

Il segno e le lettere

Collana del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne
dell'Università degli Studi 'G. d'Annunzio'

Saggi - 9

Culture del Mediterraneo

Radici, contatti, dinamiche

a cura di Elisabetta Fazzini

IL SEGNO E LE LETTERE

Saggi
-9-

IL SEGNO E LE LETTERE

*Collana del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne
dell'Università degli Studi 'G. d'Annunzio'
diretto da Nicola D'Antuono*

DIREZIONE

Carlo Consani

COMITATO SCIENTIFICO

Giovanni Brancaccio

Carlo Consani

Nicola D'Antuono

Paola Desideri

Elisabetta Fazzini

Andrea Mariani

I volumi pubblicati nella Collana sono stati sottoposti a doppio referaggio anonimo.

ISSN 2283-7140
ISBN 978-88-7916-688-1

Copyright © 2014

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da: AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano
E-mail segreteria@aidro.org <<mailto:segreteria@aidro.org>>
sito web www.aidro.org <<http://www.aidro.org>>

Volume stampato con il contributo
del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne
Università degli Studi 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara

In copertina:

Acropoli di Lindos, Rodi - III a.C. (foto E. Fazzini)

Videoimpaginazione: Paola Mignanego

Stampa: Digital Print Service

SOMMARIO

PRESENTAZIONE di <i>Elisabetta Fazzini</i>	7
1. Cipro fra Occidente e Oriente. Il mito di Afrodite <i>Carlo Consani</i>	11
2. Eredità storico-linguistica germanica nel Nord Africa <i>Elisabetta Fazzini</i>	31
3. Vichinghi, Variaghi e la «Grande città» <i>Eleonora Cianci</i>	45
4. Le scienze del <i>quadrivium</i> : una lettura ismā'īlita <i>Antonella Straface</i>	63
5. «In Italia non c'è altro che fattioni, e partialità». Il regno di Napoli e la civilizzazione statuale nel Mediterraneo occidentale (secc. XV-XVII) <i>Saverio Di Franco</i>	75
6. I tempi del Mediterraneo moderno tra unità e diversità (XV-XVIII sec.) <i>Marco Trotta</i>	113
7. Identità e de-costruzione dell'Occidente <i>Giorgio Grimaldi</i>	129
8. Rumi ed Elif Shafak. Letteratura sufi e sufismo in letteratura <i>Andrea Pasquino</i>	147
9. Quelques remarques sur les caricatures en Tunisie après la révolution <i>Angela Daiana Langone</i>	157
10. La métaphore végétale et animale dans les proverbes <i>Jihène Jerbi</i>	169
11. Nuove versioni del <i>Petit Prince</i> in arabo maghrebino <i>Giuliano Mion</i>	187

Sommario

12. Mitologia dell' <i>Odissea</i> , di Capri e del Mediterraneo nel <i>Disprezzo</i> di Moravia <i>Nicola D'Antuono</i>	199
13. Turchia d'Europa. Storia di un malinteso <i>Stefano Trinchese</i>	215
14. <i>Primavera araba</i> e crisi dello <i>ius publicum europaeum</i> . Riflessioni metodologiche <i>Ciro Sbailò</i>	229
Gli Autori	255

PRESENTAZIONE

Poiché la storia ci pone in ogni momento interrogativi e guarda al passato per comprendere gli eventi e i problemi del presente, non meraviglia che in quest'epoca di mescolanze e conflitti tra popoli sia più che mai vivo e sentito come necessario il richiamo alle radici di questa commistione, alla comprensione degli elementi storici, etnici e culturali che sostanziano la civiltà mediterranea. «Che cos'è il Mediterraneo?» si chiedeva Fernand Braudel in un suo celebre e più volte citato passo:

Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre. Viaggiare nel Mediterraneo significa incontrare il mondo romano in Libano, la preistoria in Sardegna, le città greche in Sicilia, la presenza araba in Spagna, l'Islam turco nei Balcani. Significa sprofondare nell'abisso dei secoli, fino alle costruzioni megalitiche di Malta o alle Piramidi d'Egitto. Significa incontrare realtà antichissime, ancora vive, a fianco dell'ultramoderno [...].¹

A caratterizzare l'antichissimo crocevia mediterraneo non è solo la comunanza di specie vegetali, animali e di manufatti dovuti ad un paesaggio fisico e a condizioni materiali comuni, ma anche e soprattutto una serie di eventi e di esperienze con le relative reazioni a questi, che hanno forgiato un'essenza culturale per capire la quale e viverla adeguatamente è necessario illuminare il presente con i riflessi del passato. Non si può non tenere conto che ogni singola cultura che si affaccia sul bacino mediterraneo ha necessariamente in sé elementi stratificati e assimilati delle diverse regioni che da sempre, relazionandosi in pace o in guerra, vi si affacciano: l'Asia Minore, la regione balcanica, l'Italia, la Francia, la Penisola Iberica, l'Africa settentrionale. Il mare, che nell'antichità si presentava come un limite, un grande ostacolo per l'uomo, si trasformò gradualmente, col progresso

¹ F. Braudel, *Il Mediterraneo. Lo spazio la storia gli uomini le tradizioni*, Milano, Bompiani, 1994, 7.

della scienza e delle costruzioni navali, in una via di collegamento, un mezzo di scoperta e di circolazione, che veniva ad associarsi alle vie terrestri e che, per le città e gli stati che meglio seppero gestirlo, costituì una fonte di grande ricchezza. Basti pensare ai viaggi dei mercanti e imprenditori navali di cui si avvalsero regioni e città europee, in primo luogo l'Italia e Venezia tra XIII e XV secolo.

Le tre principali religioni e civiltà che popolano il Mediterraneo, tre modi di pensare, credere e vivere, sono rappresentati dall'Occidente erede della romanità e del cattolicesimo, dall'Islam suo antagonista e dall'universo greco-ortodosso che, oltre alla Grecia, comprende l'area balcanica e medio-orientale con Costantinopoli/Bisanzio/Istanbul. Tutte e tre le culture hanno radici in un tempo molto antico e sono saldamente legate al loro spazio geografico. In quanto civiltà mature e affermate non sono dissolvibili per attrazione o sovrapposizione, come è successo nel passato nel caso di colonizzazioni e conversioni di popoli poco strutturati. Quando ciò avviene per civiltà forti e mature, la sottomissione è temporanea, apparente, e lascia prima o poi il passo a una ritrovata coscienza di sé, all'intransigenza etnico-culturale. Le migrazioni hanno fatto per millenni la storia e l'unità del Mediterraneo, ma oggi – come scrive Maurice Aymard² – minacciano di disfarla, e la paura di tale minaccia, se da un lato conduce alla ricerca delle identità etniche, dall'altro porta al risentimento e alla rivalità. Nei nostri tempi si manifesta la tendenza a disfare e distinguere quello che la storia aveva messo in contatto, aveva unito e, in qualche caso, aveva strettamente fuso.

Alla conoscenza storica, alla valutazione degli elementi culturali diversi, tutti ugualmente fondati e validi, oltre al riconoscimento delle basi storiche comuni, andrebbe affidato il superamento delle incomprensioni, dei contrasti, delle contrapposizioni e l'arricchimento delle civiltà che solo ha origine nella molteplicità degli scambi culturali nel senso più ampio.

Pur con attenzione alle ragioni dell'economia, della politica e della religione, nel superamento delle barriere che ne derivano, l'obiettivo principale deve restare la ricerca necessaria di un giusto equilibrio tra le diverse componenti culturali.

I saggi qui raccolti ripropongono i temi trattati dai vari relatori nell'ambito delle rassegne *Guardando verso Sud* (Università degli Studi 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara, Facoltà di Lingue e Letterature straniere, 2011/12)

² M. Aymard, «Migrazioni», in Braudel, *Il Mediterraneo* cit., 225.

e *Orizzonti Mediterranei* (Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne, 2012/13), in un'ottica interdisciplinare che offre spunti di riflessione sulla dinamiche ideologico-religiose, politiche e sociali della complessa area mediterranea, dalle radici storiche all'epoca moderna (C. Consani, E. Fazzini, E. Cianci, M. Trotta, G. Grimaldi, S. Di Franco); sul Mediterraneo come luogo dell'immaginario, del mito e del richiamo alle origini (N. D'Antuono); sul ruolo culturale e politico della Turchia nell'area mediterranea e sull'utilità e necessità di un proficuo rapporto di conoscenza reciproca tra Occidente e Vicino Oriente (S. Trinchese, A. Pasquino); sul problema della conoscenza dell'Islam e del suo radicamento nella Scrittura del Corano (A. Straface); sulle questioni giuridiche determinate dalla *Primavera araba* (C. Sbailò).

Una parte dei saggi è incentrata, inoltre, su questioni più specificamente linguistico-culturali in ambito arabo-islamico. Si affrontano temi dell'attuale situazione socio-politica tunisina attraverso l'analisi delle scelte linguistiche rilevabili nel genere delle caricature (A.D. Langone); il rapporto tra scrittura, alfabetizzazione e uso delle varianti dialettali nel Maghreb (G. Mion); la tradizione morale e i meccanismi cognitivi rilevabili attraverso le metafore proverbiali (J. Jerbi).

Nel ringraziare gli studiosi che vi hanno contribuito, il Direttore della Collana Carlo Consani e il Direttore del Dipartimento Nicola D'Antuono per la loro condivisione e partecipazione all'opera, mi auguro che questa breve panoramica di trattazioni relative ad aree e culture così antiche e prestigiose apra – come è proprio della ricerca – la via a ulteriori approfondimenti e riflessioni sulle tante e complesse problematiche che investono e nutrono la nostra civiltà attuale.

Pescara, novembre 2013

Elisabetta Fazzini

1.

CIPRO FRA ORIENTE E OCCIDENTE

Il mito di Afrodite

Carlo Consani

1. IL MITO DI AFRODITE

Nella cultura occidentale la figura di Afrodite, Venere per il mondo romano, è strettamente legata ai connotati che della dea ci sono stati trasmessi dalla mitologia classica: nella memoria collettiva resta impresso il racconto omerico della dea che, data da Zeus in sposa al dio del fuoco Efesto, zoppo e deforme, viene da questi sorpresa in amorevole consesso con il dio della guerra Ares e, imprigionata con una rete metallica fabbricata appositamente dal marito, viene esposta al giudizio degli altri dei, che, divisi fra benevolenza e sarcasmo, concludono l'episodio con l'olimpico e inestinguibile riso (*Odissea*, VIII 266-366).

Altrettanto legata all'immaginario estetico occidentale è l'immagine della *Nascita di Venere* di Botticelli (1494 ca.), che raccoglie a livello iconografico una serie di richiami puntuali a elementi del mito classico: dalla rappresentazione della conchiglia (battezzata non a caso come *Cypraea Tigris*) su cui Afrodite sarebbe approdata a Cipro, alla raffigurazione di Zefiro che con il suo soffio spinge la dea sul mare verso l'approdo, al manto ricco di fiori porto a coprire la nudità della dea, che richiama il dettaglio delle erbe e dei fiori che sarebbero cresciuti sotto i piedi leggeri della dea, appena approdata a terra¹.

In realtà le fonti greche presentano una quantità impressionante di elementi diversi a proposito della nascita e della figura di questa dea, a

¹ Sul mito e l'archetipo di Afrodite, nonché sull'utilizzazione di questa figura nella pittura dal periodo rinascimentale in poi si veda Dunn Mascetti 1996, con ricco apparato iconografico. Per la complessiva analisi del mito di Afrodite, le sue specificazioni e le idee connesse con questa figura divina nel mondo greco si veda, oltre all'utile sintesi di Bell 1991, 53-57, il monumentale lavoro della Pirenne-Dalforge 1994.

partire dalle due versioni fornite, rispettivamente, nei poemi omerici e nella *Teogonia* esiodea; tanto che già Cicerone notava con qualche disagio e distacco la molteplicità delle versioni trasmesse dagli antichi a proposito dell'origine di Venere/Afrodite (*De natura deorum*, III 23, 59).

Il racconto restituito da Omero nel noto passo dell'*Iliade* (V 370, 381) rappresenta la dea come frutto di uno dei diversi accoppiamenti attribuiti a Zeus, secondo lo stereotipo della versione umanizzata degli dei greci; Afrodite viene infatti presentata come nata dall'unione di Zeus con una divinità femminile, il cui nome, Dione (Διώνη), costituisce sul piano linguistico la versione femminile dello stesso nome di Zeus, e incarna probabilmente un precedente della figura che, nella versione più classica del *pantheon*, è stata poi identificata con Hera. Nella creazione di questa divinità secondaria dal nome ricalcato morfologicamente su quello di *Zeús/Diwós* (> Διώνη) è probabilmente da rintracciare quella difficoltà di attribuire una madre biologica ad Afrodite, più chiaramente riflessa nell'altra fonte, quella esiodea.

Nella *Teogonia* (176-200), infatti, ad Afrodite è attribuita una nascita dai connotati ben più inquietanti di quelli riflessi nell'*epos* omerico: la nascita della dea sarebbe frutto della mutilazione inflitta da Cronos al padre Urano per sfuggire al terribile destino dei fratelli precedentemente nati dall'unione di Urano e Gaia. Con la complicità della madre, Cronos, armato di una falce dai denti aguzzi, avrebbe atteso al calar delle tenebre l'arrivo di Urano voglioso di unirsi a Gaia e con un colpo netto avrebbe reciso i testicoli del padre, gettandoli dietro di sé nel mare. Mentre dal sangue uscito copioso dalla mutilazione e raccolto da Gaia sarebbero nate le Erinni, i Giganti e le Ninfe Melie, attorno ai divini testicoli, trasportati dalle onde del mare, si sarebbe formata una bianca schiuma dalla quale sarebbe uscita una fanciulla che, spinta da Zefiro, sarebbe approdata dapprima a Cythera, per arrivare poi nell'isola di Cipro. Il racconto esiodeo continua, identificando la creatura nata dalla schiuma del mare come una divinità:

[...] là giunse la bella e veneranda dea e sotto i suoi piedi leggeri cresceva l'erba; lei, gli dei e gli uomini, chiamarono Afrodite poiché era nata dalla schiuma del mare (*aphrós*) e anche Cytherea perché approdò a Cythera.²

² Un'altra tradizione manoscritta aggiunge due versi, espunti dall'edizione Mazon de Les Belles Lettres: «[...] o anche Ciprogenia perché nata a Cipro battuta dai flutti oppure *Philommēdēs* perché nata dai testicoli». Il tentativo di etimologizzare il nome di Afrodite e i suoi epiteti, per il resto caratterizzato da un buon grado di plausibilità, conosce una decisa caduta nella spiegazione dell'ultimo attributo: *Philommēdēs* (o *Philommeidēs* come compare nei poemi omerici e nell'*Inno V Ad Afrodite*), infatti, non ha nulla a che vedere con la mitica origine della dea dai testicoli di Urano, bensì rappresenta l'usuale epiteto

Se è vero che, secondo l'interpretazione antropologica e strutturalistica del mito, nelle figure degli dei è possibile rintracciare la visione del mondo diffusa nella società che ha prodotto e alimentato la circolazione di queste figure, allora, al di là della molteplicità dei connotati e delle avventure attribuite ad Afrodite, nella figura di questa divinità è possibile individuare due elementi principali: da un lato la forza creatrice della natura e il suo perenne rinnovarsi con il trascorrere delle stagioni, in connessione ultima con la figura della Grande Madre di origine mediterranea e vicino-orientale; dall'altra, in un ordine più umano, il principio di attrazione esercitato dalla donna e visto non solo e non tanto in relazione alla procreazione e alla generazione, quanto in rapporto con il piacere e le gioie del sesso³.

Quanto i due diversi principi connessi con la figura di Afrodite siano stati persistenti nel mondo greco è mostrato dal tentativo di conciliare le due diverse tradizioni sull'origine di Afrodite tentato da Platone nel *Simposio* (180c-181): uno dei convitati al banchetto, volendo teorizzare la superiorità dell'amore omosessuale su quello eterosessuale, si basa appunto sull'argomentazione che esisterebbe una doppia Afrodite, una più antica e priva di madre, nata da Urano e perciò definita Urania, l'altra, più recente, nata da Zeus e definita Pandemos (*volgare* in senso etimologico, cioè *usuale*): «[...] l'amore caratteristico di Afrodite Pandemos è volgare, opera alla cieca e lo amano gli essere meschini, al contrario, l'altro amore, quello per i fanciulli, deriva da Afrodite Urania, che non partecipa dell'elemento femminile ma solo di quello maschile, ed è inoltre più antica».

2. AFRODITE E CIPRO

Un elemento costante fin dalle prime testimonianze relative ad Afrodite è rappresentato dalla connessione di questa figura divina con Cipro,

della dea, identificata fino dalle attestazioni più antiche come «amante del sorriso». Sulla diffusione di quest'epiteto nel *corpus* omerico e in Saffo si veda Cavallini 2000, 37-49.

³ Per un inquadramento generale relativo all'interpretazione strutturalistica e antropologica dei miti si può vedere la voce *Dei* dell'*Enciclopedia Einaudi* (IV, Torino, 1978, 502-518), redatta da Marc Augé. Per un ottimo esempio di un siffatto approccio al mito greco in generale e, nella fattispecie, alla figura di Afrodite si veda il saggio che Jean-Pierre Vernant ha dedicato ai miti cosmogonici greci nel *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, curato da Yves Bonnefoy (1981, 252-260). Per una panoramica complessiva delle specifiche connesse con la figura di Afrodite, e frutto della stratificazione attraverso il tempo, si vedano Pirenne-Delforge 1994; Dunn Mascetti 1996, 27-32; Cavallini 2000.

connessione arricchita dalla tradizione di un presunto collegamento con la costa siro-palestinese e della mediazione fenicia, accennata da Erodoto (I 105, 2) e maggiormente argomentata da Pausania (I 14, 7 e 22, 3)⁴.

Tuttavia, se è vero che «Dietro ad Afrodite c'è chiaramente l'antica dea semitica dell'amore, Ištar-Astarte, consorte divina del re, regina del cielo e etera nella stessa persona», la cronologia della presenza fenicia a Cipro e la supposta trafila che, da Ištar-Astarte, avrebbe dato luogo alla figura di Afrodite pone notevoli problemi⁵. Infatti, la presenza di Fenici a Cipro è documentata sia su base archeologica che documentaria a partire dal IX secolo a.C., mentre a Paphos, collocazione tradizionale del culto di Afrodite, un tempio che conserva chiare tracce della venerazione di una divinità femminile riconducibile alla dea risale al XII secolo a.C., quindi a un periodo in cui non si può certo parlare di presenza fenicia sull'isola⁶.

Appare evidente che, se a Cipro il culto connesso con questa figura divina è più antico – e non di poco – delle più antiche e documentate tracce della presenza fenicia nell'isola, allora diventa inevitabile verificare all'interno della tradizione e della cultura cipriota se esistano possibili antecedenti della figura di Afrodite e, eventualmente, a quali caratteri corrispondano.

A tale interrogativo, che sfiora inevitabilmente la complessa e a lungo dibattuta questione della presenza di possibili elementi orientali nella religione greca, si è cercato da più parti di rispondere⁷, ma credo che le ricerche più sistematiche e ricche di risultati sulla specifica figura di Afrodite si debbano a Jacqueline Karageorghis: agli elementi raccolti dalla studiosa

⁴ Sulle connessioni della figura di Afrodite con l'isola di Cipro si veda Pirenne-Delforge 1994, 309-369; un contributo ancora insuperato sulla fonte più antica e ricca di particolari relativamente alla nascita e alle connessioni della dea con Cipro, *l'Inno V Ad Afrodite*, è rappresentato dall'introduzione e dal commento di cui Filippo Cassola correda il testo nell'edizione degli *Inni omerici* della Fondazione Valla (Cassola 1975, 227-252 e 544-560).

⁵ Tale problematica è già chiaramente impostata da Walter Burkert (1984, 224), di cui si è citata una frase iniziale del paragrafo dedicato alla figura della dea.

⁶ Sulla questione della presenza dei Fenici a Cipro, oltre alla classica presentazione di Hill 1972 (1940), I, 96-104, e alla sintesi di Vassos Karageorghis 1982, 123-127 e 162-166, si veda l'analisi dettagliata che alla questione hanno dedicato Claude Baurain e Anne Destrooper-Georgiades (1995, 596-631).

⁷ La tematica degli influssi orientali sulle credenze religiose e su singole figure del *pantheon* greco è stato oggetto di interesse e di studi approfonditi a partire dagli anni '60 del secolo scorso: numerosi sono gli studi dettagliati e le sintesi, tra le quali più direttamente collegati con la tematica qui trattata sono i lavori di Olivier Masson (1960), Ino Michaelidou-Nicolaou (1978) e Cecilia Beer (1991).

cipriota farò perciò riferimento nel delineare i possibili antecedenti ciprioti della figura di Afrodite⁸.

La più antica documentazione rinvenibile a Cipro di riti connessi con la fertilità risale al Neolitico; al periodo compreso fra IV e III millennio a.C. risalgono alcuni idoli in pietra scolpiti a riprodurre e fattezze del corpo femminile con forte accentuazione degli organi sessuali, accompagnati a rappresentazioni bisessuate con compresenza di elementi fallici e di organi femminili⁹. Questa tradizione, in continuità con il periodo precedente, si è arricchita durante il periodo Calcolitico, come è documentato dal rinvenimento di un notevole numero di reperti nella zona sud-occidentale dell'isola, da cui provengono rappresentazioni di varia foggia di donne incinte o partorienti, veri e propri inni alla fertilità¹⁰; la concentrazione dei reperti connessi con questi motivi vicino alla costa sud-occidentale dell'isola, in quella che poi sarà la dislocazione storica della città di Paphos, ha suggerito all'archeologo che ha scavato questo sito, Edgard J. Peltenburg, che la collocazione del culto di Afrodite a Paphos corrisponderebbe non tanto a una casualità storica, ma potrebbe celare la permanenza in loco di antichi culti della fertilità, rinnovati poi in epoca storica dai legami istituiti tra Afrodite e la città. Verso la fine dell'Età del Bronzo Antica (2000-1900 a.C.), inoltre, è documentato sulla costa settentrionale di Cipro l'arrivo di popolazioni provenienti dall'Anatolia, che portano con sé, oltre alla tecnica metallurgica, una serie di simboli religiosi connessi con la fertilità maschile.

Ma il periodo di più intenso contatto tra Cipro e il Vicino Oriente è rappresentato dal Cipriota Medio (1900-1600), quando le località della costa sud-orientale dell'isola sono in contatto con i maggiori centri della costa siro-palestinese, come Ugarit¹¹; all'interno di questo tipo di contatti commerciali è facile supporre che i Ciprioti siano venuti a conoscenza delle principali divinità orientali, se è vero che una tavoletta proveniente da Ugarit cita una serie di divinità venerate ad Alasia (il nome di Cipro o di una sua città nelle fonti orientali): Baal, Sapas, Atort (variante del nome di Astarte), Anat. Quest'influsso orientale ha precise contropartite nella documentazione archeologica, poiché all'epoca del Cipriota Medio

⁸ La studiosa si è occupata a più riprese della questione; tra i suoi numerosi lavori sulla figura di Afrodite mi limito a citare la *summa* delle pluriennali ricerche, rappresentata dalla monografia Karageorghis 2005, e il più recente contributo alla questione: Karageorghis 2012.

⁹ Si veda *ivi*, 62.

¹⁰ *Ivi*, 63-65.

¹¹ Sui rapporti fra Cipro e il Vicino Oriente nella Media Età del Bronzo si vedano Graziadio 1997, 49-61, e Karageorghis 2012, 28-30.

e Tardo risalgono alcune raffigurazioni di divinità femminili prima col volto d'uccello poi con un normale volto femminile, ma sempre con gli attributi femminili fortemente evidenziati¹². A quest'orizzonte culturale, caratterizzato da un'evidente ispirazione a modelli orientali, ma fatti propri e adattati a gusti locali, anche sulla base dell'influsso esercitato dal mondo miceneo continentale e cretese, appartiene un santuario risalente al XIII secolo e collocato sul sito che poi sarà quello della fenicia Kition, dove veniva venerata una divinità femminile della fertilità¹³.

Come è possibile percepire da questa pur sommaria rassegna dell'evidenza archeologica su suolo cipriota, è chiaro che un culto della fertilità che trova manifestazione in raffigurazioni del corpo femminile con attributi sessuali più o meno marcati appare come caratteristico della popolazione locale dal Neolitico alla fine dell'Età del Bronzo; altrettanto ben documentato è l'apporto delle tradizioni religiose orientali, che particolarmente sensibili nel periodo del Tardo Cipriota, sono state recepite e fatte proprie dalle comunità cipriote, con risultati affatto originali e specifici. Questo rappresenta l'antefatto storico, culturale e religioso rispetto al periodo immediatamente successivo al XIII secolo a.C., che rappresenta una fase cruciale per la definizione dell'identità cipriota come parte integrante del mondo greco.

3. ELEMENTI LOCALI, GRECI E ORIENTALI A CIPRO TRA II E I MILLENNIO A.C.

Il quadro geolinguistico della Grecia alla fine dell'età micenea è caratterizzato da una situazione in cui la *facies* micenea, dialettalmente di tipo greco meridionale o orientale, è ancora in comunicazione con il mare e in grado di condividere isoglosse con le isole dell'Egeo: questo genere di circolazione linguistica arriva fino a Creta e a Cipro¹⁴; anche se la situazione cipriota è resa più complessa dalla compresenza, accanto all'elemento greco di tipo *acheo*, di culture e gruppi etnici differenti, quali Eteociprioti, Fenici, Egiziani e i cosiddetti «Popoli del mare»¹⁵, oggi si sta consolidando un sostanziale consenso sul fatto che la parte iniziale del Tardo

¹² Karageorghis 2012, 69-71.

¹³ *Ivi*, 72.

¹⁴ Per una ricostruzione del quadro linguistico della Grecia alla fine dell'età micenea rinvio ai dati che ho raccolto e alle conclusioni raggiunte in Consani 2006.

¹⁵ Sulla questione si veda Karageorghis 2002, 71 ss.

Cipriota III (*post* ±1200 a.C.), pur caratterizzato dall'arrivo di nuovi nuclei di popolazione dal mondo greco continentale e cretese e da un'estesa attività (ri)costruttiva, non è privo di continuità con aspetti culturali del periodo precedente¹⁶. Perciò, se nel corso dell'Età del Bronzo c'erano stati sull'isola modesti insediamenti micenei, l'apporto di popolazione di provenienza occidentale acquista ben altra consistenza dopo il 1200 a.C.: questo è stato collegato con la caduta dei regni micenei e con la conseguente diaspora di gruppi di popolazione verso zone periferiche dell'Egeo (Deger-Jalkotzy 1998, 125). Il fatto innegabile è che il periodo compreso tra 1200 e 1050 a.C. si presenta come cruciale per la formazione sia dell'identità etnica cipriota (Negbi 1998), sia di una *facies* dialettale già perfettamente caratterizzata in senso arcadico-cipriota; aspetto, quest'ultimo, provato fuori da ogni ragionevole dubbio, da quella che può essere considerata la più antica attestazione di un nome greco-cipriota inciso in grafia sillabica su un *obelòs* di bronzo (<o-pe-le-ta-u> [*ophel(e)tau*] «di Opheltas»), risalente all'XI secolo a.C. e proveniente dalla necropoli di Paleopaphos-Skales (Consani 2008 [2010], 411-413).

Proprio in questa fase cruciale per la costruzione dell'identità etnica cipriota le tradizioni antiche, pur se di molto posteriori, tramandano racconti ricchi di suggestioni sull'arrivo a Cipro di Greci di ritorno dall'impresa di Troia; il più esplicito in tal senso è il racconto di Pausania:

Dopo l'assedio di Troia, la tempesta che disperse i Greci sulla via del ritorno spinse sulle coste dell'isola di Cipro Agapenore e la flotta arcadica; Agapenore fondò Paphos ed eresse a Paleopaphos il santuario di Afrodite. La dea, da allora, è stata venerata in un santuario chiamato Golgoi. (Pausania, *Periegesi*, VIII 5, 2-3)

Si noterà come, attraverso un racconto in gran parte basato su miti e tradizioni orali connesse con l'*epos* omerico, alcuni elementi corrispondano a realtà provate su basi diverse, come il collegamento tra Cipro e l'Arcadia, la fondazione di Paphos e l'erezione del tempio di Afrodite.

¹⁶ Per una sintesi del problema della transizione fra Tardo Cipriota III e Cipro Arcaico I, nel quadro delle dinamiche culturali sviluppatasi nell'Egeo orientale si veda Graziadio 1997, 239-266. Il problema dell'ellenizzazione di Cipro, inteso non semplicemente in base all'interpretazione dei resti delle culture materiali rinvenute *in situ*, ma come costruzione di una identità dinamica e complessa, nell'ultimo decennio è stato al centro di un notevole dibattito dal quale emerge la necessità di riconsiderare attentamente una serie di dati, che lungi dall'essere oggettivi, sono stati considerati da alcuni studiosi alla stregua di veri e propri *factoids* che segnano profondamente la storia dell'archeologia cipriota dalla fine del XIX secolo: sull'intera problematica si vedano i contributi di Leriou 2002 e 2007, con ulteriore ricca bibliografia.

Il più antico storico greco, Erodoto, riferisce (*Storie*, I 105, 2) di aver appreso la notizia che un tempio di Afrodite Urania sarebbe esistito ad Ascalona e che da questo sarebbe derivato il culto cipriota della dea; in un periodo di molto posteriore lo storico romano Tacito (*Storie*, II 3, 1), che probabilmente visitò Cipro nel I secolo d.C., attribuisce la fondazione del tempio, o ad Aeria o al re Cinira. Anche se tali testimonianze non possono esser considerate come vere e proprie prove storiche, tuttavia è indubbio che nei miti e nelle tradizioni raccolti dagli storici antichi si possano scoprire riferimenti a precisi fatti storici: ad esempio, il re Cinira, il cui nome comporta un indubbio aspetto orientale, citato da Tacito, è noto dall'*Iliade* come re cipriota, ricordato per la sua ricchezza ma anche per la sua devozione ad Afrodite. La molteplicità e anche il carattere contraddittorio delle varie tradizioni sulla fondazione del tempio di Afrodite, potrebbero riflettere il contrasto tra la popolazione indigena e i Greci arrivati alla fine del Tardo Cipriota: questi ultimi potrebbero essere riflessi nella figura di Agapenore e nei collegamenti fra quest'eroe e l'Arcadia, mentre i primi potrebbero nascondersi dietro alla figura di Cinira, che appunto per i propri connotati potrebbe rappresentare l'elemento etnico precedentemente arrivato dalla costa siro-palestinese (secondo quanto adombrato nel racconto di Erodoto) e fusi poi con la popolazione locale¹⁷.

La conclusione che se ne può trarre è che la figura di Afrodite, la dea il cui nome era percepito dagli stessi Greci come correlato con il nome della schiuma marina (*aphrós*)¹⁸, deve la propria genesi a un originale sincretismo tra le tradizioni locali cipriote connesse con la figura femminile portatrice di fertilità e la linea delle divinità femminili orientali rappresentate dalla sumerica Inanna, la mesopotamica Ishtar, la semitica Astarte e le ugaritiche Anat e Athtart. René Labat, opportunamente citato nel recente saggio di Jacqueline Karageorghis, così sintetizza i caratteri di questa divinità femminile orientale:

Ella era la dea dell'amore nelle sue manifestazioni più pure e, allo stesso tempo, più crude. Era la madre, la sorella, la figlia, l'amante di svariati dei, era ella stessa un'amante appassionata e incostante. Era la spietata dea della guerra, ma anche la saggia e potente protettrice di dei, re e uomini, investiva i re dello

¹⁷ Una siffatta ipotesi è avanzata da Karageorghis 2012, 75.

¹⁸ Si ricorda, per inciso, che la questione dell'etimologia del nome di Afrodite continua a rappresentare una questione aperta sulla quale si registrano ancora oggi opinioni diverse, tra le quali la pista in chiave semitica continua a essere la più battuta (Dugand 1974; West 2002), senza che, tuttavia si possa dire che la questione è arrivata a una soluzione definitiva, non fosse altro che per la diversità delle ipotesi interpretative proposte.

scettro, del trono e dell'emblema regale e proteggeva le dinastie. Si elevava alle altezze del cielo come la stella più splendente e discendeva agli inferi in cerca del suo amante, provocando, con la sua assenza, la sterilità della natura.¹⁹

È stupefacente ritrovare in questa descrizione alcune delle caratteristiche più specifiche dell'Afrodite greca²⁰.

L'ipotesi che scaturisce da questa notevole serie di elementi è che, quando i Greci sono arrivati a Cipro, abbiano trovato la figura di questa divinità, nata dal sincretismo fra le tradizioni indigene e gli elementi religiosi orientali appena visti, e che se ne siano appropriati trasformandola via via nella figura di Afrodite consegnataci dalla mitologia d'epoca arcaica e classica. La dualità della tradizione sui fondatori del tempio di Afrodite, Agapenore e Cinira, potrebbe riflettere proprio il contrasto fra la tradizione locale (Cinira) e quella greca (Agapenore): di fronte alla fortuna politica e militare dell'elemento greco, Cinira e i suoi discendenti sarebbero stati relegati al ruolo di una dinastia di re-sacerdoti della dea, privi delle funzioni politiche ormai saldamente in mano ai nuovi re greco-ciprioti. Non è privo di fondamento supporre che il titolo di «sacerdote della Signora», di cui molti re ciprioti si sono fregiati fino all'età ellenistica (vd. il paragrafo successivo), debba la propria origine a questo episodio della storia locale.

La storia di questo singolare caso di sincretismo religioso non si sarebbe, tuttavia, conclusa alla fine dell'Età del Bronzo; l'arrivo e l'insediamento dei Fenici a partire dal IX secolo avrebbe prodotto altre forme di interazione: questi ultimi, infatti, insediatisi a Kition, ricostruirono i templi del Tardo Cipriota e li dedicarono alla loro dea Astarte²¹.

In una storia così complessa, ma anche perfettamente delineabile nei suoi connotati, un elemento resta abbastanza problematico: se infatti l'origine cipriota della dea appare accertata, rimane da chiarire per quale via tale figura sia penetrata così velocemente e prepotentemente nella religione e nella cultura greca, vista la posizione che occupa nell'epica, nella poesia esametrica continentale (Esiodo) e nella lirica monodica (Saffo).

Senza scartare l'ipotesi della possibile mediazione fenicia, Jacqueline Karageorghis prospetta, con buona verisimiglianza, come possibile tramite della diffusione di Afrodite nel mondo greco la Ionia, soprattutto nel rinnovato quadro dei rapporti che Atene intrattene con le città della Ionia e con la stessa Cipro nel contesto delle guerre persiane²².

¹⁹ Karageorghis 2012, 77.

²⁰ Cf. Dunn Mascetti 1996, 38-43; Karageorghis 2012, 85 ss.

²¹ *Ivi*, 84-85.

²² L'ipotesi è finemente argomentata da Jaqueline Karageorghis (*ivi*, 103-105).

4. TESTIMONIANZE EPIGRAFICHE DI CULTI A CIPRO

È stato da tempo rilevato che la documentazione epigrafica cipriota d'età arcaica e classica (grosso modo tra VIII e IV sec. a.C.) attesta in maniera inequivocabile la presenza di una notevole porzione del *pantheon* greco; la documentazione raccolta a suo tempo e integrata con le successive acquisizioni attesta il culto delle seguenti divinità²³:

- Zeus, venerato nelle città più importanti dell'isola come Salamina, Soloi, Marion, Golgoi e noto con diversi epiteti (Zeus Keraunios a Kition, Zeus Orompatas ad Amathonte, Zeus Polieus a Paphos);
- Atena aveva dei templi a Soloi, Vouni e Idalion, dove era venerata nello stesso tempio che ospitava il culto della fenicia Anat, spesso identificata con l'Atena greca;
- Hera, per quanto di diffusione più recente, aveva dei culti ad Amathonte, a Paphos e ad Ayia Moni;
- Artemide era venerata soprattutto a Nea-Paphos, a Chytroi e come Artemis Paralia presso Kition;
- un tempio di Demetra è noto a Kurion.

Ma una posizione di netta prevalenza conoscono i culti di Apollo e, naturalmente, di Afrodite.

Per quanto riguarda Apollo il numero dei testi in cui è ricordato il suo culto e il rilievo e la diffusione che assume lo fanno identificare come la principale divinità maschile venerata sull'isola: infatti, oltre ai culti per così dire «generici» attestati a Mersinaki, Chytroi e Golgoi, questa figura divina è caratterizzata dalla estrema diversificazione in una serie di culti locali. Il più noto e importante è quello di Apollo Hylates (Apollo «delle foreste»), venerato soprattutto presso Kurion, ma noto anche a Nea-Paphos, Dhrymou; altre figure specifiche sono:

- Apollo Magirios (connesso con l'attività dei sacrifici);
- Apollo Dauchnaphorios (da *dauchna*, forma locale per *dáphne* «alloro»), attestato a Lefkoniko presso Salamina;
- Apollo Eilapinastés è ricordato in un'iscrizione di Chytroi;
- Apollo Myrtatés, attestato a Marathounda;
- Apollo Lakeutés, attestato a Pyla.

Infine tre culti attestati a Idalion e Tamassos, che rivelano il sincretismo con le divinità fenicie Reshef e Mikal, testimoniano Apollo Amykl(ai)os, Apollo Heleitas e Apollo Alasiotas (su cui vd. oltre).

²³ La base partenza per questa ricostruzione è costituita ancora dall'ottimo lavoro di Masson 1960.

L'unica altra divinità in grado di competere con la notorietà di Apollo e con la sua capacità di identificarsi con culti locali, così come con figure della religione fenicia, è rappresentata da Afrodite, proprio per la sua storia peculiare che ne fa il prodotto di un'antichissima tradizione locale connessa con i riti della fertilità e della Madre Terra, unita, fin dall'Età del Bronzo con motivi religiosi di origine orientale, come già si è avuto modo di mostrare.

Il dato più interessante connesso con le testimonianze epigrafiche del culto di Afrodite è costituito dal fatto che per tutta l'età arcaica e classica la dea non è praticamente mai rammentata con il suo nome greco; le espressioni caratteristiche con cui viene identificata questa figura sono le seguenti:

- a. Il titolo (*w*)*anassa*, femminile dell'antico titolo regale d'età micenea, *wanax*, cioè «Signora», «Regina»; se ne conoscono almeno sei attestazioni tutte dall'area di Paphos, quattro da Nea Paphos, una da Ayia Moni, una da Paphos. Questa titolatura è frequente soprattutto nel sintagma *ho hijereùs tâs wanassas*, «sacerdote della Signora», attribuito di diversi re ciprioti, che rappresenta la persistenza di un aspetto assai arcaico della figura di Afrodite, connesso, come si è già detto, con la sua stessa origine.
- b. Ancora più diffusa è la designazione di Afrodite attraverso il semplice aggettivo *tâs, tâi, tân Pap(h)ias, /-ai, /-an* («[della/alla/la dea] di Paphos»); se ne conoscono non meno di 13 attestazioni in epigrafi sillabiche rinvenute in diverse località dell'isola.
- c. In due epigrafi, una da Chytroi e una da Idalion, la dea è designata invece attraverso l'uso dell'etnico derivato dalla città di Golgoi, *tâs, tâi golgias, /-ai*.
- d. Infine, ad Amathonte, due epigrafi bilingui della fine del IV secolo a.C., contengono le dediche dei due monumenti fatte dal re locale Androklès ad Afrodite; è interessante notare come, in accordo con il carattere eteocipriota della città e dei suoi abitanti, le dediche siano bilingui: la parte sillabica riporta un testo eteocipriota, per noi incomprensibile a parte la menzione del nome del re, mentre quella alfabetica contiene una dedica redatta in attico/*koinè*. Nelle parti alfabetiche delle due iscrizioni la dea è indicata in un caso come *Kypriai* («alla Ciprigna»), nell'altro come *Kypriai Aphrodîtēi* («alla Ciprigna Afrodite»): appare evidente che in una data vicina al 315/310 a.C., il tradizionale uso locale di fare riferimento ad Afrodite senza nominarla, ma con epiteti parlanti che richiamano luoghi dell'isola o attraverso titoli antichissimi, ha ormai ceduto il passo al costume pangreco di designare la dea con il nome o con l'epiteto di Ciprigna.

6. INTERAZIONI CIPRIOTI-FENICI

La presenza fenicia a Cipro, dopo alcune tracce abbastanza sparse del IX secolo a.C., risulta sempre più concretamente percepibile a partire dall'VIII secolo²⁴; dopo l'insediamento a Kition, l'*emporion* fenicio più antico e importante dell'isola, la presenza di comunità fenicie più o meno consistenti è documentata in diverse località, da Idalion a Tamassos a Marion a Lapethos. La complessità dell'interazione tra Fenici e Ciprioti, da tempo oggetto di studio²⁵, risulta bene dai fenomeni di sincretismo e di identificazione di diverse divinità delle due etnie, presenti nei documenti bilingui di Idalion e di Tamassos.

La bilingue fenicio-cipriota di Idalion è uno dei documenti epigrafici ciprioti più noti poiché negli anni '70 del XIX secolo costituì la base della decifrazione del sillabario cipriota classico.

Il testo fenicio:

- (1) [bymm ? lyrh ?] bšnt 'rb' 4 lmlk | mlkytn [mlk]
- (2) [kty w'dyl sml] 'z 'š ytn wytn' | 'dn | b'lr[m]
- (3) [bn 'bdmlk l'l]y lršp mkl | k šm' ql ybrk

[Nel giorno del mese?] dell'anno 4 del re Milkijaton [re]

[di Kition e di Idalion]. Questa [statua] diede ed eresse il nostro signore Bahalrom

[figlio di Abdimilk per il dio] suo Rešef Mikal, poiché egli udi la [sua voce. Possa egli benedire].

Il testo greco:

- (1)]-i | pa-si-le-wo-se | mi-ki-li-ja-to-no-se | ke-ti-o-ne | ka-e-ta-li-o-ne | pa-si-le-u
- (2)]-me-na-ne | to-pe-pa-me-ro-ne | ne-wo-so-ta-ta-se | to-na-ti-ri-ja-ta-ne | to-te-ka-te-se-ta-se | o-wa-na-xe
- (3)]-o-a-pi-ti-mi-li-ko-ne | to-a-po-lo-ni | to-a-mu-ko-lo-i | a-po-i-wo-i | ta-se | e-u-ko-la-se
- (4)]-pe-tu-ke | i-tu-ka-i | a-ga-ta-i |

²⁴ Per il quadro complessivo della presenza fenicia a Cipro si rinvia a i dati raccolti in Karageorghis 2002, 143 ss.

²⁵ I rapporti tra le due etnie sul piano della religione e dei riti sono oggetto dell'analisi di Olivier Masson (1960), mentre una sintesi dei rapporti più ampiamente culturali tra elemento locale e Fenici è al centro della piccola monografia di Masson - Szyner 1972, ancora oggi punto di riferimento per la questione, nonostante sia un po' invecchiata sul piano documentario. Aspetti più circoscritti sono al centro dei miei contributi Consani 1988 e 1990, dedicati all'analisi dei documenti epigrafici bilingui e digrafi, e di quello di Karageorghis 1991, che analizza la cultura della città di Amathonte, fra elemento indigeno eteocipriota, fenicio e greco-cipriota.

[Nell'anno quarto] del re Milkijaton, regnante su Kition e Idalion, nell'ultimo (giorno) del periodo di cinque giorni dei giorni intercalari, questa statua dedicò il wanax [Baalrom] figlio di Abdimilkos ad Apollo Amiklos, dal quale ha ottenuto il compimento delle sue preghiere. Alla buona sorte.

Per un'analisi compiuta dell'intertestualità e dei fenomeni di contatto individuabili in questa bilingue rinvio a un mio precedente studio²⁶; qui preme solo segnalare che alla dedica al dio Rešef Mikal (linea 3 della parte fenicia), nella parte cipriota corrisponde la menzione di un Apollo Amyklos (linea 3), un epiteto che, come è stato mostrato²⁷, è da interpretare come la precisa resa greca del nome divino fenicio Mikal, sotto forma di prestito adattato alla morfologia greca. Dal punto di vista sia linguistico che culturale l'operazione, compiuta dal principe fenicio Ba'alrom, che nella parte sillabica si fregia del titolo regale greco di *wanax*, appare dunque come il tentativo di naturalizzare nella cultura locale un elemento religioso fenicio, con spiccata attenzione alle credenze religiose della comunità ospitante.

Una situazione per così dire speculare è attestata nelle due bilingui fenicio greche del santuario rurale di Tamassos; queste infatti presentano due coppie di dediche così distribuite:

	TESTO FENICIO	TESTO SILLABICO
ICS 215	<i>l[rš]p 'hyyt</i> «a Rešef Eleitas»	<i>to-i-a-pe-i-lo-ni to-i-e-le-wi-ta-i</i> «ad Apollo Elewitas»
ICS 216	<i>lršp 'lhyts</i> «a Rešef Alahiotas»	<i>to-i-a[•-•]-ni-to-i a-la-si-o-ta-i</i> «ad Apollo Alasiotas»

In questo caso è la divinità fenicia Rešef ad assumere due epiteti caratteristicamente greci e locali: nel secondo caso, inoltre, non si debbono dimenticare le connessioni che nelle fonti vicino-orientali il toponimo e l'etnico Alasia/Alasiotas hanno con l'isola di Cipro; e tuttavia la forma con cui l'epiteto è recepito nel testo fenicio, con un'aspirata in corrispondenza con la sibilante del testo cipriota, rinvia alla maniera in cui agli orecchi di un Fenicio doveva suonare la sibilante sorda nel dialetto cipriota, cosa

²⁶ Consani 1988, 44-45.

