; non poteva nemmeno raggiungere il padre, perché ciò avrebbe significato abbandonare la madre e la nonna materna.

Ma è la sorte a determinare l'ineluttabile destino di Ezio: la madre si ammalò presto di polmonite; venne chiamato il medico, ma non ci fu nulla da fare per salvarla. Da quel giorno il giovane viveva la sua permanenza nel piccolo paese natio come una prigionia, aggravata dai continui lamenti della nonna, disperata per essere sopravvissuta alla figlia. E in questa «prigionia» Ezio vive momenti di mistica intimità, esaltati da Strano con una scrittura crepuscolare, la quale, con toni dimessi, canta piccoli avvenimenti e oniriche apparizioni vissute dal giovane durante la sua amorosa veglia sulla tomba della madre, la cui voce gli propina, sussurrando, l'idea di fuggire da quel «luogo maledetto». Durante l'inverno morì anche la nonna ed Ezio scrisse nel suo diario - realmente consultato da Strano per scrivere questo romanzo - che, ormai, tornando a casa, si sentiva come in una tomba; dappertutto silenzio, in lui solitudine, e quando chiudeva gli occhi, si sentiva come

[xxxi] A. Strano, *Luck Without Joy*, cit., p. 21. Tutte le citazioni da *Luck Without Joy*, compresa questa, sono mie traduzioni dall'inglese.

«fosse sepolto vivo. I fantasmi dei morti sembravano darsi appuntamento in quella stanza buia e ho sentito una voce familiare alzarsi dal cimitero. L'ho ascoltata per ore. Sono stato riportato alla realtà solo dal rosicchiare dei topi».[xxxii] Questa stanza da letto, infestata da fantasmi e da topi, assume i connotati topici del *locus horridus*, carico di presagi tanatologici, che portano il giovane alla creazione di una realtà fantasmatica opprimente, la quale cristallizza la sua esistenza in un intervallo di tempo, in una lugubre attesa di morte. La rappresentazione di questa interiorità oppressa e funerea, nella fantasia del lettore, accosta Strano a una certa letteratura della modernità che descrive una realtà talmente distopica da coercizzare l'intimità umana, letteratura che ha come precursore Baudelaire: «*Quando, come un coperchio, il cielo basso e greve/ schiaccia l'anima che geme nel suo tedio infinito/ e in un unico cerchio stringendo l'orizzonte/ fa del giorno una tristezza più nera della notte*».[xxxiii]

Una speranza di rinascita gli venne offerta quando si innamorò di una giovane del paese, ma anche questo evento si rivelò drammatico, perché era impaurito dalla differente estrazione economica: era consapevole di essere amato da lei ma, un domani, nella povertà, la ragazza avrebbe continuato ad amarlo lo stesso? O piuttosto lo avrebbe disprezzato? Era questo il dubbio che lo affliggeva, ed è per questo che decise di mettere da parte i suoi sentimenti, rinunciando, per l'ennesima volta, a realizzare la propria volontà, sentendosi colpevole e inadatto a essere felice, perché povero; è da allora che iniziò a sognare il giorno in cui avrebbe raggiunto il padre in Oceania, persuaso, anche, da nuove apparizioni oniriche della madre. Fu così che andò a Napoli, e da lì salpò per andare nel nuovissimo continente. L'agognata terra australiana si rivelò, nella realtà, inospitale, e altrettanto inospitale si rivelò il padre di Ezio, brusco boscaiolo che ironizzava sulle iniziali incertezze del figlio. Inoltre, a scoraggiare il giovane intervennero anche il torrido caldo, le distanze infinite per raggiungere l'umile tenda nella quale viveva il padre, e l'inospitalità degli australiani. Dopo alcuni giorni Ezio iniziò il suo apprendistato come boscaiolo; non era assolutamente il lavoro adatto a lui, impugnava l'ascia e la pala con goffaggine e difficoltà. Concepì allora l'idea di risparmiare quattrocento sterline per poter tornare in Italia. Il padre spiegò al figlio che avrebbe dovuto lavorare senza sosta per almeno otto anni: «*That's impossible to do*», sentenziò. Allora Ezio si ostinò ancor di più a realizzare la sua impresa, determinato a dimostrare che il padre aveva torto. Negli anni seguenti Ezio continuò a partorire idee lavorative per liberarsi dalla povertà, ma, sempre, dovette scontrarsi col volere del padre, il quale, nel frattempo, lavorava in un podere da poco comprato e insisteva affinché il figlio lo seguisse; ma lui rifiutò, opponendosi, per la prima volta, al volere di qualcun altro. La frattura fra i due diventò insanabile, esacerbata dall'ennesima derisione pubblica che il padre riservò al figlio. Passarono alcuni anni nei quali Ezio non vide più suo padre, che, da parte sua, non lo cercò mai più.

[xxxii] *ibid.*, p. 27.

[xxxiii] Charles Pierre Baudelaire, *Spleen et Idéal*, lxxviii, in *Les Fleurs du Mal* (1857); trad. it. *Spleen e Ideale*, lxxviii, in *I fiori del male*, traduzione di Giovanni Raboni, Einaudi, Torino 1999, p. 121.

Il giovane provò un certo rimorso per questa brusca separazione, ma continuò a lavorare duramente: dopo cinque anni di lavoro instancabile e di vita parsimoniosa, il suo sogno di risparmiare quattrocento sterline stava per realizzarsi, e con esso, il sogno di potersi riscattare dagli insulti ricevuti dal padre. E ancora un nuovo accadimento costrinse Ezio a modificare i suoi piani: lo scoppio della Grande Guerra. Ritenne necessario abbandonare la segheria e nascondersi per un po' di tempo, per evitare la chiamata alle armi e dall'Italia e dall'Australia: non credeva in eroi e madrepatria; il suo unico dio era il denaro e il suo Paese l'aveva dimenticato quando era nel bisogno, così non si sentiva colpevole di non andare ad aiutarlo.

Finalmente, nel settembre del 1921, incominciò una nuova e felice pagina della vita di Ezio: l'incontro con Antonietta, una giovane donna, figlia di due emigrati originari delle Marche. Si innamorarono subito e presto si sposarono. Ezio, ormai trentenne, aveva raggiunto la felicità, sebbene un presentimento gli impedisse di goderne a pieno. Non aveva torto: Antonietta venne colpita da un serio male, di cui Strano tace il nome, ma non le sofferenze che scatenò.

Ezio continuò la sua ascesa della «scala» socio-economica e comprò un terreno di poco più di ottanta ettari che, con l'aiuto di molta manodopera italiana, «*trasformò in quattro anni il terreno da una boscaglia vergine in una vigna fiorente*»; nonostante lo scetticismo dei vicini riuscì nel suo *masterpiece*, ovvero una delle più estese e fiorenti vigne del Western Australia.

Il 20 novembre 1931, mentre Ezio lavorava il terreno, Antonietta morì in una camera di ospedale. Nonostante il dolore per la perdita della moglie, Ezio continuò a lavorare duramente perché, nota sardonicamente Strano, se è vero che non aveva più affetti, qualcosa per la quale continuava ad avere cura e dedizione c'era: il *business*!

Quattro anni dopo la perdita della moglie, venne mostrata a Ezio la foto di una giovane italiana e pensò che sarebbe potuta essere una moglie adatta a lui. La giovane si chiamava Carmela (Lina) Strano, ed era una lontana parente di Alfredo, nata anche lei a Delianuova. Decisero di sposarsi, ma si trattò di un «matrimonio combinato», pratica che ovviava al problema di sovrabbondanza di uomini. Fu senz'altro un matrimonio infelice, tuttavia Ezio seppe apprezzare le doti commerciali di lei; ancora una volta, l'unico elemento che interessava a Luisini era di natura economica.

Da quel litigio, in cui Ezio aveva detto al padre che non sarebbe mai tornato con lui nella fattoria, «*nemmeno in una bara*», non aveva saputo più nulla di lui, se non che viveva solo, senza nessuno che lo accudisse, e con la sua proprietà terriera depauperata dalla siccità e dalle inondazioni.

Fu solo nel 1938 che ebbe sue notizie, tramite una lettera di un amico: lo informava che il padre era in fin di vita e preferiva morire a casa. Senza indugiare, Ezio decise di correre a far visita al padre, ma desistette dall'intento per paura che potesse rispondergli «*get out*» e pensò che questo «*get out*» l'avrebbe accompagnato per il resto della vita. Questo fu l'ultimo, mancato, contatto col padre, il quale morì subito dopo, ed Ezio si tormentò a lungo per il modo in cui si era comportato con lui.

Luisini non fu capace di stare al passo coi tempi e, insieme alla crisi economica, giunse per lui anche la crisi fisica: si ammalò gravemente e morì il 7 maggio 1964 in una camera d'ospedale. Poco prima di morire, ricevette la visita di Alfredo Strano, al quale disse: «*Mi hanno dato l'estrema unzione. Sanno che presto morirò. Io non ho paura. Anche della morte me ne infischio!*».

Luck Without Joy (letteralmente: «fortuna senza gioia») è una testimonianza ricca di valore documentaristico, poiché è una rara descrizione della drammatica epopea patita dalle primissime generazioni di migranti italiani in Oceania, attraverso la triste parabola di Ezio, il quale «*fu il saggio rappresentante d'una generazione di marca antica. I tempi gli imposero una patina di modernità. Tra i suoi ricordi più piacevoli c'erano 13 anni di vita da boscaiolo, la sua mamma e la prima moglie deceduta. Fra i suoi ricordi peggiori: gli anni di povertà. Per liberarsi dal bisogno, conquistò la ricchezza, divenne schiavo del denaro e non conobbe la gioia del vivere*».[xxxiv]

Come abbiamo visto, la descrizione della persona di Luisini fatta da Strano è contraddittoria e problematica, alternante momenti di sincera ammirazione a momenti di ironico distacco. Il primo segnale utilizzato dall'autore per sottolineare il valore materiale dato agli affetti e, potremmo dire, l'egocentrismo economico di Luisini, è nella reiterata assenza dei nomi propri di persona; così Tobia Luisini è nominato solo come «Luisini senior», mentre Arduina Rosati, madre di Ezio, non merita alcun nome. L'anonimato è imposto ugualmente a tutti gli altri personaggi, a eccezione delle due mogli, Antonietta e Carmela, chiamate col nome proprio solo poche volte ciascuna, nel momento in cui entrano nella narrazione, per poi sparire anche loro dietro l'appellativo «Mrs. Luisini», non appena entravano più compiutamente nell'economia domestica e lavorativa del protagonista, diventando esse stesse proprietà dell'avido Ezio e non meritando più alcuna nomenclatura, se non il pronome possessivo.

Ezio Luisini, dunque, è rappresentato come un affamato accumulatore di denaro, in grado di trasformare in possedimenti anche gli affetti umani. I vari fatti di morte che caratterizzano la sua vita sono strumenti in mano allo scrittore per delineare l'ineluttabile destino del suo antieroe, condannato a capitolare da solo, circondato unicamente dalla sua «roba»; e proprio quest'affezione per la roba, e questo finale già scritto, accomunano senza dubbio il protagonista di Strano a un grande classico della letteratura italiana, quel Mastro-don Gesualdo[xxxv] oscillante fra l'invidiabile «don», sinonimo di riconosciuta autorevolezza nella collettività, e lo sprezzante «mastro», che lo connotano come un disprezzabile *parvenu*. Ugualmente, Ezio Luisini fu al contempo l'uomo più ammirato e invidiato dalla comunità italiana nell'Australia Occidentale, da tutti reverentemente chiamato Mr. Luisini (quasi una variante britannica dell'italico e popolare «mastro»), e il misantropo che bestemmiava alla vita e disprezzava il prossimo. Durante la lettura di tutto il romanzo, il

[xxxiv] A. Strano, *Lo sguardo e la memoria*, cit., p. 115.

[xxxv] Giovanni Verga, *Mastro-don Gesualdo* (1889), Carla Riccardi (a cura di), Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano 1979.

giudizio del lettore su quest'uomo oscilla continuamente fra positivo e negativo; in particolare, notiamo che finché Ezio è il giovane cittadino italiano, riesce a raccogliere la *sympátheia* del lettore, il quale nutre sincero dispiacere per i patimenti sofferti dal ragazzo, descritto come un adolescente disposto a tutto pur di realizzare la sua «idea», quella di diventare ricco e di disprezzare i rozzi poveri che non hanno creduto in lui, compreso il padre, col quale stabilirà un rapporto competitivo. Questa sua ostinazione a realizzare l'«idea» lo accomuna, nella fantasia del lettore, a un altro giovane che vedeva nel riscatto sociale la sua ragione di vita, Arkadij Dolgorukij, protagonista de *L'adolescente* di Dostoevskij,[xxxvi] figlio illegittimo del nobile Versilov e di un'umile serva, abbandonato dai genitori a pochi anni di vita, condannato a un'infanzia solitaria costellata di umiliazioni e discriminazioni. Il desiderio di rivalsa cresce assieme ad Arkadij ed esplode in un fermo proposito, in un'«idea» segreta, quella di «*diventare un Rothschild. Invito il lettore alla calma e alla serietà. Lo ripeto: la mia idea è diventare un Rothschild, diventare ricco come Rothschild; non semplicemente ricco, ma proprio come Rothschild. [...] In primo luogo dimostrerò soltanto che il raggiungimento del mio scopo è matematicamente assicurato. La faccenda è molto semplice; tutto il segreto sta in due parole:* tenacia e perseveranza».[xxxvii] Dunque sia Ezio che Arkadij sono animati da forte rivalsa, soprattutto nei confronti dei rispettivi padri, e sono sicuri che la loro idea, con *tenacia* e *perseveranza*, riuscirà a realizzarsi, nonostante appaia irrealizzabile agli occhi di tutti («*That's impossible to do*» disse Tobia a suo figlio). Ma Arkadij è un sognatore, il suo è un «poema» adolescenziale, dunque è un'«idea» destinata a rimanere tale senza concretizzarsi; egli accantona qualsiasi altro progetto, compresa l'università (così Tobia ridicolizzava Ezio: «*Speri di andare all'università? Vedo che hai le mani ben curate di un giovane dottore!*»), per sola ostinatezza morale:

> *Nei miei sogni, già più volte ho afferrato quel momento nel futuro nel quale la mia coscienza sarà stata già troppo soddisfatta e la potenza risulterà troppo poco. Allora, non per la noia, né per una immotivata nostalgia, ma perché desidero qualcosa di immensamente superiore, darò tutti i miei milioni alla gente; che la società si spartisca pure tutta la mia ricchezza e io... io tornerò a confondermi nella nullità. [...] perché diventando povero io diventerei due volte più ricco di Rothschild.*[xxxviii]

Ma, nella seconda parte del romanzo, tutto cambia: Arkadij si trova a Pietroburgo e ammette con vergogna che la vita cittadina, e il susseguirsi di fatti sorprendenti, gli hanno fatto accantonare l'«idea», e hanno disgregato la sua natura di sognatore: ora veste elegantemente, ha un parrucchiere francese, un cocchiere privato, sperpera i soldi alla roulette. Solo ora abbiamo la conferma che il fulcro del romanzo non è Arkadij, bensì l'enigmatico

---

[xxxvi] Fëdor Michajlovic Dostoevskij, *L'adolescente* (1875), trad. it. di Maria Rita Leto e Anton Maria Raffo, Arnoldo Mondadori, Milano 1987.

[xxxvii] *ibid.*, p. 107.

[xxxviii] *ibid.*, pp. 121 e 122.

Versilov. Il lettore, parallelamente ad Arkadij, fino alla fine è disorientato: si convince che Versilov sia un uomo meschino, crudele, senza scrupoli, un fedifrago, un nichilista, un ateo, ma improvvisamente un dialogo, un gesto, o un'espressione ribaltano completamente il suo giudizio, e gli sembra di aver frainteso ogni cosa perché Versilov è, in realtà, il marito amorevole, l'uomo saggio e generoso, dai forti valori, legato alla "«madre Russia» e alla famiglia. Mi sembra che l'evoluzione del personaggio di Ezio, da giovane ad adulto, possa essere facilmente comparabile all'evoluzione del protagonista della narrazione ne *L'adolescente*, ossia, come il giovane Ezio fantastica sulla propria «idea», altrettanto fa Arkadij, ma, mentre quest'ultimo cede alle tentazioni mondane, l'adulto Ezio rimane fermo nel proposito, compiendolo nei fatti, come trasformato nel cinico Versilov, come se Strano avesse incorporato in un unico personaggio i due di Dostoevskij. E come la narrazione di quest'ultimo si impegna soprattutto allo svelamento dell'enigmatica essenza di Versilov, ugualmente la narrazione di Strano si concentra a svelare l'identità di Luisini; entrambi gli autori si impegnano a generare un meccanismo d'attesa nel lettore (meccanismo di cui il russo è sicuramente campione assoluto, ma che l'italiano riesce comunque a ripetere), che crudelmente non risolvono, lasciando alla coscienza di chi legge il definitivo giudizio morale sui fatti raccontati. Una doppia natura si è impossessata dei due adulti, Luisini e Versilov, una angelica e l'altra diabolica, sdoppiamento di personalità che bene si collega alla loro idea di «amore» per l'altro sesso, da entrambi provato per due donne diverse: il primo, per Antonietta e Carmela, la prima rappresentante dell'unità familiare e dell'intimità domestica, la seconda mera compagna per interessi; il secondo, come osservò Berdjaev, nutre «*amore-passione per Katerina Nikolàevna e amore-compassione per la madre dell'adolescente, la sua moglie legittima. Anche per lui l'amore non è un uscire dai limiti del proprio "io", non è un rivolgersi ad un altro "io" ed unirsi con esso. Questo amore è affare intimo che Versilov regola con se stesso, e rimane chiuso nel destino di lui. La personalità di Versilov appare a tutti enigmatica, nella sua vita vi è un mistero*».[xxxix] Chi scrive, non avrebbe potuto trovare migliori parole di quelle di Berdjaev, per descrivere, anche, l'ineffabile intimità di Ezio Luisini.

2.4. Il mito della rondine

Forse, la più alta (auto)biografia sulla migrazione pubblicata da Strano è rappresentata da *Lo sguardo e la memoria*. Anche questo libro, come i precedenti, è ricco di aneddoti personali che ripercorrono l'incredibile vita dell'autore, dalla reclusione a Gössnitz, all'arrivo in Australia, fino al ritorno in patria. Ma qui, come non mai, le sue avventure e i suoi incontri diventano pretesto per raccontare la Storia d'Italia del XX secolo; una sorta di "atlante" storico nel quale si trascende la mera cronaca del singolo individuo per elevare il racconto a paradigma della Storia migratoria, quale esperienza di travaglio collettivo; tro-

[xxxix] Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev (1923), *La concezione di Dostoevskij*, trad. italiana di Bruno Del Re, Einaudi, Torino 1977, pp. 119 e 120.

viamo un ritratto commovente di milioni di italiani costretti ad abbandonare la patria natia, e non solo la biografia del singolo, come nel romanzo dedicato a Luisini, seppur topica dell'esule.