²⁷ Masson 1960, 138-139 (ICS 248).

che rivela il tramite orale del prestito e rinvia a precise condizioni della tipologia del contatto²⁸.

I casi appena esaminati rivelano appieno come i due gruppi etnico-linguistici e le relative culture siano stati caratterizzati sull'isola da rapporti di pacifica convivenza che, in assenza di conflitti, sono durati per tutto il periodo arcaico, portando a fenomeni di acculturazione reciproca e di interferenza linguistica.

Le cose cambieranno nel corso del V secolo con la rivolta delle città greche della Ionia contro la dominazione persiana, seguita dalla rivolta dei re ciprioti, ad eccezione del re di Amathonte; infatti i Fenici di Kition sembrano schierati dalla parte dei Persiani, sia in questo primo episodio, sfortunato per le città greche e per i re ciprioti, sia nelle successive alterne vicende che videro impegnata sempre più direttamente Atene, fiancheggiata nella parte finale del V secolo da Evagora I re di Salamina, fino alla definitiva disfatta persiana nella battaglia di Salamina del 480 a.C.

Così, nello stesso periodo in cui anche il resto della Grecia conosce la trasformazione di un'identità aggregativa in identità di tipo oppositivo²⁹, anche a Cipro, cessato il periodo di pacifica convivenza e integrazione tra le diverse componenti etniche e linguistiche, durato per tutto il periodo arcaico, la componente fenicia e quella locale cipriota risentono profondamente e con esiti negativi, sia delle diverse posizioni assunte dai re ciprioti nella politica estera sviluppata verso Egiziani, Assiri e Persiani, sia nei contrasti interni, da cui i principi fenici cercarono di trarre singolarmente vantaggio³⁰.

Vede così la fine un lungo processo di integrazione e acculturazione, che nei secoli compresi tra l'Età del Bronzo Recente (Tardo Cipriota I-III) e l'età arcaica (Cipro Geometrico - Cipro Arcaico I) ha contribuito a costruire l'identità cipriota grazie all'apporto e all'interazione fra la componente locale, quella greca e quella fenicia, senza trascurare l'apporto che Assiri, Persiani ed Egizi hanno dato in momenti diversi e con diverse durata e intensità.

²⁸ Sulla questione si veda Egetmeyer 2010, 168. Per un'analisi più approfondita dei diversi problemi testuali e linguistici che pone la situazione di contatto e interferenza fra testo greco e testo fenicio rinvio a Consani 1988, 42-44.

²⁹ Per questa complessa problematica si vedano le considerazioni che ho sviluppato in Consani 2007, 57-63.

³⁰ Per una ricostruzione di questo scorcio della storia cipriota e dei riflessi culturali connessi si veda Karageorghis 2002, 213-217.

7. EPILOGO

Esce dai limiti di questo contributo seguire, attraverso le epoche successive³¹, fino alla situazione attuale quello che appare come una costante della situazione e della stessa identità cipriota: l'essere uno dei punti di frontiera e perciò anche di incontro e di scontro tra Occidente e Oriente.

Tuttavia, il modello d'integrazione, che i Ciprioti, i Fenici e gli altri attori della scena egea orientale sono stati capaci di attuare nella fase più antica della loro storia e che, come si è visto, è in ultima analisi alla base della costruzione della figura di Afrodite, non può non essere confrontata – purtroppo in negativo – con l'attuale situazione geopolitica: l'isola, infatti costituisce uno dei pochi luoghi che ospita nel mondo contemporaneo un muro che divide, anche simbolicamente, il territorio e la popolazione residente. Il riferimento, com'è ovvio, è all'occupazione della parte nord-orientale dell'isola, operata da parte della Turchia nel 1974 come risposta al colpo di stato che, favorito dal governo greco dei Colonnelli, aveva pochi giorni prima destituito l'arcivescovo Makarios, primo presidente eletto della neonata Repubblica cipriota (1960). Si tratta di un episodio in cui l'intervento di due entità politiche e statali esterne, Grecia e Turchia, vanificava il tentativo di trovare una forma di convivenza pacifica tra la componente greca (all'epoca 82%) e quella turca (18%) della popolazione locale, sancita da una ripartizione del potere (nella proporzione del 70 e 30%), prevista nella costituzione del 1960.

La successiva proclamazione della parte occupata come stato indipendente sotto la denominazione di Repubblica turca di Cipro del Nord (1984), pur condannata da una risoluzione delle Nazioni Unite, ha concluso un decennio caratterizzato da conflitti, divisioni, distruzione del patrimonio culturale e spostamenti forzati di popolazione. L'erezione del muro che divideva la capitale Nicosia tra i due stati ha rappresentato per lunghi anni il segno di una divisione difficilmente sanabile, che l'ingresso di Cipro nell'UE (2004), nonché la presidenza della stessa, assunta dalla Repubblica cipriota nel corso del 2012/13, non è stato sufficiente a risolvere.

La divisione, artificiosamente provocata dall'esterno e che ha avuto riflessi negativi negli atteggiamenti della stessa popolazione locale³², si ri-

³¹ Per una sintesi delle principali vicende che, dal periodo romano alla metà del XVI secolo, hanno caratterizzato la condizione di Cipro nella sua peculiare situazione geopolitica, si veda Rossi-Osmida 1998.

³² La visione profondamente politicizzata che del passato è stata alimentata nella zona greco-cipriota e turco-cipriota è oggetto della Master-Thesis di Marleen Brouwer

flette anche nell'immagine profondamente diversificata che le due comunità offrono di elementi della storia remota, incluso il mito di Afrodite, un elemento che la moderna industria del turismo non si è lasciata sfuggire: una qualsiasi ricerca sulla rete fornisce, anche su siti dall'evidente natura turistico-alberghiera, una quantità notevolissima di richiami alla dea e alla sua leggendaria nascita dalla schiuma del mare, identificata con alcune formazioni rocciose che emergono dal mare davanti a Paphos.

Un dato interessante di come le divisioni recenti abbiano indotto una lettura diversa, addirittura opposta della tradizione, è offerto dalla toponomastica: i Greco-Ciprioti chiamano infatti queste rocce *Petra tou Romiou* («La roccia dei Greci»), una denominazione in cui un ruolo importante è giocato dal richiamo all'eroe bizantino Digenis Akritas, che avrebbe difeso la terra greca dagli infedeli lanciando contro di loro le rocce in questione; così il richiamo alla figura mitologica di Afrodite da una parte e quella all'eroico guardiano dell'Impero bizantino vengono uniti a identificare in un preciso elemento del paesaggio fisico tutto il portato dell'identità greco-cipriota, solidificatasi nel corso della storia attorno ai poli dell'ellenismo prima e successivamente del cristianesimo.

La denominazione che i Turco-Ciprioti danno, per loro parte, dello stesso luogo, *Gavur Tashi* («La roccia degli infedeli») si configura come la precisa e speculare negazione degli elementi storici che hanno concorso a formare l'identità di quella che, a tutti gli effetti, si vuole rappresentare come la controparte greca, in una rilettura profondamente politicizzata ed estremizzata di un passato in gran parte comune.

(2009); dati che non possono non impressionare relativamente al ruolo che la scuola ha svolto nelle due parti di Cipro nel perpetuare una visione profondamente diversa della storia sono offerti nel Rapporto che Yiannis Papadakis (2008) ha messo a punto per l'International Peace Research Institute di Oslo. L'importanza di promuovere azioni dirette a rimuovere i sentimenti di divisione e di rivalsa, alimentate nelle rispettive popolazioni dagli organismi politici locali e dall'intervento esterno di Grecia e Turchia, è stato al centro di un interessante esperimento di rappresentazione dello stato di vita e della memoria collettiva attuato attraverso la partecipazione diretta di persone dei due gruppi locali, concretizzatasi nella produzione del film *Our Wall*; si vedano in proposito Dujardin 2000 e la Tavola Rotonda sull'opera cinematografica tenutasi nel 1997 nell'ambito del Colloquio *Chypre et la Méditerranée orientale*, organizzato a Lione dalla Maison de l'Orient Méditerranéen (Ioannou - Métral - Yon 2000, 221-252).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Baurain - Destrooper-Georgiades 1995 C. Baurain - A. Destrooper-Georgiades, «Chypre», in V. Krings (éd.), *La civilisation phénicienne et punique*, Leiden - New York - Köln, Brill, 1995, 597-631.
- Beer 1991 C. Beer, «Cultes chypriotes et éléments phéniciens?», in E. Acquaro (a cura di), *Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici*, I, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1991, 357-365.
- Bell 1991 R.E. Bell, *Women of Classical Mythology. A Biographical Dictionary*, New York - Oxford, Oxford University Press, 1991.
- Bonnefoy 1981 Y. Bonnefoy (sous la dir. de), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, Paris, Flammarion, 1981, 2 voll.
- Brouwer 2009 M. Brouwer, *Different Images of the Same Past. The Institutionalisation of Historical Narratives in Cyprus as Reflections of Turkish-Cypriot and Greek-Cypriot Nationalism*, Universiteit Utrecht 2009 (unpubl. MA-Thesis).
- Burkert 1984 W. Burkert, *I Greci. Età arcaica, età classica (secc. IX-IV)*, Milano, Jaca Book, 1984, 2 voll. (*Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart - Berlin - Köln - Mainz, Kohlhammer Verlag).
- Cassola 1975 F. Cassola (a cura di), *Inni omerici*, Milano, Mondadori - Fondazione Lorenzo Valla, 1975.
- Cavallini 2000 E. Cavallini, *Il fiore del desiderio. Afrodite e il suo corteggio fra mito e letteratura*, Lecce, Argo, 2000.
- Consani 1988 C. Consani, «Bilinguismo, diglossia e digrafia nella Grecia antica. I. Considerazioni sulle iscrizioni bilingui di Cipro», in E. Campanile - G.R. Cardona - R. Lazzeroni (a cura di), *Bilinguismo e biculturalismo nel mondo antico*, Atti del Colloquio interdisciplinare di Pisa (28-29 settembre 1987), Pisa, Giardini, 1988, 35-60.
- Consani 1990 C. Consani, «Bilinguismo, diglossia e digrafia nella Grecia antica. III. Le iscrizioni digrafe cipriote», in *Studi in memoria di Ernesto Giammarco*, Pisa, Giardini, 1990, 63-79.
- Consani 2006 C. Consani, «La dialettologia greca oggi: acquisizioni, problemi, prospettive», *Incontri linguistici* 29 (2006), 11-38.

- Consani 2007 C. Consani, «Identità, alterità e le gerarchie delle lingue: uno sguardo alla storia», in C. Consani - P. Desideri (a cura di), *Minoranze linguistiche. Prospettive, strumenti, territori*, Roma, Carocci, 2007, 56-70.
- Consani 2008 [2010] C. Consani, «Il greco dal periodo prealfabetico all'età ellenistica e le lingue dell'area egea», *AIQN* 30, 2 (2008 [2010]), 341-428.
- Deger-Jalkotzy 1998 S. Deger-Jalkotzy, «The Last Mycenaeans and Their Successors (Updated)», in S. Gitin - A. Mazar - E. Stern (eds.), *Mediterranean Peoples in Transition. Thirteenth to Early Tenth Centuries B.C.E.*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1998, 114-128.
- Dugand 1974 J.-É. Dugand, «Aphrodite-Astarté (De l'étymologie du nom d'Aphrodite)», in *Hommages à Pierre Fargues (= Annales de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Nice 21)*, Paris, Les Belles Lettres, 1974, 73-98.
- Dujardin 2000 P. Dujardin, «Chypre notre amour. De la mise en mémoire à la mise en oubli», in Ioannou - Métral - Yon 2000, 221-223.
- Dunn Mascetti 1996 M. Dunn Mascetti, *Aphrodite. Goddess of Love*, San Francisco, CA, Chronicle Books, 1996.
- Egetmeyer 2010 M. Egetmeyer, *Le dialecte grec ancien de Chypre*, t. I. *Grammaire*, t. II. *Répertoire des inscriptions en syllabaire chypro-grec*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 2010.
- Graziadio 1997 G. Graziadio, *Cipro nell'Età del Bronzo*, Pisa, SEU, 1997.
- Hill 1972 (1940) G. Hill, *A History of Cyprus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972 (1940).
- ICS O. Masson, *Les Inscriptions Chypriotes Syllabiques. Recueil critique et commenté*, Paris, De Boccard, 1983 (1^a ed. 1961).
- Ioannou - Métral - Yon 2000 Y. Ioannou - F. Métral - M. Yon (sous la dir. de), *Chypre et la Méditerranée orientale*, Actes du Colloque de Lyon (1997), Lyon - Paris, Maison de l'Orient Méditerranéen - Diffusion De Boccard, 2000.
- Karageorghis 2005 J. Karageorghis, *Kypris. The Aphrodite of Cyprus: Ancient Sources and Archaeological Evidence*, Nicosia, A.G. Leventis Foundation, 2005.
- Karageorghis 2012 J. Karageorghis, «La genesi di Afrodite / The Genesis of Aphrodite», in *Cipro. Isola di Afrodite*,

- Catalogo della Mostra (Roma, Palazzo del Quirinale, 17 ottobre 2012 - 6 gennaio 2013), s.l. [Roma], s.e., s.d. [2012], 59-107.
- Karageorghis 1982 V. Karageorghis, *Cyprus from the Stone Age to the Romans*, London, Thames and Hudson, 1982.
- Karageorghis 1991 V. Karageorghis, «Amathous between the Greeks and the Phenicians», in E. Acquaro (a cura di), *Atti del II Congresso internazionale di studi fenici e punici*, III, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1991, 959-968.
- Karageorghis 2002 V. Karageorghis, *Cipro. Crocevia del Mediterraneo orientale 1600-500 a.C.*, Milano, Mondadori - Electa, 2002.
- Karageorghis 2012 V. Karageorghis, «Cipro fra Oriente e Occidente: introduzione archeologica / Cyprus between the Orient and Occident: An Archaeological Introduction», in *Cipro. Isola di Afrodite*, Catalogo della Mostra (Roma, Palazzo del Quirinale, 17 ottobre 2012 - 6 gennaio 2013), s.l. [Roma], s.e., s.d. [2012], 21-57.
- Leriu 2002 N.(A.) Leriu, «Constructing an Archaeological Narrative: The Hellenization of Cyprus», *Stanford Journal of Archaeology* 1 (2002), 1-32.
- Leriu 2007 N.(A.) Leriu, «The Hellenization of Cyprus: Tracing Its Beginnings (an Updated Version)», in S. Müller Celka - J.-C. David (éds.), *Patrimoines culturels en Méditerranée orientale: recherche scientifique et enjeux identitaires*, 1^{er} atelier (29 novembre 2007): *Chypre, une stratigraphie de l'identité. Rencontres scientifiques en ligne de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée*, Lyon, Université Lumière Lyon 2 - CNRS, 2007, 1-33.
- Masson 1960 O. Masson, «Cultes indigènes, cultes grecques et cultes orientaux à Chypre», in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Colloque de Strassbourg (22-24 mai 1958), Paris, Presses Universitaires de France, 1960, 129-142.
- Masson - Sznycer 1972 O. Masson - M. Sznycer, *Recherches sur les Phéniciens à Chypre*, Genève - Paris, Droz, 1972.
- Michaelidou-Nicolaou 1978 I. Michaelidou-Nicolaou, «The Culte of Oriental Divinities in Cyprus. Archaic to Greco-Roman Times», in *Hommages à M.J. Vermaseren*, II, Leiden, Brill, 1978, 791-800.

- Negbi 1998 O. Negbi, «Reflections on the Ethnicity of Cyprus in the Eleventh Century B.C.E.», in S. Gitin - A. Mazar - E. Stern (eds.), *Mediterranean Peoples in Transition. Thirteenth to Early Tenth Centuries B.C.E.*, Jerusalem, Israel Exploration Society, 1998, 87-93.
- Papadakis 2008 Y. Papadakis, *History Education in Divided Cyprus. A Comparison of Greek Cypriot and Turkish Cypriot Schoolbooks on the «History of Cyprus»*, Oslo, International Peace Research Institut, 2008.
- Pirenne-Delforge 1994 V. Pirenne-Delforge, «L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique», *Kernos* Suppl. 4 (1994).
- Rossi-Osmida 1998 G. Rossi-Osmida, «Il regno di Cipro e Venezia / The Kingdom of Cyprus and Venice», in V. Karageorghis (a cura di), *Documenti inediti di Cipro antica*, Treviso, Canova, 1998, 37-57.
- West 2002 M.L. West, «The Name of Aphrodite», *Glotta* 76 (2002), 134-138.

2.

EREDITÀ STORICO-LINGUISTICA GERMANICA NEL NORD AFRICA

Elisabetta Fazzini

1. LA PRESENZA GERMANICA NEL MEDITERRANEO

Nel complesso crogiuolo etnico-culturale che è sempre stata l'area mediterranea, tra le componenti che ne hanno, sia pure per breve periodo, segnato la storia bisogna annoverare la presenza di popolazioni germaniche. In particolare, a parte qualche traccia di altre tribù, fu rilevante l'occupazione dei Vandali, un popolo tra i meno conosciuti dal punto di vista culturale (non hanno lasciato documenti scritti), ma tra i più significativi dal punto di vista del dinamismo espansionistico, la cui massima espressione raggiunsero nel V secolo.

Il riesame e la rivalutazione delle culture barbariche, condotto in particolare sull'apporto e dell'eredità di Goti, Longobardi e Franchi in Italia, Francia e Spagna, ha investito anche i Vandali, sulla base di testimonianze storiche e archeologiche più recenti. Cercheremo di delineare le caratteristiche e l'incidenza della presenza di questo popolo in un territorio e in un'epoca in cui vigeva ancora il dominio politico e culturale romano su genti di lingue e culture eterogenee.

Un lungo percorso porterà i Germani, tradizionalmente esperti navigatori fluviali e costieri, date le caratteristiche della loro patria originaria, ad adattare le loro imbarcazioni a più lunghe traversate in mari aperti e a elaborare strategie di conquista che sfruttavano i mezzi e le competenze delle popolazioni costiere che si trovavano sul loro cammino.

Abbiamo testimonianze¹ di scorrerie isolate e di conquiste marittime non durature, come nel caso dell'impresa dei Franchi che a metà del III secolo sarebbero arrivati in Africa, dopo aver percorso Gallia e Penisola

¹ Courtois 1955, 156 ss.; Giuntreschi Conti 2001, 12.

Iberica, o anche sul Mar Nero a seguito di scorrerie fruttuose in Grecia e Asia Minore, rientrando poi da Gibilterra e attraverso la Spagna.

Anche i Visigoti tentarono nel 410 la conquista delle coste africane passando per la Sicilia, ma l'esito dell'attraversamento dello Stretto di Messina, come racconta Jordanes, fu disastroso, di certo per l'inesperienza e l'inadeguatezza dei mezzi navali². Gli stessi cercarono di nuovo di raggiungere la meta prefissa attraverso lo Stretto di Gades (Gibilterra), ma neanche questo tentativo andò a compimento³.

Furono i Vandali a portare poco dopo a termine l'ardita impresa, più organizzativa probabilmente che marinara. Nel 429 pare che 80.000 tra uomini, donne e bambini, secondo le modalità di spostamento dei Germani, partissero da Iulia Traducta (Tarifa) diretti verso le sponde africane. Il luogo preciso di approdo non ci è noto, probabilmente non fu uno solo poiché i Vandali dovettero servirsi di imbarcazioni requisite alle popolazioni costiere della Spagna meridionale, quindi di barche da pesca non grandi, che dovettero richiedere trasporti numerosi.

Questo primo successo marittimo di un popolo germanico, date le sue caratteristiche, non segna l'inizio di un dominio del Mediterraneo, quanto piuttosto un'ulteriore espansione di conquiste territoriali. Il dominio marittimo resta ancora nelle mani dei Bizantini. I Vandali avranno modo successivamente di rafforzare la loro presenza con la conquista delle Baleari, della Corsica, della Sardegna e della Sicilia, dove sconfissero le flotte romane tra il 460 e il 470.

Solo verso la metà del VI secolo, il re ostrogoto Totila comprenderà l'importanza strategica di collegare guerre di terra e guerre per mare, e si doterà di una flotta competitiva in grado di competere con quella bizantina, dominerà le acque dalmate e condurrà imprese navali di successo ad Ancona, Taranto, Corfù, in Sicilia e in Epiro⁴.

Nel secolo successivo anche gli Avari e i Longobardi si segnaleranno per una lenta ma progressiva evoluzione delle capacità navali, preoccupando non poco gli abitanti di Sardegna e Corsica, oltre a quelli delle coste tirreniche della penisola. Tuttavia, anche in questo caso non si può parlare di vera potenza navale, ma piuttosto di utilizzo delle vie di mare per mantenere le occupazioni territoriali. Non si registreranno imponenti e ardite spedizioni navali germaniche fino alle conquiste dei Vichinghi e alla dominazione normanna che lasceranno un'eredità politico-culturale di ben altra

² Jordanes 1882, *Get.* XXXI.

³ *Ivi*, *Get.* XXX 157.

⁴ Procopii Caesariensis 1963-64, *De bello gothico*, III 35-57 e IV 22-23.

entità. Tuttavia, tra il V e il VI secolo, se si eccettua l'Impero d'Oriente, tutte le terre che si affacciano sul Mediterraneo, come del resto l'Europa continentale e settentrionale, erano sotto il dominio di popoli germanici.

2. LA CONQUISTA VANDALICA DEL NORD AFRICA

Nel periodo qui considerato, i Vandali, entrati in Spagna dalla Gallia nel 409, dopo aver occupato per un ventennio alcune regioni della penisola, spinti verso il sud dai Visigoti, si erano installati nella Betica e controllavano i porti di Cartagena e Malaga. Le vicine terre nord-africane dovevano esercitare una grande attrattiva quale prospera provincia romana e in quanto territorio che mostrava deboli difese militari, a causa della guerra civile tra il generale Bonifacio e Ravenna. Questi, che aveva sposato un'ariana ed era accondiscendente con i Donatisti, si era guadagnato l'ostilità dei cattolici e, poiché si era apertamente messo contro il potere imperiale di Ravenna, aveva provocato l'intervento in armi dei Goti comandati da Sigivult. Questa situazione di pericolo potrebbe averlo spinto a rivolgersi per un aiuto ai Vandali, o quanto meno a incoraggiarli a intervenire, anche se di ciò non esistono testimonianze. Di certo la situazione di confusione e di debolezza della provincia si mostrava propizia per un tentativo di occupazione, per l'acquisizione di spazio vitale così necessario ai Vandali costretti in una piccola regione.

Lo sbarco, avvenuto sotto il comando del re Geiserico (o Genserico), segnò l'inizio di un secolo di dominio vandalico nelle attuali aree settentrionali di Marocco, Algeria e Tunisia. Fu un percorso lento e difficile condotto con grande abilità militare e diplomatica.

La prima fase, quella più prettamente di conquista, è segnata dall'arrivo sulle coste della Mauritania e dall'avanzamento verso Ippona che sarà presa nel 430, dopo 14 mesi di duro assedio. I numerosi scontri sul territorio, sia contro le truppe romane locali che contro i rinforzi inutilmente inviati da Costantinopoli, costrinsero l'Impero romano a negoziare nel 435 un trattato che riconosceva i Vandali come federati e concedeva loro i territori della Mauritania Sitigensis (Setif) e della Numidia. Dal punto di vista giuridico il dominio restava all'Impero, ma in realtà Geiserico fungeva da sovrano a tutti gli effetti.

Una seconda fase dell'occupazione va dal trattato del 435 alla morte dell'imperatore d'Oriente Valentiniano III. Il trattato, in effetti, non segnava una condizione di pace, ma soltanto una tregua tra i contendenti,

poiché gli intenti di conquista di Geiserico non erano ancora soddisfatti, mirando questi ad acquisire per il suo popolo le regioni più ricche della Proconsolare e della Byzacena. Pertanto, nel 439 sferrò un attacco improvviso e vittorioso contro Cartagine, ottenendo con un nuovo trattato (442) non solo la Proconsolare e la Byzacena, ma anche la Numidia orientale e la Tripolitania. Dei possedimenti africani restavano ormai ai Romani soltanto le terre più a occidente, abitate da popolazioni berbere scarsamente romanizzate. Come contromisura a favore dell'Impero, Geiserico versava un tributo a Valentiniano e inviava il proprio figlio Unirico come ostaggio alla corte di Ravenna.

La morte di Valentiniano nel 455 segna l'inizio di una terza fase della presenza vandala. Geiserico spinse le sue conquiste ancora verso occidente, sulla costa della Mauritania, anche se il suo regno non arrivò a coincidere del tutto con il territorio dell'Africa romana. Inoltre concentrò in pratica la sua amministrazione sull'attuale Tunisia, sul nord-est dell'Algeria e sulle coste della Tripolitania, le terre più ricche per la presenza di ampie colture di grano e olivo e per lo splendore delle ville romane.

3. L'ORGANIZZAZIONE DEL REGNO VANDALICO

Il re della conquista africana, rozzo combattente e nemico spietato, come lo descrivono gli storici, non assorbì la cultura romana né seppe mai parlare bene il latino, contrariamente ai suoi successori che subirono l'attrazione della civiltà romana. Geiserico univa però alla forza e alla personalità, abili capacità diplomatiche. Ariano convinto, combatté il cattolicesimo non per intolleranza religiosa, ma per pura ragione politica, per spezzare il potere del clero che costituiva appunto un serio pericolo per il suo regno. Quello che, secondo la tradizione germanica, era un capo con funzioni prettamente militari, seppe trasformarsi in un sovrano assoluto analogo all'imperatore romano, con il quale trattava da pari a pari. Pose la sede della sua corte a Cartagine, sulle colline di Byrsa, ma stabilì anche residenze secondarie in altre località, a Radès e nei pressi di Hammamet.

Amministrava la giustizia, batteva moneta, imponeva tributi. Non apportò nuove istituzioni, ma decise di adottare e continuare quelle romane vigenti, sapendo avvalersi di una cerchia di collaboratori che, tranne qualche eccezione, erano tutti germani e ariani.

A capo dell'amministrazione centrale c'era un *praepositus regni*, un Primo ministro coadiuvato da notai e scribi che, una volta eliminate le pro-

vince e i relativi governatori, amministrava l'unico grande stato indipendente. Qualche funzionario minore conserverà mansioni poco rilevanti, come il proconsole di Cartagine e gli amministratori cittadini che si occupavano soprattutto di questioni giudiziarie.

I conquistatori si installarono al potere mettendo fine all'oppressione burocratica imperiale, distruggendo la classe dei proprietari fondiari e del clero cattolico. Eliminarono le requisizioni annonarie e le esazioni fiscali, portando così a un miglioramento delle condizioni di vita del ceto popolare. Non c'è infatti testimonianza di ribellioni o movimenti di malcontento contro i nuovi dominatori.

Le terre tolte ai proprietari locali e alla Chiesa cattolica vennero distribuite alle famiglie germaniche secondo l'attribuzione di un lotto ogni mille individui, come proprietà ereditaria ed esente da imposte, che era sotto la direzione di un *millenarius*. Molti dei vecchi proprietari preferirono fuggire all'estero, trasferendosi in Italia o in Oriente, anche se alcuni col tempo tornarono in patria e riacquisirono una parte delle loro antiche proprietà. Le Tavole Albertini, scoperte nel 1927 nel territorio tra Tunisia e Algeria (tra Tebessa e Fériana), costituiscono una testimonianza preziosa per quest'epoca degli atti di compra-vendita fondiaria, e lasciano intravedere come le modalità di gestione delle terre non fossero state rivoluzionate, al contrario continuassero nel solco della gestione romana⁵.

4. POLITICA RELIGIOSA E POLITICA ESTERA

Come già visto, l'operato di Geiserico non era guidato da un'ideologia antiromana, né da un'avversione religiosa nei confronti dei cattolici, bensì da una ragione politica di stato che imponeva l'annientamento della classe fondiaria e del clero che occupava posizioni di potere. I fedeli cattolici non furono mai perseguitati. Vennero duramente combattuti, privati dei loro beni ed esiliati gli alti esponenti del clero, i quali continuavano ad alimentare una decisa resistenza verso i nuovi dominatori e a sollecitare l'invio di eserciti imperiali nelle zone occupate.

L'armata dei Vandali, all'origine consistente e ben equipaggiata, col passare dei decenni e nella situazione di pace auspicata nelle nuove terre, perderà in quantità e qualità e dovrà inglobare elementi locali, in partico-

⁵ Sull'organizzazione del regno vandalico si veda Slim - Mahjoubi - Belkhoa - Ennabli 2003, in part. 354 ss.

lare forti contingenti di Mauri. Vennero meno la coesione e il legame di fedeltà e appartenenza, tutte cause che faciliteranno la riconquista bizantina. Oltre all'esercito, i Vandali si erano dotati di una vera flotta, costituita anche dalle navi africane addette al trasporto del grano e al commercio in genere; le stesse venivano impiegate anche per le razzie sulle coste italiane e greche e per le azioni di pirateria in tutto il Mediterraneo.

La politica estera e la forza del regno vandalico si mostrano più consistenti nei primi decenni dopo la conquista, nella costruzione di rapporti diplomatici con Ravenna e Costantinopoli. Successivamente Geiserico si concentrerà sulle questioni di politica interna. Dopo la morte di Valentiniano III le relazioni con l'Impero si interruppero e i Vandali imperversarono nel Mediterraneo espandendo i loro possedimenti anche sulle Baleari, sulla Sardegna, sulla Corsica, utilizzata soprattutto per deportare gli esiliati e per l'approvvigionamento di legname, e sulla Sicilia, terra più di qualunque altra ricca e appetibile (468).

Ma l'azione più eclatante fu la presa di Roma del 455, con il saccheggio di ingenti quantitativi di oro e preziosi e il trasferimento a Cartagine di migliaia di prigionieri. A questa seguiranno ulteriori razzie in Campania e nei paesi orientali (Zacinto, Peloponneso, Epiro).

Le reazioni dell'Occidente, debole economicamente e militarmente, furono poco incisive. Un duplice attacco dell'imperatore Maiorano, attacco navale con partenza da Alicante nel sud della Spagna e sbarco in Mauritania, e contemporaneamente attacco di un esercito di terra da oriente, non ebbe successo e portò a un ulteriore trattato con Geiserico (457), che gli riconosceva anche le conquiste fatte dopo il trattato del 442. Allo stesso modo fallirono i tentativi di arginare i Vandali da parte dell'imperatore d'Oriente Leone e nel 476 Zenone fu costretto a siglare ancora un trattato di pace con Geiserico.

Dopo la morte di questi, avvenuta nel 477, i successori, suo figlio Hunirico, e poi Gunthamundo, Thrasamundo, Hilderico e Gelimero, non furono all'altezza del grande sovrano. Così il regno vandalico e la potenza mediterranea di Cartagine iniziarono un lento declino, mentre in Italia si susseguirono le dominazioni di Ostrogoti, Longobardi e Franchi⁶.

La politica estera vandalica continuò a esprimersi nella ricerca di distensione con le altre potenze mediante accordi diplomatici e matrimoni politici, soprattutto con Thrasamundo; per quanto riguarda l'Italia ostrogotica e Hilderico, discendente per parte materna da Valentiniano,

⁶ Sulla dominazione di Geiserico e dei suoi successori si veda, oltre a Slim - Mahjoubi - Belkhoa - Ennabli 2003, anche Julien 1994, in part. il cap. IX.

si espresse invece soprattutto nei riguardi degli imperatori d'Oriente Giustino e Giustiniano. Quando Gelimero ordì un colpo di stato per deporre Hilderico, Giustiniano colse il pretesto per intervenire con una spedizione navale, prendendo il re vandalo impreparato, in quanto occupato a difendere parte delle sue terre dai Mauri e la Sardegna da sommosse locali. Così, nel 533, Il generale bizantino Belisario riconquistò Cartagine all'Impero e mise fine alla dominazione vandalica nel Nord Africa.

5. COMMISTIONE DI POPOLI E CULTURE

In questi secoli il mescolarsi di genti di origine, lingua e tradizioni diverse è grande e interessante. I Vandali sbarcarono nelle terre africane poste sotto il dominio di Roma ma che, a detta di Procopio⁷, erano ben poco romanizzate. La cultura punica preromana resisteva nella lingua e nella religione soprattutto lungo le coste e nella regione della Numidia. Al di fuori poi delle province romane abitate da genti romanizzate, stabili e dedite all'agricoltura, vivevano popoli di pastori e tribù nomadi. A fianco dei Vandali e in commistione con questi combattevano spesso le tribù berbere dei Mauri, che diedero un grande apporto negli ultimi anni del regno alla ribellione contro i Bizantini. Non bisogna dimenticare infine che l'esercito vandalico comprendeva già prima dell'arrivo in Africa nuclei di altre popolazioni germaniche, in primo luogo Svevi, e anche non germaniche, come gli Alani, originari delle steppe orientali aggregatisi a Vandali fin dalla loro permanenza in Pannonia nel IV secolo e dotati di una possente cavalleria che viene spesso menzionata.

La lingua ufficiale dell'Africa romana era il latino ma, come già visto, poiché il processo di romanizzazione era tutt'altro che completo, resistevano gruppi parlanti punici e popolazioni berbere, probabilmente bilingui, il cui idioma al contrario del latino d'Africa sopravvivrà alla conquista araba. Di certo era parlato anche il greco, specie nelle attività commerciali con l'Oriente, e inoltre l'archeologia ci testimonia la presenza di una consistente comunità ebraica⁸.

Per quanto riguarda i Vandali, è difficile stabilire quanto a lungo abbiano mantenuto la loro lingua. Dopo due o tre generazioni dall'arrivo in Africa è probabile che anche la situazione di bilinguismo col latino si evol-

⁷ Procopii Caesariensis 1963-64, *De bello vandalico*, II 4.

⁸ Francovich Onesti 2002, 35, 94.

vesse a favore di questo, che era lingua indispensabile nell'amministrazione, nei rapporti pubblici e nei documenti scritti. Non bisogna dimenticare, inoltre, che i Vandali avevano alle spalle due decenni trascorsi nella provincia Iberica romana. A noi non è pervenuto comunque alcun documento scritto in lingua vandalica. Le stesse iscrizioni funerarie relative al popolo dei dominatori sono tutte in latino⁹.

Poche sono le tracce di interazione al contrario, cioè di prestiti vandalici entrati nell'uso dei parlanti il latino d'Africa, come testimoniato ad esempio da un epigramma anonimo del VI secolo e da poche altre citazioni in alcuni scritti di polemica religiosa tra ariani e cattolici¹⁰.

6. L'EREDITÀ VANDALICA

A documentare alcuni aspetti della cultura vandalica stanno i non numerosi reperti dovuti agli scavi archeologici. Ad eccezione di un certo numero di gioielli (collane, spille, fibule, orecchini e placche ornamentali), che mostrano tecniche tipiche della lavorazione orafa vandalica, e le già citate Tavolette Albertini, disponiamo di un congruo numero di monete che costituiscono una fonte di informazione storico-culturale e allo stesso tempo una fonte linguistica. Le Tavolette Albertini, che prendono il nome dall'epigrafista che le ha decifrate, testimoniano 31 pratiche di compra-vendita, 13 complete e 18 parziali, effettuate durante il regno di Gunthamundo alla fine del V secolo (493-496), soprattutto in materia di immobili. Il testo è in corsivo latino, il contenuto e i riferimenti alle leggi vigenti testimoniano la persistenza nell'uso delle norme romane¹¹.

Al peso e all'incidenza della dominazione politica vandalica in Africa non corrisponde dunque un'eredità culturale né linguistica della stessa entità. Oltre a qualche testimonianza linguistica frammentaria sparsa in testi latini, abbiamo a disposizione soltanto alcuni etnonimi e un certo numero di antroponimi rilevati nelle fonti storico-letterarie sia latine che greche, ma soprattutto nelle iscrizioni su supporti di vario genere: lapidi funerarie, mosaici, monete. Il *corpus* più consistente è costituito da nomi maschili, pochi sono quelli femminili.

⁹ *Ivi*, 91-92.

¹⁰ Per le tracce linguistiche nelle fonti storico-letterarie si rimanda a Francovich Onesti 2002, 137 ss.; Fazzini, 2009, 113-114.

¹¹ Le Tavolette sono state pubblicate con commento nel 1952: Courtois - Leschi - Perrat - Saumagne 1952.

Va considerata una frequente contaminazione tra onomastica vandala e onomastica latina, testimoniata anche dall'uso di alternare nomi latini e nomi germanici all'interno delle stesse famiglie, fenomeno che si registra in tutte le aree di occupazione germanica, come nell'Italia gotica, longobarda e franca. Le interferenze si rilevano, a parte l'uso o attribuzione di nomi, nella grafia, nella tipologia dei composti e dei derivati, nelle formazioni ibride. Oltre a quelli riscontrati da Ferdinand Wrede, la studiosa Nicoletta Francovich Onesti, cui dobbiamo le ricerche più esaustive e aggiornate sui Vandali, ne ha individuata un'ulteriore novantina, la parte più consistente su un totale di poco più di 140 nomi a noi sino ad ora pervenuti¹².

Risulta spesso difficile distinguere elementi antroponimici sicuramente vandalici da elementi peculiari di altre etnie, soprattutto di Goti e Svevi, popolazioni germaniche con i quali i Vandali ebbero stretti contatti. I nomi tramandatici testimoniano pertanto alcune peculiarità del vandalico e, nello stesso tempo, mostrano la situazione di commistione interetnica e interculturale cui la presenza dei Vandali nel Nord Africa diede vita.

Tra i nomi vandalici presenti nelle fonti storico-letterarie, si vedano quelli femminili di:

- *Damira*, figlia del vandalo Oageis (VI sec.); nome formato di germ. *daga- «giorno» + *mērija- «famoso»;
- *Gilesa*, moglie di un certo Messius Quintianus (fine V sec.); la forma deriva con metatesi da *Gisila/*Gisela, cioè dal tema molto frequente nell'onomastica germanica *gīsil- «freccia», oppure da *gaiza- «lancia» + suff. dim. -ila.

E quelli maschili di:

- *Ammatas*, fratello di Gelimero (VI sec.); derivato dal tema *amat- «incalzare» (cf. ted. antico emiz «alacre»);
- *Anduit*, prete ariano vissuto nel V secolo; nome composto di germ. and- «contro» + *widu- «bosco» (oppure forse *wīti- «lotta»);
- *Armogas*, procuratore di Cartagine nel V secolo; probabilmente formato da germ. *arma- «povero» + *gasti-z «ospite»;
- *Fronimuth*, *dux Romanorum* di origine vandala (VI sec.); composto di germ. *frōni- «signorile» + *mōđa-z «animo»;

¹² Wrede 1886. Gli esempi qui analizzati si basano sul *corpus* totale di quelli riportati in Francovich Onesti 2002, 139-185. Si rimanda allo stesso per il dettaglio delle singole occorrenze nelle fonti.

- *Gamuth*, fratello del *praepositus regni* Heldica (V sec.); formato probabilmente da particella rafforzativa germ. *ga- + *mōða-z «animò»;
- *Godagis*, fratello del re Gunthamundo (V sec.); composto di *goða- «buono» + *gīsa-z «rampollo»;
- *Gunthamundus*, re fratello di Thrasamundo (V sec.); nome costituito da *gunþjō- «battaglia» + *mundu-z «difensore»;
- *Heldica*, *praepositus regni* (V sec.), fratello di *Gamuth*; nome derivato dal germ. *hildjō- «battaglia» + l'aggiunta del suff. *-ika;
- *Hildimer*, generale vandalo sotto re Hilderico (VI sec.); da *hildjō- «battaglia» + *mērija-z «famoso».

Dalle iscrizioni abbiamo, tra gli altri, i nomi femminili:

- *Beremuda*, nome su lastra tombale nella basilica di Sainte Monique a Cartagine, formazione femm. dal corrispettivo masc. *Beremut* (attestato sulla stessa lastra), composto di germ. *bera- «orso» + *mōða-z «animò»;
- *Guiliaruna*, *presbiterissa* (V sec.), iscrizione su mosaico della basilica d'Ip-pona; da germ. *wilja- «volere» + *rūnō «segreto»;
- *Guitifrida*, iscrizione Ammædara (VI sec.); nome formato da germ. *wīti- «lotta» + *fridō «amica»;
- *Munifrida*, iscrizione Cartagine (metà V sec.); composto di germ. *muni- «ricordo» + *fridō «amica»;
- *Supserika*, figlia di Supserik, iscrizione su mosaico tombale in Numidia (Tebessa; V sec.); femm. derivato dal nome paterno; probabile formazione ibrida costituita da un primo elemento di origine incerta (punica?) + il tema germ. *rīka-z «potente»;
- *Trioua*, iscrizione Cartagine (prima metà del VI sec.); dal germ. *triwwa- «fedele».

Ben più numerosi sono i nomi maschili, tra cui:

- *Agisild*, iscrizione Cartagine (prima metà del VI sec.); formato da germ. *agiz «timore» + *hildjō- «battaglia»;
- *Arifridos*, iscrizione latina su mosaico tombale (V sec.); nome formato da germ. *harja- «esercito» + *friþu-z «pace»;
- *Arimanus*, iscrizione da Numidia (VI sec.); da germ. *harja- «esercito» + *mann- «uomo»;
- *Cudilu*, epitaffio dalla basilica di Sainte Monique a Cartagine; derivato dal tema *goða- «buono» + suff. -ila;
- *Fastilanem*, iscrizione Cartagine (prima metà del VI sec.); derivato dall'agg. germ. *fastu-/fastja- «saldo, fermo» + suff. -ila (al caso acc.);
- *Gudulus*, Tavolette Albertini, Numidia (V sec.); di origine incerta, forse derivato da germ. *goða- «buono» + suff. -ila (vd. *Cudilu*), con latinizzazione in -ulus;

- *Gunda*, iscrizione Numidia (Cirta); derivato dal tema germ. *gunþjō- «battaglia»;
- *Hegerit*, iscrizione nella chiesa di Thibiuca (Proconsolare; V-VI sec.); il primo elemento è dato probabilmente dall'agg. germ. *aiga- «proprio» (< vb. *aigan- «possedere, dominare») + germ. *rēþa-z;
- *Ostariccus*, pietra tombale di un bambino; formato da germ. *aust- «orientale» + *rika-z «potente».

Oltre a nomi di probabile origine sveva (*Ermengon*, *Hildiger*, *Svabila*), oppure gotica (*Ansila?*), si registrano nomi alani (tra gli altri, *Basa*, *Safrac*, *Sersao*) e nomi formati da componenti linguistiche miste.

Alcuni tipi mostrano infatti interferenza con il latino, con il greco e con una non sempre chiara componente punica. Si vedano: *Ays-theodori* (germ.-greco), *Bicto-ricus* (lat.-germ.), *Cyr-ila* (greco-germ.), *Iulia-teus* (lat.-germ.), *Maio-ricus* (lat.-germ.), *Supse-rik*, *Supse-rika* (pun.-germ.), *Sigi-bali* (germ.-pun.?).

La commistione col greco si mostra anche nell'adattamento grafico dei nomi vandalici, per lo più nelle fonti storiche, talvolta anche nelle iscrizioni: ΦΡΙΑΔΕΡΙΧ, Ἀμμάτας, Εὐαγένη, Γειλάριδος e pochi altri.

L'interferenza con il latino si registra soprattutto nei derivati, in diversi livelli di integrazione. Ricorrono suffissi latini aggiunti a formanti germaniche, frequenti i suffissi diminutivi -ila, -ulus, -inus, -ina: *Dag-ila*, *Cuf-il-ias*, *Gud-ulus*, *Brand-ini*; e gli adattamenti ai morfemi latini, sia al nominativo: *Arimanus*, *Baudus*, *Bictoricus*, *Gunthamundus* (II declin. nominale masc.), sia negli altri casi flessionali (gen., acc., voc.): *Hildirici*, *Fastilanem*, *Gebamunde*, *Vifrede*.

La maggior parte dei femminili, infine, sono derivati dalla forma maschile corrispondente, mediante desinenza latina -a: *Beremuda*, *Guitifrida*, *Gilesa*, *Guilaruna* ecc.

In conclusione si può osservare che se da un lato le non troppo consistenti testimonianze della presenza vandalica in Africa offrono elementi interessanti e utili per conoscere lingua e cultura del popolo germanico conquistatore, dall'altro esse forniscono elementi altrettanto utili e interessanti sulla commistione delle diverse civiltà che in questo secolo e in quest'area vennero a trovarsi in stretto contatto.

Le forme onomastiche pervenuteci, insieme ai pochi relitti lessicali reperibili in altre fonti, mostrano una lingua di tipo germanico orientale, molto vicina quindi a quella ben documentata dei Goti. Ne è prova la difficoltà che si incontra spesso nel dover attribuire a un antropónimo un'origine vandalica o gotica. Le due culture presentano temi e forme onomastiche in gran parte comuni (*Giba-*, *Huni-*, *Thraso-*, *-amal-*, *-frida*,

-mer, -rith e altri ancora), come pure condividono diversi tratti linguistici che non possono essere analizzati in questa sede¹³.

Anche se la dominazione dei Vandali ebbe una durata piuttosto breve, limitata a circa un secolo, l'uso dei nomi vandalici è attestato sia nelle fonti storico-letterarie che nelle iscrizioni anche nei secoli successivi alla fine del regno e la riconquista bizantina. Pur nella loro esiguità, queste testimonianze offrono pertanto un contributo utile a definire il quadro degli aspetti culturali di grande varietà e complessità che nei secoli si sono andati intersecando e delineando nel bacino del Mediterraneo.

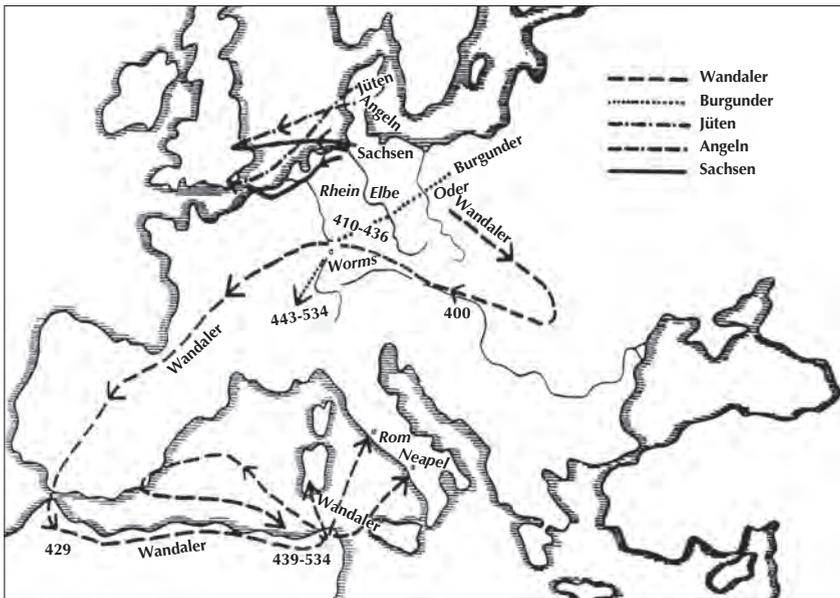


Figura 1. – Presenza vandalica in area mediterranea nel V secolo
(H. Schreiber, *Die Vandalen*, Bern - München, H. Scherz, 1979, 13).

¹³ Una sintesi accurata dei caratteri linguistici del vandalico è in Francovich Onesti 2002, 195 ss.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Courtois 1955 C. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1955.
- Courtois - Leschi - Perrat - Saumagne 1952 C. Courtois - P. Leschi - Ch. Perrat - Ch. Saumagne, *Tablettes Albertini. Actes privés de l'époque Vandale (fin du V^e siècle)*, I. Textes, II. Planches, Paris, Arts et Métiers Graphiques, 1952.
- Fazzini 2009 E. Fazzini, «I Germani nello spazio mediterraneo», in E. Fazzini - E. Cianci (a cura di), *Guardando verso Sud* (Quaderni del Mediterraneo 2), Lanciano, Carabba, 2009, 103-120.
- Francovich Onesti 2002 V.N. Francovich Onesti, *I Vandali. Lingua e storia*, Roma, Carocci, 2002.
- Giunteschi Conti 2001 P.M. Giunteschi Conti, «Barbari e navi nel Mediterraneo», in A. Zironi (a cura di), *Wentilseo. I Germani sulle sponde del Mare Nostrum*, Padova, Unipress, 2001.
- Jordanes 1882 *Jordanis Romana et Getica*, hrsg. von Th. Mommsen (MGH AA V, I), Berlin, apud Weidmannos, 1882.
- Julien 1994 C.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord. Des origines à 1830*, Paris, Payot & Rivages, 1994.
- Procopii Caesariensis 1963-64 *Procopii Caesariensis Opera omnia*, hrsg. von J. Haurry - G. Wirth, Leipzig, G.B. Teubner, 1963-1964, 4 voll.
- Slim - Mahjoubi - Belkhoja - Ennabli 2003 H. Slim - A. Mahjoubi - K. Belkhoja - A. Ennabli, *Histoire générale de la Tunisie*, t. I. *L'Antiquité*, Paris - Tunis, Sud Éditions - Maisonneuve & Larose, 2003.
- Wrede 1886 F. Wrede, *Ueber die Sprache der Wandalen. Ein Beitrag zur germanischen Namen- und Dialektforschung*, Strassburg, K.J. Trübner, 1886.

3.

VICHINGHI, VARIAGHI E LA «GRANDE CITTÀ»

Eleonora Cianci

1. VICHINGHI

Per «Vichinghi» si intende un gruppo di guerrieri che viaggiano per nave con uno scopo ben preciso: presso i Germani settentrionali le attività di tali associazioni sono prevalentemente finalizzate alla conquista di nuovi territori in cerca di beni da acquisire con la forza.

Il termine «Vichingo», sebbene di etimologia incerta, ma connessa verosimilmente con il norreno *vik* «baia», non identifica una popolazione o una nazione, ma uno *status* sociale; è proprio in Scandinavia che uomini intraprendenti decidono di stringere un patto, costruire una nave e spostarsi da una baia o da fiordo all'altro per migliorare la propria condizione, non di rado a scapito di altri. La cosiddetta «età vichinga», caratterizzata da viaggi di varia ampiezza e durata lungo vie navigabili, si colloca convenzionalmente tra il 793, anno dell'attacco al monastero di Lindisfarne, e il 1066.

Nel corso del Medioevo questa attività assume dimensioni globali e porta i Vichinghi danesi prima ad attaccare e a depredare ripetutamente le coste e le isole più vicine alla Scandinavia, a strappare territori a regni potenti, come il *Danelaw* in Inghilterra e il ducato di Normandia, poi da qui, acquisiti lingua e costumi francesi, fin giù nella nostra penisola con il nome di «Normanni»; un altro gruppo si espande dalla Norvegia prima verso l'Islanda, che da isola disabitata diventa in poco tempo il fulcro della cultura norrena, poi verso la Groenlandia e il Nordamerica in cerca di colonie, fortuna e avventure da raccontare; infine, sempre seguendo il corso dei fiumi e dei laghi, un terzo gruppo si dirige verso sud e verso est commerciando e trattando con Slavi, Bulgari, Bizantini e Arabi fino ai margini della Via della seta.

In questa breve relazione seguiremo quest'ultima rotta, quella verso sud-est, percorsa prevalentemente da Vichinghi svedesi per scopi commerciali e cercheremo di ripercorrerne le tappe e i risultati principali focalizzando l'attenzione sui vari tipi di fonti (Fig. 1).



Figura 1. – Le rotte vichinghe¹.

1.1. I Variaghi

I Vichinghi svedesi sono conosciuti con diversi appellativi, più o meno equivalenti: *Variaghi*, *Vareghi* o *Rus'*. L'appellativo *Variago* (con le sue varianti) deriva dal russo antico *Varjagu*, plurale *Varjazi*, a sua volta un prestito dal norreno *Væringi* «Colui che entra in un patto di fedeltà», composto da *várar* «fiducia, fedeltà» e *-gengi* (derivato dal verbo *ganga* «andare»). Nelle fonti russe più antiche i *Varjazi* denotano popolazioni non slave che dimorano sul «Mare dei Variaghi» (il Mar Baltico). Sempre in questo periodo, il termine *Variago* denota, come vedremo, sia nelle fonti slave che in quelle bizantine il guerriero mercenario al servizio dell'imperatore di Bisanzio noto come «Guardia variaga»².

¹ Fonte: <http://ramdasiyer.travellerspoint.com/30/>.

² Raschellà 2001, 12-14.

Come si è detto, i Variaghi sono conosciuti anche come *Rus'*. Il termine compare nelle fonti orientali e occidentali in riferimento a commercianti di schiavi, pellicce preziose e spade lungo le rotte dal Baltico verso Baghdad. Secondo l'ipotesi più accreditata, *Rus'* si può ricondurre al protofinnico **Rōtsi*, a sua volta prestito dall'antico svedese *rōps-(mæn)*, dal sostantivo *rōþer* «voga, remata».

Rematori, marinai, naviganti sarebbero dunque all'origine dell'etnonimo che designa ancora oggi i Russi e la Russia, naviganti che iniziano a spostarsi verso quelle zone ben prima dell'età vichinga, tanto che nel IX secolo in un territorio compreso tra il Mar Baltico e il corso superiore del Volga hanno già istituito un proprio *khanato*, termine mongolo che indica un territorio sottoposto a un *Khān*, o *Khagan*³. Lungo i fiumi russi i Variaghi arrivano agevolmente fino al Mar Nero e al Mar Caspio, dove intessono proficui scambi mercantili con il mondo bizantino, persiano e arabo. Uno dei prodotti più ambiti, come vedremo, è l'argento⁴ le cui rotte commerciali sono sotto il controllo cazaro.

Le rotte mercantili variaghe si arricchiscono ben presto di empori commerciali, alcuni dei quali diventano ben presto fiorenti e vivaci cittadine; la regione, tra Staraya Ladoga, Novgorod e Kiev, era costellata di fortificazioni, presumibilmente per difendersi dai Cazari: essa veniva infatti chiamata nelle fonti norrene *Garðr* «Città, zona recintata o fortificata» o *Garðaríki* «Il regno delle città». *Aldeigjuborg* (Staraya Ladoga), toponimo indicato nelle fonti arabe come *Arthāni*, *Kænugarðr* (Kiev), *Hólmgarðr* (Novgorod), la «Nuova città», *Palteskjuborg* (Polock) e *Smálenskja* (Smolensk) sono solo alcuni dei più importanti empori commerciali fondati dai Variaghi.

I Variaghi vengono menzionati per la prima volta in una fonte storica nei cosiddetti *Annales Bertiniani* o *Annali di San Bertino*, cronaca franca scritta in latino relativa agli anni 830-882. Si racconta di come un gruppo di Svedesi, chiamati *Rhos* (verosimilmente corrispondenti ai *Rus'/Variaghi*), membri dell'ambasciata bizantina, si fossero recati nell'839 presso la corte dell'imperatore Ludovico il Pio a Ingelheim per la ratifica del trattato di pace⁵. A quel tempo i Bizantini erano sotto la minaccia dell'espansione araba che premeva ai confini. Probabilmente i *Rhos* dovevano fare

³ Per l'origine dei *Rus'* si vedano Stender-Petersen 1953, 79-82, e Raschellà 2001, 9.

⁴ Shepard 2012 (2008), 496.

⁵ Proprio il racconto di questo episodio ha dato origine alla delicata questione normanna-antinormanna con relativi problemi legati all'identità etnica e ai sentimenti nazionalistici: si vedano per più dettagli la bibliografia in Shepard 2012 (2008), 496-516, e Duczko 2004, 12-13, 20-24.

da tramite con i Danesi per allearsi ai Bizantini nel Mediterraneo e aiutarli contro i Saraceni⁶. Inoltre il re dei Rhos è conosciuto come *chaganus*, sulla cui identità (forse un Cazaro) non ci sono pareri univoci⁷.

Altra fonte storica di fondamentale importanza è la *Povest' vremennych let*, conosciuta come *Cronaca dei tempi antichi*, *Cronaca di Nestore* o *Racconto degli anni passati*: è una cronaca slava del 1113 in cui si menzionano i Variaghi che estorcono tributi alla gente del posto. Secondo la *Povest'* i Variaghi, chiamati talvolta anche Svedesi, Normanni, Inglesi o Gotlandesi, che dalla Svezia migrano verso oriente, giungono in Russia nel IX secolo attraverso il Mar Baltico su richiesta delle locali tribù per rappacificare i contrasti⁸. La leggenda vuole che Rjurik, a capo dei Variaghi, venga quindi invitato a governare per sedare le discordie locali. Su questo problema la storiografia moderna è stata divisa tra i cosiddetti «normannisti» convinti delle origini nordiche della Rus' e gli «antinormannisti» che vedono, nella formazione del primo grande organo politico slavo, il prodotto di energie locali, influenzate solo in maniera del tutto marginale dal contributo scandinavo. Tuttavia, la questione delle presunte origini scandinave della Russia e l'entità del loro eventuale contributo è troppo ampia per poter essere discussa in questa sede, resta il dato indiscusso della *presenza* dei Variaghi nei luoghi della futura Russia.

Intanto, intorno alla metà del X secolo, per ragioni politiche, la rotta lungo il Volga fu spostata sul Dniepr, conosciuta come «la rotta dai Variaghi ai Greci». Vari sono i tentativi di allacciare rapporti commerciali con Costantinopoli e vari anche gli assalti alla città da parte dei Variaghi, in pieno spirito vichingo. Verosimilmente, anche la conversione al cristianesimo con rito bizantino nel 988, ben due secoli prima dei Vichinghi svedesi della madrepatria, rientra nel piano di avvicinamento a Costantinopoli.

I Variaghi si spostano sempre più verso sud, aprendosi un varco stabile verso quella che per loro è sempre *Miklagarðr*, la «Grande città». Importante tappa di questo avvicinamento è la fondazione di un nuovo khanato: *Koënugarðr* (Kiev), confederato con Novgorod. I Variaghi resteranno a *Garðariki* fino al 1240, anno in cui i Mongoli inglobano tutta la Rus' di Kiev nel khanato dell'Orda d'oro (retto dal nipote di Gengis Khan).

Gradualmente, i Variaghi si assimilano alla cultura slava e, analogamente ai Normanni in Francia e in Italia, perdono la memoria delle proprie radici scandinave, riconoscibile nell'etimologia dei nomi dei primi

⁶ Duczko 2004, 45.

⁷ Montgomery 2010, 163-164.

⁸ Così Duczko 2004, 78-79.

governanti dei territori russi⁹, ad esempio Rurik (*Hrærekkr*, capo semi-legendario di Novgorod negli anni 862-879), Oleg (*Helgi*, principe del khatano di Kiev negli anni 879-913), Igor (*Ingvar*, principe dal 913 al 945)¹⁰, e altri nomi come Gunar (*Gunnar*), Olga (*Helga*) ecc.

1.1.1. La «Guardia variaga»

A partire dal IX secolo, i Variaghi (norr. *Væringjar*, slavo *Variazi*, greco *Βάρανγοι*) iniziano a essere impiegati come mercenari nell'esercito bizantino e durante il regno di Michele III (842-867)¹¹ entrano a far parte della guardia imperiale. Tuttavia, è solo nel 988 che l'imperatore Basilio II istituisce un corpo di guardia speciale a suo personale servizio e protezione, vere e proprie guardie del corpo che resteranno in attività per più di due secoli. Non fidandosi più delle guardie del corpo bizantine, l'imperatore affida il compito esclusivamente ai Variaghi, già più volte mostratisi fedeli e affidabili. Per circa un secolo la «Guardia variaga» è stata composta quasi esclusivamente da Variaghi e da guerrieri provenienti dalla Scandinavia: Norvegesi, Islandesi e Svedesi.

Il membro più famoso della Guardia variaga è il futuro re di Norvegia Harald III Sigurðarson, noto con l'epiteto *harðráði* e fratellastro di Olaf il Santo. La sua storia, narrata dalla *Saga di Araldo il Duro*, tramandata nella *Heimskringla* di Snorri Sturluson, oltre che da altre fonti più propriamente storiche, inizia con l'esilio nella Rus' di Kiev, dove si mette a servizio del principe Jaroslav (1019-1054), da qui entra nella Guardia variaga a Costantinopoli e compie azioni contro gli Arabi nel Mediterraneo, in Terrasanta, in Bulgaria e poi, sulla via del ritorno verso la Norvegia, prende in moglie la figlia del principe Jaroslav, Elisabetta di Kiev. Harald muore nel 1066 nella battaglia di Stamford Bridge, in Inghilterra, battaglia che segna la fine dell'età vichinga e l'ultimo atto della presenza scandinava sull'isola, che poche settimane dopo cade in mano ai Normanni francesizzati.

In seguito all'invasione normanna in Inghilterra (1066) l'esercito bizantino si arricchisce di un folto numero di Anglosassoni in cerca di libertà e riscatto. La Guardia variaga combatte infatti a fianco dei Bizantini contro i Normanni di Sicilia. Diverse iscrizioni runiche (U 133;

⁹ Pritsak in Pulsiano 1993, 556.

¹⁰ A questi seguono Svyatoslav I (945-972), Yaropolk I (972-978/980), Vladimir (978/980-1015), Jaroslav il Saggio (1019-1054). La dinastia sopravvive fino al 1271.

¹¹ Pritsak in Pulsiano 1993, 688.

U 141; Sö 65; Sö Fv1954, 22)¹² risalenti all'XI secolo e situate in Svezia, testimoniano e commemorano guerrieri che hanno trovato la morte in *Langbarðalandi*¹³ sulla rotta verso est (*i austrvegi*)¹⁴ oppure semplicemente «in Grecia». Di questi Scandinavi morti nella *Langobardia minor*, combattendo contro i Normanni o i musulmani nel catepanato bizantino in Italia, molti erano proprio membri della Guardia variaga¹⁵.

Il prestigio della Guardia variaga presso i contemporanei era immenso, tanto che essa verrà utilizzata anche per difendere (inutilmente) le legendarie mura di Costantinopoli dagli attacchi di Franchi e Veneziani durante la IV Crociata (1203-1204). Si tratta probabilmente del più clamoroso insuccesso della guardia imperiale bizantina.

1.1.2. Le fonti norrene

Nelle saghe, *Miklagarðr* e *Garðaríki* servono da sfondo a numerose avventure, alcune basate su fatti storici, ma più spesso si immagina, specialmente nel caso di *Garðaríki*, un posto pieno di magia e avventura, un territorio popolato da mostri e giganti, collocato nella *Scizia*, nome che crea confusione con il nome latino *Ruzzia*, *Rucia* e che appare nei testi islandesi come *Rucialand*, cioè *Risaland* «Terra dei giganti»¹⁶; tuttavia, i toponimi russi più frequenti nelle saghe sono *Holmgarðr* e *Aldeigjuborg*.

Nella *Örvar-Odds saga* «Saga di Odd l'arciere» del XIII-XIV secolo, tramandata in due versioni diverse e collegata alle storie e ai personaggi delle *Grimms saga loðinkinna* e della *Ketils saga hængs*¹⁷, si narrano le vicende derivanti dalla profezia sulla morte di Oddr (che si crede abbia vissuto 300 anni). Qui viene appunto nominata *Risaland*, la «Terra dei giganti», una delle tante che fanno da sfondo alle avventure di Oddr, insieme alla Siria,

¹² Le iscrizioni runiche sono qui indicate secondo le sigle del *Sveriges Runinskrifter* in cui la prima lettera indica la provenienza seguita dal numero progressivo di pubblicazione nel catalogo.

¹³ Si tratta, come è evidente, dei ducati (poi principato) longobardi dell'Italia meridionale, non del regno longobardo, finito in mano franca già nell'VIII secolo.

¹⁴ Queste e le successive informazioni sulle iscrizioni runiche dal database: <http://www.nordiska.uu.se/forskn/samnord.htm>.

¹⁵ Pritsak in Pulsiano 1993, 688.

¹⁶ *Ivi*, 556.

¹⁷ La *Ketils saga hængs* del XIII secolo è una *fornaldarsaga* minore, ambientata in un mondo di draghi, giganti e gigantesse in pieno accordo con il paganesimo germanico, tuttavia sembra trasparire un certo antipaganesimo (Ciklamini in Pulsiano 1993, 352-353).

a *Jorsalir* «Gerusalemme» e al fiume Giordano¹⁸. La *Yngvars saga víðförla* «Saga di Yngvarr che viaggia lontano» racconta le imprese di Yngvarr e della sua famiglia in Russia e nel *Serkland*, la «Terra dei Saraceni» (alla lettera «Terra delle tuniche», norr. *sekk*, con cui solitamente i Variaghi indicavano il califfato Abbaside) intorno all'XI secolo, citando alcuni eventi e personaggi storici insieme a motivi fantastici e letterari¹⁹.

Della Guardia variaga e di Costantinopoli (Miklagarðr) si parla in diverse saghe norrene, ma ne citerò solo alcune tra le più importanti²⁰. Nella breve *Eiríks saga víðförla* «Saga di Erik che viaggia lontano», composta intorno al 1300, Erik compie un viaggio verso sud in cerca del *Óðáinsakr* «Campo degli immortali» (termine formato dalla negazione *ó*, dal participio del verbo *deyja* «morire» e dal sostantivo *akr* «campo») e si ferma a Costantinopoli dove apprende teologia, geografia e cosmologia presso il re e si converte al cristianesimo. A questo punto si mette in viaggio per cercare il paradiso terrestre, concetto cristiano simile al *Óðáinsakr*, ma viene inghiottito da un drago nel tentativo di raggiungerlo e decide di tornare in Norvegia per convertire la sua gente²¹.

Maggiori informazioni su Miklagarðr e sul *Stólpasund*, il «Corno d'oro», si evincono dalla *Jarlmanns saga ok Hermanns* «Saga di Jarlmann e Hermann», composta intorno al XIV secolo e tramandata da circa sessanta codici datati dal XV al XX secolo. Si tratta di una saga che deve aver goduto di molta popolarità, forse anche per via di motivi letterari come l'amore a distanza. Jarlmann aiuta il fratello di latte Hermann, re di Francia, a prendere in sposa la figlia del re di Costantinopoli²².

La *Kirialax saga*, di cui esistono tre versioni frammentarie del XV secolo e quattordici versioni più tarde, fu composta probabilmente nel XIV secolo e racconta inizialmente le avventure del padre di Kirialax che riesce ad avere in sposa la figlia del re di Siria e a conquistare alcune città siriane. Il nucleo centrale è occupato dalle gesta di Kirialax prima contro l'esercito del re di Babilonia e poi presso il re Ludovico di Sicilia. In seguito egli ottiene in sposa Florencia, la principessa di Costantinopoli. Vengono descritti, inoltre, alcuni particolari sulle destinazioni raggiunte nel corso di molti viaggi: Troia, Gerusalemme, India, Africa, Asia, le Colonne d'Ercole, oltre ad alcuni dettagli su Hagia Sophia e sul palazzo

¹⁸ Kroesen in Pulsiano 1993, 744; Lozzi Gallo 2005, 149.

¹⁹ Wolf in Pulsiano 1993, 740.

²⁰ Per una trattazione più completa e dettagliata si veda Shafer 2010, cap. III.

²¹ Jensen in Pulsiano 1993, 160-161.

²² Kalinke in Pulsiano 1993, 339.

imperiale di Costantinopoli. L'accurata descrizione del palazzo, gli aneddoti sulla Terrasanta e sulle rovine di Ilio sono il frutto di rielaborazioni di saghe e racconti precedenti; tuttavia, pur non essendo notizie di prima mano, la loro presenza sottolinea l'importanza di Costantinopoli, vista dai contemporanei come l'erede sia di Gerusalemme che dell'antica Troia²³.

Hálfðanar saga Brönufótra, composta intorno al 1300 in Islanda, narra le vicende arricchite di elementi fantastici e magici legate al giovane principe di Danimarca Hálfðan²⁴. L'elemento di interesse per noi sta in uno dei matrimoni che concludono la storia e che vede Eirekr re di Miklagarðr²⁵.

Nel capitolo 81 della *Saga di Njall* si racconta che il Danese Kolskegg si reca prima a Holmgarðr e poi a Miklagarðr, dove prende servizio presso l'imperatore. Qui il guerriero si sposa, diventa capitano della Guardia variaga e resta fino alla morte²⁶. Interessanti sono anche i dettagli sulle ricchezze accumulate nel corpo speciale al servizio dell'imperatore di Costantinopoli e sfoggiate al ritorno in patria (cap. 73)²⁷ di Bolli Bollason nella *Laxdæla saga*.

Sulla presenza dei Variaghi a Costantinopoli ci sono anche fonti di tipo epigrafico. Una delle fonti più interessanti, misteriose e discusse è l'iscrizione del *Leone del Pireo*²⁸, ubicato davanti all'Arsenale di Venezia e proveniente dal porto di Atene. L'iscrizione è stata eseguita molto probabilmente nell'XI secolo proprio dai Variaghi a servizio dell'imperatore. È una iscrizione runica consumata dagli agenti atmosferici la cui lettura, nonostante i vari tentativi, è risultata impossibile, ma che testimonia di per sé il contatto tra i Variaghi e l'Impero bizantino. Oltre a questa, che purtroppo ci parla solo in maniera indiretta, abbiamo la firma di un Vichingo, forse proprio uno della Guardia variaga, incisa su una balaustra di marmo a Istanbul. Si tratta della famosa iscrizione runica di Hagia Sophia dove si legge (verosimilmente) l'antropónimo vichingo (*H*)*alfðan*²⁹.

²³ Cook in Pulsiano 1993, 355.

²⁴ Jorgensen in Pulsiano 1993, 260-261.

²⁵ Lozzi Gallo 2005, 158.

²⁶ Anche la *Heiðarvíga saga* si conclude con la morte del protagonista dopo aver servito con onore l'imperatore di Costantinopoli come sua guardia personale. Nella *Saga di Hrafnkels* (cap. 4) e nella *Saga di Grettir* (ultimi capitoli) si accenna alla Guardia variaga e a Miklagarðr, così come nelle saghe seguenti: *Hallfræðarsaga vandræskalds*, *Finnboga saga ramma*, *Ljósætninga saga*, *Saga degli uomini delle Orcadi* (Blöndal 1978, 193-194; Schach in Pulsiano 1993, 275-276).

²⁷ Blöndal 1978, 208.

²⁸ Musset 1965, 296-297; Simone 2001; Kreutzer 2009.

²⁹ Düwel 1968, 67.

2. VICHINGHI E ISLAM

Sebbene il mondo germanico settentrionale e quello arabo possano essere considerati distanti sotto vari punti di vista, è possibile individuare alcuni punti di contatto. Colpisce innanzitutto il dato cronologico: l'età d'oro della cultura araba (750-1055) nonché il periodo della loro massima espansione corrispondono quasi perfettamente all'età vichinga³⁰: gli Arabi si estendono dalle coste atlantiche ai confini con la Cina, dal deserto del Sahara alla Spagna, occupano la zona del Caucaso e del Mar Caspio. È inevitabile che prima o poi debbano incrociare una delle rotte dei Vichinghi e dei Variaghi.

Prima di volgere l'attenzione ai proficui scambi commerciali intercorsi tra Variaghi e Arabi, può essere utile soffermarci su un episodio poco conosciuto in cui Vichinghi e Arabi hanno avuto un rapporto così ravvicinato, da scoraggiare i Vichinghi dal tornare nel Mediterraneo.

Infatti, nonostante i Vichinghi siano famosi per le loro violente e improvvise (oltre che, solitamente, anche efficaci) irruzioni via mare finalizzate al saccheggio, alla rapina e all'accumulo di ricchezze, i loro tentativi di conquista nel Mediterraneo non sono certo tra i più memorabili. Nell'844 un gruppo di Vichinghi danesi da poco stanziatisi tra la Loira e l'Aquitania cercano di attaccare le coste settentrionali della Penisola Iberica (allora Regno di Galizia e delle Asturie) per poi dirigersi lungo la costa atlantica e attaccare alcune città e moschee dell'emirato omayyade di Cordoba (Lisbona, Siviglia, Cadice). Ma l'esercito islamico fedele all'emiro Abd al-Rahman II riesce a respingerli, a distruggere navi e a catturare e uccidere circa 200 prigionieri.

Circa 13 anni dopo, un altro gruppo di Vichinghi prova a ripetere l'impresa e, pur trovando sempre l'esercito islamico pronto a difendersi, riesce a superare le Colonne d'Ercole e ad attaccare e saccheggiare alcune città costiere del Marocco e le isole Baleari. I guerrieri svernano poi nel sud della Francia (Camargue) per attaccare in primavera prima Valencia e poi Roma. Nell'860, dopo aver rivolto alcuni attacchi nel sud della Francia, riescono con un inganno a entrare a Roma e a devastarla violentemente, o meglio, a devastare quella che secondo loro è Roma, ma che in realtà è la cittadina di *Luna* (odierna Luni-Ortonovo, provincia di La Spezia). Poi continuano euforici verso Pisa e Fiesole. Tornando indietro, però, ricevono sconfitte pesantissime da parte dell'esercito omayyade. Nel Medi-

³⁰ Perkins in Pulsiano 1993, 17.

terraneo non torneranno mai più, se non diversi secoli dopo, francesizzati e con il nuovo etnonimo di «Normanni»³¹.

Ben diverso è il caso degli incontri tra Arabi e Variaghi. Sebbene nelle fonti scritte norrene non compaia alcun riferimento diretto al mondo islamico, la questione dei rapporti tra la Scandinavia e l'Islam è ancora aperta. La massiccia quantità di reperti archeologici di origine araba ha sollevato infatti numerosi interrogativi circa il possibile influsso culturale e religioso del mondo islamico su quello germanico³².

Sono più di ottantamila le monete arabe (*dirham*) con calligrafia cufica ritrovate in Svezia, oltre ad almeno altre centomila in Russia e qualche migliaio nel resto della Scandinavia. Si tratta quasi esclusivamente di monete d'argento, solo alcune delle quali proviene dall'emirato di Spagna, la maggior parte proviene, invece, proprio dal califfato abbaside e sono datate tra l'VIII e il X secolo, anche se non sappiamo in che periodo possano aver raggiunto la Scandinavia. Su qualche decina di queste monete sono state rinvenute incisioni che raffigurano il martello di Thor o la croce cristiana, non sempre distinguibili l'uno dall'altra³³. Non è questa la sede per approfondire la questione, ma resta il dubbio se il contatto con l'Islam possa essere stato in qualche modo in competizione con la nascente conversione al cristianesimo e se possa aver contribuito al ritardo con cui gli Svedesi hanno aderito alla religione cristiana³⁴.

Anche in Russia sono state trovate centinaia di monete d'argento: si tratta di denari bizantini derivanti dagli intensi scambi commerciali con l'Impero romano d'Oriente.

Oltre all'argento e alle fonti archeologiche numismatiche di varia provenienza (Baghdad, Cairo, Damasco³⁵) vi sono anche, specie nelle tombe femminili, tessuti di seta, che hanno fatto ipotizzare commerci avvenuti ai margini della Via della seta. Il sito archeologico di Birka, all'epoca uno dei mercati più fiorenti della Svezia, è in assoluto il più ricco di reperti di origine orientale, molti dei quali riguardano ornamenti femminili.

³¹ Perkins in Pulsiano 1993, 18; Haywood 1995, 58-59; Logan 2005³, 108-111; Price 2012 (2008), 466-467.

³² Mikkelsen 1998, 39-41; Pilz 1998.

³³ Mikkelsen 2012 (2008), 542.

³⁴ Mikkelsen 1998, 48-50.

³⁵ Jones 1995, 222.

2.1. Le fonti arabe

Nonostante l'intensità dei rapporti tra Arabi e Variaghi, le fonti scritte arabe, se paragonate alle altre, sono relativamente poche e limitate ai geografi che descrivono quelli che per loro non sono altro che «barbari» più come curiosità esotica che altro. Gli Arabi chiamano *ar-Rus* (*ar-Rūsīya*) i Variaghi svedesi e *al-Majūs* i Vichinghi occidentali. Altri nomi sono *Warank* (norr. *væringjar*) e *al-Urmān* (Normanni)³⁶. Molte, almeno una cinquantina di autori, sono le fonti arabe contenenti informazioni sui Vichinghi e sulla Scandinavia³⁷. Bisogna però distinguere le fonti arabe in cui vengono descritti i luoghi della Scandinavia, da quelle in cui Arabi e Variaghi si incontrano nei territori della Rus' e dintorni³⁸.

Conosciamo il nome di almeno due Arabi dell'emirato di Cordoba che si sono recati in Scandinavia: il diplomatico al-Ghazal che nell'anno 845 fornisce una descrizione della Scandinavia e dice che i Vichinghi erano un tempo *majūs* (cioè pagani, termine che in origine si riferiva ai *magi*), ma ora sono cristiani. Intorno al 970 al-Turtūshī, probabilmente un mercante di schiavi, si reca nel mercato danese di Hedeby/Haithabu (nello Jutland meridionale tedesco) e lascia la testimonianza riferita alla città, alla sua gente, ai riti pagani³⁹.

Diverse fonti arabe concordano nell'attribuire origine scandinave ai Rus', sebbene la questione etnica sia molto complessa e andrebbe considerata con più cautela⁴⁰. La più antica fonte araba che riguarda i Rus' è il *Libro delle strade e dei reami* del geografo Ibn Khurrādādhbih. Si tratta di un testo scritto nell'850 in cui vengono descritte tre rotte diverse percorse dai Variaghi per i loro commerci; si fa riferimento anche al trasporto su cammelli delle merci fino a Baghdad⁴¹. Alcuni anni dopo i Variaghi vengono menzionati ancora dal geografo persiano Ibn al-Faqih in un trattato del 903⁴².

Ancora una descrizione dei Variaghi ci proviene dal geografo al-Mas'ūdī, la cui opera più famosa, *Campi auriferi e miniere di pietre preziose*, è conosciuta anche come *Le praterie d'oro* del 943. L'autore conosce l'abilità dei Variaghi nella navigazione e l'esistenza di diverse tribù, che non sono

³⁶ Perkins in Pulsiano 1993, 17.

³⁷ *Ivi*, 18.

³⁸ Sulla questione si veda Strohmaier 1998, 59-60.

³⁹ Mikkelsen 2012 (2008), 543.

⁴⁰ Montgomery 2010; si veda a tal proposito Duczko 2004, 122-123.

⁴¹ Mikkelsen 2012 (2008), 543.

⁴² Montgomery 2010, 154-157.

riconducibili solo a un gruppetto di mercanti; il geografo riferisce infatti che un gruppo di Rus' è al servizio del re cazaro sulle rive del Volga⁴³.

La fonte araba più famosa e preziosa è sicuramente la *Risala* di Ibn Fadlān 922⁴⁴, il resoconto di una missione diplomatica inviata negli anni 921-922 dal califfo di Baghdad al capo dei Bulgari del Volga, da poco convertitosi all'Islam. L'autore è il segretario dell'ambasciata, Ahmad ibn Fadlān ibn al-Abbas ibn Rashid ibn Hammad, conosciuto come Ibn Fadlān sulla cui identità sappiamo poco. Purtroppo non ci è pervenuta la redazione originale della *Risala*, ma numerose rielaborazioni e citazioni. Ad esempio il manoscritto di Mashhad, compilato nel XIII secolo, contiene una parte del testo insieme ad altri due resoconti di viaggio⁴⁵. La più diffusa è probabilmente quella contenuta in un testo persiano di Amin Razi del 1593-94⁴⁶. L'interesse di questo testo è la descrizione, con incredibile dovizia di particolari, del rito funebre del re dei Variaghi lungo il fiume Volga che corrisponde in ogni dettaglio alla sepoltura scandinava: inumazione del corpo nella nave, pira e successiva costruzione di una «colinetta» contenente i resti. Su questo tipo di rituale abbiamo moltissime testimonianze sia archeologiche in area scandinava che letterarie (si pensi ad esempio ai riti funebri descritti nel *Beowulf*), sebbene anche questo dato non trovi tutti gli studiosi concordi⁴⁷.

3. GERUSALEMME E OLTRE

Dopo l'anno 1000, con un buon numero di Scandinavi già convertiti al cristianesimo, si registrano i primi pellegrinaggi verso la Terrasanta. Principalmente la rotta più comune era attraverso l'Italia, con tappa a Roma, ma era possibile passare anche attraverso la via «dai Variaghi ai Greci», cioè lungo le vie fluviali russe. Numerosi sono i viaggi, legati al pellegrinaggio o alle Crociate, verso Gerusalemme, il fiume Giordano, la Palestina e ancora oltre fino a Babilonia, attestati dalle saghe. Alcune visite di questo pellegrinaggio assumono col tempo connotazioni turistiche vere e proprie, come ad esempio il bagno nel fiume Giordano.

⁴³ *Ivi*, 162-163.

⁴⁴ *Ivi*, 157-161.

⁴⁵ Montgomery 2010, 158.

⁴⁶ Duczko 2004, 137-150.

⁴⁷ Montgomery 2010, 158-159.

Senza la pretesa di essere esaustiva, citerò alcune fonti a mio avviso più interessanti. Nella *Knytlinga saga* «Saga dei discendenti di Canuto» (metà XIII secolo), una compilazione islandese sui re danesi dal X secolo al 1187, si accenna alla Crociata di Erik Ejegod «il semprebuono», morto sulla rotta per Cipro, e di Bodil, che finì i suoi giorni sul Monte Oliveto. La saga, un racconto molto ben strutturato, in cui si combinano azione e attenta caratterizzazione dei personaggi, contiene anche 59 versi scaldici non tramandati altrove⁴⁸.

Nella *Magnússona saga* (1, 238) della *Heimskringla* di Snorri Sturluson si raccontano storie fantastiche avvenute durante il viaggio di Sigurðr Jór-salafari a Costantinopoli e in Terrasanta.

La *Vilhjálms saga sjóðs* «Saga di Vilhjalmr di Sjóðr», composta nel tardo XIV secolo - inizio XV, tramandata da cinquantasette manoscritti e frammenti dal XV al XIX secolo, è ricchissima di motivi esotici e per questo deve aver goduto di molta popolarità, pur essendo un'opera priva di una struttura generale o di una trama. Quello che potrebbe interessarci è appunto l'ambientazione esotica. La saga si apre con questa scena: il re d'Inghilterra vince un anello d'oro in una partita a scacchi con una principessa africana e lo dona a suo figlio Vilhjalmr. Successivamente ci sono una serie di inseguimenti, battaglie contro *troll*, draghi e giganti alla fine dei quali Vilhjalmr viene proclamato re di Babilonia⁴⁹.

Oltre alle saghe, abbiamo anche in questo caso una serie di iscrizioni runiche, a testimonianza dei viaggi a *IorsaliR*: l'iscrizione U 136 fa parte delle rune di *Broby bro* in Svezia; qui si legge che una donna fa erigere queste pietre runiche per commemorare il marito che ha trovato la sua fine in Grecia (Impero bizantino) andando a Gerusalemme. Nell'iscrizione U 605 viene menzionata Ingerun, figlia di Hards, la quale: «Vuole andare verso Oriente e oltre verso Gerusalemme». La ragazza cristiana ben cosciente delle scarse probabilità di far ritorno da un viaggio così lungo e pericoloso, prima di partire si fa incidere con le rune la lapide commemorativa. La pietra runica di Gotland G 216 (Ruprecht 196)⁵⁰, datata XI secolo, contiene nomi di terre lontane come *GrikkiaR* «Grecia», *IorsaliR* «Gerusalemme» e *Særkland* «Terra dei musulmani».

⁴⁸ Malmors in Pulsiano 1993, 359-360.

⁴⁹ Driscoll in Pulsiano 1993, 702.

⁵⁰ Ruprecht 1958; Düwel 1987, 312-357.

4. CONCLUSIONI

Lo spirito di conquista, la ricerca di affermazione, ricchezza, onore, che hanno caratterizzato tutta l'età vichinga e hanno permeato ogni tipo di spedizione, anche quelle più pacifiche finalizzate al commercio, hanno certamente favorito l'arricchimento culturale dei popoli germanici. L'incontro con l'altro, con il diverso, in terre distanti e in cui il Vichingo è quasi sempre l'elemento culturalmente meno evoluto, ha popolato e arricchito la già feconda produzione letteraria norrena, ma ha anche stimolato la fantasia e la curiosità di storici e geografi slavi, arabi e bizantini.

Come si è già accennato, inoltre, le esplorazioni verso occidente hanno portato i Vichinghi norvegesi verso terre sconosciute, disabitate in parte o in tutto (l'Islanda, la Groenlandia e, infine, il *Vinland* sul continente americano): lì essi potevano ben affermare di essere i primi ad arrivare, a prendere possesso della terra per formare una colonia lontanissima dal paese d'origine. La distanza delle terre raggiunte dai Variaghi non è solo spaziale, poiché si tratta di luoghi abitati da popoli già economicamente, politicamente e culturalmente estremamente avanzati. Se possibile, si tratta di una distanza ancora maggiore. Da un lato, si nota la mancanza di quello spirito di «scoperta» che anima i racconti dei Vichinghi norvegesi, dall'altro si evidenzia l'orgoglio di essere il primo Vichingo a servire, a proteggere l'imperatore e la vanità, per chi torna nella madrepatria, di poter sfoggiare ricchezze e manufatti mai visti prima dai loro conterranei⁵¹.

La distanza, l'altro, il diverso, l'ostacolo linguistico, il prestigio culturale non hanno riguardato solo i Vichinghi tanto tempo fa: analoghe distanze separano gli studiosi di linguistica, filologia, archeologia e storia delle aree germanica, slava, greca e araba. Per molto tempo, infatti, per oggettive difficoltà linguistiche, ma anche per interessi culturali diversi, talvolta a causa di ideologie politiche contrastanti, tali differenze hanno ostacolato uno studio interdisciplinare che permettesse di incrociare tutti i dati provenienti dalle iscrizioni runiche, dalle saghe norrene, dalle fonti storiche slave, bizantine e arabe, con le informazioni deducibili, ad esempio, dalle fonti linguistiche, letterarie e archeologiche delle diverse aree. Da qualche decennio sembra, però, che sempre più studiosi stiano procedendo in questa direzione, verso un confronto, cioè, tra i risultati ottenuti individualmente, alla ricerca di un punto di incontro lungo le rotte vichinghe.

⁵¹ Si veda la già citata *Laxdæla saga*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Androshchuk 2012 (2008) F. Androshchuk, «The Vikings in the East», in S. Brink (ed.), in collaboration with N. Price, *The Viking World*, London - New York, Routledge, 2012 (2008), 517-542.
- Benedikz 1969 B.S. Benedikz, «The Evolution of the Varangian Regiment in the Byzantine Army», *Byzantinische Zeitschrift* 62 (1969), 20-24.
- Blöndal 1954 S. Blöndal, *Væringjasaga*, Reykjavik, Ísafoldarprentsmiðia, 1954.
- Blöndal 1978 S. Blöndal, *The Varangians of Byzantium. An Aspect of Byzantine Military History Translated, Revised and Rewritten by B.S. Benedikz*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Bysted - Jensen - Lind 2012 A. Bysted - C.S. Jensen - K.V. Jensen - J.H. Lind, *Jerusalem in the North. Denmark and the Baltic Crusades, 1100-1522*, Turnhout, Brepols, 2012.
- Cross 1946 S.H. Cross, «The Scandinavian Infiltration into Early Russia», *Speculum* 21 (1946), 505-514.
- Cucina 2001 C. Cucina, *Vestr ok austr. Iscrizioni e saghe sui viaggi dei Vichinghi*, I. Testi, II. Figure, tavole e glossario, Roma, Il Calamo, 2001.
- D'Amato 2010 R. D'Amato, *The Varangian Guard 988-1453*, Oxford, Osprey, 2010.
- Duczko 2004 W. Duczko, *Viking Rus: Studies on the Presence of Scandinavians in Eastern Europe*, Leiden - Boston, Brill, 2004.
- Düwel 1968 K. Düwel, *Runenkunde*, Stuttgart, Sammlung Metzler, 1968.
- Düwel 1987 K. Düwel, «Händel und Verkehr der Wikingerzeit nach dem Zeugnis der Runeninschriften», in K. Düwel - H. Jankuhn - H. Siems - D. Timpe (Hg.), *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa*, Teil IV, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, 312-357.
- Haywood 1995 J. Haywood, *The Penguin Historical Atlas of the Vikings*, London, Penguin Books, 1995.
- Jones 1995 G. Jones, *I Vichinghi*, Roma, Newton Compton, 1995 (*A History of the Vikings*, Oxford, Oxford University Press, 1968).

- Kovalev 2003 R.K. Kovalev, «The Mint of al-Shash: The Vehicle for the Origins and Continuation of Trade Relations between Viking-Age Northern Europe and Samanid Central Asia», *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 12 (2003), 52-53.
- Kreutzer 2009 G. Kreutzer, «Der Runenlöwe von Piräus», in W. Heizmann - K. Bödl - H. Beck (Hg.), *Analecta Septentrionalia. Beiträge zur nordgermanischen Kultur- und Literaturgeschichte*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 2009, 717- 729.
- Logan 2005³ F.D. Logan, *The Vikings in History*, London - New York, Routledge, 2005³.
- Lozzi Gallo 2005 L. Lozzi Gallo, «Racconti di viaggio nelle 'fornaldarsögur'», in D. Gottschall (a cura di), *Testi cosmografici, geografici e odepurici del Medioevo germanico*, Atti del XXXI Convegno dell'Associazione Italiana di Filologia Germanica, Louvain - La Neuve, Fidem, 2005, 123-171.
- Mikkelsen 1998 E. Mikkelsen, «Islam and Scandinavia During the Viking Age», in E. Piltz (ed.), *Byzantium and Islam in Scandinavia*, Acts of a Symposium at Uppsala University (June 15-16, 1996), Uppsala, Paul Åströms förlag, 1998, 39-52.
- Mikkelsen 2012 (2008) E. Mikkelsen, «The Vikings and Islam», in S. Brink (ed.), in collaboration with N. Price, *The Viking World*, London - New York, Routledge, 2012 (2008), 543-549.
- Montgomery 2010 J.E. Montgomery, «Vikings and Rus in Arabic Sources», in Y. Suleiman (ed.), *Living Islamic History. Studies in Honour of Professor Carole Hillenbrand*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2010, 151-165.
- Montgomery 2012 (2008) J.E. Montgomery, «Arabic Sources on the Vikings», in S. Brink (ed.), in collaboration with N. Price, *The Viking World*, London - New York, Routledge, 2012 (2008), 462-469.
- Morawiec 2009 J. Morawiec, *Vikings among the Slavs. Jomsborg and the Jomsvikings in the Old Norse Tradition* (Studia Medievalia Septentrionalia 17), Wien, Fassbaender, 2009.
- Musset 1965 L. Musset, *Introduction à la runologie*, Paris, Aubier Montaigne, 1965.