Il libro si apre con l'esaltazione delle bellezze primordiali del nuovissimo continente, quella mitica *terra australis incognita* che appare ai migranti un vero e proprio *locus amoenus*. Strano si erge a critico della ricezione e ammette che *«i difetti spesso stanno a galla, i pregi invece zoppicano o siamo noi a farli zoppicare»*,[xl] riconoscendo che la particolarità di ogni popolo è una risorsa utile ad arricchire noi stessi. Dunque Strano nutre, tutto sommato, un tenero ricordo della patria adottiva, anche se gli australiani si mostrarono ostili alla massiccia immigrazione italiana, cavalcando antichi e discriminatori pregiudizi sui nostri compatrioti, considerati semplice manodopera a basso costo, spesso additati con l'appellativo di «dingo», «ovvero un "cane selvatico"». Alfredo scrive, grazie al racconto fattogli dal padre Pasqualino, del *pogrom* scoppiato prevalentemente contro i minatori italiani, greci e jugoslavi a Kalgoorlie il 28 gennaio del '34 (episodio già raccontato da Strano nell'antecedente romanzo *Luck Without Joy*[xli]), esploso per futili motivi, ma che nascondeva, in realtà, un odio atavico e pregiudiziale di natura xenofoba, esacerbato dall'assunzione, tra il '28 e il '34, di ottomila minatori dell'Europa del sud, scelti perché *«lavoravano sodo e si accontentavano di qualsiasi salario»*. Dunque la causa scatenante fu di natura squisitamente economica mentre il pretesto fu una zuffa fra il barista Claudio Mattaboni e un ubriaco, Edward Jordan, che ricevette un pugno e cadde a terra, sbattendo la testa sul marciapiedi. Da lì scoppiò la rivolta contro i *«bloody dingo»*, che procurò tre morti, decine di feriti, innumerevoli danni economici e saccheggi; Alfredo Strano rievoca l'accaduto attraverso lo straziante racconto di Letizia Merandoli, sopravvissuta, assieme alle sue sei figlie, nascondendosi in un cimitero. Nonostante questo drammatico episodio, non del tutto isolato dal contesto storico australiano, l'autore riconosce che, col trascorrere degli anni, *«cresce l'amore, l'affetto e l'attaccamento per la Patria adottiva, per la sua gente, per il suo vivere semplice e modesto e si sente anche il bisogno di ringraziare Dio per averci dato un tetto sotto il cielo di questo bel Paese che ha preso il posto dell'altro»*.[xlii]

La terza sezione del libro («Il pendolo dell'era fascista») ripercorre le tappe dell'ascesa del duce e la sua ricezione in Italia meridionale; testimonia, inoltre, di come gli emigrati non abbiano modificato il proprio credo fascista alla caduta di Mussolini, diversamente da molti connazionali rimasti in Italia. Questo perché, *«tormentati dalla miseria e oppressi in un ambiente sordo, ostile e strano, si sentivano rinascere quando un qualsiasi evento innalzava il prestigio dell'Italia. Si sentivano, inoltre, coinvolti nell'opera del Duce ed avevano la sensazione di*

[xl] A. Strano, *Lo sguardo e la memoria*, cit., p. 15.

[xli] id., *Luck Without Joy*, cit., cap. vii («The Revolt at Kalgoorlie»), pp. 74-9. Qui abbiamo la toccante testimonianza della signora Pollino: *«Quei bastardi vogliono ucciderci. Sappiamo che la folla è stata fomentata quanto basta per venire in cerca di vendetta. Vogliono farcela pagare. A lungo sono stati a provocarci e sono stati alla ricerca di una scusa per attaccare»*.

[xlii] id., *Lo sguardo e la memoria*, cit., p. 16.

essersi liberati dal loro stato d'inferiorità rispetto agli anglo-sassoni».[xliii] Per questo, mentre in Italia l'antifascismo diventò un ideale costituzionale, in Australia gli antifascisti erano considerati anti-italiani dagli stessi connazionali, e pericolosi comunisti dal governo federale.

L'ultima sezione del romanzo, «Vita da emigrato», si apre con una vera e propria sinossi dell'approccio alla problematica dell'emigrazione, condensando, in una sola pagina, il secolare dibattito storico, sociale e culturale, grazie alle esperienze maturate in cinquantatré anni di vita da emigrante, riscattando sia il punto di vista dell'ospitato che dell'ospite:

> *Nella prima metà del secolo scorso gli emigrati, avendo trovato una società ostile alle innovazioni provenienti da fuori, si trincerarono nelle piccole Italie. Essendo poveri e semianalfabeti, la loro storia è piena di lacune e di silenzi. Eppure le criticate e malviste collettività straniere sono necessarie, anzi indispensabili allo sviluppo economico del paese d'immigrazione. Se per caso si sfaldassero, bisognerebbe rifarle perché sono loro che alimentano il flusso migratorio e rendono possibile lo sviluppo agricolo, industriale, minerario e demografico del paese in cui si stabiliscono [...]. L'emigrazione, [...] ha il potere di distruggere la personalità umana, di separare per anni, a volte per sempre, i figli dai padri, di umiliare l'ingegno umano, di corrodere la famiglia e la struttura sociale. Le nuove generazioni nate ed educate all'estero non comprendono il passato né vogliono sentir parlare di quello dei loro cari, dai quali li separano lingua, costumi e le esigenze della vita moderna. Sotto l'aspetto positivo, l'emigrazione ha il merito di aver liberato milioni di lavoratori da uno stato di abbandono e d'indigenza [...]. Da questi due fattori derivano le due anime dell'emigrato: la prima che, nell'avversa sorte, spinge al desiderio del ritorno; l'altra che si oppone a questo desiderio in virtù del ricordo cocente della miseria vissuta in patria e della consolazione del migliorato tenore di vita. [...] Affinché non sparisca per sempre ogni traccia della vita del nostro emigrato, è necessario educare i figli ad innestare nella struttura sociale del paese d'immigrazione un ramo della cultura e del pensiero della Magna Grecia e del Rinascimento italiano.*[xliv]

Dunque, Strano tratteggia l'emigrato come un essere dalle due «anime», ovvero succube di due pulsioni identiche e contrarie: quella di disillusione del mito di un *El Dorado* fuori dall'Italia e quella di rivalutazione della patria originaria, con conseguente amletico dubbio sul voler restare oppure tornare ai «limpidi orizzonti».[xlv] È una situazione in cui si trovano a vivere tutti gli emigrati, costretti a trascorrere la loro vita da esuli secondo ineluttabili «attraversamenti». Affinché quest'ultimi possano evolversi in «passaggi» - eventi strutturanti l'io - deve avvenire un «rito di passaggio», nel significato concepito da Arnold

---

[xliii] *ibid.*, pp. 63-65.

[xliv] *ibid.*, pp. 111 e 112.

[xlv] Si tratta di un delicato omaggio a Luigi Strano, cugino di Alfredo: «*I limpidi orizzonti/ vedo chiudendo gli occhi/ col fumo dell'Etna e dello Stromboli/ la madonnina al bivio/ con le offerte di fiori appassiti/ la pineta di Garibaldi/ il mare di Ulisse...*». Estratto della poesia *La mia Terra*, in Gaetano Rando (a cura di), *Italian Writers in Australia. Essays and text*, Università di Wollongong (Department of European Languages) 1983, p. 127.

van Gennep,[xlvi] che consiste nel riconoscimento e dominio del passaggio stesso da parte del singolo, il quale poi lo esperisce condiviso in una comunità di simili. La migrazione è, dunque, un'esperienza che determina nuove figurazioni identitarie e si concretizza come un'iniziazione, processo sia fisico che interiore che van Gennep tripartisce in: separazione dall'ambiente precedente (fase preliminare); margine (fase liminare); aggregazione al nuovo ambiente (fase postliminare). Per il discorso migratorio le tre fasi potrebbero essere tradotte in fisiologica, alienante e interpretativa; infatti alla fisiologica separazione dalla madre patria («*quella dell'emigrante generalmente non è una libera scelta. Si va raminghi per il mondo per guadagnarsi una fetta di pane*»[xlvii]), segue una seconda fase di acclimatamento transitorio e parziale nella patria di adozione (che normalmente significa ripensamento della scelta di espatriare), fase alienante perché fa ragionare l'emigrato sulla propria «diversità»; questo ragionamento, però, non riesce a svilupparsi se non in una conoscenza soggettiva, disfattista e, appunto, alienante. Il passaggio da una conoscenza soggettiva a una condivisa, costruttiva ed emancipativa, avviene grazie a strumenti simbolici e rituali da parte degli «iniziati»; ed è proprio ciò che tenta di fare Strano con la sua scrittura: superate le tre fasi, e divenuto profondo conoscitore e «iniziato» delle problematiche della migrazione, concede agli altri emigrati uno strumento simbolico e rituale (ovvero la sua stessa emblematica biografia, per mezzo dei *tòpoi* e degli archetipi che la letteratura offre) affinché la loro natura migrante possa divenire una conoscenza condivisa, costruttiva ed emancipativa, ovvero la sua produzione letteraria vuole descrivere il rito di passaggio che il singolo italiano esule necessita affinché possa diventare tutt'uno con la comunità italo-australiana.

Strano dedica il capitolo «Memorabili anomalie»[xlviii] a Domenico, antico migrante, ora tornato nel Bel Paese. Rivolgendosi direttamente a lui, gli racconta del grande miglioramento della situazione economica e sociale degli italiani nel quinto continente:

> *Dall'assimilazione siamo finalmente giunti al multiculturalismo, si è fatto così un gigantesco passo in avanti. [...] l'Australia si è liberata dalle sue anomalie ed ha valorizzato la cultura e parte dei nostri usi e costumi. Torna a vedere la rinascita del West Australia che ha persino annullato il mito del «cigno bianco». Torna dunque a rivedere i cigni neri che si pavoneggiano nel fiume omonimo, il Swan River, che attraversa la bella città di Perth. Torna a rivedere la nostra società diventata un mosaico armonioso, un'oasi di tranquillità e di pace*

Nuovamente Strano gioca, con questo riferimento ai cigni neri, con la sua capacità di astrarre un fatto contingente a valore universale: infatti, l'episodio di ripopolamento di cigni neri nello Swan River assume un significato allegorico della ritrovata dignità degli aborigeni, i quali, finalmente, «*fanno parte integrante della società australiana e sono loro che*

[xlvi] Arnold van Gennep, *Les rites de passage* (1909); trad. it. *I riti di passaggio*, Universali Bollati Boringhieri Editore, Torino 1981.

[xlvii] A. Strano, *Lo sguardo e la memoria*, cit., p. 158.

[xlviii] *ibid.*, pp. 178-180.

impediscono ai governanti di disturbare i luoghi sacri dove riposano i loro antenati», dunque, sono in realtà gli aborigeni che, finalmente, si «pavoneggiano», proprio come sono tornati a fare i loro *alter ego* volatili.

Racconta Strano che lo stesso Luisini «*credeva che ai neri mancasse il ben dell'intelletto*»,[xlix] finché non fu costretto a ricredersi, persuaso dalla visione di un quadro del pittore aborigeno Albert Namatjira,[l] quadro del quale ci regala un'*èkphrasis* atta non solo a definire la bellezza estetica del dipinto, ma anche a rivalutare la mente creativa che ideò quest'opera d'arte così meravigliosa, e così vicina ai gusti estetici europei.

Alfredo Strano è stato un uomo pervaso da forte spiritualità, ma non per questo cieco praticante dei dogmi cristiani, quanto, piuttosto, consapevole conoscitore dell'importanza sociale della comunanza religiosa. Era suo malgrado praticante ma, contemporaneamente, apprezzava oltremodo gli sforzi compiuti da tanti uomini di fede per il bene della collettività. Un paradosso solo apparente, che si ripete nella sua scrittura: infatti, i suoi testi sono pervasi, simultaneamente, sia da un'efficace denuncia politica della situazione dei migranti (o dei deboli *tout court*), sia da un'ispirazione morale e religiosa che è dettame per il suo dettato; quanto più la sua scrittura si fa mite e priva di rancori, in ottemperanza al credo cristiano, tanto più, agli occhi dei lettori, Alfredo Strano si erge moralmente e tanto più, quindi, dalle parole di perdono, intenzionalmente e quasi per paradosso, nasce un atto di accusa più grave, insieme sociale e politico. L'enfasi e il sentimentalismo cedono il passo alla forza celata di una «litote concettuale», di una riduzione stilistica che equivale a un accrescimento espressivo. Proprio quando gli accadimenti narrati consentirebbero il risentimento e l'esclamazione, Strano aumenta il controllo della scrittura: lo stile denotativo, tutto concentrato sulle cose, senza alcun commento ideologico, si rafforza là dove potrebbe tuonare facilmente con sdegnosa rabbia.

Lo sguardo e la memoria ha, *in primis*, l'obiettivo di mostrare le sofferenze e i patimenti non per dipingere un affresco del XX secolo carico di scenari nichilistici, bensì per donare ai lettori un cauto ottimismo per il nuovo millennio, per educarli all'ambizione ad una palingenesi morale che solo lo sviluppo scientifico congiuntamente alla religione possono donare:

> *Chi, come me, ha vissuto e conosciuto il secolo scorso per oltre settant'anni, con i suoi anni bui (la depressione economica, le guerre a catena, la prigionia nel Reich, l'emigrazione e così via), ha sperato nell'avvento del terzo millennio foriero di felicità, pace e prosperità.*[li] *[...] Dopo i*

[xlix] *ibid.*, pp. 148 e 149.

[l] Albert (Elea) Namatjira (1902-1959) fu un artista del popolo degli Arrente e fu il primo indigeno del Territorio del Nord a ricevere la piena cittadinanza australiana, senza più subire specifiche restrizioni legislative.

[li] Pochi anni dopo, però, l'ottimismo di Strano risulterà affievolito: «*All'alba del terzo millennio i capi di paesi ritenuti tra i più civili al mondo, come gli anglo-americani, hanno agito di testa loro, senza dare ascolto nemmeno alla autorevole voce di Giovanni Paolo II, che li ha scongiurati affinché desistessero dalla guerra all'Iraq, dove, per altro, hanno ammazzato innocenti, distrutto edifici di valore storico e hanno ap-*

> *giorni dell'ira e del dolore, bisogna interrogarsi sul futuro dei nostri figli e dei nostri nipoti. E soprattutto adoperarsi perché ragione e fede marcino uniti per il trionfo della pace, della giustizia e della solidarietà nel mondo intero.*[lii]

E, in chiusura di romanzo, torna a usare una metafora ornitologa a lui cara, quella della rondine; una sorta di mito della rondine, che parafrasa il mito del migrante, la cui storia deve necessariamente essere tramandata, perché convinto che la testimonianza storica possa elevare moralmente le nuove generazioni, in un rinnovato clima di pace, solidarietà sociale e uguaglianza:

> *Appena disteso, mi addormento e sogno la rondine che a primavera tornava sotto la vecchia grondaia di casa mia a rifarsi il nido e la famiglia, e che terminata la primavera, ripartiva. Io mi accorgevo della sua assenza perché dal nido vuoto non venivano più i garriti a me cari. Bisognava aspettare un'altra stagione per risentirli e per rivedere l'uccello amico. Ma già nei miei anni verdi, la rondine non era tornata più al suo nido. Io l'avevo attesa invano. Tuttora, quando ritorno, coi sogni, al paesello, cerco ancora quel nido senza la rondine e non lo ritrovo più. L'ha portato via il vento e la pioggia e di esso non ne è rimasta alcuna traccia. Nessuno sa che, una volta, sotto quella vecchia grondaia, c'era un nido e che là una rondine garriva a primavera.*[liii]

BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

Il Canguro, settimanale di Perth (*1955 - 1957*).

Iuliano, Susanna, *I miei 57 anni di vita da emigrante (Australia 1948-2005)*. Delianuova: Nuove Edizioni Barbaro, 2005.

La Rondine, mensile di Perth (1968 - 1975[?]).

Librarsi in Aspromonte 2005 (dvd), rassegna letteraria a Delianuova con la presenza di Alfredo Strano [materiale privato di Raffaele Leuzzi], Nuove Edizioni Barbaro, Delianuova 2005.

Strano, Alfredo, *Cristo se n'è andato*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2003.

-----, *Il Fascismo e gli Emigrati*, Nuove Edizioni Barbaro, Delianuova 2005.

-----, *Italiani senza Patria*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 1991.

-----, *Lo sguardo e la memoria. Diario di un emigrato in Australia*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2001.

-----, *Luck Without Joy. A Portrayal of a Migrant*, tr. E. P. Burrows, Fremantle Arts Centre Press, Fremantle 1986.

-----, *Prigioniero in Germania. (Settembre 1943 - Luglio 1945)*, Rebellato Editore, Cittadella di Padova 1973.

---

piccato fuoco ad una polveriera che tarderà molto a spegnersi». A. Strano, Va pensiero... ricordi e pensieri in ordine sparso, Alcione Editore, Venezia 2010, p. 83.

[lii] id., *Lo sguardo e la memoria*, cit., pp. 192 e 193.

[liii] *ibid.*, p. 230.

-----, *Va pensiero... ricordi e pensieri in ordine sparso*, Alcione Editore, Venezia 2010.

BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*. Londra: Routledge, 1994.

Baggio, Fabio e Sanfilippo, Matteo, «L'emigrazione italiana in Australia». Roma: *Centro Studi Emigrazione* 58, 183, 2011.

Bastianini, Benedetta, *Gli esperti dimenticati di multiculturalità*, Eurograf, Padova 2003.

Baudelaire, Charles Pierre, *Les Fleurs du Mal* (1857); trad. it. *I fiori del male*, di Giovanni Raboni, Einaudi, Torino 1999.

Berdjaev, Nikolaj Aleksandroviè (1923), *La concezione di Dostoevskij*, trad. it. di Bruno Del Re, Einaudi, Torino 1977.

Bibbia concordata, volume I e II, Arnoldo Mondadori, Verona 1968.

Castles, Stephne; Alcorso, Caroline; Rando, Gaetano e Vasta, Ellie (a cura di) *Italo-australiani. La popolazione di origine italiana in Australia*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1992.

Cresciani, Gianfranco, «Australia, Italy and Italians», *1845-1945*. Roma: *Centro Studi Emigrazione* 20 (69), 1983.

-----, *Fascismo, antifascismo e gli italiani in Australia 1922-1945*, Bonacci Editore, Roma 1979.

----- (a cura di), *L'Australia, gli australiani e la migrazione italiana*, Franco Angeli Editore, Milano 1984.

-----, *Migrants or mates: Italian life in Australia*, Knockmore Enterprises, Sydney 1988.

-----, *The Italians*, Australian Broadcasting Corporation, Sydney 1985.

Crupi, Pasquino, *La tonnellata umana. L'Emigrazione Calabrese 1870-1989*, Barbaro Editore, Oppido Marmentina 1994.

Dewhirst, Catherine, «The "Southern Question» in Australia: The 1925 Royal Commission's Racialisation of Southern Italians"» in *Queensland History Journal* 22 (4), Febbraio 2014.

Dostoevskij, Fëdor Michajloviè (1875); *L'adolescente*, trad. it. di Maria Rita Leto e Anton Maria Raffo, Arnoldo Mondadori, Milano 1987.

Flaiano, Ennio, *Tempo di uccidere*, Longanesi, Milano 1947.

Gennep, Arnold van, *Les rites de passage* (1909); trad. it. *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 1981.

Levi, Carlo, *Cristo si è fermato a Eboli*, Einaudi, Torino 1945.

Pellico, Silvio, *Le mie prigioni* (1832), Mondadori, Milano 1986.

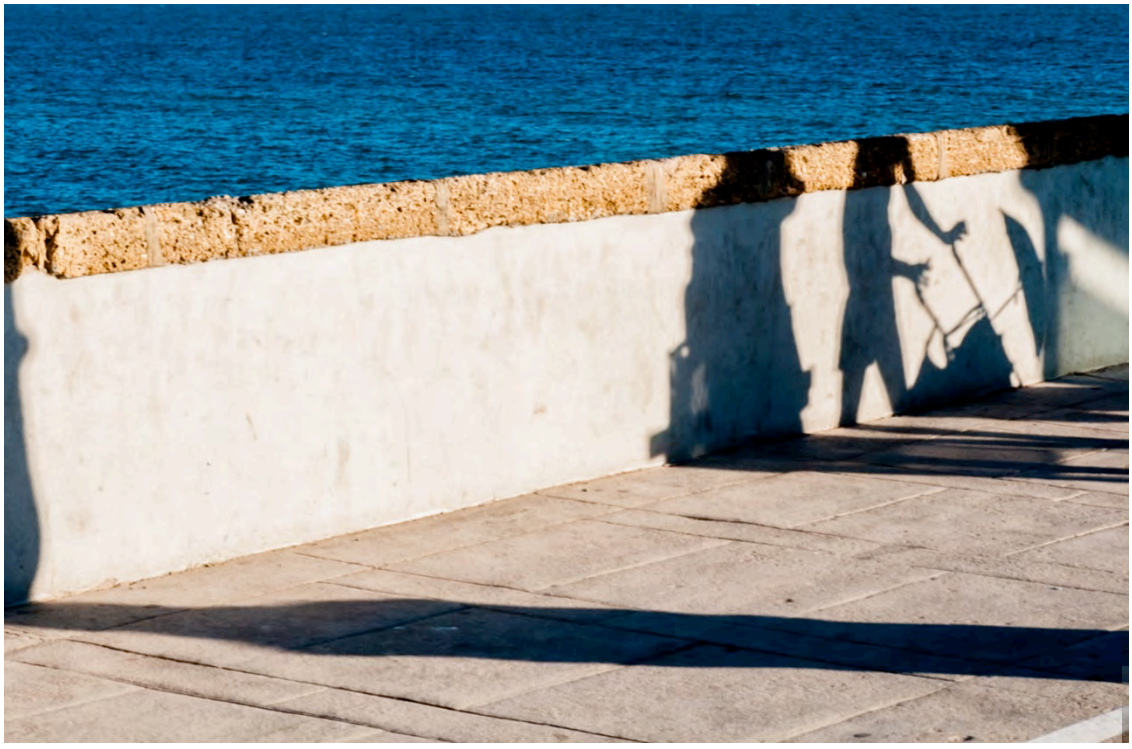
Rando, Gaetano, «Il caso italo-australiano», in *Altreitalie* anno 3 (5), Fondazione Giovanni Agnelli, 1991.