- Noonan 1992 T.S. Noonan, «Fluctuations in Islamic Trade with Eastern Europe During the Viking Age», *Harvard Ukrainian Studies* 16 (1992), 243.
- Pilz 1998 E. Pilz, «Byzantium and Islam in Scandinavia», in E. Piltz (ed.), *Byzantium and Islam in Scandinavia*, Acts of a Symposium at Uppsala University (June 15-16, 1996), Uppsala, Paul Åstroms förlag, 1998, 27-38.
- Price 2012 (2008) N. Price, «The Vikings in Spain, North Africa and the Mediterranean», in S. Brink (ed.), in collaboration with N. Price, *The Viking World*, London - New York, Routledge, 2012 (2008), 462-469.
- Pulsiano 1993 K. Pulsiano et al. (eds.), *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, New York - London, Garland, 1993.
- Raschellà 2001 F.D. Raschellà, «Presenze scandinave nell'Europa orientale durante il Medioevo», *Medioevo e Rinascimento* 16, 12 (2001), 1-18.
- Ruprecht 1958 A. Ruprecht, *Die ausgehende Wikingerzeit im Lichte der Runeninschriften* (Palaestra 224), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.
- Shafer 2010 J.D. Shafer, *Saga-Accounts of Norse Far-Travellers*, Durham University 2010 (Diss.).
- Shepard 2012 (2008) J. Shepard, «The Viking Rus and Byzantium», in S. Brink (ed.), in collaboration with N. Price, *The Viking World*, London - New York, Routledge 2012 (2008), 496-516.
- Simone 2001 G. Simone, «Venezia: Leone del Pireo», in M.G. Saibene - M. Buzzoni, *Testo e immagine nel Medioevo germanico*, Milano, Cisalpino, 2001, 21-38.
- Stender-Petersen 1953 A. Stender-Petersen, *Varangica*, Aarhus, Bianco Lunos, 1953.
- Strohmaier 1998 G. Strohmaier, «Arabische Autoren des Mittelalters über die Nordvölker», in E. Piltz (ed.), *Byzantium and Islam in Scandinavia*, Acts of a Symposium at Uppsala University (June 15-16, 1996), Uppsala, Paul Åstroms förlag, 1998, 59-64.
- Wikander 1978 S. Wikander, *Araber Vikingar Våringar*, Lund, Svenska Humanistiska Förbundet, 1978.

4.

LE SCIENZE DEL «QUADRIVIUM»: UNA LETTURA ISMĀ'ĪLITA

Antonella Straface

Il problema della conoscenza per l'islām è particolarmente importante in quanto profondamente radicato nella stessa Scrittura: il Corano. Prima fonte teologica e giuridica, il Corano insegna infatti che se da una parte Dio è il depositario assoluto del sapere, dall'altra l'uomo (Adamo) è stato da Dio stesso scelto quale Suo luogotenente (*ḥalīfa*) sulla terra nella misura in cui, come recita la Scrittura, Dio dopo avere insegnato ad Adamo «i nomi di tutte le cose», ordinò agli angeli di prostrarsi dinnanzi a lui¹. All'uomo, attraverso Adamo, primo profeta² nonché progenitore dell'umanità, viene così conferito il primato del sapere.

Coltivare la conoscenza è dunque un dovere religioso per il musulmano, non solo ma è anche, forse soprattutto, un mezzo per ottenere la salvezza dell'anima: accrescendo la conoscenza si accresce la fede (*īmān*), e accrescendo la fede si testimonia Dio. Ne consegue che tutte le scienze, proprio perché favoriscono la fede e non sono in antitesi con questa, rappresentano i gradini di una scala che porta a Dio o, forse sarebbe meglio dire, «ri-porta»³ a Dio perché, come recita la Scrittura, da Lui tutto procede e a Lui tutto ritorna.

¹ Cor. II, 31-34. Per questa e le successive traduzioni cf. *Corano* 1975.

² La religione islamica considera Adamo il primo dei sei cosiddetti «profeti-legislatori» (*nuṭaqa'*), latori cioè del messaggio di Dio contenuto nelle Rivelazioni. Sebbene Adamo, a differenza dei suoi successori (Noè, Abramo, Mosè, 'Īsā-Gesù, Muḥammad), di fatto non consegnò all'umanità alcuna legge scritta, egli fu il primo a testimoniare Dio nella Sua unità e unicità.

³ Questo «ritorno» è reso in arabo con un termine, *ta'wīl* (lett. «tornare al principio, all'origine») che in ambito šī'ita-ismā'īlita, come peraltro avremo modo di vedere, assume la connotazione di «lettura traslata della Rivelazione» o sua interpretazione allegorica.

La struttura piramidale di una tale esegesi stimolò e favorì la più ampia dinamica di ricerca scientifica di cui si fecero promotori gli stessi califfi, capi della comunità ma anche custodi della Parola di Dio. Obbedendo al dettato coranico nonché alla «tradizione profetica» che invita l'uomo a cercare la scienza «fosse anche in Cina», i califfi sponsorizzarono, soprattutto in epoca 'abbāsīde, un vero e proprio movimento di traduzione⁴ attraverso il quale il sapere degli Antichi venne recuperato e utilizzato per veicolare anche un nuovo orientamento ideologico⁵. In questo quadro la filosofia e le scienze divennero oggetto di riflessione all'interno di una teorizzazione religiosa che in ambito šī'ita interpretò la filosofia non più in senso aristotelico (*falsafa* come studio delle cause) bensì in senso socratico-pitagorico (*ḥikma* come purificazione dell'anima al fine di imitare Dio nei limiti del possibile)⁶.

Rappresentando Dio l'oggetto ultimo della conoscenza, ed essendo la Sua scienza quella più complessa, vennero così approntati una serie di *curricula*⁷ che, pur diversificandosi sulla propedeuticità di alcune discipline

⁴ Tale periodo può essere scandito in tre fasi, ossia quella delle traduzioni (II-III/VIII-IX sec.), quella delle formulazioni originali (III-IV/IX-X sec.) e quella della maturità (IV-V/X-XI sec.). In presenza della doppia datazione si rammenta che la prima si riferisce all'egira e la seconda a quella cristiana.

⁵ Emblematico in tal senso è il ruolo svolto dal califfo al-Ma'mūn (m. 833), famoso per avere istituito a Baghdad la Casa della Sapienza (*Bayt al-ḥikma*), sorta di biblioteca facente parte dell'apparato statale-burocratico e amministrativo che i califfi avevano ereditato dai Persiani. Secondo alcune fonti fu proprio il califfo al-Ma'mūn a fare della Casa della Sapienza uno dei luoghi deputati alla traduzione delle opere dal greco all'arabo, anche se alcuni studiosi (tra cui Dimitri Gutas) ritengono che il fenomeno delle traduzioni dal greco fosse di fatto indipendente e sganciato dal *Bayt*. Cf. per ulteriori dettagli Gutas 2002. Quanto all'ideologia politica che al-Ma'mūn veicolò attraverso il recupero del sapere degli Antichi, particolarmente interessante è la sua pretesa di essere stato scelto da Aristotele, apparsogli in sogno e definito dagli Arabi «il primo maestro», quale custode del sapere. In questo modo si legittimava il recupero della filosofia all'interno di una teorizzazione religiosa che aveva il suo principale garante nel califfo, protettore dell'islām e guida politica della comunità.

⁶ Il recupero del sapere antico non avvenne dunque in maniera acritica; dopo avere assimilato attraverso le traduzioni il pensiero delle altre culture e civiltà gli Arabi si accinsero a sviluppare un proprio sistema di riflessione che, sganciato dalla matrice greca, conferì alla filosofia un orientamento teologizzante che finì con interpretare neoplatonicamente le teorie aristoteliche.

⁷ Alle scienze divise in teoretiche, pratiche e produttive (come la tradizione aristotelica voleva), gli Arabi aggiunsero discipline tipicamente islamiche quali: Corano, *Ḥadīth*, *Fiqh* (giurisprudenza), *Kalām* (teologia), lingua, grammatica e lessicografia. Tra gli autori che classificarono le scienze sono da menzionare al-Fārābī (IV/X sec.), gli Iḥwān al-Ṣafā' (Fratelli della Purità, IV/X sec.) e Ibn Sīnā (Avicenna, V/XI sec.). Nel *Iḥṣā' al-'ulm* («La classificazione delle scienze»), al-Fārābī distinse le discipline in scienze del linguaggio,

piuttosto che di altre, furono strutturati secondo un ordine di nobiltà crescente, procedendo dalle scienze meno complesse, e alla portata di tutti, a quelle più complesse, accessibili solo a una ristretta cerchia di persone che, sebbene con modalità diverse, avrebbero potuto acquisirne la conoscenza.

Tra i diversi *curricula*, quello prospettato dall'ismā'īlismo⁸, frangia minoritaria dell'islām di filiazione šī'ita e attivo sul piano politico-militare già a partire dal III/IX secolo, risulta particolarmente interessante poiché inserisce le diverse discipline all'interno di un sofisticato sistema di simmetriche corrispondenze che, nell'ottica ismā'īlita, serviva a ricomporre il molteplice nell'unità primordiale, garantendo quel «ritorno all'origine» che assicurava la salvezza del credente (*mu'min*). È quanto si evince dal *Kitāb šağarat al-yaqīn*⁹, testo particolarmente complesso e problematico

scienze della logica, scienze matematiche, scienze fisiche e metafisiche, infine scienze civili. Quanto ai Fratelli delle Purità, costoro strutturarono la loro «enciclopedia» (costituita da 52 epistole e nota come *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*) secondo quattro sezioni concernenti le scienze propedeutiche, naturali, psichico-intellettuali e metafisico-rivelate. Da parte sua Avicenna nel *Kitāb al-šifā'* («Il libro della guarigione») suddivide le scienze in fisiche, matematiche e metafisiche. Allo storico Ibn Ḥaldūn (IX/XV sec.) risalirebbe, invece, la distinzione delle scienze in: intellettuali-filosofiche (*'aqliyya*) e trasmesse (*naqliyya*). Alle scienze intellettuali-filosofiche (logica, scienze naturali, scienze metafisiche), si perveniva attraverso l'uso della ragione e dell'intelletto. Le scienze trasmesse erano quelle prettamente islamiche ed erano così definite perché dipendevano dalla Rivelazione.

⁸ Il movimento ismā'īlita svolse in gran parte del mondo arabo-islamico una notevole azione di «propaganda» (*da'wa*) sia a livello politico che a livello culturale. Sul piano politico, gli ismā'īliti riuscirono a governare parte del Nord Africa e, con la dinastia fāṭimide, anche l'Egitto (969-1171). A livello dottrinale, essi contribuirono in maniera significativa all'evoluzione di una speculazione genuinamente islamica che riformulò, adattandole, dottrine provenienti da altre culture. Da questo punto di vista le soluzioni più «originali» furono quelle adottate in ambito filosofico. Nonostante che negli ultimi decenni una serie di studi specialistici abbiano colmato molte lacune relative alla sua nascita e prima evoluzione, l'ismā'īlismo presenta ancora molte zone d'ombra anche perché, a causa dei continui e numerosi scismi, esso non ha avuto una evoluzione uniforme. Un'ulteriore difficoltà nella ricostruzione della storia e del pensiero ismā'īliti è data dal carattere esoterico dei suoi insegnamenti, riservati solo a coloro che «erano in grado di sapere», e dalla mancanza di fonti antecedenti il suo esordio ufficiale sulla scena politico-militare (III/IX sec.). Tra le opere che potrebbero fare luce sulla fase cosiddetta proto-ismā'īlita (dalla prima metà del II/VIII sec. alla prima metà del IV/X sec.) figura il *Kitāb šağarat al-yaqīn* («Il libro dell'albero della certezza»), testo su cui si baserà il presente contributo.

⁹ Cf. 'Abdān 1982 (d'ora in poi *Šağara*). 'Arif Tāmīr, attribuendo il trattato al qarmaṭa 'Abdān, uomo di grande dottrina nonché autore di opere di rilevante spessore dottrinale, lo collocherebbe alla fine del III/IX secolo. È da sottolineare che sempre Tāmīr aveva pubblicato nel 1975 un testo, per molti versi coincidente con la *Šağara*, il *Kitāb al-iḍāb*, attribuendolo ad Abū Firās Šihāb al-Dīn al-Maynaqī, vissuto nel X/XVI secolo. Questa e altre circostanze hanno indotto alcuni studiosi, tra cui Paul Walker e Wilferd Madelung,

anche per l'incertezza della sua paternità e datazione, di cui analizzeremo qui di seguito le parti relative alla classificazione delle scienze.

Il *Kitāb šağarat al-yaqīn* tratta una serie di argomenti molto complessi e vari, presentati in modo alquanto asistematico, il che rende particolarmente difficile focalizzare l'attenzione su uno specifico argomento prescindendo dall'intero testo¹⁰.

Filo conduttore del trattato è la necessità di ribadire l'assoluta trascendenza di Dio nel tentativo di salvaguardare al massimo grado il principio cardine dell'islām, il *tawhīd* che, come il termine arabo evoca, professa l'unità e l'unicità divine. Tuttavia, in ambito ismā'īlita tale concetto venne interpretato in senso così assolutistico da concepire Dio non solo al di là del molteplice, che procedendo dall'uno renderebbe questi divisibile (con gravi conseguenze sul piano del monoteismo), ma anche la Sua unità che, se non altro per contrasto, era associabile alla molteplicità. Concepito al di sopra di qualsiasi pensiero e immaginazione, Dio si poneva al di là del non «essere essere» e del «non-essere non-essere» (*lā huwa huwa wa lā huwa lā huwa*). Di conseguenza, Dio non creava (*halaqa*) (implicando il processo creativo un rapporto causa-effetto che avrebbe necessariamente legato Dio alla Sua creazione) né emanava (*fāda*) (comportando l'emanazione la partecipazione da parte dell'emanato della stessa natura dell'emanante), bensì instaurava (*abda'a*). L'atto instaurativo (*ibda'*), che evocava il *fiat* coranico¹¹, configurandosi come «produzione dal nulla di qualcosa che non si ispira ad alcun modello precedente», sembrava essere l'azione che si confaceva a un Dio di siffatta trascendenza. Inoltre, l'instaurazione sembrava risolvere il pro-

a ritenere che la *Šağara* sarebbe di fatto la seconda parte di un'opera molto più complessa, ossia il *Kitāb al-šāğara* da attribuire ad Abū Tammām. Questo non meglio identificato «propagandista» ismā'īlita del IV/X secolo, operante in Khurasān, sarebbe stato un discepolo di al-Nasafi, l'autore del primo testo ismailita, il *Kitāb al-maḥṣūl* («Il libro del guadagno»), che avrebbe introdotto il neoplatonismo nella dottrina ismā'īlita e che, però, è andato perduto. Nel corso del tempo, per motivi non ancora chiariti, la *Šağara* si sarebbe divisa in due tronconi: la prima, mantenendo il titolo originale, sarebbe sopravvissuta presso le comunità ismā'īlite del Yemen e dell'India, mentre la seconda parte sarebbe sopravvissuta presso la comunità siriana, probabilmente perdendo il nome del suo autore.

¹⁰ A ogni modo è possibile dividere l'opera in nove sezioni o capitoli concernenti: (1) la distinzione tra uomo in potenza (*bi' l-quwwa*) e uomo in atto (*bi' l-fi'l*); (2) l'uomo in potenza; (3) la nascita (*wilāda*) e gli esseri generati (*mutawallidāt*); (4) i gradi della nascita; (5) le forme e le disposizioni naturali (*ṭabā'i'*); (6) la fede e i suoi gradi; (7) le cose indicate (*madlūlāt*) e i concetti (*ma'ānī*); (8) le cose fabbricate (*maṣnū'āt*) degli esseri creati (*mahlūqāt*); (9) le sfere celesti (*aflāk*), le stelle (*nuḡūm*) e i loro gradi.

¹¹ «Quando (Dio) ha decretato una cosa non ha che da dirle 'Sii!' (*kun*) ed essa è (*fa-yakūn*)» (Cor. II, 117).

blematico rapporto uno-molteplice perché secondo la dottrina ismā'īlita l'unità veniva ad essere attribuita al primo ente instaurato da Dio, ovvero all'Intelletto (*'aql*), da cui sarebbe cominciata poi, per emanazione, la proliferazione del molteplice. Una concezione così assolutistica produceva però uno iato profondo tra Dio e l'uomo il quale, quindi, non avrebbe potuto testimoniare Dio, come impone la fede, né tantomeno assicurarsi la salvezza. Per risolvere questa aporia l'ismā'īlismo strutturò l'intero universo in modo da garantire un sistema di corrispondenze tra livello superiore-spirituale e inferiore-terreno, ponendo così l'uomo in grado di «ritornare» a Dio. Tale ascesa assunse quindi la connotazione di un itinerario gnoseologico che, stando al testo preso in esame, era scandito da quattro discipline fondamentali, definite «arti terrene» (*al-ṣinā'āt al-dunyawiyya*): medicina (*al-tibb*), geometria (*al-bandasa*), astronomia (*al-nuḡūm*) e filosofia (*falsafā*). Queste «arti» vennero poste in simmetrica corrispondenza con i quattro archetipi, ovvero «Madri» (*ummahāt*) come riferito dall'autore:

[...] le arti terrene [sono suddivise] secondo quattro dimore (*manāzil*), quella inferiore è l'arte della Medicina, corrispondente alla Terra, la seconda è la Geometria corrispondente all'Acqua, la terza è l'Astronomia corrispondente all'Aria, la quarta è la Filosofia corrispondente al Fuoco.¹²

A questa prima corrispondenza ne segue un'altra che collega le quattro discipline e i loro rispettivi archetipi ad altrettanti livelli, *marātib*, di scienza. Si riporta nel testo:

E poiché ognuna di queste Madri non può fare a meno di associarsi in modo simmetrico alla quinta [scienza], che è da loro indicata, allora si conferma che ciò che si indica attraverso le quattro Madri è corrispondente alle quattro scienze. Quindi le cose, dopo avere manifestato queste quattro arti, si riferiscono (lett. tornano di nuovo) [anche] alle altre scienze che sono indicate da queste quattro arti e vengono [suddivise] secondo quattro livelli. Il più basso è [quello] della scienza islamica e prescrittiva-esplicita del manifesto (*'ilm al-ḡābir al-islāmī al-sam'ī*) corrispondente alla Terra, la seconda è la scienza certa-dimostrativa e intuitiva della mescolanza (*'ilm al-mumtazaḡ al-iqānī al-baṣarī*) corrispondente all'Acqua, la terza è la scienza sincera e interiore delle verità [della fede] (*'ilm al-ḥaqā'iq al-imānī al-qalbī*) corrispondente all'Aria, e la quarta è la scienza ispiratrice e irrefutabile del mistero (*'ilm al-ḡayb al-ta'īdī al-dimāḡī*) corrispondente al Fuoco.¹³

Ricorre nel passo appena riportato una terminologia tipica dei movimenti esoterici (*bāṭinīti*), a cui appartiene l'ismā'īlismo, che si conforma a un

¹² 'Abdān 1982, 123, 10-12.

¹³ *Ivi*, 123, 12-20.

sistema dottrinale basato sull'endiadi manifesto-occulto, rispettivamente *zābir-bāṭin*. L'ismā'īlismo insegna, infatti, che la scrittura rivelata è costituita da due aspetti: uno letterale-essoterico e uno traslato-esoterico. Il primo, coincidendo con la «rivelazione» (*tanzīl*) della Scrittura di cui era portavoce il profeta-legislatore (*nāṭiq*), era alla portata di tutti, il secondo, invece, poiché connesso alla sua esegesi (*ta'wīl*) era riservato solo a chi era in grado di sapere, ovvero all'imām. Depositario della scienza suprema ereditata dal profeta¹⁴, costui poteva «risalire» dal significato letterale della Rivelazione a quello recondito operando così il *ta'wīl*, il che spiega perché tale livello di conoscenza non poteva essere accessibile a tutti. Questa concezione elitaria del sapere prevedeva per l'aspirante ismā'īlita un *curriculum* che, strutturato in maniera «graduale», sistemava in ordine di propedeuticità le discipline che avrebbero progressivamente educato il neofita¹⁵. Questi, a causa del carattere esoterico della dottrina, era tenuto a siglare una sorta di patto (*'abd o mīthāq*) che gli imponeva di osservare il segreto sugli insegnamenti appresi¹⁶. Un siffatto sistema di insegnamento era perfettamente conforme a una concezione ciclica della storia che si basava, come si è già accennato, su rapporti simmetrici esistenti tra i vari livelli della realtà, come il brano su riportato dimostra collegando le quattro scienze e i loro rispettivi archetipi non solo a quattro livelli di scienza ma anche agli altrettanti livelli attinenti la sfera religioso-spirituale: *islām, īqān, īmān, ta'īyd*, rispettivamente «sottomissione, certezza, fede, ispirazione». Questi livelli, a loro volta, vengono collegati a quattro diversi aspetti della realtà, ossia la realtà esteriore-manifesta, la realtà mista (a metà tra manifesto e occulto), la realtà delle verità e la realtà del mistero, percepite da quattro differenti organi, rispettivamente: udito (*sam'*), vista (*baṣar*), cuore (*qalb*) e cervello (*dimāḡ*). Analizziamoli brevemente.

Infinito del verbo *aslama*, il termine *islām*, impropriamente reso con «sottomissione», evoca innanzitutto l'idea di «abbandono fiducioso a Dio» e ai dettami contenuti nella Sua Parola nonché il senso di appartenenza alla comunità (*umma*). Per altro verso sembra che, soprattutto durante la fase iniziale dell'espansionismo geopolitico dell'*islām*, esso venne inteso come un vero e proprio atto di vassallaggio al profeta Muḥammad. Queste connota-

¹⁴ È opportuno sottolineare che l'imām è sullo stesso piano del profeta per tutto quello che riguarda la conoscenza ma non per quello che concerne la profezia, intesa come Rivelazione esplicita.

¹⁵ Cf. Straface 2011.

¹⁶ Il patto serviva innanzitutto ad assicurare all'imām fedeltà e incolumità. Per ulteriori dettagli in proposito cf. Daftary 2011.

zioni sembrano giustificare il fatto che in ambito ismā'īlita, e come evidenza il brano riportato, l'islām venga messo in corrispondenza con l'aspetto letterale-manifesto e, in un certo senso, «materiale», della Rivelazione, il che giustificerebbe la sua connessione alla Terra (e all'udito). In altri termini con quell'aspetto della realtà regolato da norme e precetti previsti dalla *ṣarī'a* (la legge positiva dell'islām), ragion per cui viene definito anche *sam'ī*¹⁷.

Il termine *īqān*, infinito del verbo *ayqana*, indica il grado di certezza che si raggiunge attraverso il ragionamento deduttivo (*istidlāl*) e l'osservazione «mentale» (*naẓar*). Preposto dunque allo studio dell'aspetto un po' più complesso della realtà, a metà tra il semplice e il composto (*mumtazağ*, lett. «misto»), l'*īqān* presuppone il possesso della «vista» da intendere come percezione intuitiva, ossia *baṣar*¹⁸, il che giustificerebbe il suo essere collegato all'Acqua, comunemente associata alle qualità dell'emozione e dell'intuizione.

Confidare in Dio e aderire intellettualmente alle verità del Corano è quanto presuppone, invece, il concetto di *īmān* (lett. «fede»), che include quello di *islām*, configurandosi l'*īmān* come abbandono alla volontà di Dio e obbedienza al Suo volere, ma anche, e soprattutto, come «atto libero» dell'uomo, in ossequio all'insegnamento coranico¹⁹. Abbandonarsi alla volontà di Dio non comporta dunque automaticamente l'adesione spontanea al Suo volere, in altri termini essere musulmano (*muslim*) non implica essere «credente» (*mu'min*, lett. «colui che possiede *īmān*»). Esemplificativo a tale riguardo un passo della *Šağara* che spiega tale differenza nei seguenti termini:

E il profeta – la preghiera e il saluto di Dio su di lui – disse: «Cercare la scienza è un obbligo per ogni musulmano», e non disse per ogni «credente» perché il musulmano deve cercare la scienza per diventare credente [mentre] il credente deve apprenderla (*ta'allum*) e non cercarla (*ṭalab*), come l'assetato che è lontano dall'acqua cerca l'acqua e [non come] l'assetato che, immerso nell'acqua, la beve e non la cerca.²⁰

Luogo deputato della fede è il cuore (*qalb*), immagine traslata dell'aspetto recondito e occulto (*bāṭin*) della realtà manifesta (*ẓābir*) dove albergano

¹⁷ Il termine, oltre a evocare l'idea della percezione uditiva, si riferisce infatti anche alle prescrizioni religiose esplicite che, cioè, non possono essere sottoposte ad alcun tipo di interpretazione.

¹⁸ Il termine, che indica di fatto la vista intesa come percezione visiva dell'occhio, può essere inteso anche come *scientia*, *intelligentia mentis*, *perspicacia*. Cf. Freytag 1975, I, 126, s.v. *baṣar*.

¹⁹ «Non vi sia costrizione nella fede» (cf. Cor. II, 256).

²⁰ 'Abdān 1982, 125, 6-9.

le Verità esoteriche (*ḥaqa'iq*), ovvero quelle realtà «sottili» che in virtù di questa caratteristica sono collegate all'elemento dell'Aria.

Letteralmente «conferma, sostegno, rafforzamento, assistenza», il termine *ta'īyd* (infinito del verbo *ayyada*) può acquisire la connotazione di «conforto divino», il che spiegherebbe l'interpretazione che fa di esso una sorta di «ispirazione», grazie alla quale si perviene alla verità «certa» che non ammette possibilità di errore. Non è casuale che il *ta'īyd* sia messo in relazione con il *dimāġ*, termine che letteralmente indica il cervello o meglio la componente speculativa la quale, in quanto sostenuta e assistita da Dio attraverso la Sua ispirazione, «prevale sulla menzogna e distrugge l'errore», significato primo tra l'altro del verbo *damaġa*. Questo sostegno divino che permette l'acquisizione del grado supremo sia della conoscenza che della fede, «illumina» l'intelletto in modo da guidarlo alla Verità, il che potrebbe giustificare il suo collegamento al Fuoco (*nār*) termine che in lingua araba condivide con la parola «luce» (*nūr*) le stesse radici, ossia N W R.

Dei quattro livelli summenzionati, però, solo i primi tre sono accessibili a tutti, come ammonisce in merito il Corano di cui la *Šaġara* riporta il seguente versetto: «E non seguire quello di cui nulla conosci, poiché e l'udito e la vista e il cuore, di tutto questo sarà chiesto conto»²¹. Il quarto livello, infatti, è riservato a una ristretta *élite* rappresentata dai profeti (*rusul*) e dagli inviati (*anbiyā'*)²², gli unici degni e capaci di accogliere la luce dell'ispirazione divina. Poiché, dunque, non tutte le arti sono accessibili a chiunque di conseguenza, e per i rapporti simmetrici ora evidenziati, non tutti i livelli della fede e della realtà possono essere acquisiti dall'uomo, almeno non direttamente né immediatamente. È quanto sembra suggerire il seguente brano della *Šaġara*:

E così come possiamo impadronirci delle Madri inferiori senza un tramite [ma] non possiamo impadronirci del Fuoco, allo stesso modo siamo in grado di ottenere le tre scienze che sono la scienza islamica e rivelata del manifesto, la scienza certa e percettiva della mescolanza, e la scienza sincera e interiore delle verità [della fede], [ma] siamo incapaci di ottenere la quarta scienza che copre [e] occulta, irrefutabile e ispirata. Per questo Dio ci ha affidato (*kal-lafā*) le tre scienze ma non ci ha affidato la quarta scienza che è propria dei livelli dei profeti e degli inviati.²³

²¹ Cor. XVII, 36.

²² In accordo con il Corano che recita: «Ei che conosce il Mistero e a niuno il Suo Mistero manifesta, salvo a quel Messaggero di cui si compiaccia» (Cor. LXXII, 26).

²³ 'Abdān 1982, 123, 25-26 e 124, 1-4.

Il complesso itinerario che porta alla salvezza del credente si snoda così attraverso un percorso strutturato scandito in cinque quaternari, simmetricamente corrispondenti tra loro, secondo il seguente schema:

ARTI TERRENE	ELEMENTI MADRI	ORGANI	LIVELLI DELLA FEDE	LIVELLI DELLA REALTÀ
Medicina	Terra	udito (<i>sam'</i>)	<i>islām</i>	manifesto
Geometria	Acqua	vista (<i>baṣar</i>)	certezza (<i>īqān</i>)	misto
Astronomia	Aria	cuore (<i>qalb</i>)	fede (<i>īmān</i>)	verità
Filosofia	Fuoco	cervello (<i>dimāğ</i>)	ispirazione (<i>ta'īyd</i>)	mistero

Da ciò si evince che la disciplina preclusa all'uomo comune è dunque la filosofia, qui intesa nella sua accezione socratico-pitagorica. In quanto interpretata nel senso di *ḥikma*, essa è esclusiva prerogativa di un particolare tipologia di uomini: i sapienti, *ḥukamā'*, ovvero coloro che amano e che coltivano la «sapienza» (*ḥikma* per l'appunto) e che per questo possono essere definiti «i migliori tra i dotti»²⁴.

Da quanto detto si possono trarre le seguenti conclusioni. Anche nella *Šağara* si ribadisce l'obbligatorietà della conoscenza che, sancita dalla Scrittura, è finalizzata alla liberazione spirituale dell'uomo. Per ribadire la sacralità di tale obbligo, l'autore del trattato oggetto della presente analisi ha fatto continui riferimenti al Corano, citando i numerosi passi in cui Dio invita l'uomo a osservare i «segni» (*ayāt*)²⁵ che lo circondano affinché egli, in base alle sue capacità e secondo un percorso progressivo e graduale, possa giungere a testimoniareLo. È ciò che ha fatto Abramo, fondatore dell'originale religione monoteista, e per questo definito *ḥanīf*, che venne scelto da Dio come «principe del popolo» (*imām al-nās*)²⁶. Non è un caso che nella *Šağara* si faccia riferimento proprio a lui per sostenere quanto detto in merito alla classificazione delle scienze.

Secondo il dettato coranico, Abramo scopre il monoteismo attraverso la riflessione logica e l'osservazione empirica della natura. Richiamandosi ancora una volta alla Scrittura, la *Šağara* ricorda che Adamo giunse a testimoniare Dio dopo aver «sentito» e «visto» i Suoi segni, le stelle, la luna

²⁴ Per ulteriori dettagli in proposito cf. Baffioni 1989.

²⁵ Il termine designa anche i versetti coranici.

²⁶ «E quando il suo Signore provò Abramo con certe ingiunzioni ed egli le obbedì e Dio gli disse: 'In verità io ti farò principe del popolo'» (Cor. II, 124).

e il sole²⁷, la percezione dei quali viene posta dall'autore della *Šağara* in simmetrica corrispondenza rispettivamente con l'udito, la vista e il cuore. Ma fu solo quando Abramo rivolse il suo volto verso il Creatore che Lo testimoniò in «purezza di fede» (*ḥanīfan*). Richiamandosi ancora una volta al Corano, l'autore della *Šağara* ricorda che Abramo, pur credendo ma desideroso di esserne sicuro anche nel cuore, chiese a Dio di mostrargli come Egli potesse far resuscitare da morte. Dio allora gli ordinò di prendere quattro uccelli, farli a brani e disporre i loro pezzi sulle montagne quindi di chiamarli a sé (*da'ā*) perché si sarebbero ricomposti, volando veloci verso di lui²⁸. È probabile che, tenendo presente il luogo della *Šağara* in cui la narrazione coranica è stata inserita, le quattro differenti tipologie di uccelli potrebbero essere una rappresentazione traslata delle quattro differenti discipline (con i rispettivi livelli della fede) che l'uomo è obbligato a coltivare, facendole proprie dopo attenta e minuziosa riflessione (resa dallo smembramento dei corpi dei volatili). Interessante è, poi, il ricorso al verbo *da'ā* (lett. «convocare, invitare») qui utilizzato per ridare la vita ai volatili. Solitamente inteso come «richiamo alla preghiera», nel contesto più propriamente ismā'ilita esso è inteso come «invito» a professare la dottrina che insegna l'obbedienza all'imām, depositario per grazia divina della conoscenza suprema che tutti sono chiamati a testimoniare, sebbene con modalità diverse. Per altro verso, l'immagine dei monti sui quali Abramo dovrebbe depositare i brandelli dei volatili e dai quali questi ultimi riprendono vita, evoca quella dimensione trascendente che solitamente è connessa alla montagna; il suo sviluppo in verticale, verso il cielo, la collega infatti al divino, il luogo per eccellenza della Verità²⁹.

²⁷ Cor. VI, 76-79.

²⁸ «E quando Abramo disse: 'Signore! Mostrami come tu ridoni vita ai morti!'. 'Non credi tu dunque?' disse Dio. 'Sì', disse Abramo, 'ma Te 'l chiedo perché sia sicuro il mio cuore'. E disse Dio: 'Prendi allora quattro uccelli e traili a te; poi falli a brani e mettile un pezzo su ogni montagna, poi chiamali ed essi verranno a te a corsa veloce, e sappi che Iddio è potente e saggio!'» (Cor. II, 260). Secondo i commentatori gli uccelli sarebbero un gallo, un pavone, un corvo e una colomba o un'aquila.

²⁹ Significativa a tale proposito risulta essere l'interpretazione fornita da uno dei più rappresentativi «propagandisti» ismā'iliti, Abū Ya'qūb al-Siğistānī (IV/X sec.) di Cor. XXI, 79. Egli infatti considera le montagne qui menzionate, descritte come ricche di sentieri e sorgenti, come la rappresentazione traslata dei dignitari della gerarchia ecclesiastica ismā'ilita che sono la «via» che porta alla salvezza nonché le «fonti» della vera sapienza. Cf. Abū Ya'qūb al-Siğistān 2001, 277.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- 'Abdān 1982 (= *Šağara*) 'Abdān, *Kitāb šağarat al-yaqīn*, Bayrūt, 'Ā. Tāmir, 1982.
- Abū Ya'qūb al-Siğistān 2001 Abū Ya'qūb al-Siğistān, *Kitāb al-iftihār*, Beirut, I. Poonawala, 2001.
- Baffioni 1989 C. Baffioni, *L'Epistola degli Iḥwān al-Ṣafā'* «Sulle opinioni e le religioni», Napoli, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi arabi, 1989.
- Corano* 1975 *Il Corano*, Introduzione, traduzione e commento cura di A. Bausani, Firenze, Sansoni, 1975.
- Daftary 2011 F. Daftary, *Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, ed. it. a cura di A. Straface, Venezia, Marsilio, 2011.
- Freytag 1975 G.W. Freytag, *Lexicon Arabico-Latinum*, Beirut, Librairie du Liban, 1975, 5 voll.
- Gutas 2002 D. Gutas, *Pensiero greco e cultura araba*, Torino, Einaudi, 2002.
- Straface 2011 A. Straface, «Itinerari gnoseologici nella tradizione qarmaṭa-ismā'īlita», in *Adorere caelestia, gubernare terrena*, Atti del Colloquio internazionale in onore di Paolo Lucentini, a cura di P. Arfé - I. Caiazza - A. Sannino (Napoli, 6-7 novembre 2007), Turnhout, Brepols, 2011.

5.

«IN ITALIA NON C'È ALTRO CHE FATTIONI, E PARTIALITÀ»¹

Il regno di Napoli e la civilizzazione statale
nel Mediterraneo occidentale (secc. XV-XVII)

Saverio Di Franco

1. VERITÀ E REALTÀ: DUE MODELLI DI CONOSCENZA

La discesa di Carlo VIII di Francia in Italia produsse un impatto tra la socialità d'oltralpe e la faziosità e il particolarismo dei piccoli principati subalpini, come notarono subito de Commynes e soprattutto Machiavelli durante le sue quattro ambascerie presso la corte di Luigi XII. Se in Italia i signori adottavano una politica di piccolo cabotaggio nel controllo delle risorse locali ed erano stimati *pro nibilo* (l'espressione è riferita da Machiavelli) dalla corte del Cristianissimo, la Francia rappresentava – sebbene per certi aspetti ancora in forma embrionale – un modello di Stato funzionale, con un potere centrale forte capace di trasformare la feudalità in uno strumento di sostegno all'autorità regia in nome della difesa dell'interesse comune del paese. Il Segretario fiorentino indicava in cinque brevi punti gli elementi formidabili dello sviluppo statale francese: la distinzione tra l'ufficio del re e l'uomo che lo ricopriva consentiva alla monarchia di perpetuarsi e di ingrandirsi «perché, non avendo il re qualche volta figliuoli, né chi gli succedessi nella eredità propria, le sostanze et stati et beni proprii sono rimasti alla corona»; la Francia aveva raggiunto l'unità territoriale attraverso conquiste e accordi matrimoniali tra il re e i principi locali; i baroni erano diventati «tutti obsequentissimi» sia per l'irrobustimento della monarchia sia perché (quarto punto) i più ricchi e potenti «sono di sangue reale et della linea: che, mancando alcuni de' superiori et antecedenti a lui, la corona può pervenire in lui»; il maggiorascato garan-

¹ de Commynes 1640, lib. VIII, cap. XV, 309.

tiva «che li stati de' baroni di Francia non si dividano tra lli eredi, come si fa nella Alamagna et in più parte di Italia»².

Il processo di civilizzazione era cominciato in Francia in epoca pre-romana e si fondava su valori terreni ed empirici. Le popolazioni celtiche avevano sviluppato una forte solidarietà umana ed erano orientate a porre la religione al servizio della società, come aveva intuito Cesare nel *De bello gallico*, quando raccontava che quei popoli credevano nel trasferimento *post mortem* dell'anima in un altro componente della stessa etnia. In tal modo il soffio vitale «sopravvivendo e reincarnandosi, non interrompeva il processo acquisitivo dell'esperienza. La continuità del patrimonio etnico induceva a realizzarlo, a curarlo, animava a conservarne i risultati, sdrammatizzava la transizione verso la vita seguente, anch'essa terrena, e perciò trasmetteva coraggio». La solidarietà e la difesa dei valori condivisi dai Galli poggiavano su regole religiose e giuridiche, che svolgevano una funzione di coesione sociale, come era dimostrato dalla posizione primaria occupata dai sacerdoti, druidi, amministratori dell'una e dell'altra disciplina. Quando il cristianesimo incontrò la civiltà celtica fu, perciò, corretto nei suoi aspetti trascendenti, escatologici e metafisici, perché quei popoli avevano sviluppato una religione in senso fortemente sociale; non separavano la vita terrena da un'altra celeste; non avevano partecipato – contrariamente ai loro vicini subalpini – all'avventura imperiale, la quale aveva coinvolto una grande varietà di genti e «aveva acquistato una estensione tanto ampia e cosmopolitica da apparire 'universale': questo carattere irrealistico fu esaltato dal cristianesimo, che per realizzare la sua riforma, fu costretto ad utilizzarlo, trasferendolo dal livello politico a quello religioso»³.

In Italia, invece, la religione non ha mai svolto una funzione civile, come presso i Celti e i Romani, che se ne servirono per «riordinare la città e per seguire le imprese loro» secondo necessità e con prudenza, vale a dire sottomettendo la religione alla ragione, quando questa «mostrava loro una cosa doversi fare, non ostante che gli auspicii fossero avversi». Nella Penisola la Chiesa pretese di dominare sull'intera umanità, il papa si proclamò l'unico vicario in terra di Dio per la politica temporale e spirituale, con l'esplicita volontà di imporre la legge divina assoluta e indimostrabile nella sua validità in tutti gli ambiti della vita sociale, la quale per sua natura è invece regolata dall'esperienza e non dalla predestinazione. Del resto il corporativismo, la frantumazione politica dei comuni, poi delle signorie e degli stati italiani – alimentati dalla Chiesa, che «ha tenuto e tiene questa

² Machiavelli 2007, 150, 151, 152.

³ Ajello 2009, 83, 85, 86.

provincia divisa»⁴ – impedirono alla Penisola di conoscere il progetto sociale della monarchia: «[...] la trasformazione ecclesiastica della religione in potere e la frammentazione estrema degli organismi civili ebbero origine dalle stesse *formae mentis*, dalla moralità sociale subalpina che [...] era disgregata ed ogni monade tendeva alla prevaricazione»⁵.

La solidarietà, la funzione civile della religione che permeava l'ordinamento della comunità celtica prima e francese poi, costituiscono i caratteri di una società fondata sulla collaborazione tra le sue parti e con una struttura mentale tendente all'armonia sociale. Nella Gallia pagana esistevano tre strati sociali: al vertice i depositari della tradizione (sapiienti, sacerdoti, giuristi); seguiti dall'aristocrazia militare «unica proprietaria del suolo»; e infine dagli allevatori e dagli uomini liberi «che sono protetti dalla legge, concorrono all'elezione del re, partecipano alle assemblee». Agli inizi dell'XI secolo il vescovo Adalberone di Laon scriveva che «Tripartita, dunque, è la casa di Dio, che invece è creduta una: quaggiù, alcuni pregano, altri combattono, altri ancora lavorano; le tre componenti coesistono e non sopportano di essere divise. Così sull'ufficio dell'una poggia l'opera delle altre due, ciascuna a sua volta recando sollievo a tutte le altre». In tal modo si affermava dialetticamente il principio, precedente al vescovo, della *concordia ex diversitate* tra gli strati sociali e della loro interdipendenza per la garanzia della pace, della salvezza dell'anima e della produzione: «[...] nessun uomo libero può infatti vivere senza i servi. / Quando urgono gli impegni e vogliono far sfoggio, / re e papi sembrano farsi servi dei loro servi»⁶. Dalla reciprocità nasceva l'unità sociale. Questa ideologia o strumento di comprensione del mondo – non sappiamo se e in che misura rispecchiasse la struttura reale di una società – fu tipica delle popolazioni indoeuropee e, tra quelle più occidentali, dei Celti e degli Italici. Mentre nei primi essa contribuì nel corso della storia alla nascita di un organismo statale forte, accentrato e coeso, nei secondi fu seppellita dall'esaltante esperienza imperiale, dall'applicazione deformata del cristianesimo da parte della cerchia ecclesiastica, dalla mentalità sacerdotale dei giuristi, dalle dominazioni straniere e dalla frantumazione territoriale della Penisola, che mortificarono anche psicologicamente le popolazioni. Se il vescovo Adalberone in Francia rivoluzionava la concezione statica della società (canonizzata da Agostino, Gregorio Magno e Isidoro), che giustificava in termini teologici le disuguaglianze tra liberi e servi, op-

⁴ Machiavelli 1996, 96, 97, 100.

⁵ Ajello 2009, 97.

⁶ Oexle 2000, 75 e 84.

ponendo ad essa il legame funzionale e dinamico degli strati sociali di ciascuna comunità, il papa Gregorio VII alcuni anni dopo componeva il *Dictatus papae*, affermando l'autorità assoluta della Chiesa nella sfera temporale e spirituale e ribadendo l'immagine organicistica di una struttura sociale bloccata nelle classificazioni di alto e basso, di migliore e peggiore.

Il buon governo non si può realizzare sotto il condizionamento delle entità trascendentali; la produttività sociale dipende dalla collaborazione di tutti, *sacerdotes, milites e laboratores*; presuppone, quindi, la distinzione tra la metafisica e la realtà, privilegiando esclusivamente la problematicità quotidiana dell'agire all'astratta idealità di un mondo soprannaturale, in cui ciascuno è libero di credere, ma che non deve ostacolare la soluzione pratica delle difficoltà, che i legislatori e gli uomini sono chiamati a risolvere nell'interesse della comunità. Solo accogliendo questa distinzione è possibile osservare la realtà e problematizzarla attraverso un processo, che pone il dubbio come metodo dell'indagine sociale e considera il diritto un insieme di norme nate e valide in un determinato contesto per rispondere a precise esigenze: esse risultano, pertanto, suscettibili di modifiche e sostituzioni nel corso del tempo. Fu in questi termini che i giuristi francesi considerarono il diritto non una verità astratta, immutabile, rivelata nel *Corpus juris* e avente valore eterno, come invece sosteneva la scuola giuridica bolognese assuefatta alla servitù intellettuale romana. È nota a tale proposito la posizione dei padri fondatori del diritto italiano Bartolo e Baldo circa la donazione di Costantino: conoscendone la falsità, si rifiutarono di pubblicizzarla e denunciarla contro le prerogative della Chiesa sostenendo, con una metafora eloquente del mai sopito *particulare* italico, che sarebbe stato poco ragionevole «frangere caput in montem Murellum»⁷.

Il conflitto tra la monarchia francese, al fianco della quale si schierarono gli stessi vescovi, e il papato nasceva su queste basi tra Filippo IV il Bello e Bonifacio VIII ed esplose nel 1303. Le prerogative della corona di Francia furono difese dai dottori in legge, tra i quali emergeva il domenicano Jean de Paris discepolo fedele di san Tommaso, che contestarono le pretese universali sia dell'impero sia del papato, non riconoscendo come superiore né l'imperatore né il papa nelle questioni temporali. Della *Politica* di Aristotele, tradotta nel 1260 su richiesta di Tommaso, questi e Jean de Paris condividevano l'idea che le società umane si costituiscono per esclusiva volontà degli individui e sono finalizzate alla conservazione, alla difesa e al bene di tutti: nessuna legge divina aveva sancito che l'uomo

⁷ Di Donato 1996, I, 63, n. 112.

vivesse in una comunità di simili. La società si costruisce per volontà di una moltitudine di soggetti nel tempo, seguendo indicazioni pratiche e sperimentali «sub uno principiante propter bonum commune qui rex dicitur». Il diritto naturale non ha dunque origini divine, bensì storiche: «[...] il carattere di novità realizzato dai giuristi di Filippo il Bello fu proprio nel legame esistenziale tra diritto positivo ed interessi della collettività, nel rapporto di servizio tra la monarchia ed il sostrato sociale»⁸. Erano dei principi sviluppati incisivamente durante gli stessi anni da un altro intellettuale cattolico, il medico e teologo Marsilio da Padova, prima studente e poi rettore della Sorbona, anticurialista e consigliere politico ed ecclesiastico di Ludovico il Bavaro. Nelle sue opere la distinzione tra potere temporale e potere spirituale era netta e la sola autorità capace di emanare norme di comando e di sanzione «esse populum seu civium universitatem, aut eius valenciorem partem, per suam electionem seu voluntatem in generali civium congregacione per sermonem expressam» (*Defensor pacis*, XII 3). Il governo della cosa pubblica competeva esclusivamente ai laici, ai componenti di una comunità e la forma migliore di ordinamento, in una visione armonica ed equilibrata del mondo, era individuata nel «temperatus principatus, in quo dominans est unicum ad commune conferens et subditorum voluntatem sive consensum» (*ivi*, VIII 3).

In Francia, come stava avvenendo in Inghilterra, prendeva forma lo Stato – anche se il processo complesso e difficile si completò alla fine del Settecento – quale espressione dell'intera comunità organizzata da un unico potere e ordinata per il conseguimento del bene comune. Alla fine del XV secolo questa evoluzione era giunta a uno stadio molto avanzato – basti pensare alla raggiunta unità geografica della monarchia francese – tale da consentire a Carlo VIII di predisporre tutti i preparativi diplomatici e militari e di mettersi alla testa della spedizione in Italia. Fu proprio nella Penisola che, a conclusione della sua discesa, il re tentò di introdurre nel regno di Napoli un regime costituzionale di tipo francese. Le cronache e le storie napoletane raccontano che il 17 giugno 1495 Carlo VIII istituì il Seggio del popolo presso il giardino della Duchesca, ordinando agli antichi Seggi nobili «che volessero essere bon fratelli con li Popoli, e [...] come anticamente erano stati in uno governo, [...] unitamente trattassero in S. Lorenzo le cose occorrenti per la Città»⁹. L'istituto politico popolare rivelava il tentativo rivoluzionario del re di Francia di voler introdurre nella capitale del Regno la socialità d'oltralpe, un ordine fondato sulla com-

⁸ Ajello 2009, 35.

⁹ Schipa 1908, 81-127, in part. 108.

partecipazione alla cosa pubblica di tutti gli strati sociali della città, uniti e coesi intorno al re per conseguire la libertà e il bene comune:

[...] alli re certamente, se appartiene perdonare, e donare, seruare la fede, solleuare l'amici, accrescere le città, arricchire li cittadini, mantenere la giustitia, dilettarsi di uiuere, e conversare con li buoni, e ricordarsi del detto del diuo Tiberio, che dire soleua *al bono Pastore s'appartiene tosare la pecora, e non la inghiottire*, queste sono le cose Regie, o cittadini [...]; sotto Alfonso, era[va]te serui, e sotto Carlo, siate liberi [...], uiuete secondo le uostre antiche leggi, liberi, et exenti di tirannia.¹⁰

Carlo VIII ricostituiva, secondo alcuni storici partenopei, tra i quali Summonte, l'ordinamento politico-istituzionale municipale voluto da un suo predecessore Carlo I d'Angiò e consolidato da Roberto d'Angiò. Il primo, dopo aver spostato la capitale del regno di Sicilia da Palermo a Napoli, istituì i Seggi nobili e del popolo. Questi già esistevano in passato ma non avevano una funzione politica, fungendo da ritrovo e luogo di riunione per gli uni e gli altri strati sociali. Gli Angioini diedero una veste giuridica ai Seggi e vi introdussero molti cavalieri della nobiltà francese per garantirsi il controllo di quegli organismi coinvolti nella gestione della cosa pubblica, secondo il principio del *divide et regnabis*. Ma il tentativo del Valois, due secoli dopo, riuscì solo parzialmente a causa dell'opposizione del baronaggio regnicolo filoaragonese, per gli interessi finanziari e politici tra la corona d'Aragona e il popolo napoletano, per la coalizione anti-francese organizzatasi in Europa, che lo costrinse a tornare in Francia dopo pochi mesi dall'ingresso a Napoli. Nelle pagine seguenti propongo una diagnosi delle condizioni del regno di Napoli nei primi secoli della modernità, fondata su documenti istituzionali, storiografici, letterari e artistici coevi di provenienza regnicola e straniera, allo scopo di indagare e comprendere alcune cause del ritardo sociale (politico, economico, scientifico e filosofico) del Mezzogiorno e della Penisola in rapporto ai paesi più progrediti dell'Occidente europeo.

¹⁰ Società Napoletana di Storia Patria, ms. Cuomo, cc. 798-799; corsivo nostro.

2. LA LETTERATURA UMANISTICO-RINASCIMENTALE CONTRO LA FEUDALITÀ DEL MEZZOGIORNO

Il Regno non era pronto per recepire la mentalità d'oltralpe in termini di governo e di sociabilità per la presenza di una feudalità infedele, instabile e ostile agli interessi generali, contro i quali non aveva esitato a dichiarare guerra al re Ferdinando I d'Aragona, impegnato in una riforma amministrativa tendente ad accentrare e ottimizzare l'azione della corona. I baroni napoletani avevano una *forma mentis* medievale e aliena dalla concezione statutale francese e inglese, che già nel Medioevo avevano gettato le basi della loro «modernità». Questo carattere della feudalità regnicola era già noto dai tempi di Petrarca e di Boccaccio (si ricordi la novella di Andreuccio da Perugia) per essere codificato alla fine del Quattrocento. Poggio Bracciolini scrisse che i Napoletani

vantano la propria nobiltà al di sopra degli altri, [e] appaiono in effetti collocarla nella pigrizia e nell'ignavia. A null'altro dediti, se non a un ozio inerte trascorrono la vita sedendo e sbadigliando, ricavando di che campare dalle proprie terre. Per un nobile è cosa disdicevole dedicarsi all'agricoltura o all'amministrazione del proprio patrimonio: i nobili napoletani perdono il tempo seduti negli atrii dei palazzi ovvero facendo equitazione. Possono anche essere disonesti e inetti: purché discendano da antichi casati, essi vanno proclamando la propria nobiltà. Inorridiscono di fronte al commercio come di fronte all'occupazione più turpe e più vile, e sono a tal punto arroganti [...] che, per quanto un nobile possa essere povero e squattrinato, morirebbe di fame piuttosto che dare in sposa la figlia a un mercante, anche se ricchissimo: e preferirebbe praticare la rapina e il furto piuttosto che una forma di guadagno legittima.¹¹

L'umanista toscano contrapponeva ai nobili napoletani quelli veneziani per due fattori su tutti: essi «si dedicano con impegno al commercio e non considerano questa attività incompatibile con la condizione nobiliare. [...] rendono spesso nobile un non nobile [...] a causa di una qualche azione illustre compiuta a beneficio della repubblica». Gli stessi nobili inglesi «si occupano di agricoltura e pastorizia, vendono la lana e i cuccioli del bestiame e non considerano turpe avere a che fare con forme di guadagno legate alla terra. [...] Molti non nobili, inoltre, ricevettero dal principe premi e furono nobilitati a causa di azioni illustri compiute in guerra» per il bene della patria. L'attività commerciale legava i nobili al territorio e

¹¹ Bracciolini 1999, 43, cit. successiva 45; cf. Landino 1970, 40.

alimentava un sentimento di appartenenza e l'interesse per una comunità politica stabile e forte, che non compromettesse i loro affari. Erano caratteri completamente estranei all'aristocrazia napoletana. Lo aveva capito il genio Machiavelli, come è stato notato all'inizio, indicando nel frazionamento ereditario dei territori e nella presenza delle giurisdizioni feudali due fattori di debolezza per una monarchia. Dove esistono *gentiluomini* che «comandano a castella, ed hanno sudditi che ubbidiscono a loro», come nel regno di Napoli, non si ebbe mai in passato e non ci sarebbe stato in futuro «alcuno vivere civile [...] perché tali generazioni di uomini sono al tutto inimici d'ogni civiltà»¹².

Alla fine del Quattrocento, il pesarese Pandolfo Collenuccio compose per il duca Ercole d'Este un *Compendio de le istorie del Regno di Napoli* rimasto interrotto per la morte dell'autore nel 1504¹³. Quest'opera propose e sistematizzò un'immagine negativa della popolazione meridionale, specialmente del baronaggio, e diede inizio al genere delle storie di Napoli e del Regno. Le popolazioni del Mezzogiorno si segnalavano per due caratteristiche su tutte l'avarizia e l'ambizione: «[...] tanto stanno questi Regnicoli senza rebellione, quanto non hanno a chi ribellarsi»; «[...] la perfidia [è] propria, & naturale a quei di Campania». Per tali motivi «quella Prouincia haueua non che spesso, ma sempre tirannie, seditioni, perfidie, rebellion, guerre, rouine di Città, rapine, & incendij, & tutte le altre calamità»¹⁴.

Secondo lo storico l'infedeltà aveva contraddistinto i comportamenti dei baroni nei confronti di tutte le dinastie che governarono il Regno. Eloquente la narrazione del conflitto tra Urbano IV e lo scomunicato Guglielmo II di Sicilia quando alcuni di loro si recarono dal pontefice per pregarlo di «venire nel Regno a riceuere le terre, che teneua Guglielmo, perche trouerebbe i popoli dispostissimi a dargliele, & cauare di quel Regno Guglielmo, il quale in esso auaramente, & tirannicamente si portaua». Quando, dopo che il conclave aveva rifiutato la sua proposta di accordo, il re normanno iniziò la riconquista dei territori pugliesi, i baroni, che «haueano giurato fedeltà al Pontefice, si voltarono, & a Guglielmo si diedero»¹⁵. Un tradimento dei feudatari al loro sovrano, ma anche dei vassalli ai loro signori.

¹² Machiavelli 1996, lib. I, cap. LV, 175.

¹³ Collenuccio 1613 (1539). Per la complessa storia editoriale dell'opera cf. Masi 1999.

¹⁴ Le citazioni sono tratte da Collenuccio 1613 (1539), 2.

¹⁵ *Ivi*, 72.

La slealtà nei confronti dei sovrani appariva allo storico pesarese evidente anche negli ultimi anni del secolo XV, quando l'instabilità del governo e la politica del sistema degli Stati europei favorirono il passaggio della corona al ramo principale del casato aragonese. Da qui la considerazione che «le mutationi de gli stati, & le varietà de' gouerni, in niuna parte d'Italia più si veggono a' dì nostri, che in quella del bellissimo Regno di Napoli»¹⁶.

Guicciardini riteneva che la politica antif feudale dei primi re aragonesi avesse indebolito il Regno e aperto la crisi generale dell'Italia, dilaniata dal conflitto franco-spagnolo fino alla metà del Cinquecento. Lo storico fiorentino non adottò l'espressione *congiura dei baroni* per ricordare gli eventi del 1485-1486. Narrò che «molti baroni e principi del regno di Napoli, sendo male contenti del re Ferrando, e con loro gli aquilani, si ribellarono da lui»¹⁷. È stato osservato che la sua lettura degli eventi avrebbe accentuato la funzione che quella vicenda ebbe nell'influenzare le scelte dei successori fino a convincere Alfonso II ad abdicare e Ferrante II a liberare «di carcere, eccetto il principe di Rossano e il conte di Popoli, tutti i baroni avanzati alla crudeltà del padre e dell'avolo». Il suo giudizio sulla dinastia aragonese a Napoli era tuttavia lusinghiero. Guardava con ammirazione i re Ferrante I e Alfonso II, malgrado stigmatizzasse diversi aspetti della loro politica contrassegnati da «poca fede», «crudeltà» e «immanità». Fu ancor più generoso con Ferrante II «giovane di alta speranza», che decise di accettare la corona «per dimostrare a tutto il mondo gli acerbi governi del padre e dell'avolo mio essermi sommamente dispiaciuti, e per riguadagnare con le buone opere quello amore del quale essi per le loro acerbità si erano privati».

Il grande storico sottopose a una diagnosi accurata le azioni e le motivazioni, anche quelle diremmo psicologiche dei sudditi regnicoli sulla linea già indicata da Collenuccio. In particolare comparò il loro comportamento in relazione alle due dinastie europee che si avvicendarono sul trono durante i mesi di occupazione del Regno da parte del re di Francia. I nobili napoletani filofrancesi aprirono le porte al Valois, in quanto «era tanto esoso [odioso] in tutto il popolo e quasi in tutta la nobiltà il nome de' due ultimi re, tanto il desiderio de' franzesi». Tuttavia lo stile di governo dei nuovi dominatori alimentava, anziché contenere, l'indole instabile e inquieta del popolo meridionale. I Francesi perdevano «riputazione [...] perché occupati da' piaceri, e governandosi a caso [...] parte per incapacità

¹⁶ *Ivi*, 2.

¹⁷ Guicciardini 1931.

parte per avarizia, confusono tutte le cose»; non seppero gestire i rapporti con la nobiltà, né con quella filoaragonese né con quella filoangioina, e dimostrarono «la insolenza e impeto loro nell'alloggiare, non manco in Napoli che nell'altre parti del regno». La natura mutevole di quegli abitanti trasformò il desiderio per i Francesi in «ardente odio», unito al compianto per i passati e presenti Aragonesi. Addirittura a Napoli e in tutto il Regno «già cominciava a essere grato il nome tanto odioso d'Alfonso, chiamando giusta severità quella che [...] solevano chiamare crudeltà, e sincerità d'animo veridico quella che molt'anni avevano chiamata superbia e alterezza».

La *Storia* di Guicciardini confermava, infine, il determinismo di Colenuccio circa la natura sleale e infida del popolo meridionale. Tutti i popoli tendono «a sperare più di quel che si debbe e a tollerare manco di quel ch'è necessario, e ad avere sempre in fastidio le cose presenti»; ma i sudditi del Regno primeggiavano sugli abitanti del resto d'Italia per il desiderio «di instabilità e di cupidità di cose nuove».

La nobiltà e il baronaggio regnicolo uscirono a pezzi dagli eventi politico-militari dell'ultimo quarto del XV secolo e la loro immagine di una classe dirigente frantumata e priva di valori sociali entrò subito, come si è appena visto, nella letteratura. L'aristocrazia reagì per difendersi, mostrando alle corti e ai letterati della Penisola ideali e valori altri rispetto a quelli marziali, con i quali la si identificava. Intellettuali come Diomede Carafa, Tristano Caracciolo, Giovanni Pontano, Belisario e Matteo Acquaviva contribuirono in forme diverse a una lenta e paziente operazione di recupero dell'immagine dell'aristocrazia meridionale. Occorreva proporre alle corti italiane e straniere i valori della nobiltà, i caratteri identitari, così come erano visibili nei codici comportamentali di quella *élite*. Tuttavia l'entusiasmo per l'educazione cavalleresca alle armi; lo studio delle *humanae litterae*; la cura del patrimonio¹⁸ rivelavano la *forma mentis* di un ceto sociale ancora radicato nel Medioevo, fazioso e litigioso al suo interno, immaturo per le nuove esigenze di coesione sociale e di guida, che le nobiltà europee (Inghilterra e Francia) stavano già svolgendo nell'interesse dei propri paesi.

I valori umanistici della razionalità e della dignità erano i caratteri costitutivi del baronaggio napoletano, secondo Carafa. L'idea di nobiltà formulata nei suoi scritti nasceva da un'analisi attenta della realtà del Mezzogiorno nel secondo Quattrocento, che egli conosceva a fondo per gli incarichi di consigliere, diplomatico, militare e amministratore al servizio dei re aragonesi. I rapporti difficili e instabili tra la monarchia e il baro-

¹⁸ Muto 1990.

naggio erano ben noti e avevano segnato duramente il ceto dominante regnicolo. Pertanto egli elaborò una teoria politica fondata sul «realismo della condotta regia e il conformismo del comportamento cortigiano»¹⁹, allo scopo di scongiurare il ripetersi di eventi come la congiura dei baroni, suggerire alla nobiltà di pacificarsi con la monarchia da sempre sospettosa e diffidente nei suoi riguardi. Dal governo degli Aragonesi dedusse l'importanza dell'unità dinastica, il controllo delle passioni, la prudenza e la segretezza dell'agire politico: Ferrante volle «più tosto sottoporsi all'imperio della ragione, che all'incitamento della libidine e dell'appetito et in tal maniera si fu assuefatto a resistere all'ira, che di ciò hora un habito acquistato a guisa d'un'altra natura, armato di fortezza e costantia come innato in lui si ritrova».

Il nobile carafesco doveva essere capace di autodisciplinarsi e di costruirsi un codice comportamentale, fondato non solo sulle grandi virtù cavalleresche, ma anche sulle piccole virtù della civil conversazione, grazie alle quali avrebbe potuto stabilire un rapporto positivo di comando-obbedienza con i regnanti. Il cavaliere doveva mutare il suo carattere bellicoso e tracotante per assecondare il re come in un rapporto amoroso. Al signore, come a un'innamorata «se li fa omne piacere, servitio et liberalità per haverne suo dilecto o vero attencto», prevenendo i suoi desideri, «non aspectando lo suo signore ce llo adimande, ché altramente lo signore conosceria non essere da vui amato et non ve amaria». La cortesia e la civil conversazione erano un insieme di pratiche politiche funzionali all'incremento e alla conservazione dei privilegi elargiti dal re. Il sovrano da parte sua doveva alimentare l'autodisciplina dei sudditi attraverso una serie di interventi finalizzati a preservare la *robba*: più che elargire ricchezze «basta assay che no li levate la sua iniustamente», di modo che «attendano alli facti llo ro et non ad tumulto»; doveva garantire il corretto esercizio della giustizia, «presta, senza dilatione, se non quanto la ragione premecte», la quale «virtù foria bastante tenere uno stato, et tutte le altre senza questa no li bastariano». Doveva mantenere fede ai debiti assunti in privato e soprattutto in pubblico; curare l'amministrazione delle finanze; scegliere con attenzione i ministri e i funzionari. Queste pratiche comportamentali dei soggetti politici avrebbero generato il governo di una «bona signoria [che] fa augmentare la terra et stato». In altri termini quei dispositivi erano destinati a produrre un vincolo di obbligazione e obbedienza che in

¹⁹ Galasso 1988, II. Per la vita del nobile napoletano si rinvia alla voce di Petrucci Nardelli 1976, 19.

forme diverse contribuisse a legare i sudditi al principe per stabilizzare una relazione di reciproca dipendenza tra governanti e governati²⁰.

L'immagine che la trattatistica cinquecentesca propose della nobiltà risenti dei modelli forniti dai conflitti europei, che esplosero alla fine del Quattrocento. Da un lato Machiavelli difendeva l'organizzazione politica francese, nella quale, come si è precedentemente notato, i baroni erano divenuti «obsequientissimi» alla volontà regia, contribuendo a rafforzare la statualità della società d'oltralpe. Da un altro vi erano le repubbliche senza una nobiltà riconosciuta, come la Svizzera. Infine il modello nobiliare spagnolo, che si impose in Italia dopo le vittorie contro i Francesi e caratterizzato, secondo Guicciardini, da un «sentimento esasperato dell'onore»²¹.

Il primato dell'idea di nobiltà spagnola costituisce un dato di non secondaria importanza per comprendere l'immagine del baronaggio elaborata dagli umanisti napoletani. Mentre i valori del nobile proposti da Carafa erano il risultato della fusione di elementi marziali e cortigiani, ispirati alle virtù della prudenza e della saggezza e, secondo Tristano Caracciolo, non si connotavano per il loro carattere ereditario, bensì per «le virtù e le fortune, ossia le ricchezze»²², che si acquisivano servendo e collaborando con il principe, attraverso la carriera ecclesiastica e militare, e praticando le arti e le scienze; la nuova immagine della nobiltà regnicola riprese l'esaltazione dei valori militari ereditari, attraverso l'accusa a quel «bugiardo scrittore e maligno», «vero Tamburlacco e ignorante» di Colenuccio, il quale «scrive che li regnicoli sono di tanta incostantia, che tanto non si ribellano, quanto non hanno a chi ribellarsi». Nell'opera di Di Falco il reato di ribellione nobiliare si trasformava in «errori [...] che in diverse provincie si commettono, a diversi tempi e per diverse cagioni», e che possono essere «or giusti or ingiusti simili errori», perché «tutti siamo macchiati d'una tintura». Il ridimensionamento, meglio l'annullamento del reato coincideva con l'estensione di esso a tutta l'umanità: il crimine commesso da tutti equivaleva al delitto commesso da nessuno. In realtà il carattere costitutivo della vera nobiltà risiedeva nella

descendenza d'una medesima nobilissima famiglia, quale è quella delli Caraccioli e delli Carafe e di molte altre. E perché tale e tanta nobiltà non è nell'altre città, per questa cagion questo nome gentile conviene più a Napoli,

²⁰ Carafa 1988, 57 (sulla prudenza), 274 e 278 (sulla metafora dell'innamorato), 123 (sulla preservazione della *robba*), 151 (sulla giustizia), 179 (sugli effetti positivi del buon governo). Sulla ragion di stato si rinvia all'importante lavoro di Borrelli 1993.

²¹ Donati 1995, 36. Cf. Croce 1917 e Puddu 1982.

²² Santoro 1957, 158.

e tanto vale un vivere gentile, quanto un vivere civile e politico, cioè non rustico e villano: volendo io dire civile nobile, non civile plebeo e popolare, vedendosi nella nobilissima nostra città tanti segnalati baroni e tanti illustri signori ingentiliti per l'arme, per le quali hanno il vero nome gentile e la vera nobiltà. Avvegna che siano uomini nobili per antiche ricchezze; ma non al pari de' nostri napolitani cavallieri li quali, come dicemmo col testimonio del Petrarca, non ritrovarsi né più nobili, né più illustri, essendo cosa differente esser nobile per ricchezze mercantili e per cavalleria di guerra, non iscludendo la nobiltà avuta per le lettere, la quale è commune a tutti, una sola dico, particolare e degna delle arme, conveniente a nobilissimi cavallieri napoletani.²³

Erano gli anni trenta del Cinquecento e le guerre franco-spagnole esasperarono i valori medievali dell'aristocrazia di spada, l'indole energica e tracotante del baronaggio napoletano, consapevole del ruolo militare di non secondaria importanza svolto nel conflitto. L'ideologia di Di Falco riproponeva quella struttura mentale, che attribuiva alla nobiltà il primato sociale in forza della tradizione e della discendenza da una stirpe comune, secondo i criteri propri delle fratric greche. Una posizione ideologica assai simile si può cogliere nelle opere del dottor Camillo Porzio, barone di Centola in Cilento, alla fine del Cinquecento, quando le riforme asburgiche avevano assestato un durissimo colpo alla potenza nobiliare, come si leggerà tra breve, estromettendola dai vertici del comando del Regno a favore di quei giuristi che anteponevano gli interessi della corona al particolarismo del ceto di appartenenza. I baroni si vedevano «chiusa la strada alle dignità dell'armi e delle lettere»²⁴, scriveva Porzio, intendendo dire che i dottori in legge erano riusciti a controllare gli accessi agli uffici giudiziari attraverso il sistema della cooptazione. È stato rilevato con acume che «col declino della loro influenza politica [i nobili] dovevano altresì lamentarsi che uffici e posti lucrosi, una volta monopolio del patriziato, venissero al presente assegnati a forestieri: evidentemente il governo tendeva a formare, a suo vantaggio, un contrappeso alle forze politiche

²³ Di Falco 1992 [1535], 172 ss.; cf. Croce 1942, I, 223 ss. Gli ideali aristocratici di Di Falco sembrano richiamarsi a quelli enunciati da Castiglione 1947⁴, 38-39, quando fa dire a Ludovico da Canossa che «questo nostro cortegiano sia nato nobile e di generosa famiglia», poiché accade «quasi sempre che e nelle arme e nelle altre virtuose operazioni gli omini più segnalati sono nobili, perché la natura in ogni cosa ha insito questo occulto seme, che porge una certa forza e proprietà del suo principio a tutto quello che da esso deriva». Il testo fu scritto a partire dal 1513 e pubblicato, dopo una lunga circolazione manoscritta, nel 1528.

²⁴ Porzio 1964², 376.

indigene»²⁵. Nella sua importante *Relazione* Porzio si rivolse alle autorità spagnole con una franchezza insolita «nel clima di conformismo e di cortigianeria imperversanti», esprimendo i «sentimenti dei governati verso i governanti». La «poca contentezza» dei sudditi non scaturiva «da una preconcepita opposizione di carattere politico-nazionale al re di Spagna, ma da una documentata e documentabile insoddisfazione dei criteri amministrativi che hanno diretto i viceré spagnoli», oltre alle imposte e alle spese per gli alloggiamenti, determinati da un «ininterrotto stato di guerra o quasi, che incombe[va] sul paese»²⁶.

L'esaltazione delle virtù cavalleresche tipiche dei secoli passati era manifestata e difesa nelle *Memorie* di Ferrante Carafa, marchese di San Lucido, composte nel 1583 e indirizzate al nuovo viceré Pedro Giron duca di Osuna, insediatosi a Napoli da pochi mesi. La sua idea di nobiltà si sintetizzava efficacemente nel ricordo di un processo contro un «cavaliero per causa di riputazione e di onore», durante il quale il viceré duca di Alacalá si sostituì al giudice competente e «in presenza di tutti quei signori consiglieri prese detto processo e bruciollo al fuco con dire: 'Questo è il luogo di queste carte'»²⁷. Al tempo in cui scriveva la società meridionale era completamente ribaltata e la nobiltà era stata disarmata, con conseguenze nefaste per il commercio del Regno, poiché «ogni impresa economica di qualche consistenza aveva una proiezione marittima obbligata ed acquisiva una caratterizzazione militare che solo ai nobili sarebbe stata congeniale». Ma l'aristocrazia non sembrava capace di diventare una forza propulsiva dell'economia né della società, perché gli unici valori che sapeva proporre erano anacronistici e inconsistenti in un'epoca in cui la nobiltà inglese aveva già da un secolo cominciato a recintare i campi comuni (*enclosures*) e li destinava allo sfruttamento intensivo, mentre quella francese era uscita più coesa dalla guerre di religione e più vicina alla corona. Entrambe dimostravano un alto livello di civilizzazione statale, sconosciuta alla nobiltà napoletana, ripiegata sul suo «passato cavalleresco e marziale, l'etichetta dei comportamenti generosi, dolci o amari, lo star coperti o scoperti in presenza degli odiati ministri».

²⁵ Giarrizzo 1994, 509-600, in part. 533.

²⁶ Porzio 1964², CIXL e CXXXVIII.

²⁷ Carafa, *Memoriali* [1583], in Ajello 1996, 432-433; le citazioni successive sono rispettivamente alle pp. 389 e 401.

3. LA SCONFITTA MINISTERIALE DELLA NOBILTÀ

È opportuno a questo punto trattare separatamente almeno due ordini di problemi relativi ai rapporti istituzionali e politici che la nuova monarchia asburgica stabilì con i ceti sociali aristocratici e popolari. In realtà le questioni non sono scindibili, poiché furono il risultato di provvedimenti e di eventi che coinvolsero contemporaneamente tutte le componenti sociali, ma la complessità dei fenomeni e gli effetti che produssero sulla società meridionale e italiana suggeriscono una trattazione distinta. Pertanto si discuterà *in primis* nelle pagine seguenti delle relazioni tra la corona asburgica e la nobiltà regnicola, per poi analizzare le strategie messe in atto dai dominatori per controllare il ceto popolare fino alla rivolta cosiddetta di Masaniello (1647-1648). Il baronaggio filofrancese del Regno e molte città tentarono di scuotersi dal governo spagnolo, insediandosi dal 1503, ma furono sconfitti definitivamente nel 1528, a seguito della disfatta dell'esercito francese del Lautrec sotto le mura di Napoli. I viceré spagnoli che si susseguirono sul trono partenopeo a distanza di pochi mesi l'uno dall'altro, a causa degli impegni bellici, furono incapaci di affrontare la profonda crisi in cui versava il Regno; anzi contribuirono ad accrescerla in virtù dei cospicui contributi finanziari imposti ai sudditi per le spese di Sua Maestà. In questo periodo di crisi dell'economia, dell'etica e dei costumi, della giustizia – «[...] fuoriusciti e banditi cresciuti incredibilmente di numero nelle province e intorno a Napoli; i barbareschi scorazzanti sulle coste; le truppe stanziate nel Regno che, in arretrato di molti mesi sulla paga, si rendevano protagoniste di mille disordini e abusi; pagamenti fiscali e tributi incalzanti [...]; disordine e corruzione negli amministratori»²⁸ – fece il suo ingresso a Napoli nel 1532 Pedro Álvarez de Toledo, II marchese di Villafranca, che coprì la carica di viceré fino al 1553. Il suo lungo governo fu orientato a ridimensionare il potere del baronaggio, indicato come la vera causa delle condizioni miserevoli in cui versava la giustizia e autore di prepotenze e abusi nell'esercizio dei poteri feudali e nella vita civile del paese. Il risultato conseguito dalla politica assolutistica asburgica attuata da Toledo andò ben oltre l'indebolimento dell'aristocrazia: gli Spagnoli disarmarono il Regno, stroncarono l'intrapresa commerciale e lo sviluppo economico, distraendo i capitali verso la sottoscrizione del debito pubblico, indebolirono le coscienze dei sudditi,

²⁸ Galasso 1994 (1961), 68. Per gli aspetti culturali e politici del viceré Toledo si veda Hernando Sánchez 1994.

esasperati e oppressi dalle richieste del potere centrale e dai privilegi e dagli abusi della feudalità e dei magistrati.

[...] i Nobili della Città, quali per l'adietro erano soliti uscire i termini di souerchio imperio con li loro sudditi, e con gl'altri artefici di Napoli; egli [Toledo] con la rigorosità della giustizia, & esecution di quella li raffrenò in modo che riuolse le loro licentie in modestia, tutti l'imperiosi costumi deposero à fatto: laonde il Popolo dall'oppressione di potenti liberato, predicaua per tutto la protezione, e la giustizia del suo Viceré, all'incontro i Nobili sforzati à ritenersi contro l'vsato dà lor procedere, abominavano il Regio Ministro [...]. Il Toledo tutto intento al governo della Città, e del Regno, con la somma vigilanza attendeva à torre gl'abusi, castigare i colpevoli, e licenziosi, & ad erigere la giustizia, già per molti anni caduta, e tenuta in poco conto, & ad imprimere ne gl'animi di tutti il terror di quella.²⁹

Toledo riunì i tribunali e gli uffici amministrativi del Regno in Castel Capuano, tranne il Consiglio Collaterale e la Regia Camera della Sommaria, che furono trasferiti nel Real Palazzo in cui risiedeva il viceré. Erano i due tribunali più importanti per la corona: il secondo si occupava del patrimonio reale e delle liti «tra il Regio fisco, e qualsivoglia persona»³⁰. Il Consiglio collaterale era il supremo tribunale del Regno e svolgeva diverse competenze della massima importanza: assisteva il viceré nelle questioni politiche e militari (Consiglio di Stato e di Guerra), riceveva le norme del sovrano, validava e registrava gli atti di governo (Cancelleria), legiferava nei limiti della delega regia, fungeva da Corte di giustizia e di disciplina³¹.

Il viceré intervenne sull'attività e la composizione dei principali tribunali del Regno con l'intento preciso di estromettere i nobili ostili alla monarchia dai vertici di quelle magistrature. Riprese e sviluppò un principio già avanzato dagli Aragonesi, in forza del quale solo i tecnici e gli esperti di diritto potevano ricoprire quelle funzioni così importanti per la gestione degli interessi spagnoli. Per realizzare l'accentramento dei poteri furono «scelti dal governo centrale e preferiti quei soggetti che o appartenevano ad uno *status* già *ab origine* non nobiliare, o erano togati nobili,

²⁹ Summonte 1601-43. Cf. Castaldo 1769.

³⁰ Summonte 1601-43, I, 167. Da questo tribunale – continuava Summonte – «esco- no i numeratori ogni quindici anni per la numeratione de' fuochi che si fa per tutto il Regno, per lo carico che si dà a Percettori delle provincie che esigono i pagamenti fiscali: tiene di più cura delli Vescovadi, & altri benefici regij sede vacante, fando esigere l'entrate di quelli, e datone quel tanto fa necessario per le chiese di essi, e cura de anime, li conserva per il futuro vescovo, e beneficiato» (*ibid.*).

³¹ Sulle funzioni e l'incidenza dei tribunali e del loro indotto sulla società napoletana si veda Comparato 1974.

ma di sicura fedeltà, ossia cavalieri che avessero dato prova di esser ligi più alla funzione che all'origine cetuale: in definitiva nobili indipendenti dalle sedi del potere nobiliare e feudale»³². Nei due massimi tribunali del Regno, il Consiglio Collaterale e la Regia Camera della Sommara, sedevano giudici *milites*, *legos* o laici (Collaterale) e presidenti *idiotas* (Sommara) accomunati dalla mancanza di una specifica preparazione giuridica. L'altra componente era quella dei *letrados*, presenti in entrambi i tribunali, i ministri togati con la cappa nera e lunga come i sacerdoti: tali erano chiamati, *sacerdotes juris* o «dij terreni». La monarchia asburgica affidò a questi ultimi il controllo e l'amministrazione del potere nella capitale del Regno, anche se la nobiltà feudale continuò a imporre la sua mentalità medievale sulle terre e sugli uomini in provincia.

In realtà la riforma delle istituzioni del Regno operata da Toledo e culminata con l'espulsione dei nobili *milites* dalla Cancelleria del Collaterale nel 1542 non ebbe un'attuazione immediata per la presenza di una personalità dispotica, accentratrice e sanguigna come il viceré. Il processo di sostituzione si delineò nei decenni seguenti, quando Toledo, ormai morto, era stato sostituito da altri viceré e sembrò opportuno dare pratica esecuzione ai suoi provvedimenti per bloccare il potere aristocratico. L'ascesa dei togati fu favorita da tutti i ministri della corona e fu inarrestabile fino alla terza decade del secolo successivo. Tra la fine degli anni venti e gli anni quaranta del Seicento i togati furono respinti dai vertici amministrativi del Regno, ma la *rivoluzione conservatrice* del 1647-1648 segnò il loro ritorno e l'affermazione definitiva del ceto civile e delle professioni legali nella gestione della cosa pubblica. La nobiltà di spada per statuto era aliena dagli studi, soprattutto quelli giuridici; ma dalla fine del Cinquecento e per effetto della politica centripeta asburgica, che aveva favorito gli esperti di diritto nella gestione del governo, cominciò ad applicarsi alle discipline legali per cercare di recuperare le posizioni di comando. La percentuale di togati che si dichiararono appartenenti al ceto nobiliare nel periodo compreso tra il 1548 e il 1648 rappresentò appena lo 0,3% del numero globale dei dottori in legge. Tuttavia gli aristocratici togati,

³² Ajello 1996, 71. A sostegno di questa tesi si rinvia all'importante lavoro, condotto su documenti archivistici, di Del Bagno 1993 per la conoscenza della formazione del ceto giuridico napoletano e delle dinamiche di accesso alle magistrature della capitale nel periodo compreso tra il 1584 e il 1648. L'espressione «dij terreni» è inserita in un documento, *Avisos de gobierno de la Ciudad y Reyno de Napoles*, edito da R. Pilati (Pilati 1994, doc. nr. 14, 408-432). La metafora ecclesiastica applicata ai togati fu coniata nel 1576 da Girolamo Lippomano, ambasciatore veneziano presso don Giovanni d'Austria (in Fassina 1992, 74).

o «togati con spadino»³³, recuperarono e superarono i dottori del popolo *grasso* «non solo al vertice della piramide ministeriale, ma anche alla sua base di reclutamento»³⁴ nei venti anni precedenti la cosiddetta rivolta di Masaniello. La monarchia spagnola, incapace di elaborare una politica economica per la crescita della ricchezza nei suoi domini, scaricava per intero il peso delle sue uscite finanziarie sui sudditi attraverso l'imposizione fiscale. Dal 1618 la corona fu coinvolta indirettamente, poi ufficialmente con una formale dichiarazione di guerra alla Francia nel 1635, nella guerra dei Trent'anni. La politica bellicista del conte duca di Olivares si nutrì delle risorse dei possedimenti asburgici, soprattutto del Mezzogiorno, considerata la grave crisi che stava investendo la Castiglia, la regione guida dell'impero. Proprio nel regno di Napoli, però, gli Spagnoli incontrarono un forte ostacolo all'inasprimento fiscale da parte dei togati, che nei loro *arbitrios* al sovrano Filippo IV dichiaravano l'impossibilità da parte dei sudditi e dell'economia regnicola di aiutare finanziariamente le guerre europee. Il recupero istituzionale della nobiltà di spada andò di pari passo alle congiunture belliche della prima metà del XVII secolo. I nobili togati, non solo continuavano a indossare il fodero dello spadino, simbolo dell'appartenenza cetuale, che mostravano arrotolando un lembo della toga fino alla cinta, ma conservavano una mentalità aliena dagli interessi del paese e, pur di recuperare le posizioni di comando, furono pronti e ligi nell'assecondare la stretta fiscale voluta da Madrid. Il loro potere fu, dunque, avallato dalla Spagna e raggiunse l'acme nel 1644, tre anni prima della rivoluzione, quando il più importante organo istituzionale della monarchia, la Cancelleria del Consiglio Collaterale, si compose di soli nobili di piazza: «[...] in quel tempo si trovan quattro reggenti italiani tutti quattro di piazza: il reggente Sanfelice della piazza di Montagna et i reggenti Galeota, Caracciolo e Capocelatro, tutti di Capuana, oltre il segretario del regno il duca di Cajvano della medesima piazza, che valeva più egli solo che tutto il Collaterale unito»³⁵.

La rivolta napoletana del 1647 esplose come un tumulto popolare contro le gabelle e gli abusi degli arrendatori, ma fu subito controllata dai

³³ Di Franco 2002, 41-114, in part. 60 ss. Per il concetto di rivoluzione conservatrice e la ricostruzione degli eventi sociali e politici, che la prepararono, rinvio ai saggi di Silvio Zotta e di chi scrive apparsi entrambi nel numero monografico di *Frontiera d'Europa* 2012, dedicato alla storia istituzionale, filosofica, politica e sociale del Mezzogiorno in età moderna; cf. Di Franco 2014.

³⁴ Del Bagno 1993, 16.

³⁵ D'Andrea 1990, 155. Cf. Bouchard 1976 e Mozzillo 1993 sulla crisi della nobiltà napoletana.

dottori in legge, che guidavano il Seggio del popolo e strumentalizzarono la plebe contro il governo monarchico per ristabilire il loro primato. Fu, pertanto, una rivoluzione conservatrice per ripristinare le riforme toledane, che avevano posto ai vertici dei ministeri i togati ostili agli interessi dei Seggi nobili. La rivolta si concluse con un accordo tra la corona e i togati, mentre i dottori con spadino furono definitivamente estromessi dai principali tribunali:

Onde di tanti posti vacati dopo le rivoluzioni [...] veggiamo non essere stati occupati più di cinque soli da cavalieri di piazza [...] e si è mantenuto aperto l'adito come prima a tutti l'ordini delle persone, di piazza, fuor di piazza, del populo et anco quello del regno di giungere alla suprema dignità, così del reggentato come di tutti gl'altri posti supremi e nel Sacro Consiglio e nella Camera.³⁶

4. CARLO VIII DI FRANCIA E IL SEGGIO DEL POPOLO: UN TENTATIVO DI CIVILIZZAZIONE STATUALE

La conquista del regno di Napoli da parte di Carlo VIII di Francia il 20 febbraio del 1495 e il suo più importante provvedimento per l'amministrazione della capitale, l'istituzione o reintroduzione del Seggio del popolo nella politica municipale, indicano l'idea e la logica dello Stato della società francese, già note a Napoli durante l'età angioina. In Francia operava «una fratellevole amicizia non solo tra il Re, & i Principi del Regno, ma etiandio tra esso re & la plebe minuta»³⁷. Era il risultato di una mentalità sociale aliena a quasi tutto il territorio subalpino, in cui il concetto di Stato rinviava al gioco delle fazioni, ai conflitti tra le parti: lo *status* era la condizione sociale che i gruppi dovevano conservare nel proprio interesse. Giunto a Napoli,

non avendo visto Carlo comparire niuno del Popolo a giurar l'omaggio né in altra occasione di governo (com'è solito in le buone ordinate città) volse saperne la caggione, onde informato, che da Nobili a tempo di Alfonso I gli erano state interrotte le sue prerogative, lo reintegrò nel pristino stato, concedendoli per privilegio che si potessero eligere un Seggio, e creare l'Eletto, e chiamati a se gli eletti de i cinque Seggi gli esortò a doverno vivere in pace

³⁶ D'Andrea 1990, 155.

³⁷ Rosello 1552, 8; cf. Ajello 2005, 33-74; il saggio riproduce la relazione tenuta al Convegno *Comunità e soggettività* (Napoli, 14-16 novembre 2005) ed è stato pubblicato nel volume degli Atti curato da Mario Tedeschi (Cosenza, Pellegrini, 2006, 83-125).

col Popolo, & attendere unitamente con il loro Eletto in S. Lorenzo al governo della città, com'era stato per il passato.³⁸

Il 17 giugno 1495 fu istituito o ricostituito il Seggio del popolo di Napoli nell'amministrazione del governo locale. Il re convocò i nobili e il popolo e segnò le differenze tra il suo governo e quello degli Aragonesi: «[...] li regij costumi d'Alfonso erano molti lontani, alli re certamente, se appartiene perdonare, e donare, seruare la fede, solleuare l'amici, accrescere le città, arricchire li cittadini, mantenere la giustitia, dilettarsi di uiuere, e conversare con li buoni, e ricordarsi del detto del diuo Tiberio, che dire soleua al bono Pastore s'appartiene tosare la pecora, e non la inghiottire»³⁹. Poi, rivolgendosi agli eletti nobili disse loro «che volessero essere bon fratelli con li Popoli, e che come anticamente erano stati in uno governo, e che unitamente trattassero in S. Lorenzo le cose occorrenti per la Città, e che loro erano cinque piazze, e lo popolo era una piazza, e faria lo suo Eletto, e saria la sesta voce»⁴⁰.

La partenza di Carlo e gli errori dell'esercito e dei suoi amministratori, oltre alla mutata contingenza internazionale non più favorevole ai Francesi, facilitarono il rientro di Ferrante II sul trono di Napoli. Il popolo accolse l'Aragonese presso la Porta del Mercato e lo condusse in città trionfante. Il re volle premiare la fedeltà popolare e «reintegrò e confermò» al Seggio «gli honori, prerogative, e maneggi del governo della città con molta più autorità, percioche ad esso solo commese il governo delle cose della grassa come afferma Gio: Albino Secretario dell'istesso re nel 6 lib. *De bello gallico*»⁴¹. Ferrandino mantenne l'assetto municipale lasciato da Carlo VIII. Il popolo aveva conseguito una posizione importante nel governo locale, riconosciuta e legittimata in tutte le forme pubbliche di rappresentazione del potere. Le processioni solenni del Corpo del SS. Sacramento si svolgevano per tutta la capitale e coinvolgevano i maggiori rappresentanti delle istituzioni politiche e religiose del Regno. Il 2 giugno del 1496 l'eletto e i deputati del Seggio del popolo chiesero formalmente al re di ripristinare

le molte dignità, prerogative, & honori spettanti alla fedelissima piazza popolare, per molti anni sorrettitiamente occupate [... e il re] concesse, e permesse facoltà alla detta Piazza popolare di portar il Bastone del Pallio,

³⁸ Summonte 1601-43, I, 145-146.

³⁹ Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, ms. Cuomo, 1.5.39, cc. 798-799.

⁴⁰ *Ivi*, c. 858.