----- (a cura di), *Italian Writers in Australia. Essays and text*, Università di Wollongong (Department of European Languages), Wollongong 1983.

----- e Turcotte, Gerry (a cura di), «Calabria e Sicilia: sguardi italoaustraliani» Roma: *Centro Studi Emigrazione* 54 (168), 2007.

Taliani, Simona e Vacchiano, Francesco (a cura di), *Altri corpi. Antropologia ed etnopsicologia della migrazione*, Unicopli, Milano 2006.

Verga, Giovanni, *Mastro-don Gesualdo* (1889), Carla Riccardi (a cura di) Arnoldo e Alberto Mondadori, Milano 1979.



LA MÚSICA SEFARDÍ EN LA CULTURA DE LOS JUDÍOS DE BOSNIA Y HERZEGOVINA

DAVID KAMHI

Es bien sabido que los judíos abandonaron su patria o, en la mayoría de casos, salieron de ella como esclavos o bien se convirtieron en súbditos semiesclavizados en algún otro lugar. Este nuevo éxodo se produjo principalmente en dirección este y oeste y tuvo como destino casi todos los países del mundo conocido por aquel entonces. Los judíos que fueron hacia el Este - hacia el territorio que hoy en día constituye Europa central y occidental (Alemania, el Imperio Austrohúngaro, Chequia, Polonia, etc.) - se denominan «asquenazíes» (en hebreo, «*ashkenaz*» significa «Este» y, en sentido más estricto, «Alemania»). Los que emprendieron el rumbo hacia el Oeste - hacia el Mediterráneo (la Península Ibérica), hacia algunos países europeos como Holanda (Ámsterdam), Francia (Provenza), Italia y también hacia África (Marruecos) - se denominan «sefardíes». «S'farad» es el término utilizado en hebreo para designar al Oeste y, en sentido más estricto, a España.

En la Antigüedad resultaba difícil encontrar un país mediterráneo que no contase con la presencia de fuertes e importantes colonias judías, en especial en las desembocaduras de los ríos. Entre otros lugares, los judíos se instalaron en Atenas, Corinto, Salónica y luego en Skopje y otras ciudades. Después de la caída de Jerusalén (año 70 d.C.) y el sofocamiento de las grandes revueltas del año 135 d.C., el número de judíos presentes en las ciudades mediterráneas citadas aumentó de ma-

nera considerable. Después del primer concilio de Nicea (325 d.C.), en el que se negaron a convertirse al cristianismo, el destino de los judíos quedó marcado durante siglos por las persecuciones.

La llegada de los judíos al interior de los Balcanes se intensificó tras el cisma del Imperio Romano y la creación de Bizancio. Con la institucionalización del cristianismo en Bizancio, los judíos se convirtieron en *corpus aliaenum*. El *corpus juris civilis* del emperador Justiniano trataba a los judíos como *possesio imperii* o bien los judíos se convertían en *servi camerae regis*. Con todo, el judaísmo atrajo a algunos nobles y a un número relativamente nutrido de súbditos. Solo tenemos que recordar la aparición y desaparición de los jázaros, cuyos líderes se convirtieron al judaísmo (*kagani*, vocablo derivado del término «*koheni*»). El kanato jázaro existió de los siglos VII a XII. Resulta interesante señalar la influencia que tuvo el alfabeto hebreo en el glagolítico - que adoptó cinco letras del alfabeto hebreo (B, K, T, Š y Č) - y en el cirílico - que adoptó la letra Š (*shin* en hebreo). Además de en Salónica en el siglo XII, varios viajeros repararon en la presencia de judíos en Skopje (anteriormente Skub, Uščup, etc.), Monastir (hoy en día Bitola) y otras ciudades.

Carecemos de información exacta sobre la llegada de los judíos a la Península Ibérica. Es probable que llegasen con los fenicios (al mismo tiempo o al cabo de poco) y que no fuesen identificados como un pueblo diferenciado. Con la llegada de los visigodos a los territorios que hoy en día conforman España y Portugal - o inmediatamente después de la misma - empezaron las primeras persecuciones de judíos, a cargo de la jerarquía eclesiástica de los nuevos conquistadores. Sin embargo, fue mucho más determinante la llegada de los árabes, que se produjo del siglo VII a la segunda mitad del siglo VIII. Enseguida los judíos se convirtieron en un factor muy importante y significativo en la Península. En aquel momento, la cultura árabe era superior, por lo que los judíos se vieron obligados a reforzar su compromiso espiritual. Inmediatamente después de las academias árabes aparecen las academias judías, donde se estudiaba religión y filosofía. En Córdoba y en otras ciudades se estudiaba matemáticas, astronomía, medicina, gramática (en el marco de la filología), poesía y, en especial, las lenguas árabe y hebrea, además del latín y el griego antiguo. En aquella época, por influencia de los árabes los judíos acogieron con los brazos abiertos las teorías neoplatónicas. A partir del siglo XIII, esta cultura y este arte muy mezclados se extienden al resto de ciudades de la España de la época (Barcelona y Toledo). En las culturas hispanoárabe e hispanojudía este periodo se denomina «El Siglo de Oro». En él aparecen - en los ámbitos de la ciencia, la filosofía y la teología - nombres célebres como Maimónides o Nahmánides y poetas como Ibn Gabirol y Yehudah Halevi.

Resulta muy importante señalar que la música popular judía acoge sin problemas las influencias árabes, con lo cual surgen creaciones musicales parecidas a las casidas y los *sehel*. Posteriormente, todo este acervo de la cultura arabojudía - tanto musical como global - se integra en el romancero español.

El siglo XIV fue infausto para los árabes y los judíos a causa de la extensión del antisemitismo a gran escala, que obligó a numerosos judíos y árabes a convertirse al cristianismo y generó la aparición de neocristianos o criptojudíos. Lentamente pero con paso firme, España empieza a transformarse en un Estado teocrático donde la fe católica desempeña un papel básico en la vida de la mayoría de la población. El edicto de expulsión de los judíos y árabes de España (1492) y luego de Portugal fue nefasto para ambas comunidades, ya que hasta cierto punto estaban asimiladas. Además, se produjo una segunda diáspora judía y ambos pueblos tuvieron que partir de una tierra que consideraban su patria en todos los sentidos. La mayoría de judíos expulsados de la Península Ibérica encontró refugió en el gran y poderoso Imperio Otomano, mientras que una minoría se extendió por Europa (Ámsterdam en Holanda y Provenza en Francia). Los judíos españoles se dispersaron por los tres continentes que por aquel entonces abarcaba el Imperio Otomano: Europa, África y Oriente Medio. Así pues, los judíos que abandonan la Península Ibérica se dividen en dos grandes

grupos: los que se instalan en lugares pertenecientes a la cultura europea-occidental (Ámsterdam, Francia y luego Inglaterra e Italia) y los que lo hacen en lugares donde predomina la cultura oriental. Podemos dividir este último grupo en dos subgrupos: el occidental y el oriental. El subgrupo occidental está formado por los judíos que se asientan en el territorio de África septentrional (y que siguen teniendo cierta relación con España) y el subgrupo oriental, por los sefardíes que habitan en Oriente Medio y en los Balcanes. Después de su salida de España, los judíos que moran en los Balcanes dejan de tener prácticamente cualquier relación con su tierra de origen.

Conviene señalar la relación ambivalente que mantienen, desde hace siglos, los descendientes de los sefardíes traicionados y quemados en la hoguera en España con la patria de sus antepasados. A lo largo de los siglos - y aún hoy en día - han conservado cierta amargura y una pena infinita por ese acto bárbaro cometido por los reyes de España, denominados «católicos». Al mismo tiempo, resulta evidente que en la decisión de expulsar a los judíos tuvieron una gran influencia la Inquisición y, en especial, el inquisidor general, el cardenal Torquemada - quien, paradójicamente, era un judío converso. Es por ello que los sefardíes no tenían ni tienen ningún odio por el pueblo español y por la cultura común que crearon junto a sus vecinos árabes y católicos. En este sentido, es bien conocido el poema del gran rabino, poeta y profesor Avram Kapon, que vivió en la primera mitad del siglo XX:

A ESPAÑA
A Ti, España bienquerida,
nosotros «madre» Te llamamos
y mientras toda nostra vida,
tu dulce lengua no dejamos.

Aunque Tú nos desterraste
como madrastra de tu seno,
no estancamos de amarte
como santísimo terreno,
en que dejaron nuestros padres
a sus parientes enterrados
y las cenizas de millares
de tormentados y quemados.

LOS JUDÍOS EN EL IMPERIO OTOMANO

Ya desde antes de su expulsión de España, los sultanes turcos trataban a los judíos con respeto y benevolencia. El sultán Murad I los aceptó en la legión extranjera turca y participaron con gran éxito en la batalla de Adrianópolis (1361). Además, se sabe que, después de la conquista de Constantinopla, varios sultanes invitaron a los judíos a instalarse en la que se había convertido en la capital del Imperio Otomano. En aquella época, Moshe Kapsali, líder de la comunidad judía en Estambul, escribió que el sultán Mehmed se había dirigido en los siguientes términos a todos los judíos que habitaban en el Imperio Otomano: «*Oh, descendientes de los judíos que vivís en mi territorio, que cada uno de vosotros acuda a Estambul y se asiente aquí*».

En este contexto, también resulta interesante el llamamiento de Jichak Carfatij, quien abandonó Alemania a causa de los malos tratos y torturas a los que eran sometidos los judíos y se trasladó a Turquía. Carfatij animaba a los judíos a ir a Turquía, «tierra de abundancia», y afirmaba que el des-

tino lo había llevado allí para salvar, por la gracia de Dios, a los judíos alemanes y que «el mejor y más corto camino hacia Jerusalén pasa por Turquía».

Al final de un largo y duro camino donde muchos perecieron, los sefardíes llegaron a su nueva patria. Después de las persecuciones que tuvieron lugar durante la expulsión, los principales responsables de transportar a los judíos fueron los ragusinos, gracias a las ya duraderas relaciones marítimas que mantenían con la Península Ibérica. A finales del siglo XV y principios del siglo XVI, encontramos a judíos en prácticamente todas las grandes ciudades del Imperio Otomano. La llegada de los judíos a Estambul y a todo el Imperio fue de gran provecho tanto para los judíos como para los gobernantes turcos. Los judíos encontraron una hospitalidad sincera y, por su parte, el sultán sabía que darían un gran impulso global al comercio, los oficios, el conocimiento y, lo más importante, que tenían buenos contactos en toda Europa por su condición de experimentados comerciantes y banqueros. Además, los judíos eran grandes fabricantes de armas y municiones, lo cual resultaba sumamente interesante para el Imperio Otomano.

Los judíos en Sarajevo

Se sabe que en Sarajevo ya vivían judíos antes de la llegada de los sefardíes. Se trataba de romaniotas y posiblemente de otros judíos. La prueba es la relativa frecuencia del apellido «Romano». Los sefardíes colonizaron (o, mejor dicho, sefardizaron) a esos judíos en bastante poco tiempo. Resulta muy difícil determinar el año de la llegada de los romaniotas a Sarajevo, pero es probable que coincida o no esté muy lejano del año de la llegada de los judíos a la Península Balcánica. Tampoco se sabe la fecha exacta de la llegada de los sefardíes a Sarajevo: las fechas propuestas por los autores de referencia sobre la región difieren en 15-20 años.

En un manuscrito conservado en la biblioteca Gazi Husrev-Beg de Sarajevo, se señala como fecha de llegada de los sefardíes el año 958 de la Hégira o 1551 d.C. El dato procede de Hadim Ali-Beg, gobernador otomano de la época, según quien en Sarajevo vivían aproximadamente 40 ó 50 judíos, la mayoría de los cuales se dedicaba al comercio y carecía de residencia permanente (probablemente iban y venían). El rabino mayor Dr. Moritz Levy, autor de la obra de referencia sobre los judíos en Bosnia (*Die Sephardim in Bosnien*, Sarajevo, 1911) señala como fecha de llegada de los sefardíes el año 973 de la Hégira o 1565 d.C. El Dr. Levy encontró dicha fecha en dos *sidžil* (documentos judiciales) conservados en la biblioteca Gazi Husrev-Beg. En aquella época, en Sarajevo vivían de manera permanente unas 20 familias. Esta fecha también fue elegida porque fue justo entonces cuando empezó a funcionar la comunidad judía. El resto de fechas de llegada de los sefardíes propuestas por otros autores en enciclopedias no son exactas.

En su libro *Die Oesterreichisch - Ungarische Monarchie in Wort und Bild*, el Dr. Gluck afirma que los sefardíes llegaron a Sarajevo en 1604, mientras que en la *Jews Encyclopaedia* M. Franco opta por el año 1575, basándose en la información proporcionada por sus tíos don Josef Nassi y doña Gracia. Así las cosas, el año 1565 fue adoptado oficialmente como fecha de llegada de los sefardíes a Sarajevo. Los sefardíes llegaron de distintas ciudades y regiones del Imperio Otomano, principalmente de Estambul y Salónica, de Skopje y ciudades más pequeñas de la actual Macedonia, de Monastir (Bitola) o de Bulgaria (Sofía, Rusçuk, etc.). Según se cuenta, la familia Salom llegó de Uščup-Uskub (la actual Skopje) y los Ovadija y los Alevi, de Monastir (Bitola). De Samokov llegaron los Samokovlija (que anteriormente es probable que se llamasen Levi), y los Pinto y los Kajoni vinieron de Rusçuk (la actual Ruse). Finalmente, los Kamhi y parte de los Levi llegaron a través de Albania (probablemente de Valona).

Todas estas familias formaron varios grupos que se dividieron en función de su procedencia en la Península Ibérica y de las sinagogas correspondientes. Las teorías según las cuales los sefardíes llegaron a Sarajevo - el centro político y económico del bajalato de Bosnia - desde Dubrovnik o desde el pequeño Estado que era la Italia de la época son ciertas solo parcialmente: Dubrovnik, al igual que los puertos de Split, Šibenik y Zadar, no pertenecía al Imperio Otomano y los expulsados de España podían llegar a Estambul, Salónica y otros puertos que formaban parte del Imperio Otomano y que se encuentran más al sur de los citados.

Desde allí, los sefardíes expulsados penetraron en los Balcanes hasta llegar a Sarajevo utilizando las rutas de las caravanas, que partían de Salónica y seguían por Edirne, Sofía, Niš, Belgrado, Monastir, Novi Pazar y Višegrad. De Sarajevo partían rutas hacia Dubrovnik, Split, Zadar y Šibenik. En aquella época, Sarajevo era uno de los puntos de tránsito más importantes de esa parte del Imperio Otomano, además de un gran cruce de caminos.

Los sefardíes se encontraban en el lugar oportuno en el momento adecuado y se integraron a la perfección en el comercio y la economía. Si tenemos en cuenta lo expuesto anteriormente, podemos afirmar que la llegada de los sefardíes a los Balcanes se produjo en dirección de Este a Oeste, en lugar de en la contraria. Así pues, las distintas fechas propuestas como año de llegada de los sefardíes a Sarajevo tienen sentido, tanto 1551 como 1565. Bastaron unos 15 años de adaptación al nuevo entorno para que los sefardíes pasasen de estar presentes en Sarajevo como viajeros y huéspedes ocasionales a formar una comunidad permanente.

En los primeros tiempos tras su llegada, los sefardíes se instalaron en las numerosas *mahala* (barrios) sarajevitas. Según afirma Shaw en *Jews of the Ottoman Empire* (pág. 53), como recompensa a su contribución al Imperio Otomano, en 1577 se dio permiso a los judíos para construir su propio barrio (probablemente una *mahala* judía).

Según datos fiables, en 1580 (1581) Siavush-pasha, llamado «Atik» (que más tarde se convertiría en gran visir), ordenó que se construye una *ćifuthana* con 46-50 habitaciones destinada principalmente a los judíos más pobres. Esta posada es popularmente conocida como «*daira* de Siavush-pasha», pero los sefardíes la llaman «kurtižo» o «kurtižu». Se encuentra en lo que entonces era el punto más céntrico de la ciudad, a unos 100 metros de la mezquita más grande y bella de Sarajevo: la de Gazi Husrev-Beg.

La lengua de los sefardíes de Bosnia

La variante del español que hablaban los sefardíes estaba basada, como en el resto de los Balcanes, en el español preclásico de la segunda mitad del siglo XIV y de los siglos XV y XVI. Dado que los judíos fueron expulsados de distintos puntos de España, hablaban diferentes lenguas regionales y dialectos. Como es lógico, había que encontrar una lengua común, puesto que en aquel momento en España aún no se habían formado unas características orales comunes. La consecuencia es que el judeoespañol como variante contiene numerosas características de los distintos dialectos y lenguas regionales de España, de modo que se puede decir que, en realidad, se trata de una mezcla de todos ellos. Sin embargo, aún hay más: en esa mezcla también entraron palabras y términos que los sefardíes adoptaron de los distintos pueblos con quienes convivían en esta parte de la Península Balcánica. Se trata de palabras turcas, griegas y eslavas, así como de palabras procedentes del italiano y de algunos de sus dialectos, en especial el veneciano.

Esta mezcla de lenguas se dividió de nuevo en subvariantes, no solo por países y regiones, sino también dentro de la propia ciudad. De este modo, en Sarajevo podemos distinguir tres subvariantes:

1. Ladino: lengua escrita de los textos religiosos, que originalmente estaban redactados en hebreo y luego transliteraron al alfabeto latino (libros religiosos-*machzor*, respuestas de rabinos sobre distintas cuestiones, etc.). Se trataba de una lengua escrita: «*ladino no se avla - se skrive*».

2. La lengua oral de los judíos con estudios, muy parecida al ladino pero no igual.

3. La lengua de los judíos con pocos estudios, que contiene una enorme cantidad de palabras procedentes de las lenguas locales.

En Sarajevo, la situación también se puede describir del modo siguiente: la segunda subvariante era la hablada por los sefardíes que vivían en la zona baja de la ciudad, junto a las vías de circulación y el río, mientras la tercera era hablada por los que habitaban en las colinas, en especial en Mejtaš i Bijelave. Los sefardíes de Sarajevo llamaban a su lengua «Đidijo», «Španjol», «Đudezmo» y (de manera incorrecta) «Ladino». La denominación «Đudeo-espaniol» fue una aportación de sefardíes que habían estudiado en Viena, Berlín o Praga. Por lo que respecta a la lengua española actual, la denominaban «Španjol modernu», «Španjol muevu» o bien «Španjol di lus Španjolis di Španja».

El Romancero español y El Romansero Đudeo-español: parecidos y diferencias en la expresión musical

En la cultura de los sefardíes de Bosnia, como en el resto de pueblos que la conforman, la música tiene un papel muy importante en todos los sentidos, como medio de expresión y como parte importante del patrimonio nacional. La música de los sefardíes de Bosnia se divide en dos tipos: religiosa (sinagogal) y secular. Existe una gran diferencia entre la música de los sefardíes y la de los asquenazíes. La potencia creativa de la música judía depende de la cultura global de los pueblos con quienes los judíos han convivido. La música asquenazí, especialmente la sinagogal, alcanzó un nivel muy elevado hasta el extremo de poder rivalizar con la música religiosa del resto de pueblos, puesto que en su desarrollo adoptó las formas de la música moderna, en especial europea. En cambio, los sefardíes se centraron en formas musicales completamente distintas. En primer lugar, desarrollaron prácticamente todas las formas de la música popular y tradicional. El valor de este arte musical radica en que es judío ya desde sus raíces y en que contiene la belleza de la melodía oriental. En Bosnia, este fenómeno se produjo a causa del aislamiento de la sociedad otomana y de la ausencia de cualquier influencia externa; las consecuencias son el primitivismo de la melodía monódica y la ausencia de polifonía. Los sefardíes desarrollaron una considerable variedad de canciones religiosas y seculares. En las canciones religiosas, el texto original se conserva prácticamente en su totalidad desde la época bíblica, mientras que el texto de las canciones seculares se basa casi exclusivamente en la tradición oral. Las melodías de este tipo de canciones cambiaban con frecuencia, ya que dependían de las circunstancias, de la época y, lo más importante, de la capacidad del intérprete. Estos textos suelen narrar partes de la historia de los judíos en la diáspora (*galut*), pero también hacen referencia a elementos de la vida cotidiana.

A consecuencia de su continuada presencia en la Península Ibérica (principalmente en España), buena parte de los textos y melodías se basan en los romances pertenecientes al enorme conjunto denominado «El Romancero español». Se trata de ciclos de cantares épicos, de gesta y de otros tipos surgidos entre los siglos XIII y XVI en los que se narran sucesos de la vida de reyes y de los miembros de la alta y baja nobleza (hidalgos) que conformaban la alta sociedad española y, en numerosas ocasiones, también sus relaciones con los judíos y los «marranos». Estas canciones suelen tener un final feliz, si bien no siempre es así. Formalmente, los romances se parecen a las baladas escritas en otros países europeos. También existen romances con textos bíblicos. La cuna de los romances en España está formada por dos regiones bien conocidas: Castilla-La Mancha y Castilla la Vieja (*Kastilja la Manča* y *Kastilja la vieža*). El *Romancero Đudeo-espanol* de Bosnia se caracteriza por su división en romances y cantigas (*kantige*). Se trata de composiciones populares mediante las cuales el

espíritu humano expresa sus reacciones ante los acontecimientos importantes en la vida de las familias sefardíes y, en ocasiones, de la comunidad judía en general.

A diferencia de los romances, las cantigas son canciones líricas en el sentido tanto amplio como estricto del término. Conviene señalar que existían distintas versiones del mismo romance o cantiga que describían un acontecimiento importante determinado. Con el tiempo, partes de estas versiones se escindieron convirtiéndose en nuevos romances, a partir de los cuales se formaron nuevos modos de cante tradicional que se basaban en la individualidad musical del cantante o del instrumentista que lo acompañaba. Al principio, la instrumentación era muy humilde: se trataba de un conjunto primitivo que con frecuencia cambiaba en función de si las canciones eran de amor o de otro tipo. Casi siempre había un laúd (*lauta*) y un pandero (*bandero*). Los romances y cantigas solían ser cantados por mujeres, sobre todo de edad avanzada; también había hombres que las cantaban, pero era algo menos frecuente. Las mujeres jóvenes tendían a cantar cantigas de contenido amoroso, mientras que las de mayor edad se centraban en las de tema épico. En la página 64 de su obra *La mužer sefardi de Bosnia*, Luna Laura Papo-«Bohoreta» lo explica así: «*I nostras nonas no mankavan de espiegar siempre la romanse i es grasias a estos antikos kantares se fragvavan entera una filosofia. Esto los era un gozo simpatiko*».

Han sido (y siguen siendo) muchos los autores dedicados a la sefardística y, en especial, al romancero que manifiestan de manera aún más explícita su opinión sobre este interesante fenómeno surgido entre los judíos sefardíes. En la obra de Moshe Shaula *Romancero sefardí*, publicada en el periódico madrileño ABC el 21 de septiembre de 1985, Moshe Attias afirma lo siguiente: «Durante siglos, los romances fueron prácticamente la única fuente de alimento espiritual que proporcionaba explicaciones sobre la tristeza y la alegría».

A principios del siglo XX, el romancero sefardí centró el interés de filólogos y musicólogos, tanto profesionales como aficionados. Cada grupo estudió este patrimonio tradicional sefardí a su manera y según sus intereses. En este punto, debemos citar a un experto español realmente competente en la materia: Ramón Menéndez Pidal, que estaba interesado principalmente en las relaciones entre los romances que se cantaban en España y los que había estudiado en los Balcanes y, en especial, en Bosnia. Menéndez Pidal dedicó a este tema su memorable obra *Catálogo del romancero judío-español* y denominó a los romances de origen sefardí que descubrió fuera de España «romances judíos».

Entre los sefardíes bosnios que estudiaron esta materia destacan el filólogo e hispanólogo Dr. Kalmi Baruh, el Dr. Moritz Levy - gran rabino de Sarajevo - y, en especial, Luna Laura Papo-«Bohoreta».

El doctor vienés Kalmi Baruh abordó el tema de manera exhaustiva y muy profesional en su tesis doctoral *Die Lautstand des Juden - spanischen in Bosnien*, defendida en Viena en junio de 1923, así como en numerosos artículos, disertaciones, ensayos y otros textos publicados en «Pregled» - el anuario de las asociaciones La Benevolencija y Potpora publicado en Sarajevo y Belgrado en 1933 - y en varios periódicos judíos que se publicaban en prácticamente toda Europa en el periodo de entreguerras. En su obra capital *Die Sepharadim in Bosnien*, el Dr. Moritz Levy describió detalladamente todos los aspectos de la historia de los sefardíes (relativos a su vida tanto cotidiana como cultural), pero sobre todo era un apasionado compilador que registró una gran cantidad de romances, refranes, cuentos y otras creaciones populares judías. Laura Papo-Bohoreta es la escritora más conocida en lengua judeoespañola. Escribió cuentos, ensayos y obras de teatro, compuso canciones y recopiló buena parte del patrimonio cultural sefardí. También son importantes otros autores que se dedicaron a este tema como el Dr. Samuel Kamhi, el Dr. Samuel Elazar, el Dr. Samuel Pinto y el profesor Avram Pinto, entre otros. Asimismo, entre las escasas obras que tratan esta cuestión con-

viene destacar la obra de Regina Kamhi y Jakov Papo titulada *Sačuvano od zaborava* (Salvado del olvido), publicada por la comunidad judía de Zagreb en el año 2000. Entre los autores no judíos que han estudiado el mundo sefardí, destacan Ešref Čampara y el Dr. Muhamed Nezirović.

Sin embargo, los recopiladores de este patrimonio filológico y musical no fueron los primeros. Curiosamente, el hojalatero sarajevita David Kamhi fue el primero en empezar a compilar las canciones populares que le parecían bonitas, pertenecientes no solo a la tradición sefardí sino también a la de los *asker* turcos, así como a las de las comunidades musulmana, católica y ortodoxa que en aquella época habitaban en Sarajevo. Estamos hablando del año 1850, es decir, bastante tiempo antes de Vuk Karadžić, y sobre este tema escribió Jovan Kršić en 1934 en la revista «Pregled». David Kamhi, compilador autodidacta pero talentoso, registró en su libreta 16 canciones populares serbias que denominaba «*kantigas serpeskas*», además de otras canciones populares célebres de las distintas confesiones que por aquella época se cantaban en Sarajevo.

En función de su tema, podemos clasificar el patrimonio tradicional sefardí (musical y filológico) y el resto de canciones (*romansas* y *kantigas*) en los siguientes grupos:

1. Romances originales de España que se cantaban en Bosnia y Herzegovina.
2. Romances y canciones de los sefardíes de Bosnia y Herzegovina de tema amoroso, familiar, social, didáctico y similares.
3. Canciones y cantos bíblico-religiosos, pararreligiosos y patrióticos.
4. Canciones de brindis.
5. Elegías (*indechas*)
6. *Bajalice-pregantis* (canciones con onomatopeyas)

En buena medida, la música tradicional (popular) o de cualquier otro tipo de los sefardíes dependía de sus condiciones de vida y de aquello que les permitían las autoridades otomanas. En Sarajevo, los sefardíes tenían libertad absoluta para celebrar sus rituales religiosos tanto en las sinagogas como en la vida privada, es decir, en sus hogares, y en estos ritos litúrgicos y paralitúrgicos la música tenía un papel muy importante. La música sefardí era mayoritariamente vocal, tanto en las canciones de las pequeñas y grandes celebraciones (Rosh Hashaná, Yom Kipur, Purim, Pésaj, Shavuot, Janucá, etc.) como en las canciones religiosas que se cantaban en el hogar. En las manifestaciones musicales religiosas de los sefardíes, al igual que en el resto de sus creaciones musicales, resulta evidente el gran influjo del entorno turco-musulmán, predominante durante siglos. Esta influencia es mucho más fuerte entre los sefardíes que entre los cristianos, lo cual no es extraño por un motivo bien sencillo: a consecuencia de su prolongada presencia en la Península Ibérica, en buena parte la música de los sefardíes en todas sus formas estaba basada en elementos árabes y musulmanes. Como ocurre en todas las ramas del pueblo judío, la música sefardí era adaptable, no solo porque surgió bajo la influencia arabomusulmana, sino también porque esa era la posición oficial de los líderes religiosos y para preservar la integridad étnica y religiosa de los judíos. Las propias prescripciones del Talmud apuntan en ese sentido. En el tratado «Bava mecia» 83/a se afirma claramente: «*Que todo se haga según las costumbres locales*».

Durante muchos años, hasta la llegada del Imperio Austrohúngaro, los sefardíes bosnios fueron una comunidad prácticamente cerrada, en especial desde el punto de vista religioso, pero consciente o inconscientemente entraron en contacto con otras formas musicales - en especial con los cantos de los entornos urbanos musulmanes - a través de la escucha inmediata de música religiosa y secular. El motivo no fue la presión oficial de las autoridades religiosas o políticas de la época, sino la existencia de una tradición musical común forjada durante los siglos de presencia de los judíos en la Península Ibérica y las influencias orientales preexistentes en su música. Sobre este tema escribió muy acertadamente el Dr. Samuel Maestro en el artículo «*O svjetovnoj i sinagogalnoj muzici kod*

Sefarada» (Acerca de la música secular y sinagogal de los sefardíes), publicado en el anuario de La Benevolencije en Sarajevo en 1924: «*Las canciones sefardíes, que casi siempre se cantan monódicamente y al unísono, tienen motivos orientales turcos y, especialmente, árabes. Cuando uno las escucha, no puede evitar sentirse transportado al mundo del romanticismo oriental, la serenidad exenta de preocupaciones* (rahatluk)*, la relajación en el goce y el ansia amorosa* (sevdah) *impasible*».

La ya citada influencia de los elementos de la música musulmana fue variando a lo largo del tiempo y solo algunas formas se encontraban presentes en los rezos de los judíos sefardíes. Principalmente se trata de los denominados «*mekam*». En lengua árabe, el término «*maquam*» (en plural «*maquamat*») significa «lugar». Se puede concebir como un grado en una escala musical o bien como un modo que comprende todas las formas estilísticas y musicales: variantes tonales, melismas, dinámica, ritmo, timbre, tempo, así como la calidad de la voz del intérprete. El *mekam* bosnio y, más específicamente, sarajevita se diferencia del *mekam* oriental, importado, puesto que contiene importantes influencias turcas pero también bosnio-musulmanas en la forma de cantar las piezas líricas. Se trata de las denominadas «*ravne pjesme*» (canciones llanas), caracterizadas por un ámbito amplio, ricos melismas, la frecuente presencia de alteraciones, la repetición de frases enteras o partes de las mismas y el uso claramente perceptible de la exclamación «*aman*», cantada de manera silábica y melismática. Estas composiciones también se interpretaban de otro modo, denominado «*na sevdalijski način*» (a la manera de la *sevdalinka*). Por su interpretación melismática, estas *ravne pjesme* presentan varias características que coinciden con las de la *sevdalinka*; se trata de interpretaciones estrechamente vinculadas a un contenido amoroso. Asimismo, el carácter diatónico y el ritmo libre están estrechamente relacionados con el modo de interpretación sefardí y con los propios romances al estilo turco-musulmán. Había otros tipos de interpretación, especialmente de romances antiguos y ciertas canciones de amor. Estas formas musicales se cantaban de manera regular y con un ritmo moderado sin interrupciones, así como con una melismática más sobria. El modo de interpretación específico de los romances sefardíes refleja las diferencias entre las zonas occidental y oriental de asentamiento de los judíos sefardíes. En la zona oriental la interpretación se distingue por el enfoque diatónico de la melodía y el estilo *rubato*, es decir, el tratamiento libre del ritmo en el sentido técnico de la interpretación. La introducción de frases declamadas con melismas orientales es otra de las características de romances sefardíes al estilo turco de datación bastante antigua. La interpretación de la *sevdalinka* influyó considerablemente en dichos romances hasta convertirse casi en característico de las nuevas canciones sefardíes, mayoritariamente amorosas, que se cantaban al modo de la *sevdalinka*. Estas canciones estaban llenas de *dert* (pena) a causa de la *sevdah* (ansia) y la esperanza respecto al amor, si bien en ocasiones también expresaban de manera específica un dolor amoroso y espiritual. Este modo de interpretación de las canciones sefardíes también se distingue por la agrupación de los versos en estrofas adaptadas a la melodía, de modo que cada estrofa se inicia con cuatro octosílabos - en ocasiones ampliada con un estribillo - y continúa con dos octosílabos que, en la segunda mitad de la melodía, se cantan por segunda vez junto a la primera mitad.

Una de las características de este estilo es que el estribillo contiene obligatoriamente la exclamación turca «*aman*» o «*đanum*» (al igual que ocurre en la poesía popular). Entre los sefardíes la exclamación «*aman*» es una versión tardía del vocablo árabe «*amanu*», característico de algunas jarchas y moaxajas de la tradición medieval andaluza. Según otra hipótesis, propuesta por Armistat y Silvermann en *Exclamaciones turcas y otros rasgos orientales en el romancero judeo-español* (páginas 177 a 179), este arabismo procede directamente de la poesía turca.

En general, la principal característica musical del romancero sefardí de Bosnia y Herzegovina, así como de otras formas musicales características de la tradición secular sefardí, es una melodía

amplia, impregnada y enriquecida con melismas. Esto permitía que las melodías fuesen interpretadas no solo al unísono, sino también por pequeños conjuntos vocales con solista. El ritmo libre, que el intérprete podía alterar, y una expresividad específica que también dependía del intérprete son otras características básicas muy apreciadas por el gran público sefardí. La calidad del cantante se juzgaba en función de la elasticidad de su garganta - es decir, de sus capacidades naturales - y en el modo de interpretación. Estos rasgos pueden percibirse claramente en algunos romances como «Arvoles» y «Sekretos». También son muy conocidas las escalas en virtud de las cuales las canciones se cantaban con numerosas segundas aumentadas y el alargamiento del ritmo que precede a las frecuentes apoyaturas. Esta tradición interpretativa procede de las formas musicales arabo-judeo-españolas que los sefardíes llevaron consigo a los lugares donde se asentaron. Conviene señalar que, más adelante, en España estas características de la cultura tradicional de la interpretación musical influirán en los dos estilos musicales vocales tradicionales más importantes de la música popular y luego compuesta, a saber, el cante jondo y el cante flamenco.

Ya antes de la ocupación austrohúngara, en el entorno sefardí surgieron diferencias en la interpretación y se produjo una división en la valoración de las distintas formas musicales, que hasta entonces gustaban a todo el mundo. Los miembros de los estratos más elevados y pudientes de la sociedad sefardí, la mayoría con estudios en el extranjero, preferían los romances y las cantigas con elementos preservados de la música española, mientras que los sefardíes con menos estudios tenían predilección por los elementos bosnios o, para ser más precisos, sarajevitas. Estos dos estratos de la comunidad sefardí organizaron debates sobre la calidad de los romances y cantigas interpretados.

La interpretación de las distintas formas de la música sefardí variaba en función de si el cantante era hombre o mujer, pero estaba establecido quién debía cantar qué.

Durante siglos, las mujeres sefardíes no tuvieron ningún tipo de participación en la vida pública. Esta situación apenas empezó a cambiar ligeramente a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, poco después de la llegada de los judíos asquenazíes a nuestras tierras. Con todo, la vida social era distinta en este sentido también porque los hombres sefardíes daban más importancia a su confesión que el resto de la población bosnia y los contactos con el resto de la población se limitaban a las relaciones comerciales. Se trataba de un tipo de relaciones muy restringido, relacionado con la búsqueda de medios de subsistencia o la afirmación de la propia identidad religiosa, nacional y cultural. Teniendo en cuenta todo esto, es lógico que la participación en la cultura, la música y la religión en la comunidad sefardí variara en función del sexo. Las mujeres casi nunca participaban en la vida cultural y aún menos en la vida pública religiosa, es decir, en las liturgias celebradas en la sinagoga. En la sinagoga, las mujeres no contaban a la hora de formar el *minjan* - quórum necesario para poder rezar, consistente en 10 hombres mayores 13 años - y, además, estaban separadas de los hombres por algún elemento o bien se encontraban en el otro lado del templo. Como consecuencia de esta jerarquía basada en el sexo, las mujeres desarrollaban su función en la unidad más pequeña de la sociedad, es decir, en la familia. La mujer, esposa y madre era el pilar sobre el que se sostenía la familia y quien transmitía la tradición secular (especialmente musical) de la comunidad a sus hijos y a todos los miembros de la familia. Las mujeres también tenían el papel principal en la conocida costumbre sefardí del *konesimiento* - celebrada para presentar al chico y la chica, además de facilitar el encuentro de las familias, futuros amigos. En este tipo de ocasiones, las mujeres cantaban conocidas *komplas* (canciones de boda). Una de las más célebres, titulada «*Aj ke es relumbror de novia ermoza*», ha entrado en la antología mundial de música popular sefardí. Otra *kantiga* sarajevita conocida en la tradición musical sefardí - y una verdadera joya del repertorio vocal femenino - es la canción «*Ja vien al parido*», que trata del nacimiento de un hijo varón y de su circuncisión al cabo de ocho días. En aquella época, junto a la parturienta había muchas mujeres, entre las cuales debían

figurar obligatoriamente cantantes populares con nula o escasa formación musical verificable, pero que se dedicaban profesionalmente a cantar canciones para este tipo de ocasiones o parecidas. Estas cantantes eran llamadas con frecuencia por las familias ricas y aún más por las pobres para ayudarles a celebrar sus alegrías o dar rienda suelta a sus penas. Solían pertenecer a las capas más humildes de la sociedad y su actividad era generosamente remunerada en metálico o en especias. A diferencia de lo que ocurría en el resto de pueblos de Bosnia, entre los sefardíes no estaban mal consideradas ni tenían un estatus social inferior. Los sefardíes las llamaban *tijas* o *nonas*, ya que en general eran de edad avanzada. Desde el punto de vista musical, tenían una melodía específica para cada ocasión y se acompañaban con el pandero. Conocían las melodías de memoria y a la perfección. La gente las llamaba «*kantaderas*» y «*tanjederas*». Un grupo más reducido de estas mujeres tenía una «subespecialización»: eran plañideras que solían llegar antes que nadie a la casa de la familia del difunto. Estas formas de la cultura sefardí - sobre todo las musicales - se conservaron hasta la Segunda Guerra Mundial aunque la mayoría de artistas populares fuesen analfabetos. En cierto modo, las formas musicales exclusivamente femeninas procedían de la tradición castellana, si bien en algunos casos eran adoptadas.