⁴¹ Summonte 1601-43, I, 146.

il qual si porta appresso il Santiss. Corpo di Cristo nella sua solennissima Processione.⁴²

Le manifestazioni religiose costituivano un momento di grande visibilità e di riconoscimento del potere pubblico per i rappresentanti delle istituzioni. L'eletto del popolo con la sua asta del Palio, camminando affianco al cardinale, otteneva anche un'investitura divina per il suo mandato. La processione rispecchiava la gerarchia dei poteri e svelava l'organizzazione politica della città. Se si considera che i nobili «delli cinque Seggi non ebbero parte alcuna in esso Pallio»⁴³, risulta del tutto evidente che

il Popolo avea l'intiero governo della città, e con prudenza, e sagacità de gli honorati cittadini regeva il publico, e che l'eletto con suoi Deputati, e Capitani delle piazze soli, e non altri tenevano il carico di mandar in Sicilia, & in altri luoghi a comprare, e far provisione di grani per servizio, e grassa della città de' proprii danari della comunità, e quando non bastavano, essi del governo con altri cittadini prestavano diverse summe di danari; [...] teneva anco esso Popolo [...] l'amministrazione delle gabelle all'ora tanto per servizio della città come anco del re [...] in vigore della quale l'Eletto del Popolo con suoi tenevano per l'esigenze delle gabelle predette Tesoriero, Percettore, Credenziero, & altri ufficiali, e ministri, e faceva i pagamenti senza ordine Regio.⁴⁴

L'elezione del nuovo re Federico d'Altamura, ultimo degli Aragonesi e di un Regno autonomo, fu favorita dalla nobiltà e dal baronaggio napoletani, immediatamente ricompensati con la reintroduzione e la preminenza nel governo municipale e la riconsegna di tutti i privilegi e onori persi

⁴² *Ivi*, III, 521. «Della qual concessione d'Asta del Pallio, e consignatione alla detta Piazza popolare, e di hauerla portata il detto Eletto per la Città, e ritornata nel modo, che si è detto ne fu publico instramento fatto a dì 2 di Giugno 1496. 14 *Indictionis* per mano di Notaro Donato di Rahone della Terra d'Euoli, come si vede in vn istrumento in pergameno che si conserua per il Reggimento Popolare» (*ivi*, III, 522-523). Cf. Lewellen 1987, 100: «Il soprannaturale è molto più che un mero complesso di credenze passive che costituiscono l'immutabile retroterra dell'azione politica. Questi convincimenti possono essere manipolati sia da individui che competono per il potere sia da coloro che sono chiamati a sostenere (o a ritirare l'appoggio) ai concorrenti».

⁴³ *Ivi*, IV, 21.

⁴⁴ *Ivi*, I, 146-147. Una fonte imparziale, poiché spagnola e non regnicola, confermeva l'assunto summontiano circa il primato del popolo nel governo cittadino: «[...] quedo el gobierno sin reyerta a los populares, y entre los havia muchos ricos y con el dinero que davan al Rey y le prestavan, governavan libremente la ciudad; y estando en aquella posesion confirmada por el Rey don Hernando non la querian perder» (Çurita 1580; la citazione è nel vol. I, lib. III, cap. XXVII, 149-150; il passo è riportato da Summonte 1601-43, I, 149-150). Cf. Schipa 1909, 306.

durante il breve regno di Ferrante II. Federico «si diè [...] ad accarezzare li Baroni ch'erano stati inimici del fratello, e del padre, e per stabilire dal suo canto vera amicizia fe batter vna moneta d'oro con la inscrizione intorno che diceva *Recedant vetera, noua sint omnia*»⁴⁵. Gli eletti si sarebbero riuniti come al solito in S. Lorenzo per affrontare e risolvere i problemi di ordine pubblico, sanitario, annonario e urbanistico «i quali per li voti della maggior parte, di essi Eletti finir si debbano». Qualora la minoranza avesse ritenuto i provvedimenti della maggioranza lesivi degli interessi della corona e del Regno, avrebbe potuto impugnare l'atto e far ricorso al re per impedirne l'esecuzione. Questo lodo regio gettava le basi della strumentalizzazione politica del Seggio del popolo per mano della monarchia, che avrebbe gestito l'organigramma dell'istituto per intervenire nelle vicende amministrative della capitale, fino a utilizzare la figura dell'eletto e dei Capitani di ottina contro la nobiltà di Seggio e per realizzare un potere accentrato. Nel 1548 il viceré don Pedro de Toledo riformò l'elezione dell'eletto del popolo, attribuendone al viceré la nomina. Il nuovo e definitivo assetto politico municipale, sancito da Federico d'Aragona e soppresso dopo la rivoluzione giacobina del 1799, trovò la sua più chiara rappresentazione nell'attribuzione delle aste del Palio, portate nelle manifestazioni pubbliche. La nobiltà ne ottenne cinque, una per ogni eletto, e il popolo una. Le pubbliche processioni, religiose e laiche, erano l'epifania ufficiale della gerarchia dei poteri civili.

5. IL SEGGIO DEL POPOLO: UNO STRUMENTO PER L'ASSOLUTISMO

La conquista di Carlo VIII e la fine dell'indipendenza del regno di Napoli, che nel 1503 entrò a far parte dei domini del re Cattolico e poi della corona asburgica, «fu solo un momento e un aspetto del contemporaneo cedimento italiano. L'autonomia dinastica che Napoli non riuscì a mantenere corrispose all'autonomia che allora, dopo almeno un paio di secoli, fu perduta dallo spazio politico italiano nel suo complesso»⁴⁶. Ferdinando d'Aragona concesse diversi privilegi, capitoli e grazie al Regno e alla capitale, con i quali si obbligava al rispetto delle costituzioni già riconosciute dai suoi predecessori. Tra le richieste presentate dal Seggio del popolo il monarca si limitò ad approvare solo quelle che concedevano «una più

⁴⁵ *Ivi*, III, 527; cit. successiva 531.

⁴⁶ Galasso 1999, 172 e 175.

concreta autorità dell'Eletto sul proprio ceto, ad un'incompleta rivendicazione del diritto elettorale pe' Capitani di piazza ed all'assicurazione d'un reddito particolare»⁴⁷.

Le prerogative supplicate dal popolo al Cattolico, invece, rivendicavano la possibilità di autoregolamentare l'accesso al Seggio, formulando uno statuto per l'attribuzione delle cariche amministrative. I deputati popolari chiedevano la «licentia libera, & omnimoda facultà» di poter «fare [...] Capitoli, & ordinationi, per lo servitio, e stato di detta Maestà, e buono regimento, e governo d'essi cittadini, e loro Regimento, Eletto, e Consul-tori, e per loro pacifico vivere ad honore, e fedeltà, e stato di Sua Maestà per scritte pubbliche, seu private come a loro sarà meglio visto, e più espediente»⁴⁸. Il re rispose con un rifiuto anche alla richiesta di privare del diritto di cittadinanza i contravventori del regolamento. Con un altro capitolo il Seggio popolare chiedeva la conferma di una legge di Ferrante II in materia di giustizia civile, in virtù della quale «potessero gli huomini di ciascheduna arte eligere loro Consoli, quali con consulta de l'eletto, e Deputati del Popolo, havessero possuto tutte le liti, e differenze, quali nascessero, e fussero nate tra gl'huomini di ciascuna arte, decidere, e rescare, definire, e dichiarare»⁴⁹. Su questo punto il re intervenne apportando una variazione alla norma vigente, limitando l'autonomia giudiziaria delle arti e delle corporazioni. Una lite poteva essere portata davanti a un tribunale dell'arte solo su richiesta di una delle parti in causa. Inoltre fu stabilito che tutte le cause di secondo grado, avverso le sentenze dei tribunali delle arti, dovessero attribuirsi alla Gran Corte della Vicaria, vale a dire al tribunale del re.

I deputati del popolo supplicarono ancora e invano il re perché restituisse al Seggio la facoltà di eleggere i Capitani delle piazze, diventata prerogativa regia nel 1498 per volontà di re Federico. In effetti il Cattolico non si limitò a rifiutare la richiesta, ma intervenne in modo più invasivo nella dialettica sociale dell'istituto popolare. Decretò che per l'elezione dei Capitani di strada ogni piazza dovesse «elegger, e nominare sei uomini da bene, e nell'istesso dì che si eleggono si debbiano in vna lista presentare à Sua Maestà, dalli quali sei essa Maestà ne debbia eleggere vno per Capitano»⁵⁰. Il sovrano non voleva semplicemente scegliere i Capitani, ma anche controllare le dinamiche interne al ceto popolare, per conoscere e

⁴⁷ Schipa 1909, 684.

⁴⁸ Imperato 1624, 9.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Summonte 1601-43, IV, 6.

gestire le oligarchie che governavano il Seggio. Spianò la strada al provvedimento che don Pedro de Toledo adottò quarant'anni dopo, in virtù del quale la scelta del vertice del Seggio, l'eletto, fu formalmente attribuita al viceré. I Capitani e gli eletti erano espressione diretta dei gruppi dirigenti professionali e finanziari della capitale, sui quali la corona avrebbe potuto far leva per contrattare i posti di comando, che aprivano la strada alle magistrature e alle toghe perpetue.

Quei provvedimenti, perfezionati dai capitoli del 1522, compromettevano definitivamente l'autonomia del Seggio popolare e tuttavia lo rafforzavano in rapporto alla nobiltà, proprio a causa del diretto intervento della corona nella selezione dei suoi vertici. È quanto sosteneva, ad esempio, un illustre giurista di parte popolare e consulente del Seggio, secondo il quale prima del 1507 i Capitani o Decurioni non avevano mai partecipato al «gouerno della Città»; ma «da quel tempo in qua li Capitanij vi sono entrati, e ciascun d'essi ha la sua voce; anzi non si può far piazza, ne concluder negotio alcuno, se non intervengono almeno 15 d'essi, che sono la maggior parte; ne si ha riguardo al numero de Consultori, bastando sol che siano chiamati»⁵¹. Nel 1532 il viceré Toledo riconfermò il lodo di Federico d'Aragona, per cui la minoranza del governo cittadino poteva impugnare la delibera della maggioranza, se la riteneva lesiva degli interessi del re e del Regno; avrebbe potuto rivolgersi al sovrano o al suo vice per la soluzione della controversia. Considerati i 5 voti a 1 della nobiltà, il popolo si trovava spesso in una posizione minoritaria nel consesso municipale; ma il suo eletto, essendo di fatto una creatura del viceré, che formalizzò la pratica nel 1548, come si è detto, aveva un potere di veto sui provvedimenti dell'aristocrazia di Seggio.

La monarchia spagnola, dunque, metteva in pratica una serie di dispositivi per creare un rapporto di comando-obbedienza, sia adottando «tutte le misure per ridurre l'ambizione e l'autorità dei più potenti», sia promuovendo il ceto dei «mezani [che] sono ordinariamente i più quieti e facili a governare», sia riconoscendo «gli elementi di antagonismo, tenendo pure vivi tensioni e conflitti»⁵². Nel primo caso, come abbiamo visto, ritroviamo tutti i provvedimenti regi che ridimensionarono il potere della nobiltà nelle principali istituzioni politiche del Regno a favore dei togati; nel secondo il rafforzamento del Seggio del popolo, passando per la selezione degli eletti e dei Capitani, stabiliva una relazione positiva tra

⁵¹ Imperato 1624, 84-85.

⁵² Borrelli 2002, 385 e 384. Sul concetto di «mezani» si rinvia a Botero 1948 (1589), IV, i-ii, 120.

la corona e il popolo *grasso*, che appoggiava la politica regia perché intravedeva la possibilità di accedere alle magistrature e di nobilitarsi. Infine la monarchia controllava e alimentava la dialettica sociale in particolari congiunture o su questioni inerenti talune prerogative e privilegi, come nel caso delle dispute sulle aste del Palio, o delle richieste popolari di avere un numero di eletti pari a quelli dei nobili o, ancora, in merito alle modalità di convocazione e di voto del governo municipale. In tutte queste circostanze la corona si comportava da arbitro delle contese equilibrando o sbilanciando le forze a seconda dei propri interessi.

Il dibattito politico sulla partecipazione e la rilevanza del popolo nel governo cittadino interessò l'intera Penisola a partire dal XVI secolo. Sono state evidenziate l'«ambiguità semantica» e le «contraddizioni di fondo, di cui il concetto di popolo appare intriso nei secoli del medioevo e della prima età moderna»: dal significato di governo democratico di una comunità libera, a quello di parte o fazione cittadina, e all'«insieme di tutti i cittadini con l'esclusione dei governanti»⁵³. Sempre in chiave comparativa il concetto di popolo è stato calato nei due «grandi blocchi», costituiti da Spagna e Italia del Sud e quello di Francia del Sud e Italia del Nord:

Il primo presentava in età moderna una permanenza forte del popolo-*pars*: nel dualismo vigente tra popolo e nobiltà i «popolari» avevano diritto ad accedere a cariche pubbliche assieme all'altra *pars* nobiliare. Nella Francia del Sud e nell'Italia del Nord, invece, la tendenza fu alla costituzione di un ceto dirigente unico, il cui atto fondativo aveva dichiaratamente alla base l'esigenza di superare i vecchi meccanismi fazionari, le vecchie contrapposizioni.⁵⁴

A Napoli, come in altre città italiane, ci fu un'ampia discussione tra scrittori e uomini di governo aristocratici, spagnoli e popolari sulla composizione dell'amministrazione municipale e sulla partecipazione del popolo. Il nobile napoletano del Seggio di Porto Pietro Jacopo de Jennaro riconosceva la superiorità storica della nobiltà in tutte le arti e le scienze: «[...] ne de queste due cose cossi perfecto habito il plebeyo como il patricio puote habere. Atteso chel plebeo alle arte macchaniche nato & dedito da la pueritia non porra como il nobile nato & dedito allarte liberale continuare & actendere». Tuttavia riteneva che il buon governo «ricerca li nobili & li Plebei seruando lordine de le dignitate, virtu & etate da notarse grandemente per la mia patria partenopea»⁵⁵. La tradizione non poteva essere l'u-

⁵³ Donati 2002, 418.

⁵⁴ Delille 2002, 425.

⁵⁵ de Jennaro 1504; il manoscritto, composto nel 1504, è custodito nella Biblioteca Centrale della Regione Siciliana, è segnato I.C.17 e consta di 63 cc.; le citazioni sono a

nica fonte di legittimazione per il governo di una città; erano necessarie le competenze e la difesa del bene comune. De Jennaro esprimeva un concetto di cittadinanza fondato sul rispetto della legge e dell'interesse generale. Non tutti i nativi di una città costituivano il suo popolo, ma solo quella «compagnia de homini accompagnati & congiunti per consentimento de lege & de rasone, per la comone vtilità & bene»⁵⁶. Solo costoro meritavano di partecipare alla gestione della cosa pubblica perché alieni dalle ambizioni, dalle passioni e dal particolarismo. Il nobile napoletano proponeva di affidare agli anziani della città la stesura di una lista dei più valenti uomini di tutti e sei i Seggi, selezionati attraverso una procedura di sorteggio «non auendo respecto ali anni, etate, arte, et nobiltà: ma solo ali costumi, opere, conuersationi, & moderantie loro». Gli eletti avrebbero avuto l'onore e l'onere di amministrare la cosa pubblica e di curarsi, alla scadenza del mandato, di istruire i loro successori e trasferire ad essi il sapere politico.

Molte fonti annotarono un evento verificatosi circa sei anni dopo la composizione dell'opera di de Jennaro relativo al tentativo del Cattolico di introdurre il tribunale dell'Inquisizione alla maniera spagnola: uno strumento politico finalizzato a demolire i nemici interni alla monarchia per affermarne l'imperio. Una delle cronache più importanti ricorda che

Adi 7 de iennaro 1510 delunidi congregandonosi li electi et gentilomini et populo in sancto laurenzo circha lo expellere del predicto [inquisitore] o delaxarelo stare: lo primo fo messere goctifreda carazolo per lo segio decapana dixè che se cazasse et cossi ancho porto et portanoua: la Montagnia et nido dixè de supplicare al Re volendono dicti segi dicesse messere francisco decoronato perlo populo dixè che venessero tucti in vno voto cossi como era stato al referire del vicere. Quali vniti concorreu a conlo voto loro. Die 9 eiusdem de mercoridi fo lo semele voltando capuana et dicendo che era meglio supplicare et lo electo del populo resposse ut supra doue lo iouedi ali 10 ad doy hore de nocte fo favta la vnione in sancto laurenzo tra li gentilomini et populo et facto lo instrumento doue deliberaro prima perlo honore post ponendo la rebellione de perdere la robba et la vita che permettere sefacesse tale inquisicione.⁵⁷

Questo diario di parte popolare sottolineava l'incidenza del voto del Seggio sulle scelte politiche dell'intera capitale nei rapporti con la monarchia.

c. 12r. Fu commissario regio e amministratore delle finanze per i re aragonesi in diverse province del Regno. Cf. Bentley 1995 e la bibliografia ivi citata per le notizie sulla vita del personaggio.

⁵⁶ de Jennaro 1504, c. 42v.

⁵⁷ Notar Giacomo 1845, 322. Cf. Amabile 1888.

Non si tratta di un caso isolato; i documenti coevi sono molti e tutti concordano sulla coesione sociale che i nobili e il popolo seppero dimostrare in quel frangente della storia del Regno. Tristano Caracciolo, aristocratico e pontaniano, analizzò le ragioni economiche e politiche del tentativo inquisitoriale nell'epistola *de inquisitione* e, pur condannando «la volubilità e [... l'] avventatezza del popolo», non nascose «la sua netta avversione per il provvedimento temuto» e si rallegrò «dell'unità politica, della concordia raggiunta da tutto il popolo napoletano»⁵⁸, grazie alla quale la minaccia del terribile tribunale fu sventata. Lo storico della corona asburgica Gerónimo Çurita annotava che «más de cuatro mil hombres del pueblo» si riunirono a S. Agostino alla notizia dell'Inquisizione. Dopo aver discusso, uscirono «con grande alboroto, y furia: y fueron discurriendo por la ciudad»; chiusero case e botteghe e corsero per la città «afirmando que querían antes morir, que tolerar ningún género de novedad». Dalle sue pagine si evince che il tumulto antinquisitoriale investì non solo Napoli «pero todo el reino concurría con gran conformidad de querer que pasasen todos primero por el último peligro, que permitir que se admitiese la Inquisición: y para aquello estaban todos muy concordes, y unidos»⁵⁹.

Il problema si ripropose trentasette anni dopo e rientrava nel processo di affermazione dell'assolutismo asburgico affidato al viceré don Pedro de Toledo. Nobiltà cittadina, baronaggio e popolo nel 1547 si riunirono nella chiesa maggiore della capitale e in presenza di un notaio stipularono «l'Instrumento dell'vnione vniuersale a seruitio di Dio, e di Sua Maestà, e beneficio publico». Ma tutti i titolati passarono la notte seguente nel «Castello dal Viceré scusandosi che la tema del Popolo a quell'atto intervenire fatti gli haueua, e non la propria volontà, onde tanto piacque al Viceré la disunione: quanto dispaciuto gl'era l'vnione»⁶⁰. Il Collaterale e il viceré nei loro distinti memoriali confermarono l'avvenuta unione tra i ceti, sebbene i reggenti ne denunciassero un vizio genetico, dato dalla costrizione subita dai nobili «por que no lo haziendo los degollarian y abrusarian sus casas»⁶¹; mentre Toledo evidenziava la strategia che la corona doveva seguire, imitando i predecessori dell'imperatore Carlo, che tennero sempre «la plaça del pueblo separada de las plaças de los nobles, porque veyan que

⁵⁸ Santoro 1957, 168.

⁵⁹ Çurita 1580, lib. IX, cap. XXVI, «De la alteración que se movió en la ciudad de Nápoles: y que se apaciguó con echar de aquel reino los judíos».

⁶⁰ Summonte 1601-43, IV, 198-199.

⁶¹ Archivo General de Simancas, *Estado*, legajo 1037, fol. 171, Consiglio Collaterale a Carlo V (2 giugno 1547); ora in Cernigliaro 2008, 13-72, citt. 50 e 54 (Pedro de Toledo a Pedro de Mendoza, 1 giugno 1547).

les convenia y assi se ha continuado hasta agora que por sus designos han tramado de hazer union». L'Inquisizione ancora una volta non fu introdotta nel Regno, ma il trionfo di Toledo fu ineccepibile, quanto clamorosa fu l'incapacità operativa, la frantumazione interna e l'individualismo dimostrati dalla nobiltà. Il viceré diede ordine che si bombardasse la città, si ammazzassero i ribelli e si saccheggiassero case e botteghe; i nobili reclutarono i banditi (*fuorasciti*) dai loro feudi, i quali, giunti in città, sfuggirono al controllo e si diedero alle rapine e alle violenze a tal punto che gli aristocratici si rifugiarono nel castello del viceré nemico. La rivoluzione si concluse con un costoso indulto imposto dall'imperatore al Regno e una persecuzione *ad personam* scatenata dal viceré contro i principali protagonisti della rivolta nobili e popolari. Proprio contro il Seggio del popolo Toledo intervenne per stabilizzare formalmente la sua dipendenza dalla corona. Durante la rivoluzione del 1547 un gruppo di popolari, definiti in seguito gli ultimi «buoni Cittadini Zelosi dell'honor d'Iddio, pietosi della Patria, intrepidi al gouerno del Publico»⁶², avevano estromesso il loro eletto perché voluto dal viceré e del tutto sottomesso alla sua volontà di introdurre l'Inquisizione spagnola. Inoltre si erano uniti alla nobiltà e avevano inviato ambasciatori a Carlo V affinché condannasse l'operato di don Pedro che, vistasi riconfermata la fiducia dall'imperatore, costrinse l'eletto voluto dal popolo Francesco Di Piatto a dimettersi e avocò al viceré la facoltà di nominare il rappresentate del Seggio da una rosa di sei candidati votati dalla base. L'asse viceré-eletto ottenne una sanzione giuridico-istituzionale mai più modificata, che condizionò la vita sociale e politica della capitale nel secolo seguente.

6. DISFUNZIONE TRIPARTITA E RITARDO NELL'«ITER SOCIALITATIS»

La carica di eletto del Seggio del popolo divenne molto ambita a seguito del provvedimento toledano, soprattutto dal gruppo del ceto civile, delle professioni legali (avvocati, notai, giuristi), economiche e finanziarie. Il numero di eletti provenienti da questi settori crebbe in misura rilevante a partire dalla seconda metà del Cinquecento fino alla fine della rivoluzione conservatrice del 1647-1648. È stato possibile ricostruire alcuni valori statistici che ci aiutano nella disamina di questo processo di notevole importanza per la comprensione della funzione del popolo durante il periodo

⁶² Summonte 1601-43, IV, 216.

spagnolo. Nei primi settant'anni del Seicento il numero dei dottori in legge che ricoprì la carica di eletto del popolo ascese al 61% del totale (valore mai raggiunto prima) e, considerando la durata dei mandati, essi governarono il Seggio per cinquant'anni. Il dato è rilevante e per comprenderlo dev'essere relazionato alla dialettica tra i togati e dottori con spadino, che raggiunse la sua fase parossistica a partire dagli anni venti del Seicento per concludersi con la vittoria dei primi nel 1648. È stato rilevato che l'accesso alle magistrature era riservato ai laureati in legge e che il titolo di dottore fosse discriminante, perché solo chi lo possedeva poteva intraprendere la carriera giuridica e brigare per una toga perpetua. I viceré avevano adottato la prassi di selezionare i giudici tra gli eletti del popolo, dal ceto forense e dagli uditorati di provincia per impiegarli negli uffici maggiori dei tribunali di primo e secondo grado (Vicaria, Sacro Regio Consiglio), della Sommaria fino al Consiglio Collaterale: «La Vicaria costituiva, infatti, per gli eletti del popolo quel traguardo (ovvero quell'inizio di carriera pubblica) che si erano proposti di raggiungere brigando prima per farsi eleggere nella rosa dei sei, e poi per essere scelti e confermati dai viceré. Questo varco dalla condizione popolare a quella burocratica era divenuto ormai tradizionale»⁶³. I dottori di ceto popolare occuparono progressivamente le principali cariche del Seggio e delle istituzioni ad esso collegate, come la SS. Casa dell'Annunziata e gli uffici finanziari dei Banchi pubblici allo scopo di entrare in una rete di conoscenze e di scambi politici con gli uomini più influenti dell'amministrazione della capitale. Non è un caso che essi governassero le istituzioni popolari in percentuale crescente proprio nella prima metà del Seicento, quando l'aristocrazia di Seggio li stava sostituendo ai vertici dei tribunali per volontà della corona. Squalificati dai più importanti istituti amministrativi e giudiziari, i dottori si collocarono nelle posizioni politicamente più influenti degli istituti popolari, i quali oltre a costituire la base di partenza per l'accesso alle giudicature, garantivano loro il controllo della base e la possibilità di esercitare un'influenza considerevole sulla complessa stratificazione del popolo. Di fatto, però, i viceré impedirono ai dottori di intraprendere la carriera giuridica, bloccando la mobilità nell'amministrazione popolare, in quanto reiteravano i mandati degli eletti e degli altri rappresentanti per anni, contrariamente ai sei mesi previsti dagli statuti.

Queste furono le cause principali della rivoluzione del 1647 e del suo protrarsi per nove mesi. In effetti furono i dottori Giulio Genoino, coadiuvato da Onofrio de Palma, Luigi Capaccio, Francesco Antonio Scac-

⁶³ Comparato 1974, 93.

ciavento e Vincenzo D'Andrea a guidare la rivolta dopo i tumulti e le violenze dei primi giorni, a redigere le trattative con il viceré duca d'Arcos e i capitoli di pace. I termini dell'accordo riguardavano tra l'altro l'abolizione delle gabelle, la parità dei voti tra il Seggio del popolo e quelli nobili, una generale riduzione dei costi della giustizia e alcune richieste in materia di detenzione illegale. In particolare uno dei capitoli, il terzo, fornisce delle importanti indicazioni sul blocco della mobilità interna al Seggio, che rendeva impossibile ai dottori sempre più numerosi di avvicinarsi negli uffici per poi inserirsi nell'amministrazione dei tribunali del Regno. I *leaders* della rivolta rispolverarono gli statuti del Seggio di inizio Cinquecento approvati dall'imperatore Carlo V, nei quali era stabilito che

l'Eletto del Popolo si facci per sei mesi in S. Agostino dalli Capi delle Ottine, come concesse Carlo V, [...] e non piacendo al popolo detto Eletto, ne possano fare un altro; e di più si debbiano mutare li Capitani di strada, Consultori e Deputati, ogni sei mesi, e che li facci il popolo in S. Agostino: il tutto conforme li Capitoli, avvertendo che da qua avanti per detto Eletto non si possi pretendere conferma dalli Capitani, ma dalle Ottine, e che sopra di questo si osservino i Capitoli stampati.⁶⁴

Il testo originale degli statuti prevedeva, diversamente da quanto avanzato dai giuristi, che l'eletto del popolo venisse votato da due rappresentanti per ogni ottina della città (cinquantotto), non dai Capitani; inoltre i Capitani di ottina erano nominati dal re e non eletti dal popolo, in base al lodo del 1498 di Federico d'Aragona, confermato e perfezionato dal re Ferdinando il Cattolico nel 1507⁶⁵. Non era un errore, ma la volontà dei dottori di riformare gli ordinamenti del Seggio allo scopo di stroncare quella strategia dei viceré, che aggiravano quelle norme per usare i rappresentanti del Seggio a vantaggio della corona. Nel 1642 fu abolito il Parlamento Generale del Regno, l'istituto di rappresentanza della capitale, dei feudi e delle università, che dalla metà del Cinquecento approvava il donativo regio con cadenza biennale, perché la Spagna stava attraversando una fase caratterizzata da un crescente inasprimento fiscale e da un generale bisogno di risorse finanziarie da incassare in tempi brevi. Tutta l'attività del Parlamento fu di conseguenza trasferita ai Seggi della capitale, un organo più ristretto e agile, sul quale la corona poteva contare più di quanto non accadesse nel secolo precedente. Infatti i nobili non avrebbero ostacolato le imposizioni di nuove tasse, perché avrebbero ricevuto in cambio toghe

⁶⁴ Capecelatro 1850-54, 76-77.

⁶⁵ Tutini 2005, 299; Di Franco 2012, 156.

e guadagni, derivanti dagli arrendamenti o affitti delle riscossioni fiscali. L'eletto del popolo era un uomo del viceré e non avrebbe conseguito alcun vantaggio se si fosse opposto alla sua volontà, anche perché il ministro con la riconferma dell'eletto per semplice *viglietto* stava favorendo la formazione di oligarchie o, in certi casi, di dinastie familiari come i fratelli Naclerio, al punto che «universalmente si parlava quasi che gl'Elettati fossero ereditari come gl'Elettori dell'Imperio»⁶⁶.

Non fu soltanto e nemmeno principalmente una rivolta antinobiliare, poiché l'obiettivo dei ribelli non era di stravolgere l'ordine stabilito per perseguire un ideale sogno di libertà, bensì di riformare i vertici delle istituzioni politico-giuridiche. I dottori lo dichiararono apertamente nei capitoli di luglio e di agosto-settembre, e lo dimostrarono con i fatti: i tribunali non furono aboliti fino alla fine di gennaio del 1648, dopodiché le nuove istituzioni furono semplicemente private dell'attributo regio. Non si trattò di un conflitto cetuale tra popolo oppresso e nobiltà dispotica, ma di una più pratica sollevazione dei tecnici del diritto di estrazione popolare e della nobiltà fuori Seggio contro coloro che li avevano estromessi dai vertici dei tribunali con l'appoggio della corona. Questi gruppi strumentalizzarono in maniera non lineare e non unanime la rivolta del popolo basso, esasperato dalla pressione fiscale, ma non rappresentarono un'alternativa moderna al ceto aristocratico perché non volevano. Il loro obiettivo era di recuperare e conservare quel potere ricevuto formalmente sotto il governo di don Pedro de Toledo, che consentiva di perseguire spregiudicatamente i propri interessi personali, nascondendosi dietro un ideale ordine giuridico nel quale i togati rappresentavano i soli interpreti e custodi del diritto, riconosciuti e legittimati dalla tradizione e dalla società.

Quest'indagine sulla società, le istituzioni, le mentalità e i valori che interagirono a Napoli durante la prima età moderna può risultare di qualche utilità per comprendere non solo alcuni momenti della storia istituzionale napoletana, avvalendosi della storiografia più aggiornata, ma anche il lento, difficile e complesso processo di ammodernamento delle mentalità di quella comunità. L'arretratezza della nobiltà napoletana, comune a molta parte dell'aristocrazia europea, non si spiega semplicemente con la difesa dei privilegi tradizionali; per comprenderla occorre inserirla

⁶⁶ La citazione è tratta da un manoscritto custodito nella Biblioteca Nazionale di Napoli, segnato XV.C.44, fogli non numerati: è il terzo documento, consta di 10 carte ma è interrotto e ne mancano alcune all'interno. È l'opera di De Santis 1858, I, 27, come ricorda Schipa 1997, 305.

nelle strutture mentali degli uomini di quel tempo, nella convinzione che il mondo e l'ordine sociale fossero sentiti come immutabili ed eterni, imposti da Dio e non suscettibili di trasformazione, secondo l'impostazione della filosofia classica mediata in età medievale dai Padri della Chiesa. Durante i secoli l'aristocrazia dimostrò la sua faziosità, il parassitismo, la disorganizzazione e la frantumazione interna al ceto: non fu mai la forza *leader* del Regno. D'altro canto il ceto ministeriale, che gestì la cosa pubblica dalla metà del Cinquecento, non rappresentò nella sua interezza l'alternativa al ceto nobiliare, anzi si sostituì ad esso in base al principio altrettanto indimostrabile della sua funzione di custode e interprete esclusivo del diritto, della legge positiva, emanazione anch'esso della volontà divina. Il contesto storico del regno di Napoli della prima età moderna fu contrassegnato dal dominio straniero, che da un lato si dimostrò incapace e impedì all'aristocrazia, già aliena da una mentalità moderna, di farsi forza propulsiva del cambiamento, di partecipare all'interesse comune, negandole la possibilità di armarsi e di concorrere allo sviluppo dello Stato; dall'altro favorì un ceto di burocrati e tecnici del diritto, dediti al praticismo conciliativo e alieni da qualunque impresa militare ed economica di rischio; infine drenò tutte le risorse finanziarie del Regno, offrendo alti tassi di interesse sul debito pubblico e disincentivando l'intrapresa privata. Il risultato finale fu una società composta da nobili vacanzieri e da giuristi improduttivi: «[...] ciò che mancava in quell'empireo deontologico era il riconoscimento pieno delle operazioni concrete, del produrre materialmente e dell'arricchirsi per sé e per la società»⁶⁷.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ajello 1996 R. Ajello, *Una società anomala, il programma e la sconfitta della nobiltà napoletana in due memoriali cinquecenteschi*, Napoli, ESI, 1996.
- Ajello 2005 R. Ajello, «Lo Stato come 'regimen ad bonum multitudinis ordinatum'. Modello francese e particolarismo italiano», *Frontiera d'Europa* 11, 2 (2005), 33-74.
- Ajello 2009 R. Ajello, *Eredità medievali paralisi giudiziaria. Profilo storico di una patologia italiana*, Napoli, Arte Tipografica, 2009.

⁶⁷ Ajello 1996, 250.

- Amabile 1888 L. Amabile, *Il tumulto napoletano dell'anno 1510 contro la Santa Inquisizione*, Napoli, Tipografia della Regia Università, 1888.
- Bentley 1995 J.H. Bentley, *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Napoli, Guida, 1995 (*Politics and Culture in Renaissance Naples*, Princeton, Princeton University Press, 1987).
- Borrelli 1993 G. Borrelli, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, il Mulino, 1993.
- Borrelli 2002 G. Borrelli, «Concetto di popolo nei testi politici italiani del Seicento», *Ricerche storiche* 32, 2-3 (2002), 377-396, numero monografico dedicato a *Essere popolo. Prerogative e rituali d'appartenenza nelle città italiane d'antico regime*, a cura di G. Delille - A. Savelli.
- Botero 1948 (1589) G. Botero, «*Della ragion di stato*». Con tre libri «*Delle cause della grandezza delle città*», due «*Aggiunte*» e un «*Discorso sulla popolazione di Roma*», Torino, UTET, 1948 (Venezia, Gioliti, 1589).
- Bouchard 1976 Jean Jacques Bouchard, «*Voyages dans le Royaume de Naples*», in E. Kanceff (a cura di), *Journal*, Torino, Giappichelli, 1976, 2 voll.
- Bracciolini 1999 G.F. Poggio Bracciolini, *La vera nobiltà*, a cura di D. Canfora, Roma, Salerno, 1999.
- Capecelatro 1850-54 F. Capecelatro, *Diario di Francesco Capecelatro contenente la storia delle cose avvenute nel Reame di Napoli negli anni 1647-1650*, a cura di A. Granito, I-III, Napoli, G. Nobile, 1850-1854.
- Carafa 1988 D. Carafa, *Memoriali*, a cura di F. Petrucci Nardelli, Roma, Bonacci, 1988.
- Castaldo 1769 A. Castaldo, «*Dell'Istoria di notar Antonino Castaldo*», in *Raccolta di tutti i più rinomati scrittori dell'Istoria generale del regno di Napoli*, VI, Napoli, nella stamperia di G. Gravier, 1769.
- Castiglione 1947⁴ B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, a cura di V. Cian, Firenze, Sansoni, 1947⁴.
- Cernigliaro 2008 A. Cernigliaro, «La rivolta napoletana del 1547 contro l'Inquisizione», in A. Musi - A. Lerra (a cura di) *Rivolte e Rivoluzione nel Mezzogiorno d'Italia 1547-1799*, Manduria - Bari - Roma, Lacaita, 2008, 13-72.
- Collenuccio 1613 (1539) P. Collenuccio, *Compendio dell'Istoria del Regno di Napoli*, Venezia, appresso i Givnti, 1613 (Venezia, Tramezino, 1539).

- Comparato 1974 V.I. Comparato, *Uffici e società a Napoli (1640-1647). Aspetti dell'ideologia del magistrato nell'età moderna*, Firenze, Olschki, 1974.
- Croce 1917 B. Croce, *La Spagna nella vita italiana durante la Rinascenza*, Roma - Bari, Laterza, 1917.
- Croce 1942 B. Croce, *Aneddoti di varia letteratura*, Napoli, Ricciardi, 1942.
- D'Andrea 1990 F. D'Andrea, *Avvertimenti ai nipoti*, a cura di I. Ascione, Napoli, Jovene, 1990.
- de Commynes 1640 P. de Commynes, *Delle memorie di Filippo di Comines*, in Venezia, appresso i Bertani, 1640.
- Del Bagno 1993 I. Del Bagno, *Legum doctores. La formazione del ceto giuridico a Napoli tra Cinque e Seicento*, Napoli, Jovene, 1993.
- Delille 2002 G. Delille, «Diversi popoli per diversi assetti politici: Italia, Francia e Spagna a confronto», *Ricerche storiche* 32, 2-3 (2002), 425-427, numero monografico dedicato a *Essere popolo. Prerogative e rituali d'appartenenza nelle città italiane d'antico regime*, a cura di G. Delille - A. Savelli.
- de Jennaro 1504 P.J. de Jennaro, *Libro terczzo de Regimento dell'opera deli homini illustri Sopra dele Medaglie Composta Per pietro Iacopo Ianuario Partenopeo*, 1504 (il manoscritto è custodito nella Biblioteca Centrale della Regione Siciliana, è segnato I.C.17 e consta di 63 cc.)
- De Santis 1858 T. De Santis, *Istoria del tumulto di Napoli*, Trieste, C. Coen, 1858.
- Di Donato 1996 F. Di Donato, *Esperienza e ideologia ministeriale nella crisi dell'Ancien Régime - Niccolò Fraggianni tra diritto, istituzioni e politica (1725-1763)*, Napoli, Jovene, 1996, 2 voll.
- Di Falco 1992 [1535] B. Di Falco, *Descrittione dei luoghi antichi di Napoli e del suo amenissimo distretto [1535]*, Napoli, Mattia Cancer, 1992.
- Di Franco 2002 S. Di Franco, «Alle origini di una rivolta. Linguaggio politico e scontro sociale a Napoli in un memoriale manoscritto del 1640», *Frontiera d'Europa* 8, 1 (2002), 41-114.
- Di Franco 2012 S. Di Franco, *Alla ricerca di un'identità politica. Giovanni Antonio Summonte e la patria napoletana*, Milano, LED, 2012.

- Di Franco 2014 S. Di Franco, *La rivoluzione conservatrice. Il recupero dei poteri istituzionali a Napoli (1647-1649)*, Napoli, ESI, 2014.
- Donati 1995 C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia (secoli XIV-XVIII)*, Roma - Bari, Laterza, 1995.
- Donati 2002 C. Donati, «Popolo, plebe, cittadini, sudditi, nazione nei secoli della prima età moderna: riflessioni per una ricerca di semantica storica comparata», *Ricerche storiche* 32, 2-3 (2002), 415-424, numero monografico dedicato a *Essere popolo. Prerogative e rituali d'appartenenza nelle città italiane d'antico regime*, a cura di G. Delille - A. Savelli.
- Fassina 1992 M. Fassina (a cura di), *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Relazioni*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1992.
- Galasso 1988 G. Galasso, «Introduzione», in Carafa 1988.
- Galasso 1994 (1961) G. Galasso, *Alla periferia dell'impero. Il Regno di Napoli nel periodo spagnolo (secoli XVI-XVII)*, Torino, Einaudi, 1994 (1961).
- Galasso 1999 G. Galasso, *Storia d'Italia, XV**.* *Il Regno di Napoli, il Mezzogiorno spagnolo 1494-1622*, Torino, UTET, 1999.
- Giarrizzo 1994 Giuseppe Giarrizzo, «Erudizione storiografica e conoscenza storica», in *Storia del Mezzogiorno, IX. Aspetti e problemi del Medioevo e dell'Età Moderna*, Napoli, Edizioni del Sole, 1994.
- Guicciardini 1931 F. Guicciardini, *Storie fiorentine*, lib. VIII, Roma - Bari, Laterza, 1931.
- Hernando Sánchez 1994 C.J. Hernando Sánchez, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI. El Virrey Pedro de Toledo*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1994.
- Imperato 1624 F. Imperato, *Privilegi, Capitvli, e Gratie, concesse al Fedelissimo Popvlo Napolitano, & alla sua Piazza. Con le seguenti annotazioni di nuouo aggiunte. Et il Discorso introno all'officio di Decurione; hoggi Capitanij d'Ottine, seu Piazze Popolari, di nuouo ampliato, & aumentato*, in Napoli, Gio. Domenico Roncagliolo, 1624.
- Landino 1970 C. Landino, *De vera nobilitate*, a cura di M.T. Liaci, Firenze, Olschki, 1970.
- Lewellen 1987 T.C. Lewellen, *Antropologia politica*, Bologna, il Mulino, 1987 (*Political Anthropology. An Introduction*, South Hadley, MA, Bergin and Garvey, 1983).

- Machiavelli 1996 N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Introduzione di G. Sasso, Milano, Rizzoli, 1996.
- Machiavelli 2007 N. Machiavelli, *Istorie fiorentine e altre opere storiche e politiche*, a cura di A. Montevercchi, Torino, UTET, 2007.
- Masi 1999 G. Masi, *Dal Collenuccio a Tommaso Costo: vicende della storiografia napoletana fra Cinque e Seicento*, Napoli, Editoriale Scientifica, 1999.
- Mozzillo 1993 A. Mozzillo, *Passaggio a Mezzogiorno. Napoli e il sud nell'immaginario barocco e illuminista europeo*, Roma, Leonardo, 1993.
- Muto 1990 G. Muto, «I trattati napoletani cinquecenteschi in tema di nobiltà», in A. De Benedictis (a cura di), *Sapere e l'è potere. Discipline, dispute e professioni nell'Università medievale e moderna*, III. *Dalle discipline ai ruoli sociali*, Bologna, Comune di Bologna - Istituto per la storia di Bologna, 1990.
- Notar Giacomo 1845 Notar Giacomo, *Cronica di Napoli*, a cura di P. Garzilli, Napoli, nella Stamperia Reale, 1845.
- Oexle 2000 O.G. Oexle, *Paradigmi del sociale. Adalberone di Laon e la società tripartita del Medioevo*, Salerno, Carlone, 2000 («Die funktionale Dreiteilung der 'Gesellschaft' bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter», *Frühmittelalterliche Studien* 12 [1978], 1-54).
- Petrucci Nardelli 1976 F. Petrucci Nardelli, s.v. *Carafa Diomede*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XIX, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana Treccani, 1976.
- Pilati 1994 R. Pilati, *Officia principis. Politica e amministrazione a Napoli nel Cinquecento*, Napoli, Jovene, 1994.
- Porzio 1964² Camillo Porzio, «Relazione del Regno di Napoli al marchese di Mondesciar viceré di Napoli tra il 1577 e il 1579», in E. Pontieri (a cura di), *La Congiura de' Baroni del Regno di Napoli contra il re Ferdinando primo e gli altri scritti*, Napoli, ESI, 1964².
- Puddu 1982 R. Puddu, *Il soldato gentiluomo. Autoritratto d'una società guerriera: la Spagna del Cinquecento*, Bologna, il Mulino, 1982.
- Rosello 1552 L.P. Rosello, *Il ritratto del vero gouerno del principe dal esempio viuuo del gran Cosimo, composto da Lucio Paolo Rosello Padoano, con due orationi d'Isocrate conformi all'istessa materia, tradotte dal medesimo di gre-*

- co in *uolgare italiano*, Venezia, Giovanmaria Bonelli, 1552; ora nell'ed. critica a cura di Matteo Salvetti, Milano, Franco Angeli, 2008.
- Santoro 1957 M. Santoro, *Tristano Caracciolo e la cultura napoletana della rinascenza*, Napoli, Armanni, 1957.
- Schipa 1908 M. Schipa, «Contese sociali a Napoli nel Medio Evo», *Archivio storico per le province napoletane* 33 (1908), 81-127.
- Schipa 1909 M. Schipa, «Il popolo di Napoli dal 1495 al 1522», *Archivio storico per le province napoletane* 34 (1909), 292-318, 461-97, 672-706.
- Schipa 1997 M. Schipa, *Studi Masanielliani*, a cura di G. Galasso, Napoli, Società Napoletana di Storia Patria, 1997.
- Summonte 1601-43 G.A. Summonte, *Historia della città e Regno di Napoli*, I-II, Napoli, G.G. Carlino, 1602-1601; III-IV, Napoli, G.D. Montanaro, 1640-1643.
- Tutini 2005 Camillo Tutini, *Dell'origine e fundation de Seggi di Napoli, del tempo in che furono istituiti, e della separation de' Nobili dal Popolo, Delle leggi di ciaschedun Seggio intorno all'Aggregation delle Famiglie, Del Cingolo Militare, che anticamente si dava a Nobili, & a Popolari, & della Giurisdittione dell'Eletto del Popolo, Del supplemento al Terminio, ove si aggiungono alcune famiglie tralasciate da esso alla sua Apologia, & Della Varietà della Fortuna confirmata con la caduta di molte famiglie del Regno*, Napoli, Beltrano, 1644; ora, in versione anastatica, in P. Piccolo (a cura di), *Dell'origine e fondazione dei Sedili di Napoli*, Napoli, Luciano, 2005.
- Çurita 1580 G. Çurita, *Historia del Rey don Hernando el Católico, de las empresas, y ligas de Italia, compuesta por Geronymo Çurita cronista del Reyno de Argon*, I-II, Çaragoça, Domingo de Portonariis y Ursino, 1580.

6.