Cabe señalar que los sefardíes de Bosnia apreciaban mucho un tipo de canción denominado «*sevdalinka* sefardí», que en realidad era una elegía amorosa. Este tipo de canción empezó a formarse a finales del siglo XVIII y un ejemplo es la *kantiga* «*Sekretos kero deskuvrir*», que reproduzco a continuación en el judeoespañol de Sarajevo.

SEKRETOS KERO DESKUVRIR
Sekretos kero deskuvrir
Sekretos de mi alma
Los sjelos kero pur papel
Los sjelos kero pur papel
La mar kero pur tinta

Sali a la puerta, ti avlare
Sekretos de mi vida
Nu lu kerin ni saver
Ni džentis, ni parjentis

Arvoliku di jasmin
In mi guarta insimbradu
Ti infloresi, ti engrandesi
Ti infloresi, ti engrandesi
Otru ti sta guzandu

Como vemos, el texto de esta *kantiga* está repleto de comparaciones estimulantes: el cielo y el papel, el mar y la tinta, el árbol y la pluma. Estas comparaciones aparecen con bastante frecuencia en el Talmud.

Otra forma musical específica de los sefardíes son las *komplas*. La propia palabra procede del vocablo castellano «coplas». Estas canciones describen acontecimientos alegres y tristes, generalmente relacionados con alguna celebración judía - por ejemplo «*Komplas de Purim*» o «*Komplas di Hanuka*». Algunas elogian el coraje y la gloria de los macabeos o bien narran sucesos relacionados con la salida de Egipto. El término «*komplas*» también se utiliza para designar las canciones que describen

celebraciones concretas trasladando contenidos religiosos a la poesía tradicional, con una forma musical específica estrechamente vinculada al ritual religioso. Este tipo de canciones se diferencia considerablemente de los *romanses* y las *kantigas*. También forman parte de la tradición musical los cantos y cantares paralitúrgicos y destinados a las fiestas como por ejemplo las «*Komplas de las frutas i flores*», que se cantan en el Tu Bishvat (la fiesta de la primavera), así como en otras fiestas relacionadas con la naturaleza.

Música religiosa (sinagogal)

Las formas musicales de la música religiosa en Bosnia, y en especial en Sarajevo, se mantuvieron inalteradas durante siglos a causa del ya citado aislamiento del mundo sefardí, y prácticamente no presentan ninguna influencia del resto de ramas de la música judía. En estas condiciones, solo las posibilidades creativas de las distintas generaciones podían introducir pequeños cambios en la expresión musical. Los individuos con talento - *hazanim*, cantores o incluso algunos fieles - cambiaban las canciones en función de su propio gusto o de la situación general, en especial cultural, de la congregación. Los miembros de la *kehila* (comunidad) no siempre acogían de buen grado estos cambios, de modo que, a diferencia de lo que ocurría con la música secular, cualquier cambio en el texto y la música de los rezos locales requería bastante tiempo y era complicado de llevar a cabo. Las formas musicales seculares surgieron en España, en Oriente, en los Balcanes y en Bosnia (principalmente en Sarajevo; en menor medida en el resto del territorio) y, en general, estaban basadas en las canciones aceptadas en cada lugar. En cambio, la mayoría de melodías sinagogales carece de esas influencias. Los rezos cantados para la Pascua Judía, el Shavuot y, en especial, el Rosh Hashaná y el Yom Kipur contienen numerosos motivos musicales sin relación alguna con el entorno donde se habían asentado los sefardíes. Es probable que el origen de estos elementos se remonte a la historia antigua, es decir, al Estado judío en la época de los profetas. Se trata de fragmentos conservados, plegarias antiguas enteras o partes de las mismas. Podemos comparar su dicción con la dicción correcta de la antigua lengua hebrea de la Biblia - que los sefardíes, a diferencia de los asquenazíes, conservaron en su totalidad. Si aceptamos el hecho de que los sefardíes conservaron buena parte de la tradición, ello también vale para numerosas formas musicales que son autóctonas y prácticamente carentes de cualquier influencia oriental o local.

Como entre el resto de pueblos de Bosnia y Herzegovina, a finales del siglo XIX entre los sefardíes ya se dejaban sentir los vientos de cambio en la sociedad y dichos cambios afectaron también a la música sinagogal. En Sarajevo, ya antes de la llegada del rabino (*haham*) Avram Kapon de Rusçuk (actual Ruse, Bulgaria) se habían producido intentos de reforma que no tuvieron demasiado éxito. Durante la época en que vivió en Sarajevo - de 1901 a 1920 -, Kapon consiguió introducir ciertos cambios en la liturgia, dándole una forma más estricta tanto a la interpretación de las plegarias más importantes como a su orden de sucesión. Al principio Kapon chocó con una férrea resistencia de determinados círculos religiosos, en especial de los viejos rabinos y las autoridades religiosas de las sinagogas de Sarajevo, así que tuvo que hacer buena parte del trabajo solo o ayudado por fieles con cierta formación. Suscitaron una especial resistencia algunos cambios cruciales respecto a la praxis religiosa de la época en Sarajevo y en los Balcanes en general, a saber, la celebración de una *tefila* (oficio) solo para chicas el sábado por la mañana, que tenía lugar aunque no se contase con el *minjan* obligatorio. Además, Kapon introdujo un coro femenino con solistas y, con ello, la polifonía. Esta práctica continuó, si bien con menor intensidad, después que abandonase Sarajevo. Gran parte del mérito del enriquecimiento de la praxis musical religiosa y también secular corresponde al coro judío Lira, activo de 1901 a 1941, y principalmente a sus sucesivos directores.

Este coro interpretaba música judía tradicional tanto religiosa como secular con los arreglos de los compositores de la época y utilizaba la polifonía. Tuvo un gran éxito entre el público, en buena parte porque interpretaba *romanses* y *kantigas* muy conocidos. El coro Lira era mixto y actuaba principalmente en el gran templo de nueva construcción de Sarajevo, denominado «Kal Grandi», pero también en el resto Yugoslavia. Asimismo, realizó numerosas actuaciones en los países vecinos y, en especial, en Palestina histórica.

El periodo que va de 1930 a 1941 es sumamente importante para el nuevo enfoque de la interpretación de la música tradicional sinagogal en Sarajevo. El principal responsable es el *hazan* y cantor Isak Kalmi Altarac (1890-1941), nacido en la ciudad, quien tras terminar el seminario se trasladó a Viena, donde cursó estudios teológicos y, en especial, musicales. En ese periodo, enriqueció su conocimiento de la música tradicional sefardí bajo la influencia de las formas musicales de la praxis sinagogal asquenazí, las fusionó de manera extremadamente profesional y, tras regresar a Sarajevo, transfirió y creó nuevas formas musicales tanto religiosas como seculares. Principalmente, acompañó los textos litúrgicos tradicionales de arreglos armónicos y polifónicos a la manera moderna que él mismo se encargaba de componer y dirigir. Además, creó e instruyó al primer coro infantil siguiendo el modelo de los Niños Cantores de Viena. Kalmi Altarac actuaba acompañado de este coro y también contaba con solistas. Este tipo de música colaborativa no tardó en atraer a un público considerable, hasta el extremo de que solía aparecer mencionada en la prensa judía y general. Resulta interesante señalar que las actuaciones de coros infantiles los sábados eran una práctica aceptada por numerosas comunidades judías en la Yugoslavia de la época y, en ocasiones, también en el resto de los Balcanes. Para los sefardíes de Sarajevo, era obligatorio contar con una especialización académica en música. Muchas asociaciones culturales, en especial la asociación proletaria Matatja, contaban con coros de pequeño formato e instrumentistas aficionados. Matatja interpretaba principalmente piezas escritas especialmente para ella por Laura Papo-Bohoreta en las que los actores, los cantantes y los instrumentistas interpretaban, acompañados por el coro, música compuesta por la autora. Todos eran *amateurs*.

Después del Holocausto, en la antigua Yugoslavia se crearon dos coros judíos: uno en Belgrado y otro en Zagreb, pero ninguno en Sarajevo, a pesar de que hubo varios intentos. Con todo, durante un breve periodo se mantuvieron activos coros de tipo más reducido. Además, en la época había otros coros de aficionados que solían interpretar música sefardí.

Finalmente, hay que señalar que la música sefardí influyó en la música tradicional, que es multinacional y se compone de distintos estratos. Con el tiempo, algunas canciones sefardíes antiguas fueron adaptadas y sobre su melodía se canta el texto de canciones de *sevdalinka* y de otros tipos. El ejemplo más conocido es la *sevdalinka* sarajevita «Kad ja pođoh na Bentbašu (Bembašu)» (Cuando fui hacia Bentbaša). Algunos musicólogos creen que la melodía de esta *sevdalinka* llegó a Sarajevo con los *asker* turcos y fue compuesta por Rifat Bey como marcha militar turca («Vatan Marsi») en 1877. Sin embargo, la melodía es mucho más antigua y fueron los sefardíes quienes la llevaron primero a Estambul y luego a determinadas zonas del Imperio Otomano. En las sinagogas sefardíes se cantaba y aún hoy se canta como melodía de un fragmento del salmo 118 («Mizmor le David») del *alel* que forma parte del rezo y, al mismo tiempo, de la Hagadá de Pesah (*Hagada šel Pesah*). El inicio de esta parte de la plegaria en hebreo reza así: «*Odeha ki anitani, vatei li lishua*», es decir, «*Gracias a Ti por servirme y convertirte en mi salvación*». La canción paralitúrgica «*Para noče de alhad*» (Para la noche del domingo) que se canta la noche del domingo, utiliza esta misma melodía, al igual que la canción amorosa «*Mi kerido, mi amado*», surgida mucho más tarde y que luego se extendió por todos los Balcanes. Por otra parte, en los círculos judíos de la Italia del siglo XIX se cantaba una canción bastan-

te conocida en todo el mundo sefardí titulada «*Adio kerida*» cuya melodía utilizó el compositor Giuseppe Verdi en la ópera «La Traviata».

CONCLUSIÓN

Tanto en Bosnia y Herzegovina como en general, se ha escrito poco y de manera incompleta sobre la música sefardí como parte importante de la cultura judía. Esta valiosa materia exige un enfoque etnomusicológico exhaustivo y profesional que probablemente se materialice en el futuro.

SARAJEVO, mayo de 2012.

BIBLIOGRAFÍA

S. G. Armistead, *En torno al romancero sefardí. Hispanismo y balcanismo de la tradición judeo-española* (con un estudio etnomusicológico por I.J. Katz), Madrid 1982.

M. Attias, *Romancero sefardí: romanzas y cantes populares en judeo-español,* Jerusalén, 1956.

Baruh, Kalmi, *Eseji i članci*, Sarajevo, 1952.

Bejtić, Alija, «Sijavuš-pašina daira u Sarajevu», *Prilozi za proučavanje istorije Sarajeva*, año II, libro II, Sarajevo, 1966, pp. 61-86.

Díaz-Mas, Paloma, *Los Sefardíes. Historia, lengua y cultura*, Riopiedras Ediciones, Barcelona 1986.

Elazar, Samuel M., *El romancero judeo-español*, Svjetlost, Sarajevo 1987.

Izrael, Isak, «Prije osnivanja La benevolencije», *Jevrejski život*, 10, 1924, 3.

Kamhi, R. y Papo, J., *Sačuvano od zaborava*, Lebl Ženi, Zagreb 2000.

«Jevrejski Almanah», Izdanja Saveza jevrejskih opština Jugoslavije, Belgrado - años 1954, 1955-56, 1957-58, 1959-60, 1961-62, 1965-67 y 1968-70.

Kamhi, Samuel, «Jezik, pjesme i poslovice bosansko-hercegovačkih Sefarda», *Spomenica 400 godina od dolaska Jevreja u BiH 1566-1966*, Sarajevo 1967.

Kršić, J., «Cantigas srpescas Davida Kamhija», *Jevrejski Glas*, 1934, 9-11.

Levy, Dr. Moritz., *Die Sepharadim in Bosnien*, Kajon, Sarajevo 1911.

Maestro, S., «O svjetovnoj i sinagogalnoj muzici kod Sefarada», *Spomenica La Benevolencije*, Belgrado 1924.

Pinto, Avram, *Jevreji Sarajeva i Bosne i Hercegovine*, Veselin Masleša, Sarajevo 1987.

Pulido Fernández, Ángel, *Españoles sin patria*, Teodoro, Madrid, 1905.

«Spomenica o proslavi 30-godišnjice Jevrejskog kulturnog-potpornog društva "LA BENEVOLENCIJA"», Sarajevo, mayo de 1924.

Tadić, Jorjo, *Jevreji u Dubrovniku do polovine XVII stoljeća*, La Benevolencija, Sarajevo, 1937.

ENACTING THE ITALIAN TEST FOR FOREIGNERS: LANGUAGE IMPOSITION AS A POLITICAL ACT

CAROLINA SOL BUFFONI

> *La legge è un imposizione: può importi di frequentare la scuola, non può obbligarti a imparare, e quando abbia imparato a (non) dimenticare.*[i]
> Gramsci, 1958: 82

The following article is based on a paper that I wrote in June 2011 when I was attending a trimester at Venice International University (VIU). Professor Luciana Fellin from Duke University was giving a really involving course called «Identity, language and communicative practices in contemporary Italy», and she invited us to submit a final paper about a contemporary issue connected with her lessons. At the time I was volunteering in an Italian school for foreign people («Fuoriclasse» - Scuola d'Italiano per il mondo) that offers free lessons to immigrants and proposes many multicultural activities to enrich and reinforce relations between different cultures. The paper is focused on the starting point of the Italian text for strangers that is mandatory for those

[i] «Law is a duty; it can impose you to attend school, but didn't force you to learn, and when learned to (not) forget.

who want to acquire a long overstay permit. Nowadays this obligation seems to be incorporated in the institutional structures and compared with other issues related to the migrant situation (for example «irregulars» and refugees as it has been described by Veronica Balbo in first 2014's Studi Interculturali review) in Italy and Europe, inevitably take a back seat. Anyway, speaking about language acquisition in a mandatory context, as the Italian thinker Gramsci claimed, means also speaking about the structures of power that generate division and exclusion in society. During the composition of the text, there was still no testimony about the results on the application of that policy, but for sure that was big concern about the imposition. For those who were sensible to the migrant's situation in our country, it was considered as another obstacle to the acquisition of citizen rights. In that period, associations and movements interested in migrant rights were enforcing links and working together to reject the entrance of this policy, claiming for equality and justice and asking for the adequate financial resources to teach Italian to the foreigners. Nowadays, the claims are still the same but unfortunately, humanitarian emergencies seems to overlap other questions.

Therefore, what follows reports the opinion of Italian volunteer teachers, migration experts and immigrants at the time the Italian text was introduced, and in a specific area, that is the Treviso province in the Veneto region. It is also a comparison between nowadays migrants situation in achieving Italian competences and national situation in achieving Italian competences as well during the fascist period. Linguist fragmentation due to dialects in the peninsula was and still is a deal for communication, but at the same time it is essential to regional identity. The paper is furthermore updated with the recently collected information.

THE ITALIAN TEST FOR IMMIGRANTS

INTRODUCTION

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

(Balbo, 2014: 32)[ii]

The Italian test for immigrants is a new obstacle for social integration that became mandatory in December 2010. Strangers who wanted to acquire a long overstay permit in our country, should demonstrate that they have a regular job, an appropriate accommodation and now linguistic competition in Italian language. The last controversial requirement is un-constitutional, because the Italian Republic is based on work and differences in language, race, gender and religion cannot be

[ii] *«Typical anomalies originated from the execution of regular procedure for stay, in an hampered bureaucracy which makes a challenge to be regular on time, seemed to evidence how sometimes been or become "irregulars» is the outcome of the almost paradoxically difficulties encountered dealing with procedures rather than the individual will. It seemed to be the outcome of everlasting lines in Immigration Office, till long and exhausting times that occurred before stay procedures succeed».*

discriminatory for Italian citizens, and so for immigrants if they can demonstrate that they are regular workers.

The act 94/2009 gives to the immigrants, two years of time to acquire the A2 certification in Italian language proficiency. The Italian government, enact a particular and strict linguistic policy, without supplying instruments to the delegated regional authorities (CTP, Centri Territoriali Permanenti) or to the subjects (immigrants), in order to achieve the required level.

I was interested in the Italian test because of the newness it represented and for that reason few has been written about. The debate over the Italian test is open and involves linguistic experts and immigrants, in fact, just few Italian people seem to be interested in the issue, those who are connected directly with immigrants, as the Italian's teachers volunteers.

Many linguistic arguments are hidden in the ask for Italian competence to foreigners; inclusionary and exclusionary linguistic practices, the State's role in linguistic policies and its use of language, language ideologies and the Italian use of dialects.

I started my research over the Italian test, looking at important national newspapers websites and at regional local authorities websites, the so called CTP (Centro Territoriale Permanente). These are governmental regional organizations created to manage and regulate the presence of immigrants in the territory and so, also to provide Italian courses for strangers and manage the examinations. What struck me, is that many CTP disagree with the linguistic policy imposed by the government. The CTP of Turin, produced a document, *Per non essere complici,* and asked the other institutions to subscribe it. After having an overview of the situation, I started consulting specific linguistic works, I looked at the Gramsci's work about the grammatical theory as the theory of power, so as language used as a political instrument. The other aspect that interested me, was the relationship between immigrants and regional dialects.

The lack of academic works about the Italian test, required to collect data on the newspapers and if possible, with research on the field. Because I have been a volunteer in an Italian school, I made my research at *Fuoriclasse. Scuola di Italiano per il mondo* located in Treviso; I used participant observation method to gather different opinions and fears and to outline possible consequences of the introduction of the Italian test. On Friday 27/05, *Fuoriclasse* school organized a conference about immigration and language: *Babele ritrovata: Lingue, Parole, Incontri nell'esperienza dei migranti a Treviso.* It has been screened «Ciao. La prima parola»,[iii] a short documentary about the school and its students. Two experts were invited to discuss with the public. I recorded the conference and pointed out some unexpected (to me) concepts. My hypothesis is that Italian political forces linked linguistic policies to overstay permits, in order to reinforce the lack of immigrant's rights in our country. But, the obligation of the Italian test, far from the exclusionary governmental purposes, is creating also positive results. The few resources given by the State to public institutions to teach Italian language, are overlapped by the volunteers work that is covering the immigrant's need for instruction. The volunteer's schools and their intrinsic freedom (no documents are required, no presence obligation, no money is asked and teachers are spending there their free-time) are creating strong relationships between teachers and scholars (so Italians and strangers) that used Italian

[iii] «Ciao. La prima parola» is a short documentary created by director Pablo pastor and photographer Laia Abril from the effort of the Italian school «Fuoriclasse - Scuola per il Mondo» and Cineforum Labirinto. The work is based on interviews done inside Fuoriclasse school and was also selected as one of the best 10th short documentaries representing the Veneto region at Lago Film Fest festival in 2011. For further information: <*ciaolaprimaparola.wordpress.com*/>.

language as a *lingua franca*; it means to include everybody through a language that is studied and «performed» in different ways; jokes, gestures, translations and bodily expressions are all part of the Italian language viewed as an objective to be reach and as a mead to achieve integration.

CONTENTS

Antonio Gramsci is world know as a thinker and politician; his interest in language unification is connected with his previous linguistic studies. But, in fact «la questione della lingua» is important to him because it is explicitly a political act (Gramsci, 1975: 2344). *Quaderno 29*, the last part of the Gramsci's *Quaderni dal carcere*, contains his linguistic theories about the relation between local languages and a common national language and so, sociopolitical mechanisms that control the growth of a common language (Gramsci, 1975; 2341-2351). During the fascist period, educational programs imposed to teach grammatical theories in classes, where many students were still not able to speak the Italian language. The peninsula was, linguistically and culturally speaking very fragmented; the competence in national language was an elite privilege. The Gramsci's theory about grammatical skills and the theory of power is really contemporary, if compared with the situation of immigrants in our country. Gramsci starts pointing out a definition of grammar, as "the whole of rules internal to a language» (Lo Piparo, 1979:248) so, it means that every language has a grammar. But, Gramsci distinguished three types of grammars:

Grammatica immanente: intrinsic to individual language; characterized by spontaneity and indefinite numbers; everyone shows its own immanent grammar.

Grammatica normativa non scritta o spontanea: speakers have different levels of linguistic competence, more or less prestigious; the "poorest» speakers tend to adapt their language to that of the most prestigious speakers. It is a spontaneous process because there is no obligation behind, it is about sociability; the way to achieve homogeneous grammatical rules is the use of jokes, caricatures and "mutual control». This linguistic process reflect social conformity.

Grammatica normativa scritta: A National language cannot be created just by "sponstaneous consensus»; the State imposed written codes and norms to maintain the national legitimate language. This codes and norms are imposed through educational programs, in schools and public institutions. It means that a written normative grammar is always a cultural choice, a political act (Lo Piparo, 1979: 249, 250, 251.).

For Gramsci, excluding normative grammar from the schools means to exclude popular classes from the power, because just the elites had competences in Italian language (Gramsci, 1975: 2341 - 2351); but the way in which the grammar was imposed in educational programs did not look inclusionary. Political forces had to recognize the geographical and linguistic fragmentation of the Nation and so to take in account that no quick homogenization was possible because linguistic innovations in Italy had not a main core, but many sources (Lo Piparo, 1979:253, 254, 255, 256). Gramsci's thought is that political forces needed an overview about the historical fragmentation of the Peninsula; if they knew that they could apply correct educational programs, remembering that the linguistic objective is "still in process».

Vorrebbero necessariamente suscitare delle conseguenze che non hanno ancora delle condizioni (Gramsci, 1958; 175), Gramsci's opinion about Esperanto promoters, seems the key concept to understand even what is going on nowadays.

I find many similarities between fascist period and contemporary policies about foreigners linguistic competences. First of all, the grammatical abstractions proposed by Gramsci, can be applied also to the immigrants linguistic competences and their learning's capacities. I observed at *Fuoriclasse* that one-owns language can be considered in this situation (Italian lesson in a volunteer's school) as one-owns immanent grammar; teachers and scholars are creating during the lessons a kind of un-written normative grammar. The final focus is the written normative grammar, but the situation imposes to acquire firsts the second level. As I observed in my personal experience and as it was pointed out during the conference, the large variety of people and their different capacities, that attended Italian courses, required ability to re-adapt anytime the focus and the level of the classes. The written rules are taken in account, but learning is mostly about conversation. Exercises are made all together; mistakes are corrected and rules pointed out through jokes, gestures, caricatures and "mutual control» shared by immigrants with different origins. For this reasons, I suggest that the process of learning Italian, for immigrants is closer at its beginnings with the unwritten normative grammar process. I connect my observations with the concept of *interlingua:*

> *Il luogo di contatto e di confine fra la L1 dell'apprendente e la L2 oggetto della sua acquisizione: di entrambe ha traccia non coincidendo con alcuna (...). Il ruolo dell'apprendente è non passivo nell'assimilare le regole della L2 e creativo nell'assimilare nuovi sistemi linguistici. È interlingua allora, in quanto idioma nuovo, che si pone come frontiera mobile, dinamica, instabile del processo che porta dai primi stadi molto semplificati e ridotti (...) agli stadi, alle varietà più simili alle regole della L2. (Barni & Villarini, 2001:31)*

The *interlingua* concept, developed by linguistic experts, recognize the learning process of the immigrants, as instable and dynamic. Why political forces did not take in account this studies in enacting the 94/2009 act? The Government is imposing through the test, a kind of written normative grammar to the immigrants (in the Gramsci's sense). I think that the Italian test is like the normative grammar during the fascist period. It does not take in account the different levels, situation and experience of the immigrants. The Italian test consists in six exercises dived in tree ranges; listening, reading and understanding and written production (25 minutes each one). What about speaking? Immigrants learn and produce Italian language through conversation, and this is not taken in account for the test. What does it mean? It means exactly what Gramsci was saying about *the grammatical theory as the theory of power;* the Italian test is a political act directed to exclude immigrants from the power (as an example, the capacity to ask for the same rights of the Italian citizens). Academics that worked on migrant studies and political opponents, argued that the government is creating two kinds of citizens: regulars (Italians and some long-time immigrants) and irregulars, those who are looking desperate for an overstay permit or illegal immigrants, the so called "clandestine». The State purpose is to relegate the most in an illegal situation, so they cannot exercise rights and ask for better conditions at work, for social and cultural recognitions, or for better accommodations (Basso, 2010).

Gramsci was conscious of the fragmented linguistic situation of the Peninsula and about the limits that this fragmentation imposes to the spread of a common language. Nowadays, regional dialects are still diffused in certain areas; educational institutions and mass media make possible the bilingualism of Italian people in Italian language and their own dialect. But what is the relationship between immigrants and dialects? The relationship between immigrants and dialects is dual; on the one hand, if immigrants are strongly in contact with Italian popular classes, neigh-

bourhood's relations are performed in dialect. In this contexts (also in agricultural fields, in industries and construction companies) the dialect can be considered as the *lingua obiettivo*. On the other hand, dialect is perceived as disturbing the learning course of immigrants; it seems to them as an obstacle to integration in the Italian country (D'Agostino, 2005:74, 75, 76).

The dialect concern is really diffused among immigrants. When I started my research I thought that dialect was not a big issues for foreigners; but, especially during the conference, I discovered that actually, for them it is a challenge. Even if not improved by the State, Italian courses go on, but dialect courses are not available. Far from the structure inclusion/exclusion and Identity recognitions involved in the dialect issue, it is the practical level that interests immigrants. Of course that they feel excluded, even if they speak a little of Italian, what is important here is that they are not able to understand dialects and so it can be threatening performances at work and in public spheres. In the short documentary «Ciao», an Algerian boy, Nabir, said: «*sempre qua dialetto e quà italiano, sempre metà e metà*» indicating is ears and then, explaining: «*Nabir, ciama qualcuno ..ah, sì sì, chiamalo*». After the screening of the movie, during the discussion, immigrants participants pointed out their concerns about dialect. A woman from Morocco, tell her story; before coming in Italy, to follow her husband, she attended Italian courses till started to speak fluent (and she actually speaks well). When she was ready: «*Sono salita in aereo che già parlavo italiano, però appena arrivata qua parlavano il dialetto, ma tutti! E sono rimasta molto... di questa cosa perché magari uno... una signora mi ha detto "oh, bea tosa" ed io ho pensato: Madonna, questo deve essere un insulto perché questa cosa io non l'ho imparata*».

Some teachers participate to the discussion testifying the difficult situation of immigrants that have to deal with two languages. After the discussion, I thought about this bilingual situation; I pointed out that this argument maybe must be particularly felt in the Veneto region, because as we know, is one of the lands where dialect is strongly used. But, as one of the speakers said, there is no easy solution for that, it is not just that immigrants have to learn two languages, the effort has to come from both sides (immigrants and especially, dialect-speakers).

The sociolinguistic expert Mari d'Agostino works on the research field of immigration and dialect. She has been collecting data between immigrants in Palermo, especially with small retailers. In that context, dialect seems to have some prestigious and to be a vehicle for social integration, more or less, than Italian. She argues that in some cases it can be considered as the real «lingua obiettivo» (D'Agostino, 2005: 76). But, what D'Agostino also pointed out, is that comparing her results with other researches made in the North part of Italy («Progetto Pavia» a project developed by Anna Giacalone Ramat) there are significant differences because in other contexts, immigrants do not have strong contact with dialect speakers.

My experience and participant observation at *Fuoriclasse* school and the conference, both enlightened a lot of important points and changes connected with the Italian test, immigration, voluntary work and politics. I try to summarize some features and changes involving volunteers schools and CTP institutions.

WHAT HAPPENED AFTER THE INTRODUCTION OF THE ITALIAN TEST?

A rapid increase in number of students;

The classes have been always dived into different levels (from basic literacy), now some schools also provided «test focused lessons» and «individual lessons».

Less spaces available as a consequence of the increase number of students (CTP often have to rent locals to the Churches, the Italian *Oratorio*)

There are few links between CTP institutions and volunteers schools, as well as between volunteers schools view as the same category. As the expert Bonesso said, this lack of contacts is really unproductive because without organization the risk is to propose the same services (classes, times) without taking in account the differentiated needs of immigrants. For instance, Venice migrant services are focused on women that cannot follow courses at evening, because maybe have children and that cannot follow courses with men.

Benefits are both for teachers and students; human contact and sociality are an important part in the schools. Students can improve their linguistic competences but both are performing integration in a multicultural context. Without the Italian test, the important role of schools would never raise significance in the discussion about integration.

It could seem that just few people involved in the discussion, agree with the Italian test. It is not true, many of them think that the test in itself is essential to encourage immigrants to learn Italian language. During the conference, just volunteers seemed to disagree with this policy. But CTP, public institutions, as well as volunteers schools, all agree with the fact that the way in which the government imposed the test, without resources and structures is unproductive to improve the Italian language. As Bonesso pointed out, in the Veneto region, half people that were expected to take the test, did not present themselves at the appointment. The half of those who took the exam, did not pass it. What does it mean? Something is not working and I suggest some causes:

As Bonesso said, schools must differentiate their offers;

If the schools organized themselves together, they can start asking structures and participation to the government;

The test is written; foreigners usually achieve competence in speaking and have less writing skills;

There are no legislations as the old *150 ore* that permit to the immigrant using working time to follow courses (one of the most heard phrases in Italian schools is *«vengo fino a che trovo lavoro»*.

Many immigrants refuse learning Italian language because represents the voice of the «racist» Italian people and because felt that «abandoning» their native language is like forgetting one owns identity and ties with the past.

About the last point, I can add that recent theories about language teaching and linguistic acquisition enlightened the negative role of «emotional filters» intended as a psychological defense that the mind can establish in a context of anxiety, fear of fail and lack of self-esteem, all feelings that can be generated by the constrain of language acquisition to achieve a longtime permit. For language teaching theorist, the importance of the psychological context during the learning process is relevant. Moreover it is considered that if the motivation to learn a language is felt as a duty, it is more hard for the self to acquire competences in language also because the lack of one owns motivation inhibit the acquisition process and the self seems to activate just short term memory skills (Begotti, 2006).

What struck me is that many immigrants considered the Italian test as a right policy. Many immigrants who now achieved competence in Italian language and are in the country till long time, where asking to new arrivals to learn the language. Marie Lobe Gondo, a cultural mediator from Ivorian Cost that was invited to the conference, did her speech focusing on her process in the acquisition of the Italian language. Using funny examples she convince the public about the importance of knowing the language of the arrival country. She said that it is not just for practical aspects, but also because if you know the language you can exercise your own rights. Many Italian people do not talk with foreigners because: *« tanto non capisce niente»;* as Lobe Gondo said, it is ar-

guing that if you are not able to talk you should be stupid, but I add, most important, it is refusing the possibility in creating relationships. The most important role of language, in contemporary Italy, must be the integration goal.

Conclusion

If there is something good in the mandatory Italian test, is that it has enlightened the role of the language in social, cultural and political contexts. The subjects of this obligation, recognized the importance of the linguistic competences but also the injustice of policies when the final purpose is not clear as the methods used to achieve the result. What is important, is that the test has mobilized a large part of Italian population and a large part of the immigrants population in creating the opportunity to meet each other and achieve integration through relations. Italian language in this meeting contexts is not just a *lingua franca* or the final objective; Italian language is enriching itself through concepts productions, metaphors and translations coming from the effort of different people. People who attend Italian courses (both teachers and scholars) learn to communicate. I think that soon this ability in communication will allow the capacity to unify forces and ask for everybody's rights to be respected.

Further conclusion (2014)

The work above, as I said before, is concentrated on the concerns generated from the act 94/2009. The regulation «disposizioni in materia di sicurezza pubblica», was enacted with the ministerial decree 4 june 2010, in which disposals about the measures to start implementing the Italian text for foreigners where described. As written in the introduction to the article, in spite of the critiques that the disposal has received, the act has been adopted and claims from the oppositions rapidly decrease. For that reason, there is a lack of material, especially of articles (of every kind of discipline) concerning this issue. So, looking for further information, I address some questions to a person that was directly related to this issue, a teacher of the Italian school Fuoriclasse that has been preparing the immigrants who came to school to prepare themselves for the examination.

As I supposed she answer to me almost the same things that I can currently describe speaking about scholars, teaching and involvement in an Italian school for foreigners. I ask her about the composition of the class, attendance to the course, levels of Italian knowledge. She answer that more men than women attended the class and the frequency was related directly with the proximity of the day's text; Levels were completely uneven. I continued asking her about methodology, the number of people that she prepared and passed the exam and if she thinks that they have all the information to apply for the exam, and in spite of what I was thinking about, she told me that information is really enough because CTP (in Treviso) works hard to render it accessible. When I ask her opinion about usefulness and problems related to the test, she answer that there should be more concern about the teaching process and less about implementation of the test. That still, CTP need time and resources to prepare people, as well as informal schools needed, and finally that many immigrants thought that they have good competition in Italian language and just have to prove it to the State. It is to say, that they accept in some way, the social disparity in which we all are embedded and in which exclusion is expressed also by need of immigrants to demonstrate that they can do all the State ask them to do to achieve the competences for long stay permit.

After the informal conversation that I have with the volunteer, I examine the report promoted by the Interior Ministry, Department (Ministero dell'Interno - Dipartimento per le Libertà Civili e

l'Immigrazione - Direzione Centrale per le Politiche dell'Immigrazione) that analyzes the activity and the results of the application of the Italian text at national level during the first year of implementation period 9 December 2010 - 9 December). It is the main formal source of information available and the report is complete with all the numbers that from north to south characterized the implementation. No opinions, interviews or suggestions are collected in it. It is about statistics and graphics on how regions have deal with this new policy and the results underline an additional separation, between north and south Italy because northern regions (with some exceptions on both sides) seems to be more capable to deal with the application of new policies. Some interesting points of the report are the fact that just 36% of entitled people, most from the European area (non-EU countries) and 87% of application have been accepted. But the report takes «efficiency and efficacy» as the aim to be reached with parameters like the rapidity and the ability of institutions delegated to submit the test. The main character, is to say, the person who decided undertaken the examination, is not taken in account it is just a number, one of the many, who contribute to efficiency and efficacy of the political structure at a local and then national level.

BIBLIOGRAPHY

Barni, Monica, a cura di, *La questione della lingua per gli immigrati stranieri*, Franco Angeli, Milano, 2001.

Balbo, Veronica, «Tra Scilla e Cariddi, ovvero dalla padella alla brace»: evoluzione e involuzione dei CPT dalla legge Turco-Napolitano alla legge Bossi-Fini», *Studi Interculturali,* n. 1, 2014, Mediterránea, Centro di Studi Interculturali, Dipartimento di Studi Umanistici, Università di Trieste, 2014

Basso, Pietro, a cura di, *Razzismo di Stato. Stati Uniti, Europa, Italia,* Franco Angeli, Milano, 2010.

Begotti, Paola, *L'acquisizione linguistica e la glottodidattica umanistico-affettiva e funzionale*, modulo telematico nell'ambito del laboratorio Itals, dipartimento di scienze del linguaggio, Università Ca' Foscari, Venezia, 2006.

Ministero dell'Interno - Dipartimento per le Libertà Civili e l'Immigrazione - Direzione Centrale per le Politiche dell'Immigrazione e l'Asilo, *Primo Rapporto sui Test di Lingua Italiana per gli Stranieri*, 2012.

Gramsci, Antonio, *Scritti Giovanili (1914 - 1918),* Einaudi, Torino, 1958.

-----, *Quaderni dal Carcere*, Vol. 3 Quaderni 12 - 29 (1932 - 1935), Einaudi, Torino, 1975

Lo Piparo, Franco, *Lingua Intellettuali Egemonia in Gramsci*, Laterza, Roma, 1979.

-----, a cura di, *Gli italiani e la lingua*, Sellerio editore, Palermo, 2005.

WEB SITES

<*www.repubblica.it*>
<*www.ilgiornale.it*>
<*www.stranieriinitalia.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/2011/gennaio/per-non-essere-complici.pdf*>
<*www.retesim.it*>
<*www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/index.html*>
<*venus.unive.it/filim/index.php*>
<*ciaolaprimaparola.wordpress.com*>
<*ssai.interno.it*>

SEMPLIFICAZIONE E NUOVI REQUISITI PER LE ETICHETTATURE: ANALISI DEL REGOLAMENTO EUROPEO 1169/2011

L'UNIONE EUROPEA E I PRODOTTI ALIMENTARI; IL CIBO COME VALORE CULTURALE DA PRESERVARE ATTRAVERSO UNA REGOLAMENTAZIONE SPECIFICA E MISURATA

CHIARA SAVIGNANO

1. INTRODUZIONE

Nel nuovo Regolamento n. 1169/2011, pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale il 22 novembre 2011, il consumatore viene posto al centro della sicurezza alimentare. L'informazione assume, così, un ruolo decisivo giacché implica la partecipazione della collettività al processo decisionale. A tal proposito, non è casuale che nel titolo della nuova legge non compaia più la parola «etichettatura», ma si insista proprio sul ruolo dell'informazione per tutelare i cittadini. Meno spazio, quindi, ai divieti e focalizzazione sugli aspetti che possono essere utili ai consumatori per compiere scelte consapevoli.

Senza ombra di dubbio ci troviamo dinanzi a una vera e propria evoluzione culturale rispetto alla precedente direttiva con un ruolo centrale affidato alla tutela e alla garanzia della sicurezza nutrizionale, senza comunque tralasciare quella alimentare.

Il cibo, infatti, offre spunti di riflessione significativi per riuscire a comprendere il binomio ali-

menti-alimentazione, senza dimenticare come il concetto di salute sia un equilibrio tra le esigenze del corpo e le aspettative della mente umana.

Per poter approcciarsi in modo efficace non vanno dimenticate tutte le sfaccettature che il cibo ha insito in sé: valori nutrizionali, culturali, simbolici e tradizionali. La tavola è un momento di condivisione. Ogni popolo è legato alle proprie origini che esprime anche attraverso il cibo. Unione e diversità al tempo stesso. Ed è proprio in quest'ottica multiculturale che si manifesta la cucina. Le abitudini alimentari, infatti, sono collegate a fattori di ordine antropologico, economico e culturale. Compito dei cittadini è di identificarli e di portali alla luce con la condivisione. Imparare ad apprezzare e conoscere le diverse abitudini potrebbe essere un punto di partenza per instaurare un dialogo tra le differenti culture. Senza giudicarle, ma apprezzandone le caratteristiche più disparate.

2. Analisi del regolamento

Questo strumento legislativo è il frutto di anni di lavoro all'interno del Consiglio e del Parlamento europeo; lo stesso si inserisce in un contesto in cui si avvertiva fortemente l'esigenza di dotare di una base comune tutti gli Stati membri dell'U.E. per regolamentare le informazioni sugli alimenti, permettendo così ai consumatori di compiere scelte consapevoli e di prevenire qualunque tecnica in grado di indurli in errore.

Il Regolamento, senza ombra di dubbio, contribuisce a rifondere e aggiornare in un unico testo normativo, uniformemente e simultaneamente efficace in tutti gli Stati membri dell'U.E., la disciplina sulla etichettatura, presentazione e pubblicità degli alimenti e quella sulla etichettatura nutrizionale.

Nell'armonizzare le informazioni sugli alimenti per i consumatori il Legislatore europeo ha ritenuto opportuno introdurre modifiche al Reg. CE 1924/2006[i] sulla indicazione nutrizionale e sulla salute fornite sui prodotti alimentari e al Reg. CE 1925/2006[ii] che regola l'aggiunta di vitamine e minerali e di talune altre sostanze agli alimenti.