I TEMPI DEL MEDITERRANEO MODERNO TRA UNITÀ E DIVERSITÀ (XV-XVIII sec.)

Marco Trotta

Nell'illustrare la struttura del suo importante lavoro sul Mediterraneo¹ Fernand Braudel, il grande storico francese erede della tradizione delle *Annales*, scuola e rivista inaugurate da Lucien Febvre e Marc Bloch, suoi maestri, scrive: «Che cosa è il Mediterraneo? Mille cose insieme. Non un paesaggio, ma innumerevoli paesaggi. Non un mare, ma un susseguirsi di mari. Non una civiltà, ma una serie di civiltà accatastate le une sulle altre»²: insomma, la visione di un Mediterraneo plurale in equilibrio precario tra unità e diversità.

Nella sua molteplice vicenda di lungo periodo il Mediterraneo è apparso come «una realtà storica, geografica e culturale molto particolare»³ e la lunga durata della sua storia ha scandito le tappe più o meno significative di un cammino altalenante di condivisione e dinamismo, di unità e varietà, di permanenze ma pure di fratture inevitabili: divenendone esso stesso protagonista il Mediterraneo ha, insomma, dettato i tempi della ultrasecolare storia europea e orientale. Nel mondo antico del Mediterraneo si era data l'immagine che conferiva a quel mare i tratti di una unitarietà peculiare: i Greci, infatti, poterono scrivere che gli uomini vivevano intorno al Mediterraneo come «rane intorno ad uno stagno»; oltre a definirlo *mare nostrum* i Romani, invece, considerarono il Mediterraneo più propriamente *mare internum*, per cui la gravitazione di quel bacino fu ritenuta racchiusa interamente nell'ambito di un grande complesso che Asia,

¹ Braudel 2010.

² Riprendo la citazione da Galasso 2007, in part. 17.

³ *Ivi*, 13.

Africa e la stessa Europa avevano contribuito a formare, chiarendo così il concetto di *oikouménè*, cioè di terra abitata⁴.

Fu all'indomani della caduta dell'Impero romano e del passaggio all'età medievale che la dimensione geostorica del Mediterraneo assunse un carattere differente, per cui si andarono meglio precisando gli spazi che fino ad allora lo avevano delimitato, e ancor più si definì una certa centralità euro-mediterranea⁵. In questo caso il fattore religioso finì per rappresentare un cardine decisivo: nel 1054, con lo Scisma d'Oriente, esso investì l'apparente quiete del Mediterraneo, inaugurando una dolorosa lacerazione all'interno del mondo cristiano⁶. La nascita di due epicentri, Chiesa cattolica occidentale da un lato, e Chiesa ortodossa orientale dall'altro, contribuì a circoscrivere i confini del mondo euro-asiatico. L'asse dell'una si allungò fino a toccare i confini balcanici; quello dell'altra si estese fino alle estreme propaggini delle steppe russe. Certo, si trattò di una delimitazione di indole religiosa, ma le implicazioni di natura politica, al di là di quelle economiche, non furono affatto assenti, anzi costituirono il banco di prova della conversione e del controllo di popolazioni pagane, sia dell'Europa centrale che di quella orientale, e quindi la possibilità stessa di allargare la sfera dell'influenza strategica dell'una o dell'altra confessione, dell'uno o dell'altro mondo cristiano.

E proprio in questa luce, tra Medioevo e prima età moderna, il Mediterraneo assiste al prepotente rilancio del cattolicesimo di matrice occidentale, auspice peraltro la novità dello stato moderno in Europa, come aveva del resto dimostrato l'esperienza istituzionale di Ferdinando e Isabella di Spagna prima, e di Carlo e Filippo d'Asburgo (rispettivamente padre e figlio) poi, diretti destinatari, questi ultimi, di un asse ereditario amplissimo e fondato su territori, la cui unità dinastica avrebbe non solamente imposto una rinnovata centralità euro-mediterranea, lanciando la sfida ideologico-confessionale al mondo islamico, ma avrebbe pure emblematicamente gettato le basi di uno dei più complessi e articolati sistemi imperiali che la storia mondiale avesse mai annoverato⁷. Sotto questo profilo, allora, il Mediterraneo può giustamente costituire una delle vie diverse

⁴ *Ibidem*. Si veda anche Canale Cama - Casanova - Delli Quadri 2009, 15 ss. Cf., inoltre, Braudel 2002 e 2004; Guarracino 2007; Cernecchi 2011. Più in generale cf. Braudel 1982 (1979), dove l'autore definisce per la prima volta il concetto storico di «economia-mondo», successivamente ripreso e rielaborato dallo storico Immanuel Wallerstein.

⁵ Su tale relazione, che vide coinvolta anche l'Italia, cf. Galasso 1991, 7-10.

⁶ Per la questione rinvio a Potestà - Vian 2010, 273 ss.; ma si veda pure Fedalto 2010a.

⁷ Cf. *La Corona* 1978 e 1982. Cf. anche Brandi 2001; Galasso - Musi 2001; Galasso 2004; Abulafia 2006; Galasso 2006. Per una suggestiva e originale chiave di lettura del

che costellarono i primi secoli dell'età moderna; ovvero sia quel tortuoso tragitto della modernizzazione economica, sociale e politica che tra Cinque e Seicento travolse non solo il mondo europeo, ma anche quello musulmano. Si pensi qui, ad esempio, alla rapida evoluzione delle strutture pubbliche nazionali, alla relativa acquisizione di nuove attribuzioni e al progressivo scivolamento verso forme assolute del potere, di cui sicuri protagonisti furono sia i Turchi ottomani che le grandi potenze europee del tempo⁸.

Torniamo, in tal modo, a meglio precisare alcuni tempi che hanno scandito la vicenda del Mediterraneo moderno, osservato sia come spazio della memoria, sia come realtà storica una e diversa, tra condivisione e rottura, tra continuità e mutamento. In questa luce il 1453 rappresenta senza dubbio una data periodizzante: ci troviamo, infatti, al cospetto di un vero e proprio evento fondativo del mondo moderno, la caduta di Bisanzio ad opera dei Turchi di Maometto II il Conquistatore e la fine dell'Impero bizantino, prosecutore diretto del mondo classico. Siamo ancora nel Mediterraneo e di fronte a un verosimile paradigma interpretativo della modernità⁹.

Gran parte della storiografia ha sempre preferito far coincidere il termine *a quo* dell'età moderna con l'epoca delle nuove rotte geografiche proprio a far data dalla famosa impresa colombiana del 1492. *Otro mundo*, «mondo altro, diverso»: così si esprime Cristoforo Colombo dopo la sua prima spedizione nelle cosiddette Indie Occidentali; e qui veniva pienamente riconosciuta «l'autocoscienza della modernità che si misura con l'ignoto»¹⁰. Erano, cioè, le rotte atlantiche a consentire, con il '92, il conseguimento del senso pieno della totalità geografica del pianeta, a surclassare l'ancora viva tradizione del *mare interno*, a rompere la barriera apparentemente invalicabile dell'Oceano che chiudeva il Mediterraneo a occidente insieme con l'antica coscienza del suo triplice mondo euro-afro-asiatico¹¹.

Tuttavia, assai più della scoperta dell'America la caduta di Costantinopoli per mano turca costituisce il momento storico in cui la modernità appare più chiaramente emergente attraverso una spaccatura con il mon-

periodo si veda Cardini - Valzania 2006. Cf., inoltre, Woodward 2003; Lotti - Villari 2004; Parker 2005.

⁸ La letteratura storica sulla nozione di stato moderno è vasta. Mi limito qui a segnalare alcuni studi significativi: Musi 1979; Maravall 1991; Galasso 2001, 372-407; Schiera 2004; Barletta - Galasso 2007.

⁹ Bono 1967; Gallina 2003; Canale Cama - Casanova - Delli Quadri 2009; Fedalto 2010b; Crowley 2011.

¹⁰ Cf. Musi 2002, 3. Per questi aspetti cf. anche Romeo 1989.

¹¹ Cf. Mascilli Migliorini 2009. Più complessivamente cf. Brancaccio 2007a, 84-89, e 2007b, 77-83.

do classico, al quale sembra che vengano inevitabilmente sottratti gli spazi definiti della sua esistenza più che millenaria. Si tratta di una ferita che, rompendo la continuità con la vecchia consapevolezza mediterranea, finisce per lacerare un mondo materiale senza tuttavia arrivare a violare motivi culturali e mentali lungamente sedimentati e ancora molto profondi. Ma è proprio in tale prospettiva, quando nel Quattrocento la perdita di una certa unità mediterranea finisce per coincidere con la fine annunciata del mondo antico, che alla cultura europea si aprono le occasioni nuove per una diversa relazione con il Mediterraneo: si tratta ora di condizioni rinnovate che consentono di forgiare il tempo storico della Rinascenza¹². È, dunque, nel passaggio al secolo XVI che il Rinascimento si fa carico della *traslatio imperii*, sia recuperando uno spazio importante sul piano identitario, sia facendo rivivere il profilo culturale del Mediterraneo bizantino da un lato, quello classico di impronta greco-romana dall'altro¹³. Sotto questa veste, a cavaliere tra Quattro e Cinquecento, una funzione determinante spetta all'Italia¹⁴, a una realtà unitariamente intesa anche se non ancora nazione, che nel momento in cui si avvia a perdere la propria *libertas*, divenendo – com'è noto – il teatro spesso tragico di dominazioni straniere, si pone finalmente a garanzia assoluta della mediazione tra un Mediterraneo antico, che in effetti muore e si frammenta nella sua materialità, ma che riesce pure rapidamente a ricomporre un quadro unificato, rivivendo come grande contenitore della memoria di civiltà millenarie, mentre un'Europa non più, o non più solamente, mediterranea prepara, attraverso la sperimentazione di un nuovo baricentro di interessi vitali, il proprio irreversibile salto nella modernità¹⁵.

Al cospetto, così, di una rinnovata visione della modernità mediterranea anche il 1571 si presenta come data dall'ulteriore valore simbolico. Il 7 ottobre di quell'anno, infatti, il Mediterraneo, al centro del conflitto cristiano-islamico, riconquistò la scena mondiale sia sotto il profilo ideologico-religioso sia dal punto vista strategico-militare mediante la battaglia di Lepanto, dove nello scontro navale più sanguinoso di quel secolo si fronteggiarono gli schieramenti militari dei due grandi imperi della storia moderna, spagnolo e ottomano¹⁶. Come è noto, la battaglia nella quale fu

¹² Cf. Burke 2009.

¹³ Canale Cama - Casanova - Delli Quadri 2009, 49.

¹⁴ Cf. Galasso 1991, 97 ss., e Musi 2006.

¹⁵ Cf. Pellegrini 2009.

¹⁶ Per un efficace affresco del periodo in esame cf. Cancila 2007, 7-66. Si veda pure Yildirim 2007. Cf., inoltre, Bono 2000 e Barbero 2010.

essenziale il ruolo della flotta veneziana, agli ordini dell'ammiraglio Sebastiano Venier, sancì la sconfitta dei Turchi e la vittoria della Lega Santa¹⁷ formata dalla Spagna di Filippo II, dalla Repubblica di Venezia, dal pontefice Pio V. Lepanto apparve da subito il punto culminante dello scontro epocale tra cristianità e mondo musulmano. Per la propaganda cattolica ed europea Lepanto assunse un chiaro significato politico, tanto più in una fase di durissima conflittualità religiosa e dottrinaia all'interno della cristianità europea tra protestantesimo e cattolicesimo, posta al bivio tra l'istanza di profonda *renovatio* spirituale e la spietata controffensiva della Chiesa romana, pervicacemente e strumentalmente appoggiata dai sovrani di orientamento cattolico. D'altra parte, il successo della cristianità a Lepanto segnò la fondazione del culto della Madonna del Rosario o della Vittoria, e infatti il 7 ottobre di ogni anno si rinnova, in ambito cattolico, la devozione popolare alla Signora del Rosario¹⁸.

Tuttavia, in una prospettiva storica di più ampio respiro è necessario attribuire a Lepanto un significato diverso, soprattutto per quanto concerne i destini egemonici nell'area mediterranea. E allora si possono fare qui alcune considerazioni. La prima: non sembra corretto, da un punto di vista della mera ricostruzione storica, parlare, a proposito di Lepanto, di riconquista cristiana del Levante mediterraneo e del Maghreb, sottratti all'avanzata ottomana dei secoli precedenti, perché così si finisce per ignorare quella che al contrario fu la *revanche* ottomana, che a distanza di soli due anni dalla caduta di Lepanto coincise con la riconquista tunisina e nel 1574 con la pace separata con Venezia¹⁹.

La seconda: in una prospettiva di lungo periodo Lepanto avrebbe riscosso un chiaro valore anche nei confronti del mondo turco, per il quale si trattò di un arretramento solo temporaneo delle proprie mire espansioniste. Insomma, all'indomani di Lepanto, divenuta intanto uno spartiacque fondamentale nella dinamica dei rapporti tra stati dominanti nella cornice del Mediterraneo moderno, non fu più immaginabile uno scontro generalizzato dagli esiti potentemente distruttivi; da allora, infatti, i Turchi affrontarono il mondo cristiano-europeo in conflitti circoscritti, che si tradussero non di rado in incursioni-lampo: ne davano d'altronde ragione le fortificazioni e le torri di guardia diffusamente presenti lungo le coste dell'Europa mediterranea. Vi era un solo modo mediante il quale poteva aver fine quella guerra lunga e irriducibile: il crollo interno e il len-

¹⁷ Cf. Capponi 2008; Gibellini 2008; Civalè 2009. Si veda, infine, Bizozzeri 1690.

¹⁸ Cf. Venchi 1997.

¹⁹ Cf. Bono 1978.

to ma inarrestabile disfacimento economico, morale e politico della forza nemica²⁰.

La terza considerazione: Lepanto non significò la netta e conclusiva supremazia dell'universo cristiano su quello musulmano; certo, la grande portata ideologica di quel conflitto consentì all'Europa cristiana della seconda metà del Cinquecento, funestata da sanguinose *guerre* di religione, di dotarsi di un potente profilo identitario da poter agitare nei riguardi di un nemico, quello ottomano appunto, che si conservava compatto sia sotto l'aspetto religioso sia sul fronte militare²¹. Occorre, inoltre, aggiungere che dopo Lepanto, o proprio grazie ad essa, il Mediterraneo venne attraversato da almeno due secoli di stabilità (anche se non mancarono turbolenze e controversie). Braudel chiamò questo lungo periodo della «pace mediterranea», perché dal 1571 alla spedizione napoleonica in Egitto dopo poco più di due secoli (nel 1798), non vi furono più teatri di guerra aperta e generalizzata: «[...] i due imperi», egli sostenne, «rimasti soli nel campo chiuso mediterraneo, non si urtarono più con tutta la loro cieca violenza»²².

Per l'Impero turco il secolo XVI rappresentò una delle sue stagioni più feconde. La sua espansione cinquecentesca fu alla base dell'ascesa al trono del sultano Solimano I (1520-1566), detto il Magnifico dagli Occidentali, il Legislatore dai Turchi per la sua imponente azione riformatrice nel campo del diritto e della sua codificazione²³. Con Solimano, accostato a Carlo V per la comune condivisione di una concezione universalistica del potere (esaltazione della monarchia capace di unificare il mondo; restaurazione di un ordine universale; ricerca di un principio unico di giustizia *erga omnes*; passaggio a un'età dell'oro grazie all'opera imperiale), l'Impero turco allargò i propri confini cercando di spostarsi proprio nell'Europa che continuava a costituire il suo principale avversario storico. Sul versante centrale del continente gli Ottomani si opposero al Sacro Romano Impero e agli infedeli cristiani, nemici giurati dell'Islam, lanciandosi in una campagna militare nei Balcani contro i domini della dinastia asburgica; una guerra che si protrasse per oltre un secolo e mezzo: l'ultimo tentativo di conquista della Vienna asburgica si verificò infatti nel 1683²⁴. Attra-

²⁰ Cf. Mantran 1986; Bono 1997 e 1999. In generale si veda Motta 1998.

²¹ Cf. Vivanti 2007.

²² Canale Cama - Casanova - Delli Quadri 2009, 76.

²³ *Ivi*, 93 ss. Cf. anche Donini 2003; Mantran 2004; Faroqhi 2008; Goodwin 2009.

²⁴ Cf. Cardini 2011. Per l'occasione è emblematico un documento dell'epoca, che celebra il successo cristiano contro il nemico ottomano: si tratta di una composizione di Valentino (1684).

verso una mirata campagna di estensione territoriale i confini dell'Impero turco si allargarono dall'Arabia all'Europa orientale (nel 1521 Serbia e Ungheria caddero in mano turca, Vienna fu cinta d'assedio), dalla Crimea al Marocco, verso oriente con la presa di Baghdad e dell'Iraq (1534) e con il controllo del porto di Bassora, che garantiva ad esso un importante sbocco mercantile sul Golfo Persico, soprattutto dei prodotti provenienti dall'India²⁵.

Oltre al Mediterraneo vi era poi il Mar Nero, ritenuto dai Turchi «la sorgente di tutti i mari» per la sua funzione di crocevia economico-commerciale tra le due principali aree dei suoi domini, l'Anatolia e i Balcani, (fra le merci, che per i suoi scali transitavano a Istanbul, vi erano bestiame, cereali, frutta, legno, schiavi)²⁶. Nell'arco di cinque secoli lo stato turco, dalla forma politica pluri-etnica e multireligiosa, era riuscito a rappresentare una realtà imperiale coesa, in grado di costruire un'esperienza di convivenza civile tra comunità dal diverso profilo razziale, dalla differente derivazione confessionale e dalle svariate tradizioni: ebrea, cristiana e musulmana²⁷.

Un altro suo tratto caratterizzante fu costituito dalle città: quella ottomana divenne il segno più evidente della civiltà mediterranea imperialista. I grandi centri, imperniati sull'impianto urbano di provenienza classica, impressero una certa originalità ai modelli urbanistici del mondo mediterraneo: una cinta muraria potente all'interno della quale sorgeva la grande Moschea e accanto il palazzo del rappresentante del potere civile; la vita economica e sociale si svolgeva prevalentemente nei *bazar*, nei *suk* con affollati depositi di merci e caravanserragli. La città era divisa in quartieri che definivano le appartenenze delle differenti comunità in essa presenti. Erano per lo più le città della costa a rendere particolarmente dinamico il quadro commerciale e finanziario del Mediterraneo²⁸.

Rimaneva impressa, pertanto, l'immagine di due grandi modelli politico-istituzionali, con le loro calcolate ambizioni e le ineludibili tensioni interne ed esterne: il Medio Oriente, la Persia, il Mar Nero, il Caucaso per i Turchi; la via atlantica e il Nuovo Mondo americano per gli Spagnoli. Per oltre due secoli e mezzo, tra XVI e metà del XVIII, ambedue continuarono a gravitare nello spazio mediterraneo, anche se ora il piatto della bilancia degli interessi egemonici sembrava pendere dalla parte degli eredi

²⁵ Cf. Mafrici 2006.

²⁶ Cf. Mascilli Migliorini - Mafrici 2012.

²⁷ Cf. Bono 2008.

²⁸ Cf. Cerasi 1988; Lewis 2007; Mafrici 2008. Si veda pure Formica 2008.

della cultura araba, che potevano esibire un dinamismo sicuramente più largo rispetto a una Spagna che, se da un lato poteva utilizzare i suoi domini italiani per il controllo strategico nel Mediterraneo centro-occidentale, dall'altro dimostrava quanto fittizia e provvisoria fosse la linea unitaria del mondo cristiano attuata a Lepanto, con una Francia cattolica che restava sua temibile rivale per il primato europeo; con una dinastia, quella degli Asburgo d'Austria, che nel contrasto con la Spagna imperiale stava allora compiendo le prove più impegnative della sua forza statale; e ancora con Venezia che, oltre a presentarsi tradizionalmente come l'espressione ultrasecolare più autentica di una potenza oligarchica repubblicana, riusciva ancora a incunearsi tra le fitte maglie del sistema ottomano grazie al controllo di un'area cospicua del Mediterraneo²⁹.

Uno storico spagnolo del Cinquecento, Juan Luis de Vives, ha offerto della grande vicenda mediterranea diversi motivi di suggestione: «Anticamente», sono le sue parole, «c'era odio tra i popoli dell'Asia e dell'Europa perché sembravano separati dal mare, o tra due grandi Imperi, come gli Spartani e gli Ateniesi, i Cartaginesi e i Romani, o tra quelli che lottavano per le sue frontiere»³⁰. Il confronto tra grandi artefici collettivi della storia appartiene, pertanto, al codice genetico del Mediterraneo: in tale ottica regime ottomano e Spagna imperiale non fanno eccezione; anzi, occupando a lungo la scena della modernità mediterranea, percorrono vie parallele alla fondazione dei moduli della progressiva edificazione statale: in altri termini, ci troviamo dinnanzi a due blocchi di potere che nell'arco di oltre duecento anni, pur nell'ambito di un'irriducibile diversità, si sarebbero rivelati reciprocamente funzionali nel quadro di una formulazione unitaria, anche se problematica, della comune vicenda mediterranea.

Le coordinate di fondo che avevano consentito di vergare la pagina conclusiva del *modus agendi* di tipo mediterraneo precedente al XVI secolo, fatto di pluralità, di ricca varietà umana e materiale, brulicante di protagonisti politici dalla multipla matrice valoriale, venne costituito dunque dal carattere, per così dire, duale di un Mediterraneo - *mare clausum* diviso e conteso tra imperialità musulmana e sistema asburgico. Oltre al coevo declino degli iberici e della compagine turca, tra Sei e Settecento

²⁹ Cf. Maravall 1984 ed Elliot 1987. Sul non trascurabile ruolo avuto dalla Spagna asburgica nella protezione dei suoi domini mediterranei, particolarmente dell'Italia meridionale, cf. le importanti considerazioni di Croce 2005, 136-138. Sull'azione di presidio dello spazio mediterraneo da parte della Repubblica veneta cf. in part. Cozzi - Knapton - Scartabello 1999 e Pezzolo 2007.

³⁰ Canale Cama - Casanova - Delli Quadri 2009, 76.

sarebbe stata proprio la rapida evoluzione degli stati moderni europei a determinare con la loro spinta coloniale il superamento definitivo della fisionomia moderna del Mediterraneo, frutto di una riduzione periferica dei suoi compiti storici; e a sancire, in sostanza, quella svolta di fine Settecento, costituita dalla spedizione medio-orientale di Napoleone Bonaparte nel 1798 allo scopo di pericolosamente insidiare, partendo dal ventre mediterraneo, le aspirazioni espansioniste dell'Inghilterra nelle Indie³¹.

È in questo lungo torno di tempo, tra XVII e XIX secolo, che mentre si consuma la fase di arretramento dell'antico *mare internum* e si gettano le basi per la transizione graduale alla contemporaneità mediterranea, si va sempre più affermando una certa idea di civiltà del Mediterraneo, con una specificità munita di esperienze culturali e di moduli di vita appartenuti a un passato glorioso superato solo dall'incedere impetuoso della modernizzazione europea³². Sicché, un Mediterraneo quasi immobile viene ora mitizzato e idealizzato per assumere le sembianze leggendarie di un mondo di varia umanità fondato su valori classici ed elementari, mentre il continente europeo, nel corso del XVII secolo, viveva una importante stagione di mutamento. Da questo punto di vista, in definitiva, si può assumere il 1648, all'indomani della pace continentale di Vestfalia, quale traguardo cronologico conseguente del cammino europeo verso una superiore civiltà, attraverso il sorgere di nuovi soggetti sovrani e l'avvento di un consesso continentale dall'equilibrio multipolare, non più contrassegnato dall'egemonia di una sola potenza nazionale³³.

Così, gradualmente e fino al tramonto del Settecento, nel pieno svolgimento della parabola illuministica, il Mediterraneo sarebbe diventato il luogo dell'ambiguità: ovvero terreno della decadenza storica, ma nondimeno spazio vitale della memoria, nel senso che il richiamo al classicismo mediterraneo – le rovine dell'antico Egitto o il retaggio dell'universo greco-romano – si sarebbe posizionato in modo durevole all'interno dei principi della modernità sprigionati dal secolo nuovo che di fatto, senza più soluzione di continuità, avrebbe aperto le porte alle incognite dei posteri³⁴. Nonostante l'inevitabilità di rigurgiti nostalgici, improntati a una conservazione tenace di prerogative e principi egoisticamente protesi

³¹ Cf. Galasso 2007, 15. Si veda pure Mastrogiacomo 2008, 187-198.

³² Cf. Galasso 2007, 14.

³³ Sul significato politico-costituzionale di Vestfalia cf. Ruysen 1958 e Turchini 1998.

³⁴ Cf. Galasso 2007, 18-20. Si vedano anche Bono 2006; Verga 2008, 345-351; Salvemini 2011 [2012], 7-51.

a ribadire la perdurante testimonianza di tradizioni e di assetti consolidati di antico regime duri a tramontare, l'età dei Lumi, insomma, aveva definitivamente spianato il terreno progettuale dell'epoca rivoluzionaria che, in una prospettiva non remota, si sarebbe posta a fondamento morale e materiale del cruciale passaggio al mondo contemporaneo³⁵.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Abulafia 2006 D. Abulafia, *I regni del Mediterraneo occidentale dal 1200 al 1500. La lotta per il dominio*, Roma - Bari, Laterza, 2006.
- Barbero 2010 A. Barbero, *Lepanto. La battaglia dei tre imperi*, Roma - Bari, Laterza, 2010.
- Barletta - Galasso 2007 L. Barletta - G. Galasso (a cura di), *Lo Stato moderno di «ancien régime»*, San Marino, Aiep, 2007.
- Bizozeri 1690 S. Bizozzeri, *La sagra Lega contro la potenza ottomana. Successi delle armi imperiali, polacche, venete, e moscovite; rotte, e disfatte di eserciti de' Turchi, Tartari, e ribelli; assedi, e prese di città, piazze, e castelli; acquisti di provincie, e di regni; ribellioni, e sollevazioni nella monarchia ottomana; origine della ribellione degli Ungari; con tutti gli accidenti successivamente sopraggiunti dall'anno 1683 fino al fine del 1689*, Milano, nella Regia Ducale Corte, per Marc'Antonio Pandolfo Malatesta, 1690.
- Bono 1967 S. Bono, *Le relazioni commerciali fra i paesi del Maghreb e l'Italia nel Medioevo*, Roma, Coppitelli, 1967.
- Bono 1978 S. Bono, «L'occupazione spagnola e la riconquista musulmana di Tunisi (1573-1574)», *Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italo-africano* 33, 3 (1978), 351-382.
- Bono 1997 S. Bono, *Corsari nel Mediterraneo: cristiani e musulmani fra guerra, schiavitù e commercio*, Milano, Mondadori, 1997.
- Bono 1999 S. Bono, «Le Maghreb dans l'histoire de la Méditerranée à l'époque barbaresque (16. siècle - 1830)»,

³⁵ Per una discussione efficace di questi punti cf. Vivarelli 2005. Nell'ambito di una diversa, quanto discussa, traiettoria interpretativa si veda pure Mayer 1999.

- Africa. Rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italo-africano* 54, 2 (1999), 182-191.
- Bono 2000 S. Bono, *Il Mediterraneo. Da Lepanto a Barcellona*, Perugia, Morlacchi, 2000.
- Bono 2006 S. Bono, *Lumi e corsari. Europa e Maghreb nel Settecento*, Perugia, Morlacchi, 2006.
- Bono 2008 S. Bono, *Un altro mediterraneo. Una storia comune fra scontri e integrazioni*, Roma, Salerno, 2008.
- Brancaccio 2007a G. Brancaccio, «Le strade, le rotte, i viaggi», in U. Eco (a cura di), *Il Cinquecento*, I, Milano, Rizzoli, 2007, 84-89.
- Brancaccio 2007b G. Brancaccio, «Traffici e commerci», in U. Eco (a cura di), *Il Cinquecento*, I, Milano, Rizzoli, 2007, 77-83.
- Brandi 2001 K. Brandi, *Carlo V*, Torino, Einaudi, 2001.
- Braudel 1982 (1979) F. Braudel, *Civiltà materiale, economia e capitalismo (secoli XV-XVIII)*, I. *Le strutture del quotidiano*, II. *I giochi dello scambio*, III. *I tempi del mondo*, Torino, Einaudi, 1982 (1979).
- Braudel 2002 F. Braudel, *Mediterraneo*, Milano, Bompiani, 2002.
- Braudel 2004 F. Braudel, *Memorie del Mediterraneo. Preistoria e antichità*, Milano, Bompiani, 2004.
- Braudel 2010 F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 2010, 2 voll. (*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe*, Paris, A. Colin, 1949).
- Burke 2009 P. Burke, *Il Rinascimento europeo. Centri e periferie*, Roma - Bari, Laterza, 2009.
- Canale Cama - Casanova - Delli Quadri 2009 F. Canale Cama - D. Casanova - R.M. Delli Quadri, *Storia del Mediterraneo moderno e contemporaneo*, dir. da L. Mascilli Migliorini, Napoli, Guida, 2009.
- Cancila 2007 R. Cancila, «Il Mediterraneo assediato», Introduzione a R. Cancila (a cura di), *Mediterraneo in armi (secc. XV-XVIII)*, Palermo, Mediterranea, 2007, 2 tomi, I, 7-66.
- Capponi 2008 N. Capponi, *Lepanto 1571. La Lega santa contro l'Impero ottomano*, Milano, il Saggiatore, 2008.
- Cardini 2011 F. Cardini, *Il turco a Vienna. Storia del grande assedio del 1683*, Roma - Bari, Laterza, 2011.
- Cardini - Valzania 2006 F. Cardini - S. Valzania, *Le radici perdute dell'Europa. Da Carlo V ai conflitti mondiali*, Milano, Mondadori, 2006.

- Cerasi 1988 M. Cerasi, *La città del Levante: civiltà urbana e architettura sotto gli Ottomani nei secoli XVIII-XIX*, Milano, Jaca Book, 1988.
- Cernecchi 2011 G. Cernecchi, *Il bacino del Mediterraneo considerato nei suoi rapporti con la civiltà*, a cura di S. Bono - M. Tosti, Perugia, Morlacchi, 2011.
- Civale 2009 G. Civale, *Guerrieri di Cristo. Inquisitori, gesuiti e soldati alla battaglia di Lepanto*, Milano, Unicopli, 2009.
- Cozzi - Knapton - Scartabello 1999 G. Cozzi - M. Knapton - G. Scartabello, «La Repubblica di Venezia nell'Età moderna. Dal 1517 alla fine della Repubblica», in G. Galasso (dir. da), *Storia d'Italia*, vol. XII, t. II, Torino, UTET, 1999.
- Croce 2005 B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, a cura di G. Galasso, Milano, Adelphi, 2005.
- Crowley 2011 R. Crowley, *1453. La caduta di Costantinopoli*, Milano, B. Mondadori, 2011.
- Donini 2003 P.G. Donini, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento a oggi*, Roma - Bari, Laterza, 2003.
- Elliot 1987 J.H. Elliot, *La Spagna imperiale. 1469-1716*, Bologna, il Mulino, 1987.
- Faroqhi 2008 S. Faroqhi, *L'Impero ottomano*, Bologna, il Mulino, 2008.
- Fedalto 2010a G. Fedalto, *Le chiese d'Oriente, I. Da Giustiniano alla caduta di Costantinopoli*, Milano, Jaca Book, 2010.
- Fedalto 2010b G. Fedalto, *Le chiese d'Oriente, II. Dalla caduta di Costantinopoli alla fine del Cinquecento*, Milano, Jaca Book, 2010.
- Formica 2008 M. Formica, «Sguardi: 'topoi' e forme di rappresentazione dell'Altro nelle città di antico regime», in Salvatori 2008, 169-185.
- Galasso 1991 G. Galasso, *L'Italia come problema storiografico*, Torino, UTET, 1991.
- Galasso 2001 G. Galasso, *Storia d'Europa*, Roma - Bari, Laterza, 2001.
- Galasso 2004 G. Galasso, «Il Mediterraneo di Filippo II», *Mediterranea. Ricerche storiche* 2 (2004), 9-18.
- Galasso 2006 G. Galasso, *Carlo V e Spagna imperiale. Studi e ricerche*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2006.
- Galasso 2007 G. Galasso, «Il Mediterraneo: un nesso totale tra natura e storia», *Mediterranea. Ricerche storiche* 9 (2007), 13-20.

- Galasso - Musi 2001 G. Galasso - A. Musi (a cura di), *Carlo V, Napoli e il Mediterraneo*, Atti del Convegno internazionale (11-13 gennaio 2001), Napoli, Società di Storia Patria, 2001.
- Gibellini 2008 C. Gibellini, *L'immagine di Lepanto. La celebrazione della vittoria nella letteratura e nell'arte veneziana del Cinquecento*, Venezia, Marsilio, 2008.
- Goodwin 2009 J. Goodwin, *I signori degli orizzonti. Una storia dell'Impero ottomano*, Torino, Einaudi, 2009.
- Guarracino 2007 S. Guarracino, *Mediterraneo. Immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*, Milano, B. Mondadori, 2007.
- La Corona* 1978 e 1982 *La Corona d'Aragona e il Mediterraneo: aspetti e problemi comuni da Alfonso il Magnanimo a Ferdinando il Cattolico (1416-1516)*, Atti del IX Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Napoli, 11-15 aprile 1973), I. *Relazioni*, II. *Comunicazioni*, Napoli, Società di Storia Patria, rispettivamente 1978 e 1982.
- Lewis 2007 B. Lewis, *La sublime porta. Istanbul e la civiltà ottomana*, Torino, Lindau, 2007.
- Lotti - Villari 2004 L. Lotti - R. Villari (a cura di), *Filippo II e il Mediterraneo*, Roma - Bari, Laterza, 2004.
- Gallina 2003 M. Gallina, *Conflitti e coesistenze nel Mediterraneo medievale: mondo bizantino e Occidente latino*, Spoleto, Fondazione CISAM, 2003.
- Mafrici 2006 M. Mafrici (a cura di), *Rapporti diplomatici e scambi commerciali nel Mediterraneo moderno*, Atti del Convegno internazionale di studi (Fisciano, 23-24 ottobre 2002), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.
- Mafrici 2008 M. Mafrici, «Tra Cristianità e Islam: città mediterranee crocevia di uomini nel Sei-Settecento», in Salvatore 2008, 55-82.
- Mantran 1986 R. Mantran, «L'Impero ottomano e il suo declino (XVI-XVIII secolo)», in N. Tranfaglia - M. Firpo (dir. da), *La storia*, Torino, UTET, 1986, 339-361.
- Mantran 2004 R. Mantran (a cura di), *Storia dell'Impero ottomano*, Lecce, Argo, 2004.
- Maravall 1984 J.A. Maravall, *Potere, onore, «élites» nella Spagna del Secolo d'oro*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Maravall 1991 J.A. Maravall, *Stato moderno e mentalità sociale*, Bologna, il Mulino, 1991, 2 voll.
- Mascilli Migliorini 2009 L. Mascilli Migliorini, «Un'immagine e la sua storia», Introduzione a Canale Cama - Casanova - Delli Quadri 2009, 5-9.

- Mascilli Migliorini - Mafrici 2012 L. Mascilli Migliorini - M. Mafrici, *Mediterraneo e/è Mar Nero. Due mari tra età moderna e contemporanea*, Napoli, ESI, 2012.
- Mastrogiacomo 2008 E. Mastrogiacomo, «Il Mediterraneo nel Settecento francese: mitologia e simbolismo come ‘masque critique’», in Salvatori 2008, 187-198.
- Mayer 1999 A. Mayer, *Il potere dell’«Ancien Régime» fino alla prima guerra mondiale*, Roma - Bari, Laterza, 1999.
- Motta 1998 G. Motta (a cura di), *I Turchi, il Mediterraneo e l’Europa*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- Musi 1979 A. Musi, *Stato e pubblica amministrazione nell’«Ancien Régime»*, Napoli, Guida, 1979.
- Musi 2002 A. Musi, *Le vie della modernità*, Firenze, Sansoni, 2002.
- Musi 2006 A. Musi, *L’Italia come piccolo Stato*, in A. Musi, *L’Europa moderna tra imperi e Stati*, Milano, Guerini, 2006, 79-105.
- Parker 2005 G. Parker, *Un solo re, un solo impero. Filippo II di Spagna*, Bologna, il Mulino, 2005.
- Pellegrini 2009 M. Pellegrini, *Le guerre d’Italia. 1494-1530*, Bologna, il Mulino, 2009.
- Pezzolo 2007 L. Pezzolo, «Stato, guerra e finanza nella Repubblica di Venezia fra medioevo e prima età moderna», in Cancila 2007, I, 67-112.
- Potestà - Vian 2010 G.L. Potestà - G. Vian, *Storia del cristianesimo*, Bologna, il Mulino, 2010.
- Romeo 1989 R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Roma - Bari, Laterza, 1989.
- Ruyssen 1958 T. Ruyssen, *Les sources doctrinales de l’internationalisme*, I. *De la paix de Vestfalie à la Révolution française*, Paris, PUF, 1958.
- Salvatori 2008 F. Salvatori (a cura di), *Il Mediterraneo delle città. Scambi, confronti, culture, rappresentazioni*, Roma, Viella, 2008.
- Salvemini 2011 [2012] B. Salvemini, «Negli spazi mediterranei della ‘decadenza’. Note su istituzioni, etiche e pratiche mercantili della tarda età moderna», *Storica* 17, 51 (2011 [2012]), 7-51.
- Schiera 2004 P. Schiera, *Lo Stato moderno: origini e degenerazioni*, Bologna, Clueb, 2004.
- Turchini 1998 A. Turchini, *La guerra dei Trent’anni*, Milano, ISU, 1998.

- Valentino 1684 A. Valentino, *La luna ottomana eclissata da i lampi benefichi del mariano sole nella vittoria riportata sotto Vienna dall'armi cattoliche contro il Turcho*, Napoli, Francesco Benzi, 1684.
- Venchi 1997 I. Venchi, *S. Pio V. Il pontefice di Lepanto, del rosario e della liturgia*, Bologna, EDS - Edizioni Studio Domenicano, 1997.
- Verga 2008 M. Verga, «Il Mediterraneo e le storie d'Europa del XVIII secolo», in Salvatori 2008, 345-351.
- Vivanti 2007 C. Vivanti, *Le guerre di religione nel Cinquecento*, Roma - Bari, Laterza, 2007.
- Vivarelli 2005 R. Vivarelli, *I caratteri dell'età contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2005.
- Woodward 2003 G. Woodward, *Filippo II*, Bologna, il Mulino, 2003.
- Yildirim 2007 O. Yildirim, «The Battle of Lepanto and Its Impact on Ottoman History and Historiography», in *Cancila* 2007, II, 533-566.

7.

IDENTITÀ E DE-COSTRUZIONE DELL'OCCIDENTE

Giorgio Grimaldi

1. HEIDEGGER, L'EUROPA E IL PERICOLO DELL'«INFLUSSO ASIATICO»

Quando, nell'aprile del 1936, Heidegger tiene una conferenza a Roma presso il Kaiser-Wilhelm-Institut esordisce fissando come proprio tema una riflessione «sulla filosofia tedesca, e con ciò sulla filosofia in genere»¹, esprimendo una sua preoccupazione per l'Europa, la quale si trova in quel momento a vivere un periodo decisivo:

La nostra esistenza storica esperisce, con sempre maggior angoscia e chiarezza, come il suo futuro si identifichi con un *aut-aut*: o la salvezza dell'Europa o la sua distruzione. La possibilità della salvezza, però, richiede una duplice condizione: 1) la preservazione dei popoli europei dall'influsso asiatico; 2) il superamento del loro proprio sradicamento e della loro frammentazione.²

Non è possibile leggere ogni aspetto del pensiero di Heidegger riconducendolo alla sua (temporanea) adesione al nazionalsocialismo³, ma al contempo non è ugualmente possibile sorvolare del tutto e, per così dire, agevolmente, sul contenuto e sulla ricaduta politici di un pensiero che certamente non è, per qualche straordinaria qualità esclusiva, avulso ed estraneo rispetto alla storia e ai conflitti politici in atto, ma, come ogni

¹ Heidegger - Gadamer 1999, 21. La conferenza viene tenuta da Heidegger l'8 aprile del 1936.

² *Ibidem*.

³ Il periodo di massima compromissione di Heidegger con il nazionalsocialismo risale a qualche anno prima di questa conferenza romana: infatti egli fu Rettore dell'Università di Friburgo dal maggio del 1933 al febbraio del 1934. Le sue dimissioni da Rettore furono uno degli effetti dei contrasti del filosofo con il Partito nazionalsocialista, contrasti che proseguirono negli anni successivi.

altro pensiero, li riflette entrambi. Un pensiero può innalzarsi al di sopra di una determinata contingenza storica ed esprimere un contenuto che la trascende e che ha valore al di là di essa, ma non può prescindere in senso assoluto, perché è nella storia che esso ha origine e quindi ne conserva le tracce. Queste non sono un fastidioso residuo da scrollarsi di dosso per attingere così (e semplicemente per questo) a verità assolute, ma sono esse stesse forme della verità.

L'*incipit* heideggeriano, allora, non può essere interpretato come se i suoi contrasti con il nazionalsocialismo, in quel momento ormai palesi, significino la totale estraneità a motivi che, benché radicalizzati da quel partito politico, informano parte della cultura tedesca ed europea di quegli anni. Heidegger prospetta come soluzione a quella crisi «un mutamento dell'intero esserci»⁴, un vero e proprio rivolgimento epocale di cui la sua filosofia avrebbe colto i tratti e di cui il nazionalsocialismo avrebbe dovuto essere il braccio secolare, ma non ne è stato all'altezza. È, questo, un giudizio che Heidegger conserva fino all'ultimo e che esprime con grande chiarezza in una celebre intervista concessa al *Der Spiegel* il 23 settembre del 1966 e pubblicata postuma per volere del filosofo nel maggio del 1976:

Non vedo la situazione dell'uomo, nel mondo della tecnica planetaria, come una sventura inestricabile ed inevitabile, anzi vedo che il compito del pensiero consiste proprio nell'aiutare, entro i propri limiti, l'uomo a entrare innanzitutto in un rapporto equilibrato con l'essenza della tecnica. Il nazionalsocialismo si era mosso in questa direzione; quella gente era però troppo sprovveduta dal punto di vista del pensiero per guadagnare un rapporto veramente esplicito con ciò che oggi accade e che è in cammino da tre secoli.⁵

Se esplicito è il rammarico per l'incapacità dimostrata dal nazionalsocialismo di essere capace di gestire un momento storico decisivo a detta di Heidegger, le posizioni di questi non possono essere appiattite *tout court* su quelle nazionalsocialiste.

Rileggiamo i due punti individuati da Heidegger per «la salvezza dell'Europa»: nel primo egli mette in guardia gli europei da un dannoso «influsso asiatico», nel secondo invita a una coesione europea che ne realizzi finalmente un'unità. Di lì a poco (nell'ottobre del 1936) sarebbe nato l'Asse Roma-Berlino, intento a un'unità europea piuttosto tetra. Ma non è questo il punto essenziale. Il «superamento» dello «sradicamento» e della «frammentazione» europei legittima un progetto politico quale quell'*unità*

⁴ *Ibidem.*

⁵ Heidegger, «Martin Heidegger intervistato dallo 'Spiegel'», in Heidegger 1998, 290.

europea sotto il dominio del Terzo Reich e dell'Italia fascista. Tutto ciò in nome di un pericolo imminente che rende necessarie drastiche misure autoritarie e un progetto imperialistico su scala planetaria: è «la preservazione dei popoli europei dall'influsso asiatico».

Certamente l'«influsso asiatico» a cui si riferisce Heidegger non è quello del Giappone, che successivamente sarà incluso nel club dei paesi che si autoproclamano quali dominatori del mondo. Il riferimento è in realtà alla Russia, e nello specifico all'Urss: in altre parole il pericolo è quello del bolscevismo, che, *potenza asiatica*, sconvolgerebbe e distruggerebbe l'identità europea. A ben vedere, per Heidegger il pericolo per l'Europa (che ai suoi occhi è l'Occidente autentico) giunge non solo da Est ma anche da Ovest. L'anno prima della conferenza romana, questi si era espresso con estrema chiarezza riguardo la questione:

[...] questa Europa, in preda a un inguaribile accecamento, sempre sul punto di pugnalarsi da se stessa, si trova oggi nella morsa della Russia da un lato e dell'America dall'altro. Russia e America rappresentano entrambe, da un punto di vista metafisico, la stessa cosa: la medesima desolante frenesia della tecnica scatenata e dell'organizzazione dell'uomo massificato.⁶

Dopo la sconfitta del nazifascismo, con un'Europa che vede geopoliticamente nei propri confini la pressione della guerra fredda, Heidegger rafforza l'impostazione secondo la quale l'Europa è compressa da oriente e da occidente, è presa in una morsa nella quale la sua identità sembra svaporare. Il problema è che tale morsa si è venuta a creare in seguito al fallimento (provvidenziale) di un progetto imperialistico su scala mondiale nel quale agli *ariani* era dato di dominare, e agli altri popoli, non si sa per quale motivo *inferiori*, era riservato il destino della schiavitù o dell'annientamento. Occorre sgombrare il campo da un equivoco: in Heidegger è del tutto assente qualsivoglia motivo razzistico, e razzistico in senso biologistico; la sua fiducia nel movimento nazionalsocialista, per sua stessa ammissione, era stata mal riposta: i suoi contrasti con il Partito nazionalsocialista nascono proprio dalla delusione e dalla contrarietà nei confronti della rozzezza e della brutalità dell'ideologia e della politica naziste. La questione è, allora, un'altra: qual era l'idea di Europa e di Occidente che informava Heidegger e che faceva scaturire in lui una profonda preoccupazione per il *destino* europeo, minacciato come da oriente così da occidente?