Il nuovo testo ha altresì abrogato le direttive e il regolamento di aggiornamento sull'etichettatura e la presentazione dei prodotti alimentari (Direttive 87/250/CE,[iii] 1999/10/CE,[iv] 2000/13/CE,[v] 2002/67/CE,[vi] 2008/5/CE,[vii] Reg. CE 608/2004[viii]) nonché la Direttiva 90/496/CEE[ix]

---

[i] Reg. CE n. 1924/06 del Parlamento Europeo e del Consiglio del 20 dicembre 2006.

[ii] Reg. CE n. 1925/06 del Parlamento Europeo e del Consiglio del 20 dicembre 2006.

[iii] Direttiva 87/250/CEE della Commissione del 15 aprile 1987 relativa all'indicazione del titolo alcolometrico volumico nell'etichettatura di bevande alcoliche destinate al consumatore finale.

[iv] Direttiva 1999/10/CE della Commissione dell'8 marzo 1999 che introduce deroghe alle disposizioni di cui all'articolo 7 della direttiva 79/112/CEE del Consiglio per quanto riguarda l'etichettatura dei prodotti alimentari.

[v] Direttiva 2000/13/CE del Parlamento Europeo e del Consiglio del 20 marzo 2000 relativa al ravvicinamento delle legislazioni degli Stati membri concernenti l'etichettatura e la presentazione dei prodotti alimentari, nonché la relativa pubblicità.

[vi] Direttiva 2002/67/CE della Commissione del 18 luglio 2002 relativa all'etichettatura dei generi alimentari contenenti chinino e dei prodotti alimentari contenenti caffeina.

[vii] Direttiva 2008/5/CE della Commissione del 30 gennaio 2008 relativa alla specificazione sull'etichetta di alcuni prodotti alimentari di altre indicazioni obbligatorie oltre a quelle previste dalla direttiva 2000/13/CE del Parlamento europeo e del Consiglio.

sull'etichettatura nutrizionale.

Molteplici sono le novità introdotte che possono essere distinte in due categorie: novità di principio e novità di requisiti puntuali.[x]

Per quanto concerne la prima, il Legislatore ha introdotto il «*principio dell'elevato livello di protezione dei consumatori*» in materia di informazioni che si estende a tutti gli operatori del settore alimentare, obbligandoli a fornire ai cittadini informazioni qualitativamente idonee per effettuare scelte consapevoli. Viene, quindi, abbandonato l'approccio ai divieti puntuali puntando invece a un metodo basato sui principi a cui l'operatore alimentare deve sempre attenersi nel fornire messaggi sull'identità, sulla composizione, sulle proprietà o altre caratteristiche dell'alimento, nonché sulle notizie inerenti alla salute, sull'utilizzo sicuro dell'alimento e sulle caratteristiche nutrizionali.

Le «*pratiche leali di informazioni*»[xi] presentano, invece, una parziale novità rispetto alle finalità dell'etichettatura contenute nell'art 2 del Decreto Legislativo 109/92, caratterizzato dal divieto esplicito di suggerire «*nella descrizione o nelle illustrazioni, la presenza di un particolare alimento o di un ingrediente, mentre di fatto un componente naturalmente presente o un ingrediente normalmente utilizzato in tale alimento è stato sostituito con un diverso componente o un diverso ingrediente*». L'operatore alimentare che sostituisce un ingrediente normalmente utilizzato in un particolare prodotto con un altro diverso deve indicare accanto alla denominazione dell'alimento l'ingrediente effettivamente utilizzato, con caratteri di «*altezza non inferiore al 75% della denominazione*» (All.VI, parte A, punto 4).

Per quanto invece concerne le novità inerenti i «*requisiti puntuali delle informazioni*»,[xii] il Legislatore ha dato ampio spazio alla responsabilità delle informazioni sugli alimenti.

L'articolo 8, in modo particolare, stabilisce che il responsabile è l'operatore con il cui nome o con la cui ragione sociale viene commercializzato il prodotto, o, se tale operatore non è stabilito all'interno dell'U.E., va rintracciato nell'importatore nel mercato dell'Unione Europea. Questo soggetto identificato ha la responsabilità di assicurare la presenza e l'esattezza delle informazioni in base a quanto stabilito dalla normativa. Sono considerati altresì responsabili anche gli operatori del settore alimentare che non influiscono sulle informazioni relative agli alimenti, ma che conoscono o presumono, in base alle nozioni in loro possesso in qualità di professionisti, la non conformità alla normativa in materia di informazioni sugli alimenti e anche quando, nell'ambito delle imprese che controllano, non modificano le informazioni che accompagnano un alimento se tale modifica

---

[viii] Regolamento (CE) N. 608/2004 della Commissione del 31 marzo 2004 relativo all'etichettatura di prodotti e ingredienti alimentari addizionati di fitosteroli, esteri di fitosterolo, fitostanoli e/o esteri di fitostanolo.

[ix] Direttiva 90/496/CEE del Consiglio, del 24 settembre 1990, relativa all'etichettatura nutrizionale dei prodotti alimentari**.**

[x] Il Regolamento è ispirato al raggiungimento di alcuni obiettivi che sono dichiarati nei numerosi considerando che precedono il testo normativo e nel corpo del regolamento(art. 3). L'enunciazione degli obiettivi è collocata all'interno del capo II del Regolamento intitolato «*Principi generali delle informazioni sugli alimenti*» dove l'articolo sugli obiettivi precede quello sui principi (art. 4).

[xi] Il requisito base è costituito dal fatto che l'alimento deve essere accompagnato da informazioni conformi al Regolamento (art. 6). Tali informazioni devono essere leali e cioè «*non devono indurre in errore il consumatore...*» (art. 7).

[xii] *Rivista di diritto alimentare*, anno VI, numero 2, Aprile-Giugno 2012, Italian Food Law Association.

può indurre in errore il consumatore finale o ridurre il livello di protezione degli stessi e le possibilità di effettuare una scelta fino in fondo consapevole.[xiii]

L'elenco delle indicazioni obbligatorie previste nel Reg. n. 1169/2011 non presenta sostanziali novità rispetto all'elenco delle indicazioni dei prodotti alimentari dell'art. 3 della Direttiva 2000/13/CE abrogata, ma se prendiamo a paragone l'art. 3 del decreto legislativo n. 109/92,[xiv] possiamo invece evidenziare importanti modifiche.

Va sin da subito constatata la mancanza dell'indicazione del «*lotto di produzione*» come previsto dagli art. 3, comma I lettera h) e 13 del decreto legislativo 109/92 in attuazione della Direttiva 89/396/CEE relativa alle «*diciture o marche che consentono di identificare la partita alla quale appartiene una derrata alimentare*». Questa Direttiva, però, è stata abrogata e sostituita da un'altra Direttiva 2011/91/UE,[xv] del Parlamento e del Consiglio del 13 dicembre 2011 relativa alle diciture o marche che consentono di identificare la partita alla quale appartiene una derrata alimentare, «*fatti salvi gli obblighi degli Stati membri relativi ai termini di recepimento nel diritto nazionale delle direttive di cui all'allegato I, parte B*». Per questo motivo il quadro normativo nazionale espresso nel decreto legislativo n. 109/92 che attua le Dir. 89/395/CEE e 89/396/CEE concernenti l'etichettatura, la presentazione e la pubblicità dei prodotti alimentari attualmente presenta alcune problematiche che possono essere così inquadrate: la Direttiva 89/395/CEE che modifica la Direttiva 79/112/CEE[xvi] è stata abrogata dalla Direttiva 2000/13/CE; quest'ultima è stata a sua volta abrogata dal Regolamento 1169/2011; la Direttiva 89/396/CEE è stata anch'essa abrogata dalla Direttiva 2011/91/UE,[xvii] fatti salvi gli obblighi degli Stati membri relativi ai termini di recepimento nel diritto nazionale delle direttive. Ad oggi, nonostante il Regolamento 1169/2011 non citi il lotto di produzione, la sua indicazione permane tra quelle obbligatorie in virtù della direttiva 2011/91/UE, evitando così le critiche avanzate dagli addetti ai lavori. Per quanto attiene la rilevanza giuridica del «*lotto di produzione*» è necessario fare un'analisi del combinato disposto tra l'articolo 1 del Reg. 1169/2011, con l'art. 1 del Reg. CE 178/2002,[xviii] nonché l'art 14 del medesimo Regolamento. I disposti normativi citati hanno come finalità la protezione dei consumatori in materia di informazioni sugli alimenti e in modo specifico l'art 14 stabilisce che «*se un alimento a rischio fa parte di una partita, lotto o consegna di ali-*

[xiii] Sulle pratiche sleali nel settore della comunicazione: V. A. Di Lauro, *Le regole dell'etichettatura e della pubblicità degli alimenti: pratiche sleali e tutela del consumatore*, Polistampa, Firenze 2008.

[xiv] Decreto legislativo n. 109/92 del 27 gennaio 1992, attuazione delle direttive 89/395/CEE e 89/396/CEE concernenti l'etichettatura, la presentazione e pubblicità dei prodotti alimentari.

[xv] Direttiva 2011/91/UE del Parlamento Europeo e del Consiglio del 13 dicembre 2011 relativa alle diciture o marche che consentono di identificare la partita alla quale appartiene una derrata alimentare.

[xvi] Direttiva 79/112/CEE del Consiglio, del 18 dicembre 1978, relativa al ravvicinamento delle legislazioni degli Stati Membri concernenti l'etichettatura e la presentazione dei prodotti alimentari destinati al consumatore finale, nonché la relativa pubblicità.

[xvii] Direttiva 2011/91/UE Parlamento Europeo e del Consiglio del 13 dicembre 2011 relativa alle diciture o marche che consentono di identificare la partita alla quale appartiene una derrata alimentare.

[xviii] Regolamento (CE) N. 178/2002 Parlamento Europeo e del Consiglio del 28 gennaio 2002 che stabilisce i principi e i requisiti generali della legislazione alimentare, istituisce l'Autorità europea per la sicurezza alimentare e fissa procedure nel campo della sicurezza alimentare.

menti della stessa classe o descrizione, si presume che tutti gli alimenti contenuti in quella partita, lotto o consegna siano a rischio a meno che, a seguito di una valutazione approfondita, risulti infondato ritenere che il resto della partita, lotto o consegna sia a rischio». È facile comprendere che se non fosse stata affermata l'obbligatorietà dell'indicazione del lotto di produzione sarebbe stato difficile perseguire l'obiettivo di tutelare la vita e la salute umana mediante un'azione di ritiro o richiamo dei prodotti quando non sono conformi ai requisiti stabiliti.

Un altro aspetto degno di nota riguarda l'obbligatorietà di indicare la sede dello stabilimento di produzione o di confezionamento. A differenza del nuovo Regolamento 1169/11, il D. Lgs. 109/92 prevedeva tale indicazione tra quelle obbligatorie (art. 3, comma 1, punto f e art. 11). La nuova disposizione comunitaria stabilisce invece all'art. 26 comma II e III che: «*L'indicazione del paese d'origine o del luogo di provenienza è obbligatoria: a) nel caso in cui l'omissione di tale indicazione possa indurre in errore il consumatore in merito al paese d'origine o al luogo di provenienza reali dell'alimento, in particolare se le informazioni che accompagnano l'alimento o contenute nell'etichetta nel loro insieme potrebbero altrimenti far pensare che l'alimento abbia un differente paese d'origine o luogo di provenienza. Quando il paese d'origine o il luogo di provenienza di un alimento è indicato e non è lo stesso di quello del suo ingrediente primario: (a) è indicato anche il paese d'origine o il luogo di provenienza di tale ingrediente primario; oppure (b) il paese d'origine o il luogo di provenienza dell'ingrediente primario è indicato come diverso da quello dell'alimento*». È però consentito agli Stati membri di «*adottare disposizioni nazionali concernenti materie non specificamente armonizzate dal presente regolamento purché non vietino, ostacolino o limitino la libera circolazione delle merci conformi al presente regolamento (art.38)*».

In un'ottica comunitaria, la «*discriminazione nei confronti degli alimenti provenienti da altri Stati membri*» è considerata ostacolo alla libera circolazione e in diversi casi resta difficile indicare la presenza esclusiva di ingredienti 100% *Made in Italy*, salvo deroghe specifiche.

Per quanto attiene, invece, l'indicazione del paese d'origine (ovvero il luogo dove è avvenuta l'ultima trasformazione o lavorazione sostanziale ed economicamente giustificata, ai sensi del Reg. CEE n. 2913/92[xix]) o il luogo di provenienza, è stabilita la regola generale che prevede obbligatorietà nel caso in cui l'omissione di tale indicazione possa indurre in errore il consumatore in merito al paese d'origine o al luogo di provenienza reali dell'alimento; requisito peraltro già esistente nella precedente normativa, ma ora è stabilito l'obbligatorietà per le carni dei codici della nomenclatura elencati all'allegato XI (carni di animali della specie suina, fresche, refrigerate o congelate; carni di animali della specie ovina o caprina, fresche, refrigerate o congelate; carni fresche, refrigerate o congelate, di volatili della voce 0105-galli, galline, anatre, oche, tacchini, tacchine, faraone, vivi, delle specie domestiche).Va sottolineato che il nome, la ragione sociale o l'indirizzo dell'operatore del settore alimentare apposto sull'etichetta non costituiscono un'indicazione del paese d'origine o del luogo di provenienza del prodotto alimentare ai sensi del presente Regolamento; si precisa che entro tre anni dall'entrata in vigore del Regolamento, la Commissione presenterà al Parlamento e al Consiglio Europeo una relazione sull'estensione dell'obbligo di indicazione del paese d'origine o del luogo di provenienza anche per altri alimenti: i tipi di carne diversi dalle carni bovine, il latte e quello usato quale ingrediente di prodotti lattiero-caseari, gli alimenti non trasformati, i prodotti a base di un unico ingrediente, gli ingredienti che rappresentano più del 50% di un alimento. In quest'ultimo caso va ricordata la definizione che attribuisce il Regolamento al cosiddetto «*ingrediente primario*»; quest'ultimo viene definito come «*l'ingrediente o gli ingredienti di un alimento che rappre-*

[xix] Regolamento (CEE) N. 2913/92 del Consiglio del 12 ottobre 1992 che istituisce un codice doganale comunitario

sentano più del 50% di tale alimento o che sono associati abitualmente alla denominazione di tale alimento dal consumatore e per i quali nella maggior parte dei casi è richiesta un'indicazione quantitativa». Ricordiamo che in presenza di un «*ingrediente primario*» soggiace l'obbligo di indicare il paese di origine o il luogo di provenienza di tale ingrediente se in etichetta è indicato il paese di origine o il luogo di provenienza dell'alimento e questa indicazione non è la stessa di quella dell'ingrediente primario, in alternativa è possibile indicare che il paese di origine o il luogo di provenienza dell'ingrediente primario è differente da quello dell'alimento, senza specificare quale esso sia.

Un aspetto significativo del Regolamento 1169/2011 riguarda l'etichettatura nutrizionale dei prodotti alimentari; come è stato anticipato tale Regolamento ha abrogato la Direttiva 90/496/CEE,[xx] stabilendo all'art 9 che la dichiarazione nutrizionale è obbligatoria e deve riportare, ai sensi dell'art 30, il valore energetico, la quantità di grassi, gli acidi saturi, i carboidrati, gli zuccheri, le proteine e il sale (e non il sodio come previsto in precedenza). Il contenuto della dichiarazione nutrizionale può essere integrato, eventualmente, con l'indicazione delle quantità di uno o più dei seguenti elementi: acidi grassi monoinsaturi, acidi grassi polinsaturi, polioli, amido, fibre, sali minerali o vitamine (elencati all'allegato XIII, parte A, punto 1, e presenti in quantità significativa secondo quanto definito nella parte A, punto 2 di tale allegato).

La dichiarazione nutrizionale, però, non è obbligatoria per gli alimenti indicati allegato V, ovvero i prodotti non trasformati che comprendono un solo ingrediente o una sola categoria di ingredienti, i prodotti trasformati che sono stati sottoposti unicamente a maturazione e che comprendono un solo ingrediente o una sola categoria di ingredienti, le acque destinate al consumo umano, comprese quelle che contengono come soli ingredienti aggiunti anidride carbonica e/o aromi, le piante aromatiche, le spezie e le loro miscele, il sale e i succedanei del sale, gli edulcoranti da tavola, gli estratti di caffè e di cicoria, i chicchi di caffè interi o macinati e i chicchi di caffè decaffeinati interi o macinati, le infusioni a base di erbe e di frutta, i thè, thè decaffeinati, thè istantanei o solubili o estratti di thè, thè istantanei o solubili o estratti di thè decaffeinati, senza altri ingredienti aggiunti tranne aromi che non modificano il valore nutrizionale del thè, gli aceti di fermentazione e i loro succedanei, compresi quelli i cui soli ingredienti aggiunti sono aromi, gli aromi, gli additivi alimentari, i coadiuvanti tecnologici, gli enzimi alimentari, la gelatina, i composti di gelificazione per marmellate, i lieviti, le gomme da masticare, gli alimenti confezionati in imballaggi o contenitori la cui superficie maggiore misura meno di 25 cm2, gli alimenti forniti direttamente dal fabbricante di piccole quantità di prodotti al consumatore finale o a strutture locali di vendita al dettaglio che forniscono direttamente il consumatore finale.

Un'altra rilevante novità inserita nel Regolamento n. 1169/2011 riguarda l'obbligo di indicare la data di congelamento o la data di primo congelamento, per la carne, le preparazioni a base di carne e i prodotti non trasformati a base di pesce congelati, nel seguente modo: a) è preceduta

[xx] La presente direttiva riguarda l'etichettatura nutrizionale dei prodotti alimentari destinati al consumatore finale e alle imprese di ristorazione collettiva (ristoranti, ospedali, mense, ecc.). La direttiva non si applica alle acque minerali naturali, alle altre acque destinate al consumo umano, né agli integratori di regime/complementi alimentari. L'etichettatura nutrizionale è facoltativa, tuttavia diviene obbligatoria allorquando figura sull'etichetta, in una presentazione ovvero in una pubblicità. Sono ammesse soltanto le informazioni nutrizionali inerenti al valore energetico e ai nutrienti (proteine, glucidi, lipidi, fibre alimentari, sodio, vitamine e minerali) di cui all'allegato della direttiva, nonché alle sostanze che appartengono a una delle categorie di tali nutrienti ovvero che ne sono componenti.

dall'espressione: «congelato il...»; b) le espressioni di cui alla lettera a) sono accompagnate dalla data stessa, oppure dall'indicazione del punto in cui essa è indicata sull'etichetta; c) la data comprende, nell'ordine e in forma chiara, il giorno, il mese e l'anno. Rimane, invece, invariato l'obbligo di indicare il termine minimo di conservazione mediante la classica dicitura «da consumarsi preferibilmente entro il...» quando la data comporta l'indicazione del giorno, o «da consumarsi preferibilmente entro fine...» negli altri casi.

Nel caso di alimenti molto deperibili dal punto di vista microbiologico che potrebbero pertanto costituire, dopo un breve periodo, un pericolo immediato per la salute umana, il termine minimo di conservazione è sostituito dalla data di scadenza. Per quanto attiene alla presentazione delle informazioni obbligatorie sugli alimenti esse devono essere apposte in un punto evidente in modo da essere facilmente visibili, chiaramente leggibili e indelebili; non devono essere in alcun modo nascoste, oscurate, limitate o separate da altre indicazioni scritte o grafiche o altri elementi suscettibili di interferire.

Le indicazioni obbligatorie, che appaiono sull'imballaggio o sull'etichetta ad esso apposta, devono essere stampate in caratteri la cui parte mediana (altezza della X), quale definita nell'allegato IV, è pari o superiore a 1,2 mm. Le indicazioni obbligatorie devono inoltre essere presentate in modo da garantire un contrasto significativo tra i caratteri stampati e lo sfondo. Nel caso di imballaggi o contenitori la cui superficie maggiore misura meno di 80 cm^2, l'altezza della X della dimensione dei caratteri di cui al paragrafo 2 è pari o superiore a 0,9 mm. La denominazione dell'alimento, la quantità netta dell'alimento e il titolo alcolometrico volumico effettivo per le bevande che contengono più di 1,2% di alcol in volume devono comparire nello stesso campo visivo. Nel caso di imballaggi o contenitori la cui superficie maggiore misura meno di 10 cm^2, sono obbligatorie sull'imballaggio o sull'etichetta solo la «denominazione», gli «allergeni», il «peso» e il «TMC o data di scadenza». L'elenco degli ingredienti è fornito mediante altri mezzi o sono messe a disposizione del consumatore su sua richiesta.

I paesi membri possono adottare, secondo la procedura di notifica alla Commissione e agli Stati membri (articolo 45), disposizioni che richiedono ulteriori indicazioni obbligatorie per tipi o categorie specifici di alimenti per uno dei seguenti motivi: protezione della salute pubblica, protezione dei consumatori, prevenzione delle frodi, protezione dei diritti di proprietà industriale e commerciale, delle indicazioni di provenienza, delle denominazioni d'origine controllata e repressione della concorrenza sleale. Gli Stati membri possono introdurre disposizioni concernenti l'indicazione obbligatoria del paese d'origine o del luogo di provenienza degli alimenti solo ove esista un nesso comprovato tra talune qualità dell'alimento e la sua origine o provenienza. Per quanto concerne la denominazione dell'alimento viene riconfermato il criterio gerarchico tra la denominazione legale preferita rispetto alla denominazione usuale e alla denominazione descrittiva.

Una rilevante novità in sede di indicazioni che accompagnano la denominazione di vendita riguarda i prodotti ricomposti. I prodotti e le preparazioni a base di carne, nonché i prodotti della pesca che possono sembrare costituiti da un unico pezzo di carne o di pesce, ma che in realtà sono frutto dell'unione di diverse parti attuata grazie ad altri ingredienti tra cui additivi ed enzimi alimentari oppure mediante sistemi diversi, dovranno essere indicati come «carne ricomposta»; lo stesso vale anche per il pesce, che sarà indicato come «pesce ricomposto».

Importanti modifiche anche per quanto concerne gli allergeni.[xxi] Le indicazioni sul contenuto

[xxi] Dario Dongo, *L'etichetta*, e-book disponibile all'URL <*www.ilfattoalimentare.it/ebook-letichetta-di-dario-dongo*>.

di questi diverranno più visibili e dovranno essere indicate anche per i cibi non imballati, ad esempio quelli venduti nei ristoranti o nelle mense; l'indicazione di qualsiasi ingrediente o coadiuvante o derivato da una sostanza o un prodotto che provochi allergia o intolleranze dovrà non solo figurare nell'elenco degli ingredienti con un riferimento chiaro alla denominazione della sostanza o del prodotto allergizzante, ma dovrà essere evidenziata attraverso un tipo di carattere chiaramente distinto dagli altri ingredienti elencati, per esempio per dimensione, stile o colore di sfondo. Questa normativa allergeni si applica solo agli ingredienti; la presenza involontaria di un allergene non è presa in considerazione, ma è lasciato alla discrezione dell'OSA[xxii] informare il consumatore della possibile presenza involontaria di allergeni.

Salvo casi di emergenza la Commissione ha stabilito un periodo transitorio appropriato per l'applicazione delle nuove misure, durante il quale gli alimenti la cui etichetta non è conforme alle nuove misure potevano essere immessi sul mercato fino ad esaurimento scorte. Stesso discorso per i prodotti immessi sul mercato o etichettati prima del 13 dicembre 2016 che non soddisfino i requisiti della dichiarazione nutrizionale. Tra il 13 dicembre 2014 e il 13 dicembre 2016, quest'ultima, se è fornita su base volontaria, deve essere conforme al nuovo regolamento.

E' indubbio che le informazioni più ricercate in etichetta da parte dei consumatori sono le seguenti:[xxiii] data di scadenza, composizione, informazione nutrizionale e provenienza. Tale considerazione è emersa da un'indagine qualitativa condotta dalla Commissione Europea nel 2005 per comprendere meglio la relazione che intercorre tra le etichette e i consumatori. Ciò che maggiormente colpisce analizzando i dati emersi riguarda l'attenzione del consumatore in modo particolare per la presenza o meno di allergeni, additivi (soprattutto conservanti e coloranti) e OGM. L'indagine ha altresì svelato quali siano gli aspetti più critici dell'etichettatura dei prodotti alimentari, ovvero la scarsa leggibilità, mancanza di standardizzazione nelle tabelle nutrizionali, assenza di informazioni quali la data di scadenza non indicata su tutte le porzioni e la presenza o meno di OGM, nonché la difficoltà di comprensione di alcuni termini, fra tutti l'indicazione degli additivi con l'E-number.

Per quanto, invece, concerne la vendita di prodotti sfusi, gli intervistati hanno manifestato l'esigenza di ricevere informazioni sull'origine e metodo di allevamento di carne e pesce, sul tipo di coltivazione nel caso di frutta e verdura in generale, sulla composizione e sulle informazioni nutrizionali.

Un'ulteriore indagine promossa dalla Commissione Europea (Consumer empowerment Eurobarometro, aprile 2011) ha fatto emergere che l'86% dei consumatori italiani individua la data di scadenza sulla confezione di un prodotto alimentare (in media con il dato europeo dell'82%), però solo il 39% è in grado di interpretare le informazioni nutrizionali (in questo caso la media europea è più alta, collocandosi intorno al 58%).

3. OSSERVAZIONI CRITICHE

Sulla base dei dati emersi dalle due significative indagine promosse dalla Commissione Euro-

[xxii] Operatore del Settore Alimentare (OSA): è la persona fisica o giuridica responsabile di garantire il rispetto delle disposizioni della legislazione alimentare nell'impresa alimentare posta sotto il suo controllo

[xxiii] Analisi del punto di vista dei consumatori, destinatari delle normative sulle etichettature alimentari.

pea, è possibile affermare che il Regolamento n. 1169/2011 per certi versi ha potenziato gli aspetti e le informazioni sui quali i consumatori dirigono la propria attenzione nel momento dell'acquisto di prodotti alimentari, tra i quali l'evidenziazione della presenza di allergeni, la specificazione dei tipi di oli e grassi vegetali utilizzati e le informazioni nutrizionali obbligatorie; va dato atto che è stata altresì migliorata la leggibilità delle etichette, elemento focale e di notevole importanza per far si che i cittadini possano fare valutazioni e scelte consapevoli senza essere scoraggiati dalle dimensioni striminzite delle stesse etichette.

Il Regolamento in oggetto, però, presenta delle carenze e dei punti deboli in quanto alcuni aspetti sono stati completamente tralasciati, mentre altri sono stati affrontati con superficialità lasciando molto spazio di manovra agli Stati membri.

Per quanto riguarda innanzitutto l'informazione nutrizionale sarebbe stato auspicabile che il Legislatore comunitario avesse posto paletti più rigidi, ad esempio stabilendo una standardizzazione del layout e imponendo di dichiarare la presenza di acidi grassi trans, un aspetto molto importante relazionato alla salute. Anche in questo caso non è stato previsto per le bevande alcoliche l'obbligo di riportare la lista degli ingredienti e, visto il largo consumo soprattutto tra i giovani, questa esenzione è poco condivisibile oltreché dannosa visto che i consumatori sono costretti a ignorare il composto di ciò che bevono.

Un'ulteriore debolezza riguarda la decisione di demandare agli Stati membri la facoltà di scegliere la tipologia e le modalità di indicazioni inerenti agli alimenti sfusi e pre-incartati; sarebbe invece stato auspicabile una presa di posizione da parte del Legislatore comunitario affinché in tutto il territorio dell'Unione Europea vi fosse uniformità in merito alle indicazioni fondamentali per questi prodotti molto utilizzati dal consumatori.

Un ultimo aspetto su cui ci si aspettava maggiore chiarezza riguarda le porzioni in base alle quali vengono poi fatti i calcoli di calorie e nutrienti in quanto non è facile comprendere come sia possibile considerare «mezzo sacchetto di patatine o mezza pizza» come «una razione».

Soffermandosi, invece, su uno dei principali obiettivi prefissati dal Regolamento 1169/2011, ovvero di operare una semplificazione dei numerosi precedenti normativi in materia, non è possibile dare una valutazione soddisfacente, in quanto lo stesso solo in alcuni casi (per esempio in tema di informazioni nutrizionali) riesce a creare una legislazione più diretta e snella; in molti altri casi, invece, viene tralasciato il necessario coordinamento con le disposizioni presenti nei precedenti testi normativi; per riportare un esempio su tutti basti ricordare che la «*disciplina relativa alle pratiche sleali nei confronti dei consumatori*» viene citata al punto 5) dei «considerando» del Regolamento e poi non è più ripresa nel corpo del Regolamento.

In conclusione da un'accurata analisi del Regolamento n. 1169/2011, possiamo affermare che l'intento principale del Legislatore comunitario era di porre il consumatore al centro della sicurezza alimentare. Dalle prime analisi del Regolamento si percepisce uno stretto rapporto tra informazione e salute che implica una particolare attenzione non solo sulle caratteristiche organolettiche degli alimenti ma anche sui risvolti nutrizionali. Questo perché negli ultimi tempi si è assistito a una diminuzione dei rischi patogeni legati ai cibi e ciò su cui si è focalizzata l'attenzione riguarda la cattiva alimentazione che può provocare problemi di salute quali l'obesità e il sovrappeso. Alcuni punti dovrebbero essere rivisti e maggiormente delineati per tutelare i cittadini nell'acquisto dei prodotti alimentari. Un primo significativo passo verso la costruzione di una base comune tra i vari Stati membri è stato compiuto, non resta che attendere la fine del 2016 per analizzare la completa entrata in vigore del Regolamento e trarre un bilancio complessivo.

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

GIANNI FERRACUTI insegna Letteratura Spagnola presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Trieste. Si occupa di autori legati ai secoli aurei della letteratura spagnola (Fernando de Rojas, Cervantes, la formazione del romanzo moderno, l'estetica del barocco) e al periodo modernista (Valle-Inclán, Unamuno, Ortega y Gasset, Zubiri...), con particolare attenzione alle tematiche interculturali. Ha fondato la rivista *Studi Interculturali* (*interculturalita.it*), che attualmente dirige insieme a Mario Faraone; con lo stesso Faraone e Valentina Oppezzoha recentemente curato *La più nobile delle arti: saggi, racconti e riflessioni su bugia, falsità, inganno e menzogna*, volume collettaneo multidisciplinare per i tipi di LULU, Morrisville, North Carolina. Pubblicazioni recenti: «Jünger, il realismo sociale e la "terza navigazione" di Evola», in Luigi Iannone (ed.), *Ernst Jünger*, Solfanelli, Chieti 2015, pp. 105-22; «Difesa del nichilismo: uno sguardo interculturale sulla ribellione delle masse», *Studi Interculturali*, 1/2015, pp. 169-228; «"!Qué distinta pudo haber sido nuestra vida!" *Sonata de otoño* e gli esiliati della modernità», *Studi Interculturali* 3/2014, pp. 119-61; «José Ortega y Gasset e il modernismo: cento anni di Meditaciones del Quijote», in *Studi Interculturali*, 2/2014, pp. 7-38; «Contro le sfingi senza enigma: estetismo, critica antiborghese e prospettiva interculturale nel modernismo», in *Studi Interculturali*, 1/2014, pp. 164-220; «Una teoria sul gioco del duende», in *Studi Interculturali*, 2/2013, pp. 123-55; *Profilo storico della letteratura spagnola,* Mediterránea - Centro di Studi Interculturali, Università di Trieste 2013, 3° edizione aumentata; «Liberalismo, socialismo, nazione, realismo politico: la polemica Ortega-Romanones», in *Rivista di Politica*, n. 02, 2013, pp. 33-

61; «L'autonomismo andaluso e Blas Infante», in *Studi Interculturali*, 3/2013, pp. 101-23; *Deblica Barea: la tradizione segreta del flamenco*, in «Studi Interculturali», 1/2013, pp. 56-86; «Traversando i deserti d'occidente: Ortega y Gasset e la morte della filosofia», *Mediterránea*, 13 /2012 (volume monografico); «Cansóse el cura de ver mas libros... Identità nascoste e negate nella letteratura spagnola dei secoli d'oro», *Mediterranea*, 10/2011 (volume monografico); «"La emoción interior y el gesto misterioso": i racconti galanti di Valle-Inclán», in *Mediterránea*, 11/2011. pp. 5-44; «Modernismo: teoria e forme dell'arte nuova», *Mediterránea*, 8/2010 (volume monografico); «La poesia civile e i movimenti sociali», in A. C. Prenz, *Poesia e Rivoluzione, (Trieste, 16-20 marzo 2009)*, Ellerani, San Vito al Tagliamento 2010, pp. 87-97; «Il giallo mediterraneo come modello narrativo», in Aa. Vv., *La rappresentazione del crimine*, Università degli Studi di Napoli L'Orientale 2009, p. 35-52; «Dalla teoria alla pratica dell'interculturalità: tutela delle lingue minoritarie e delle culture in America Latina», *Studi Latinoamericani / Estudios Latinoamericanos*, vol. 5/ 2009, p. 131-46.

DAVID KAMHI è nato a Sarajevo, in una famiglia sefardita di lingua giudeospagnola. È stato insegnante di scuola superiore, poi ha insegnato all'Accademia Musicale di Sarajevo, dopo essersi specializzato come violinista all'Università di Mosca, dove è stato allievo del prestigioso violinista russo David Oistrach. Ha tenuto numerosi concerti nell'Ex Yugoslavia e in Paesi europei ed extraeuropei e ha diretto seminari e master in diversi Paesi europei. Si dedica da anni allo studio della cultura sefardita, cui ha dedicato pubblicazioni e conferenze, collaborando tra l'altro con la Escuela de Verano de Estudios Sefardíes di Toledo. Tra il 1995 e il 1996 è stato consigliere diplomatico presso l'ambasciata di Bosnia e Erzegovina in Spagna. Partecipa attivamente alla vita religiosa e culturale della comunità ebraica di Sarajevo.

VALERIO MARIA PIOZZO è nato a Roma. Conseguito il diploma di maturità classica presso il liceo Pilo Albertelli di Roma, ha continuato a coltivare la propria vocazione per gli studi umanistici laureandosi in Lettere e Filosofia presso l'università La Sapienza. Con la sua tesi dal titolo *La letteratura italiana di migrazione in Australia attraverso le opere di Alfredo Strano* non solo ha voluto soddisfare il proprio interesse intellettuale per la tematica migratoria - approfondendo i fatti occorsi ai nostri connazionali espatriati nel Nuovissimo Continente, attraverso la letteratura di un grande uomo e artista quale è stato Alfredo Strano - ma anche rispondere a un intimo e sentito bisogno personale, ovvero quello di riscoprire la storia della comunità italo-australiana, della quale oggi anche la sorella e le amate nipotine fanno parte. Terminati gli anni accademici, rivolge la propria curiosità agli studi sul marketing e intraprende una carriera lavorativa lontana dalla propria indole umanistica, la quale tuttavia non è tradita, ma continua ad accompagnarlo attraverso lo studio e la lettura dei grandi classici e la costante curiosità per tutto ciò che concerne l'arte. La passione per la musica, d'altra parte, è riuscita a imporsi anche come professione: infatti, avendo iniziato gli studi per sassofono contralto all'età di dieci anni, fa parte ora con orgoglio della prestigiosa Banda Musicale Pontificia. Oggi il suo auspicio è quello di riuscire sempre più a legare il suo amore per le arti ai bisogni della vita, continuando a studiare e a vivere di letteratura e di musica.

ANTONIO SACCOCCIO è nato a Roma. La sua vita si divide tra l'insegnamento, la ricerca e l'attività teorico-creativa nel campo delle avanguardie. In qualità di studioso, critico ed esperto di arte. letteratura e musica d'avanguardia, è intervenuto in conferenze, seminari e convegni nazionali e internazionali, presso prestigiose università e centri di cultura. Diversi suoi articoli, testi creativi, manifesti, interviste, saggi critici su numerosi scrittori, artisti, musicisti e pensatori del Novecento (F.T. Marinetti, U. Boccioni, M. McLuhan, G. Papini, G. Debord, G. Ungaretti, E. Prampolini, A. Moravia, G.A. Cavellini, E. Morricone, P. Levy, A. Baricco) compaiono in volumi pubblicati da editori nazionali e internazionali (Rodopi, Lothringer, Armando, Vecchiarelli, Sinestesie, Avan-

guardia 21, De Gruyter, Franco Cesati, Massari, La Carmelina, etc.). Nel 2005 ha fondato il Net.Futurismo, movimento d'avanguardia totale. Nel biennio 2009-2010 ha partecipato con il movimento net.futurista a numerosi eventi organizzati in occasione del centenario della nascita del Futurismo. Nel 2013 ha organizzato e curato il convegno internazionale *Eredità e attualità del Futurismo* presso il Centro Culturale Elsa Morante di Roma. Nella stessa occasione ha curato la mostra *Dis/continuità futurista*, esposizione di documenti futuristi e post-futuristi. Ha recentemente curato i volumi *Marinetti 70. Sintesi della critica futurista* (Armando, 2014) e *Debord e il situazionismo revisited* (Massari, 2015). È socio fondatore e presidente del comitato di ricerca della casa editrice «Avanguardia 21», specializzata nelle pubblicazioni d'avanguardia.

CHIARA SAVIGNANO Laureata in Giurisprudenza e specializzata presso la Scuola di Specializzazione per le Professioni Legali all'Università degli Studi di Parma, ha poi conseguito l'abilitazione all'esercizio della professione di avvocato. Specializzata in Diritto alimentare, ha redatto articoli scientifici di approfondimento della normativa comunitaria di riferimento. Attualmente esercita la professione forense nel Foro di Mantova occupandosi di contenzioso giudiziale e stragiudiziale in materia civile.

CAROLINA SOL BUFFONI è nata a Buenos Aires da una famiglia di discendenza multieuropea. Ha frequentato le scuole primarie e secondarie nel trevigiano, intervallate da un ritorno in Argentina nel corso del quale ha rinvigorito il legame con la madrepatria. In seguito si è trasferita a Trieste laureandosi in Discipline dell'Arte, Musica e Spettacolo della facoltà di Lettere e Filosofia, con una tesi sulla figura femminile nel teatro Elisabettiano. Ha poi conseguito la Laurea Magistrale in Antropologia Culturale, Etnologia, Etnolinguistica con una tesi di antropologia del paesaggio. Ha svolto attività di volontariato presso la scuola d'italiano Fuoriclasse - Scuola d'Italiano per il mondo e durante il periodo universitario ha avuto modo di svolgere diversi approfondimenti sull'immigrazione e la diversità culturale. È redattrice a titolo volontario per il blog "Salviamo il Paesaggio", di recente ha pubblicato una ricerca per l'Osservatorio Ambiente e Legalità di Legambiente Veneto e attualmente sta sviluppando un progetto di mappa di comunità per un comune dell'Alta Marca trevigiana.

PIER FRANCESCO ZARCONE Laureato in Giurisprudenza e dottore in Diritto Canonico, ha svolto un'intensa attività di ricerca su tematiche di storico-religiose, teologie cristiane, filosofia, dottrine politiche, ed è autore di numerose monografie, tra cui: *Rousseau totalitario* (Ege), *Il lato oscuro della democrazia* (Il Cerchio), *Portogallo anarchico e ribelle* (Samizdat), *Los amigos de Durruti nella rivoluzione spagnola* (Samizdat), *Gesù profeta rivoluzionario* (Macrolibrarsi), *Gli anarchici nella rivoluzione messicana* (Massari), *Dopo il quinto sole. Il Messico e le sue rivoluzioni* (Massari), *Spagna libertaria* (Massari), *Islam. Un mondo in espansione* (Massari), *Il Messia armato. Yeshu bar Yoseph* (Massari 2013). Collabora regolarmente col blog «Utopia Rossa», con articoli sui cristianesimi e commenti alle vicende del mondo islamico.