⁶ Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit. in J. Bednarich, «Introduzione», in Heidegger - Gadamer 1999, 10-11.

Possiamo procedere a una constatazione: sia nel caso dell'*Oriente* (leggasi bolscevismo) che nel caso dell'America (che, per così dire, preme da occidente; dove leggasi capitalismo e liberalismo) le identità costruite e supposte da Heidegger sono entità che rischiano una staticità tale da essere del tutto astoriche. Basti solo pensare che, nel caso del bolscevismo, esso sarebbe del tutto impossibile senza l'opera di Marx e Engels, nati e vissuti su suolo europeo, e che, nel caso degli Stati Uniti, la storia è di una chiarezza esemplare: la derivazione storica, politica, culturale ed economica degli Usa dal continente europeo è di assoluta evidenza. Certamente, ciò non deve condurre a rendere eurocentrica la nostra impostazione, dato che sia l'Urss che gli Usa hanno elaborato autonomamente influenze e tradizioni di origine europea. Occorre però, tenendo fermi tutti gli elementi che abbiamo posto all'attenzione finora, porsi una domanda: data la non staticità e *purezza* di categorie quali *Occidente*, *Europa*, *Oriente*, che sono in primo luogo categorie geopolitiche e non metafisiche, come poterle definire? Come poterne pensare l'identità? Ha senso ricercarne una?

Per cercare di rispondere a questi interrogativi prenderemo in esame un esempio storico che potrà illuminarci circa l'approccio dell'Europa ai popoli che vivono nel Mediterraneo, il quale è uno spazio aperto a tre continenti e spazi geopolitici assai differenti; quindi cercheremo di approfondire la questione attraverso alcune indicazioni di tre pensatori (europei): Nietzsche, Adorno ed Hegel.

2. «CRUZADA» E ARMATA D'AFRICA NELLA GUERRA CIVILE SPAGNOLA

Qualche mese dopo la conferenza romana di Heidegger, nel luglio del 1936, si scatena in Spagna una guerra civile che si concluderà tre anni dopo con la vittoria del generale Francisco Franco. Questi è a capo dei «nazionalisti», un fronte di conservatori, reazionari e falangisti⁷ che giunge alla vittoria anche (se non soprattutto) grazie all'appoggio dell'Italia fascista e della Germania nazionalsocialista. Ne nasce un regime complesso (denominato *franchismo*) dalle caratteristiche peculiari, in quanto si caratterizza (ne è indice già il nome) per una forte personalizzazione del potere, ma non si esaurisce solo in essa; così come, pur essendo Franco un

⁷ L'equivalente dei fascisti in Italia e dei nazionalsocialisti in Germania, seppure con proprie specificità, come ad esempio una fortissima caratterizzazione cattolica, che non contraddistingue invece gli altri due movimenti.

militare e pur pesando politicamente il potere dei militari, il franchismo non può essere considerato come una mera dittatura militare. Il dibattito è tuttora aperto e in corso, ma possiamo comunque rilevare, al di là delle diverse posizioni e interpretazioni, che questo particolare regime si contraddistingue per la capacità (dovuta in buona parte all'abilità del suo *leader*) di sapersi destreggiare e trasformare nel corso degli anni, a seconda della fase storica in corso, pur senza mutare la propria natura repressiva e antidemocratica.

Ma torniamo allo scatenarsi della guerra civile spagnola: essa si sviluppa a partire da un golpe militare contro la Repubblica spagnola e il suo governo, in quel momento guidato da un fronte progressista. Il golpe fallisce e, grazie al massiccio e decisivo aiuto dell'Italia fascista e del Terzo Reich, diviene una guerra civile. Da parte dei nazionalisti lo scontro viene presentato come una lotta contro il comunismo, letto quale elemento estraneo all'Occidente, quale elemento di una *barbarie asiatica*. È la stessa preoccupazione che abbiamo visto in Heidegger: è un motivo culturale che serpeggia insistentemente in Europa in maniera sempre maggiore a partire dalla rivoluzione bolscevica del 1917. Si tratta, per i nazionalisti, di sventare un complotto comunista ai danni della Spagna e potenzialmente esplosivo per l'intera Europa minacciata da est dalla potenza bolscevica. Agli occhi di Franco e dei nazionalisti la Repubblica spagnola non è altro che la copertura per la scalata al potere dei comunisti spagnoli, i quali non vengono considerati come effettivamente Spagnoli, ma alla stregua di agenti al soldo di Mosca, alla stregua cioè di traditori della patria o stranieri. Questo approccio permette a Franco di impostare e condurre la guerra civile con i metodi della guerra coloniale (a Franco congeniali, in quanto la sua folgorante carriera, non priva di ombre, era avvenuta nel Marocco spagnolo, dove questi si era distinto per la brutalità dei suoi metodi). La guerra coloniale può essere condotta come guerra totale dato che gli avversari non vengono riconosciuti come pienamente appartenenti al consorzio civile (quando non vengono del tutto de-umanizzati); non trattandosi di uno scontro fra stati che si riconoscono vicendevolmente, la guerra totale, e potenzialmente di sterminio, è una conseguenza difficilmente evitabile⁸. Ed è proprio come guerra potenzialmente di sterminio che Franco affronta la guerra civile, alla guida anche dell'Armata d'Africa, partita dal Marocco e giunta sul suolo della metropoli spagnola grazie a un provvidenziale ponte aereo in cui decisivo è stato l'apporto nazifascista.

⁸ Per una ricostruzione della storia della guerra totale nella modernità, che mette anche in luce la mentalità coloniale, si veda Schmitt 1991.

Ma oltre a presentare la guerra civile come una sorta di *guerra preventiva* contro un fantomatico complotto comunista, i nazionalisti spagnoli agitano un'altra parola d'ordine per apparire agli Spagnoli e al mondo quali paladini del Bene contro il Male e non come eversori (quali in effetti sono) di un governo legittimo e democraticamente eletto: questa parola d'ordine è *Cruzada*. La guerra civile viene da essi presentata, per iniziativa del vescovo di Salamanca, Enrique Plá y Deniel, come una vera e propria Crociata. Non si tratta di un uso metaforico del termine, che potrebbe indicare una lotta particolarmente animosa e appassionata; siamo in presenza, al contrario, agli occhi dei nazionalisti e nella loro ideologia e propaganda, di una Crociata pienamente intesa. Colpisce allora la partecipazione al conflitto dell'Armata d'Africa nelle cui fila sono presenti, e in misura massiccia, Marocchini (i colonizzati in quanto *selvaggi, barbari*) di religione musulmana. Si tratta, insomma, di una Crociata condotta anche da islamici, un fenomeno che ha tutto il sapore del paradosso. Ma non per i nazionalisti e i loro ideologi, che al contrario sottolineano la comunione d'intenti dei cristiani e dei musulmani, uniti nella lotta contro i *rossi senza-Dio*.

Assistiamo così a prese di posizione piuttosto sorprendenti: mentre i nazionalisti, ferventi sostenitori delle imprese coloniali per *civilizzare i barbari*, enfatizzano la religiosità che unisce e affratella Spagnoli cristiani e Marocchini islamici, il fronte antinazionalista (lungi dall'essere così compatto come viene presentato dai golpisti⁹) guarda con ostilità ai Mori, spesso avanguardie brutali (e sui quali i nazionalisti stessi fanno ricadere la responsabilità di atrocità commesse invece da Spagnoli antirepubblicani) dei nazionalisti. Occorre aggiungere che i tentativi da parte golpista di convertire i Marocchini al cattolicesimo sono sporadici e, dato il loro esiguo successo e la possibilità che ciò potesse dare adito a conflitti interni al fronte, tali tentativi vengono presto abbandonati. Sul fronte opposto, il tentativo di impedire l'arruolamento di Marocchini nelle file nazionaliste fallisce miseramente: nella stragrande maggioranza dei casi essi si arruolavano per fame e non certo attratti da una *Cruzada*; la proposta da parte repubblicana «fu molto timida: né indipendenza né autonomia (ma solo una futura revisione dello statuto coloniale) poiché nessuna di queste alternative risultava tollerabile per i governi di Parigi e Londra, alleati po-

⁹ Infatti al suo interno vi sono liberali progressisti, socialisti, comunisti e anarchici, non tutti certamente etichettabili come *rossi*. Allo stesso modo il fronte nazionalista è assai variegato al suo interno: vi sono infatti monarchici di varia affiliazione, conservatori, reazionari e falangisti.

tenziali della Repubblica»¹⁰. Infatti, l'attenzione del fronte repubblicano era concentrata su Francia e Inghilterra, sperando in un loro intervento in favore della Repubblica. Ma questo aiuto non venne mai. Solo l'Unione Sovietica intervenne a suo favore, e non immediatamente, proprio per non allarmare l'Occidente democratico¹¹.

Ma concentriamoci sulla presentazione ideologica di una *Cruzada* cristiana condotta insieme a crociati islamici. Si assiste allo sfoggio di un'*oratoria* particolarmente acrobatica; Miguel Asín Palacios, sacerdote, cattedratico dell'Università di Madrid, così descrive in un articolo i musulmani crociati:

Sotto la dura scorza di quei rudi e valorosi soldati marocchini palpita un cuore gemello a quello spagnolo, che venera quegli ideali ultraterreni, non molto diversi dai nostri, e che sente le vive emozioni religiose che noi sentiamo, perché crede in molti dei dogmi cristiani in cui noi crediamo e che il marxismo ateo ripudia e perseguita con accanimento.¹²

E così si esprime Franco a Siviglia, il 2 aprile del 1937, rivolgendosi proprio a musulmani:

[...] la Spagna e l'islam sono stati sempre i popoli che meglio si sono compresi [...]. In questi momenti nuovi del mondo, quando sorge un pericolo per tutti, che è il pericolo degli uomini senza fede, è quando tutti gli uomini che hanno fede si uniscono per combattere contro coloro che non l'hanno [...]. L'opera nefasta che è sorta in Russia va contro i costumi, va contro le moschee, va contro tutto ciò che ha valore spirituale, che è il valore fondamentale dell'islam, del popolo musulmano.¹³

Ma ancora più interessante, in questo caso, è la lettura di alcuni passaggi del discorso che Ramón Serrano Suñer, allora ministro dell'Interno, membro di spicco della Falange spagnola, acceso sostenitore di una vicinanza politica con l'Asse Roma-Berlino e politico attivo per l'istituzione in Spagna di un regime che avesse come modelli e punti di riferimento

¹⁰ R. Pardo Sanz, «Il franchismo e le colonie», in Di Febo - Moro 2005, 226-227.

¹¹ Stalin, infatti, intendeva muoversi in direzione di un'alleanza con le democrazie occidentali in vista del contenimento del progetto imperialista nazifascista le cui avvisaglie erano già allora piuttosto chiare. Con il sostegno alla Repubblica spagnola, l'Urss bilanciò lo strapotere militare che era in mano dei nazionalisti grazie all'appoggio della Germania e dell'Italia. Uno dei problemi più gravi che il fronte antinazionalista dovette affrontare nelle prime fasi della guerra civile fu la mancanza di armi: un dato storico che, da solo, confuta la propaganda di un complotto comunista in Spagna.

¹² Cit. in Madariaga 2000, 346.

¹³ Franco 1937, 131.

l'Italia fascista e la Germania nazionalsocialista, nonché cognato di Franco, pronuncia il 17 luglio del 1938 a Ceuta, in occasione dell'anniversario dell'*alzamiento* («insurrezione»: così i nazionalisti chiamavano il golpe divenuto poi una guerra civile). Serrano Suñer ricorda i «martiri della Crociata» e presenta la guerra civile come una «guerra di riconquista»¹⁴: vengono evocate, per definire il carattere del conflitto in corso, la Crociata cristiana e la *Reconquista* condotta nel XV secolo da Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia. A Ceuta sono però presenti Marocchini di religione musulmana, direttamente coinvolti nella guerra civile, in quella *Cruzada* e *Reconquista*, e il richiamo storico di Serrano Suñer assume così un tono grottesco. Ma questi, con rara disinvoltura storica, dopo aver definito l'*alzamiento* «una santa ribellione per salvare la Patria»¹⁵, celebra la secolare fratellanza fra gli Spagnoli cristiani e i Marocchini musulmani:

Noi abbiamo un antico rapporto di fratellanza con questo popolo marocchino. [...] per i popoli che vissero su questa o sull'altra sponda del mare – e questo rapporto data più di venticinque secoli, ed è precedente alla conquista romana –, mai sono stati motivo di separazione, bensì di unione, il Mediterraneo e lo Stretto; lo Stretto fiancheggiato dalle colonne d'Ercole, le stesse che oggi fanno da guardia d'onore alle brillanti caserme dello scudo imperiale della Spagna.¹⁶

Dopo aver esaltato ciò che la cultura araba ha portato in Spagna durante la dominazione, Serrano Suñer polemizza nei confronti di coloro che criticano la *Cruzada* per la cristianità condotta con i musulmani: si tratta di «un fraterno abbraccio tra vecchi amici»¹⁷, date le relazioni feconde e l'amicizia che legano i due popoli. In questo caso la dominazione araba in Spagna e la Riconquista cristiana sono da considerarsi probabilmente come atti e relazioni di amicizia. Così come in amicizia e in fratellanza si conduce la colonizzazione del Marocco, che in realtà, agli occhi di Serrano Suñer, non è affatto tale:

Ci sono popoli che sono mercanti di civilizzazione. Credono che alcuni raggruppamenti umani abbiano un destino inferiore a quello di altri, che questi debbano stare al servizio di quelli che si considerano superiori e che queste, le nazioni superiori, colonizzatrici, abbiano diritto, perfino, alla distruzione

¹⁴ R. Serrano Suñer, «Discurso pronunciado por el excelentísimo Señor Ministro del Interior D. Ramón Serrano Suñer, en Ceuta, el 18 de julio de 1938», in Serrano Suñer - Fernández Cuesta - Generalísimo Franco 1938, 7-8.

¹⁵ *Ivi*, 9.

¹⁶ *Ivi*, 10.

¹⁷ *Ivi*, 12.

dell'altro raggruppamento umano di tipo inferiore. Di fronte a questa concezione anticristiana del genere umano, ne sorge un'altra altrettanto inaccettabile; mi riferisco a quella che ammette l'unità del genere umano, ma l'ammette in modo naturalista, biologico; e di fronte a queste due false concezioni, ne esiste un'altra che è una ragione di gloria del pensiero spagnolo; quella che i nostri teologi difesero a Trento: l'unità morale degli uomini ratificata attraverso la redenzione divina [...]. E quando un popolo concepisce l'uomo in questo modo, se qualche volta, come succede in Spagna, realizza un'opera di espansione e di cultura nel mondo, non è mai un popolo colonizzatore né mercante di civilizzazione. La Spagna è un popolo missionario, un popolo che nelle terre in cui arriva porta la propria cultura e il suo sangue e fonde la sua razza con quella indigena, ma mai procede con mire meschine o utilitaristiche. Per la Spagna, nell'ambito della sua espansione, non c'è tra gli spagnoli e la popolazione indigena separazione di ordine morale. Nell'ambito materiale, vi sono quelle distanze che la realtà produce, ma che la Spagna, attraverso la tecnica, attraverso l'insegnamento, attraverso l'economia, si sforza perché si accorcino e spariscono giorno dopo giorno. Questo è il grande senso dell'espansione civilizzatrice della Spagna. È il missionario che prosegue e conclude l'opera del guerriero. Così fu il grande sforzo della nostra regina Isabella, quando durante la scoperta e la civilizzazione del nuovo mondo non le interessava tanto guadagnare sudditi per il suo Regno quanto anime per Dio.¹⁸

Si tratta di un discorso che dovrebbe destare imbarazzo almeno per un motivo: senza contare, cioè, la strumentalizzazione della portata universalistica del cristianesimo (portata che, come vedremo, irrita invece Nietzsche), la celebrazione dell'espansionismo spagnolo quale evangelizzante viene compiuta pomposamente di fronte a islamici, improvvisamente divenuti amici fraterni e quasi già *redenti* solo per il fatto di partecipare al fianco dei nazionalisti alla guerra civile.

La trasfigurazione della storia imperiale e coloniale della Spagna (e della storia in generale) da parte di Serrano Suñer ci mostra come politiche di potenza e di dominio vengano ammantate ideologicamente come portatrici di *virtute e canoscenza*. Questa *civiltà*, che deve conquistare a sé la *barbarie* di volta in volta individuata e bollata come tale, ha dei confini, come abbiamo visto, piuttosto mobili: i Marocchini (colonizzati), come fulminati sulla via di Franco, entrano d'improvviso nella *civiltà* e altrettanto improvvisamente parte della metropoli spagnola (gli antinazionalisti) ne esce. Di fronte alle comuniste orde asiatiche che minacciano l'Occidente, i *barbari* a cui portare la *civiltà* appena un attimo prima, un

¹⁸ *Ivi*, 19-21.

attimo dopo sono i rappresentanti di una religiosità splendida e di una spiritualità affine e sopraffina, quella stessa religiosità e spiritualità la cui conversione Serrano Suñer dichiara fosse l'obiettivo della migliore Spagna (e lo dichiara davanti ai diretti interessati). In nome di una *autentica* Spagna da preservare dal dispotismo asiatico rosso, ci si appella, sotto insegne crociate, alla mezzaluna, per incanto divenuta anch'essa simbolo di *civiltà* e chiamata a combattere al fianco di coloro che l'hanno avversata fino a un attimo prima. A guerra civile terminata, questa affinità di sapore mistico fra i nazionalisti e i Marocchini della colonia spagnola si affievolirà fino a sparire. Per una sorta di ironia della storia (ma si tratta piuttosto dell'ennesima lezione che la storia ama impartire) sarà proprio Franco, nel 1956, in seguito alle agitazioni e alle rivendicazioni che caratterizzano gli anni della decolonizzazione, a dover concedere l'indipendenza al Marocco: singolare destino per un regime che, come abbiamo potuto notare già in Serrano Suñer, aveva fatto del passato imperiale della Spagna e del recupero dei suoi fasti uno dei suoi elementi ideologici centrali.

Ma, al di là di questo, quei passaggi del discorso di Serrano Suñer ci offrono lo spunto per uno sguardo sul Mediterraneo: la lettura che questi ne dà rimuove e trasfigura secoli di conflittualità su quello spazio, che potrebbe ben essere uno spazio di unione ma che al contrario ha costituito un prezioso e decisivo spazio per consolidare avamposti di conquista e sancire tentativi e fasi egemoniche di diverso segno. È uno spazio che in realtà può costituire un laboratorio geopolitico importante: a condizione, però, di far saltare supposte identità pensate ed esperite come fisse e statiche. Si destabilizza così anche il concetto stesso di identità quale coincidenza assoluta e immediata di un elemento con se stesso, come irrelato.

3. ALLA RICERCA DELLE ORIGINI DELLA RIVOLUZIONE

A condurre una radicale decostruzione dell'Occidente è Nietzsche, intento a ricercare, nel solco di una particolare tradizione che si sviluppa a partire dallo scoppio della rivoluzione francese, le origini di quegli sconvolgimenti rivoluzionari che sembrano non avere fine nell'Europa dell'Ottocento e che dal 1789 mettono in discussione un intero assetto politico-economico. La Restaurazione, sebbene non solo formalmente abbia ristabilito l'*ordine*, non riesce in realtà a interrompere le agitazioni rivoluzionarie in Europa, il cui erompere manifesta la presenza di un movimento che è lungi dall'essersi esaurito. Lo aveva ben compreso de Maistre, uno dei più implacabili

critici della rivoluzione francese, che con estrema lucidità, nel 1819, in piena Restaurazione, si era espresso mettendo in guardia coloro che ritenevano che dopo il 1815 il pericolo rivoluzionario fosse da considerarsi solo una parentesi della storia:

Rovesciata alla fine da un uragano soprannaturale, abbiamo visto questa dinastia [i re di Francia] così preziosa per l'Europa risollevarsi per un miracolo che ne promette degli altri, e che deve infondere a tutti i francesi un religioso coraggio; ma il colmo della sventura, per loro, sarebbe credere che la rivoluzione sia finita, che la colonna sia stata rimessa in funzione, solo perché è stata restaurata. Bisogna credere, invece, che lo spirito rivoluzionario sia senza confronto più forte e più pericoloso di pochi anni fa. Il potente usurpatore se ne serviva soltanto per sé. Sapeva comprimerlo nella sua mano di ferro, e ridurlo a una specie di monopolio, a profitto della sua corona. Ma da quando *la giustizia e la pace si sono abbracciate*, il genio malefico ha smesso di avere paura; e invece di sollevare un solo focolaio, ha prodotto di nuovo un fermento generale su un'immensa superficie.¹⁹

La rivoluzione non è finita: è questa la constatazione di de Maistre; una constatazione che egli vuole che suoni come un avvertimento: la soluzione della crisi è nel cristianesimo, grazie al quale può essere stabilito il solo, vero, ordine, attraverso la salda alleanza dell'altare e del trono. È per questo che de Maistre si spinge ad affermare: «[...] la rivoluzione non assomiglia a niente di quanto si è visto in passato. Essa è *satanica* nella sua essenza»²⁰.

Più sobrio è il liberale Tocqueville, che, trentanove anni dopo il testo di de Maistre, esprime in una lettera le sue perplessità e i suoi dubbi circa l'origine della rivoluzione:

In questa malattia della Rivoluzione francese v'è inoltre qualcosa di particolare che intuisco, ma che non riesco a descrivere esattamente, né ad analizzarne le cause. È un virus d'una specie nuova e sconosciuta. Ci sono state nel mondo molte Rivoluzioni violente, ma il carattere smoderato, violento, radicale, disperato, audace, quasi folle e tuttavia possente ed efficace di questi rivoluzionari mi sembra senza precedenti, nelle grandi agitazioni sociali dei secoli scorsi. Donde viene questa nuova razza? Chi l'ha prodotta? Chi l'ha resa tanto efficace? Chi la perpetua?²¹

La preoccupazione di riuscire a individuare l'origine del ciclo rivoluzionario che sta sconvolgendo l'Europa informa anche il pensiero di Nietzsche,

¹⁹ Maistre 1995, 27; con «il potente usurpatore» de Maistre allude a Napoleone Bonaparte.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ A. de Tocqueville, *Correspondance Tocqueville-Kergolay*, cit. in Furet 1999, 181.

e in misura piuttosto notevole. Di fronte a un movimento rivoluzionario europeo che va oltre le posizioni della rivoluzione francese e nel quale comincia ad agire e ad essere significativamente presente la componente socialista, Nietzsche non si accontenta, come invece fa una parte della tradizione controrivoluzionaria, di individuare un punto di svolta nella rottura dell'unità dei cristiani operata dalla Riforma protestante, ma prosegue a ritroso attraverso un percorso che vuole individuare le origini dei sommovimenti rivoluzionari all'interno di un processo di lunga durata. È, per Nietzsche, il cristianesimo stesso ad essere, con la sua portata universalistica che culmina nell'idea di uguaglianza, il detonatore di quelle rivolte servili che hanno assunto la preoccupante forma della rivoluzione. E Nietzsche va ancora più a ritroso: non è il cristianesimo una religione che deriva dall'ebraismo?

4. CRISTIANESIMO E RIVOLUZIONE

Nietzsche non procede alla condanna in blocco dell'ebraismo. Come ha notato Domenico Losurdo, a sancire il primo passo verso una parabola rovinosa che farà dell'Occidente terreno proficuo per i movimenti rivoluzionari è l'ebraismo post-esilico: «[...] il momento di svolta è rappresentato dalla sconfitta e dall'esilio: in queste circostanze si sviluppa una rivoluzione rovinosa, di cui sono protagonisti gli 'agitatori sacerdotali' che, per la prima volta, avanzano l'idea di un 'ordinamento etico del mondo'»²². A partire da qui si svilupperebbe poi, per Nietzsche, il cristianesimo. Leggiamo un passaggio dell'*Anticristo*: «L'«uguaglianza delle anime dinanzi a Dio», questa falsità, questo *pretesto* per le *rancunes* di tutte le anime ignobili, la materia esplosiva di questo concetto che finì per diventare rivoluzione, idea moderna e principio di decadenza dell'intero ordine sociale – è dinamite *cristiana* [...]»²³. A questo «principio di decadenza» che avrebbe ormai contaminato l'Occidente, nel *Crepuscolo degli idoli* Nietzsche contrappone l'Oriente del Codice Manu, dove la religione indiana sancisce una *sana morale*: la «legge di Manu» prevede di «allevare tutte insieme non meno di quattro razze: una sacerdotale, una guerriera, una di mercanti e di contadini, infine una razza di servi, i Sudra»²⁴. La società sancita dal

²² Losurdo 2002, 495.

²³ Nietzsche 2006, 96.

²⁴ Nietzsche 2002, 68.

Codice Manu è rigidamente castale; la contrapposizione con il cristianesimo è assoluta.

Del resto, la 40^a *scorribanda di un inattuale*, significativamente intitolata *La questione operaia*, si conclude con una riflessione storica e con una constatazione:

Si è reso l'operaio abile al servizio militare, gli si è dato il diritto di associazione, il diritto di voto: c'è da stupirsi se oggi l'operaio sente già la sua esistenza come una miserrima condizione (in termini morali come *ingiustizia*)? – Ma che cosa si vuole? – domandiamo ancora una volta. Se si vuole uno scopo, si devono volere anche i mezzi: se si vogliono schiavi, si è folli a educarli da padroni.²⁵

Riguardo a un fatto politico a lui contemporaneo, Nietzsche esprime un giudizio che, per noi lettori, ha il vantaggio di presentarsi come la manifestazione franca del suo pensiero: infatti, mentre Bismarck caldeggia interventi internazionali tedeschi per liberare popoli coloniali dalla schiavitù e per *esportare la civiltà*, che in realtà sono interventi di tipo imperialistico per una politica tedesca di potenza, Nietzsche scrive che

cristianesimo, rivoluzione, abolizione della schiavitù, parità di diritti, filantropia, amore della pace, giustizia, verità: tutte queste grandi parole hanno valore solo nella lotta, come stendardi; non come realtà, ma come abbaglianti parole d'ordine in funzione di qualcosa del tutto diverso (anzi opposto!).²⁶

Possiamo chiederci, allora, cosa potessero avere in comune le Crociate e il messaggio cristiano dei Vangeli; e quale senso possa aver avuto una *Cruzada* nelle cui fila hanno combattuto musulmani. Nietzsche ci aiuta a guardare, attraverso il suo pensiero radicale, alla radicalità stessa delle mistificazioni, anche contemporanee: come osserva Losurdo, «non c'è dubbio che una critica della 'guerra umanitaria' e dell'«imperialismo dei diritti umani» non possa prescindere dalla lezione di Nietzsche»²⁷.

Possiamo allora porre un ulteriore interrogativo: alcuni odierni difensori dei diritti umani sono più gli eredi del Kant della *Pace perpetua* o del Bismarck *filantropo*? Con che sguardo guarda oggi l'Europa i propri vicini nel Mediterraneo? Con uno sguardo kantiano o con quello dello statista tedesco?

²⁵ *Ivi*, 117-118.

²⁶ Cit. in Losurdo 2002, 1035.

²⁷ *Ibidem*.

5. DE-COSTRUZIONE NIETZSCHEANA DELL'Occidente E FUGA DALLA STORIA

Se Nietzsche ci mostra la mistificazione, a volte anche ipocrita, che può esservi dietro interventi *filantropici* per portare la *civiltà*, interventi che possono assumere le forme ideologiche più diverse, egli ha operato una decostruzione dell'Occidente più che mai salutare: spezzando l'unità di una mitica genealogia della civiltà europea²⁸, la quale oggi viene applicata a un Occidente i cui confini iniziano a farsi più problematici e labili di un tempo, Nietzsche mostra come la monoliticità e l'*originarietà* autentica di una cultura non corrispondano a un'analisi storica rigorosa bensì a un'ideologia cangiante. Egli stesso, nel tracciare fenomeni di lunga durata, è caduto nella mistificazione: di fronte a un Occidente in preda alle convulsioni rivoluzionarie, a quelle che ai suoi occhi sono rivolte servili contro la vera *civiltà*, la quale a suo dire è quella nella quale una ristrettissima aristocrazia può esprimere il suo genio mentre la maggioranza, plebea e volgare, è condannata alla schiavitù che sola permette l'*otium* dei *migliori*, egli guarda a *Oriente*. È un Oriente dai tratti mitici, guerriero, raffinato, rigidamente gerarchico. Nietzsche attua così una vera e propria fuga dalla storia, dai suoi processi storici concreti: si tratta di un rifiuto della modernità che prima gli fa volgere lo sguardo verso la Grecia, e poi lo fa allontanare sempre più. È una fuga dal conflitto: agli occhi di Nietzsche occorreva fermare ben prima quel processo storico di emancipazione che educa da padroni gli uomini che dovevano restare schiavi.

6. HEGEL E NIETZSCHE

Tuttavia Nietzsche, nella sua furia decostruttrice, indica alla coscienza alcuni dati storici di assoluta evidenza, e che possono essere letti con un giudizio di segno opposto rispetto a quello nietzscheano. Se il cristianesimo è una religione di origine medio-orientale e di derivazione ebraica, come destinarle il ruolo di elemento fondante l'*originarietà* dell'Occidente? Dove collocare, allora, gli influssi, a volte decisivi per la cultura occidentale (si pensi alla tradizione aristotelica), della cultura araba? Come pensare la storia dell'Europa, e dell'Occidente nel suo complesso? E come individuare l'Occidente stesso?

²⁸ Su questo aspetto si veda Losurdo 2002, 1030-1046.

A questo proposito possiamo procedere alla lettura di un confronto che Losurdo opera fra l'impostazione di Nietzsche e quella di Hegel. Quest'ultimo, nel porsi il problema di un'identità tedesca (di respiro europeo),

cercava [...] di risolvere il dilemma chiamando la Germania a riconoscersi nella modernità e in una filosofia della storia intesa come storia della progressiva realizzazione della libertà per tutti, dunque in una vicenda storico-mondiale di emancipazione, nella quale confluivano sia l'eredità greca sia l'eredità cristiana (e, indirettamente, ebraica). Per Nietzsche, invece, la vittoria dell'ebraismo e del cristianesimo sul mondo antico segna l'inizio della catastrofe della rivolta degli schiavi e della massificazione moderna, nonché dello snaturamento sia della Germania che dell'Europa.²⁹

L'approccio hegeliano non è solo più corretto e rigoroso storicamente rispetto a quello nietzscheano, ma ne deriva un'indicazione, di segno assai diverso se non opposto a quello derivante da un'impostazione strettamente nietzscheana, che può aiutarci a comprendere determinate dinamiche contemporanee e possibili prassi. Se infatti decostruiamo l'Europa grazie alla lezione nietzscheana, possiamo fermarci a contemplarne le parti preferendovi un *Oriente* più o meno mitico o trasfigurato, oppure, post-modernamente, vivendo senza più identità unitarie e unificanti, rinunciando cioè a qualsiasi universalità, considerata come omologante e autoritaria (se non totalitaria) nei confronti di ogni particolare. Possiamo anche prenderne un particolare e renderlo come se fosse universale, ma ricadremmo fuori dalla storia concreta, nel mito. Possiamo ancora, invece, procedere a una ri-costruzione identitaria che sappia tenere conto del particolare e della sua specificità.

Occorre però, prima di proseguire, cercare di determinare cosa si intende per *identità*: sarà così anche più chiaro il rapporto fra particolare e universale.

7. DE-COSTRUIRE L'EUROPA

In una delle lezioni che tiene nel 1962 presso l'Università di Francoforte, Adorno compie un'osservazione (che in realtà è una definizione) tanto apparentemente ovvia quanto essenziale: «In un senso semplicissimo, identità è il principio per cui una cosa è la stessa»³⁰. Poco dopo, a proposito della lezione hegeliana in merito, afferma: «Lo stesso concetto dell'identi-

²⁹ *Ivi*, 521.

³⁰ Adorno 2007, 332.

tà implica [...] che esso abbia senso solo se si riferisce a un non-identico»³¹. In altre parole, ogni idea di identità non è in realtà autoreferenziale ma è, potremmo dire in un linguaggio non hegeliano, originariamente e costitutivamente *già* in relazione con l'altro-da-sé.

L'esempio dell'identità dell'Occidente ce ne dà immediatamente una prova. Qual è il suo nucleo puro, realmente originario e identico a se stesso, irrelato? Il cristianesimo in realtà di provenienza medio-orientale? Forse allora una greicità le cui origini si perdono nel mito, e in un mito che come propria verità storica ci indica proprio quell'«influsso asiatico» che preoccupava Heidegger, il quale invece guardava al pensiero greco addirittura pre-socratico come a una sorta di fonte pura del pensiero autenticamente occidentale? Dobbiamo guardare a quella identità occidentale, atlantica, che dopo la guerra fredda mostra i segni di una crisi che potrebbe essere ben più profonda di ciò che sembra? Oppure, constatata dunque l'impossibilità dell'individuazione di un nucleo puro, di un Occidente puro, dobbiamo rinunciare persino all'idea di identità stessa, intesa quale impostura di un universale sempre falso e votato al dominio?

Come rende evidente la lezione hegeliana, liquidare l'idea stessa di identità significa liquidare la storia, così come ricercare un nucleo puro dell'identità occidentale significa allo stesso modo rifuggire dalla storia e cadere nel mito.

Come pensare, allora, il concetto stesso di identità?

A proposito della sintesi dialettica, Hegel parla di «Unità di determinazioni differenti (*Einheit unterschiedener Bestimmungen*)»³²: l'applicazione di questo concetto di «Unità» gli permette di leggere la storia europea e occidentale come una storia unitaria nella quale tradizioni diverse e persino confliggenti si incontrano dando origine a qualcosa di inedito, che ha la sua ricchezza e il suo valore quanto più non è ciecamente unilaterale e autoreferenziale, bensì aperto e in relazione dialettica.

Questa indicazione hegeliana non assolutizza nessun elemento di una identità, di una tradizione, ma nemmeno liquida l'idea di identità in nome del libero gioco dei particolari. Occorre pensare, ed è questa la tensione, il lavoro a cui è chiamato il pensiero, «Unità di determinazioni differenti» dove l'accento non cade solo su «determinazioni differenti», ma resta ben saldo su «Unità», senza al contempo *sacrificare* il particolare. Non si tratta del semplice opposto di *aut-aut*, e cioè di un *et-et*. Un'identità autenticamente dialettica deve vivere nella tensione che sa tenere ferma un'unità. Al

³¹ *Ivi*, 333.

³² Hegel 2000, § 82.

di là della lettera hegeliana, in altre parole, si tratta di pensare l'identità come al contempo identica e non-identica a se stessa, e pur sempre identità. Non è un lavoro che soggettivamente, individualmente, può essere svolto agevolmente: si tratta di un processo storico di lunga durata, di cui proprio l'Occidente *greco, romano, cristiano* ecc., e nell'*insieme* delle sue componenti, come risultato di un complesso processo storico, è esempio.

Perché l'Europa, in un quadro geopolitico multipolare quale quello attuale, acquisisca una sua vera, e necessaria, autonomia, non è possibile né acquietarsi in maniera subalterna a questa o quella potenza, né fuggire dal processo storico concreto richiamandosi miticamente a periodi e fasi che hanno fatto, non sempre nel modo migliore, il loro tempo. Occorre saper costruire un avvenire politico di piena autonomia, costituire uno spazio geopolitico autenticamente proprio, fondato sulla propria storia e non su improvvisazioni geopolitiche semplicemente contingenti, e sapendo guardare allo spazio Mediterraneo né come a un confine ostile, né come a un piacevolmente destabilizzante crogiuolo dove le differenze *giocano* tra di loro, ma come a uno spazio politico decisivo perché l'Europa costruisca se stessa nel confronto con il non-identico: una nuova Europa, né semplice erede di un passato che non può costitutivamente essere più, né *novum* assoluto, ma nuova «Unità di determinazioni differenti».

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Adorno 2007 Th. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi, 2007 (*Philosophische Terminologie*, Frankfurt Am Main, Suhrkamp, 1973).
- Di Febo - Moro 2005 G. Di Febo - R. Moro (a cura di), *Fascismo e franchismo. Relazioni, immagini, rappresentazioni*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005.
- Franco 1937 F. Franco, *General Franco. Sus escritos y palabras*, recopilación de J.E. Diez, Sevilla, Carmona, 1937.
- Furet 1999 F. Furet, *Critica della Rivoluzione francese*, Roma - Bari, Laterza, 1999 (*Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978).
- Hegel 2000 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Milano, Bompiani, 2000 (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Heidelberg, Oßwald, 1830).

- Heidegger 1998 M. Heidegger, *Scritti politici (1933-1966)*, Casale Monferrato, Piemme, 1998 (*Politische Schriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995).
- Heidegger 2002 M. Heidegger, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Milano, Adelphi, 2002 (*Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist. 2. Grundsätze des Denkens*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1994).
- Heidegger - Gadamer 1999 M. Heidegger - H.-G. Gadamer, *L'Europa e la filosofia*, Venezia, Marsilio, 1999.
- Losurdo 2002 D. Losurdo, *Nietzsche, il ribelle aristocratico. Biografia intellettuale e bilancio critico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.
- Madariaga 2000 M.R. de Madariaga, *Los moros que trajo Franco ... - La intervención de tropas coloniales en la guerra civil*, Barcelona, Martínez Roca, 2000.
- Maistre 1995 J. de Maistre, *Il Papa*, Milano, Rizzoli, 1995 (*Du Pape*, Lyon, chez Beaucé-Rusand, 1819).
- Nietzsche 1991 F. Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, Milano, Adelphi, 1991 (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870-1873*, Berlin - New York, W. de Gruyter, 1973).
- Nietzsche 2002 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli ovvero come si filosofa col martello*, Milano, Adelphi, 2002 (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*, Leipzig, C.G. Naumann, 1888).
- Nietzsche 2006 F. Nietzsche, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Milano, Adelphi, 2006 (*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, Leipzig, Alfred Kröner Verlag, 1888).
- Preston 1997 (1993) P. Preston, *Francisco Franco*, Milano, Mondadori, 1997 (1993).
- Preston 1999 P. Preston, *La guerra civile spagnola. 1936-1939*, Milano, Mondadori, 1999 (*A Concise History of the Spanish Civil War*, London, Fontana, 1996).
- Schmitt 1991 C. Schmitt, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «Jus publicum europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991 (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven Verlag, 1950).
- Serrano Suñer - Fernández Cuesta - Generalísimo Franco 1938 R. Serrano Suñer - R. Fernández Cuesta - Generalísimo Franco, *Dieciocho de Julio. Tres discursos*, s.l. [Madrid], Arriba, 1938.

8.

RUMI ED ELIF SHAFAK

Letteratura sufi e sufismo in letteratura

Andrea Pasquino

Il presente capitolo si propone un tema che per essere trattato a fondo richiederebbe una grande quantità di tomi. Non potendo all'interno di questo formato assolvere a questa richiesta cercheremo ugualmente per sommi capi di suggerire alcune domande o meglio accendere il desiderio nel lettore di una ulteriore ricerca.

Occorre innanzitutto offrire qualche nota biografica e bibliografica intorno ai due autori distanti all'incirca otto secoli; a esser precisi Rumi muore settecento anni prima della nascita di Elif Shafak.

Secondo il parere unanime degli studiosi, sia orientali che occidentali, Gialaluddin Rumi è il più grande poeta mistico di tutti i tempi. Per il mondo musulmano Rumi rappresenta ciò che per il mondo occidentale sono Shakespeare, Omero e Dante. Si dice che ai suoi funerali fu presente l'intera popolazione di Konya, non solo musulmani ma anche cristiani ed ebrei in riconoscimento dell'immenso spirito di tolleranza del maestro. Erudito, poeta mistico, e santo riconosciuto da più di un miliardo di islamici.

Come tutti i mistici, Rumi non prestava molta attenzione ai dati storici della sua vita ma ne accennava per sommi capi. Nacque a Balkh (oggi in Afghanistan) il 30 settembre del 1207. Quando il padre, anche egli maestro mistico, cadde in disgrazia del principe di Balkh, tutta la famiglia emigrò a Nishapur, e infine, dopo ulteriori erranze, raggiunse Konya in Anatolia. Alla morte del padre nel 1231 il giovane Rumi ne proseguì l'opera come mistico e poeta, fino alla morte avvenuta nel 1273. Tranne brevi permanenze ad Aleppo o Damasco, il poeta visse sempre a Konya sotto la protezione dei principi selgiuchidi.

Due furono gli eventi principali nella vita di Rumi corrispondenti a due incontri singolari; l'incontro con Ibn al-'Arabi che dalla nativa Spagna si era trasferito a Damasco dove morì nel 1249. Se l'incontro di Rumi con

il mistico andaluso fu importante per immettere nella propria poesia le astrazioni teologiche di quest'ultimo, ben più importante fu l'incontro *esistenziale* con Shams-i Tabriz.

L'incontro con Shams fu sconvolgente ed è un esempio classico della relazione maestro-discepolo. Come in altre tradizioni orientali (ad esempio il rapporto tra Naropa e il suo maestro Tilopa, nella tradizione tibetana) il maestro si presenta come un invasato folle di Dio. L'incontro tra Rumi e Shams che sarebbe avvenuto nel 1244, tre anni prima della misteriosa scomparsa di Shams, si instaurò sin dal principio come la perfetta epitome del rapporto maestro-discepolo. Una intensissima relazione che supera per intensità ogni altra relazione di amore o di amicizia, fino alla fusione delle due identità in una identità unica.

La leggenda narra che Shams e Rumi passassero giorni e notti di seguito rinchiusi nella biblioteca del poeta imponendo ai familiari il divieto assoluto di disturbarli. Questa intimità così stretta generò sgomento e gelosia tra i discepoli e i familiari, al punto che (è questa l'ipotesi abbracciata dalla Shafak) uno dei figli del poeta commissionò a uno o più assassini l'uccisione di Shams. Secondo un'altra tradizione, invece, Shams morì di morte violenta durante un tumulto. Qualunque ipotesi si accetti, una cosa è certa: la morte di Shams diede alla poesia di Rumi quella nota fervente di nostalgia. Nostalgia del Sole, nostalgia dell'Amato, nostalgia del volto di Dio.

Dal punto di vista strettamente letterario l'opera di Rumi è espressa essenzialmente in due grandi libri: il *Masnavi* e il *Diwan* (o *Canzoniere*). Il *Masnavi* è un grande poema di 26.000 distici in rima baciata, descritto dai suoi entusiastici ammiratori come il secondo Corano. Il lungo poema, al pari del Corano, non segue uno sviluppo narrativo lineare ma è una continua accensione di aneddoti, parabole, narrazioni che ne rinchiudono altre in un gioco infinito di rimandi.

Il *Diwan* invece è un vastissimo canzoniere in cui risuona l'eterna invocazione d'amore.

Non si creda comunque che il tema della nostalgia sia assente nel *Masnavi*. A riprova di ciò citiamo semplicemente il proemio dell'opera nella traduzione italiana di Gabriele Mandel.

Ascolta questo ney che si lamenta; esso narra la storia della separazione.

Dice: «Da quando mi han tagliato dal canneto, il mio lamento fa gemere l'uomo e la donna.

«Cerco un cuore straziato dalla separazione per versarvi il dolore del desiderio.

«Colui che è lontano dalla propria fonte aspira all'istante in cui le sarà di nuovo unito». (M, 65)

Il *ney* è nella tradizione della musica araba il flauto d'amore che canta il dolce lamento della separazione. Separazione che è all'origine della sua musica, ma che è nella sua stessa natura. Il flauto infatti canta perennemente la nostalgia di quando era soltanto una canna. Per cui il tema teologico della separazione da Dio che è la base e l'ossatura del *Masnavi* equivale al tema lirico della separazione dall'Amato.

È questo il tema che verrà specialmente messo in luce ed evidenza nel romanzo di Elif Shafak. È singolarissimo infatti che una giovane scrittrice turca (quando Elif Shafak terminò di scrivere il romanzo che tratta di Rumi e Shams aveva poco più di 35 anni) cresciuta con una educazione occidentale, laica e battagliera nel campo della difesa dei diritti delle donne, si sia appassionata a un tema squisitamente *mistico* come quello della relazione tra Shams e Rumi.

La singolarità del romanzo scritto originariamente in inglese con il titolo *The Forty Rules of Love* è quella di riallacciarsi alle vicende religiose della Turchia selgiuchide, e nello stesso tempo di illuminare problemi scottanti della Turchia contemporanea.

Sappiamo che nel 1922 sotto la *tirannia illuminata* di Atatürk si operò una vistosa cesura tra il passato turco e la sua modernità. Al sultanato si sostituì la repubblica; l'alfabeto arabo venne sostituito da quello europeo; gli ordini religiosi dissolti e proclamata la costituzione laica. In questo panorama di luminosa democrazia non mancavano però molte ombre.

Il genocidio armeno (stimato attorno ai 2 milioni di vittime) venne rimosso o negato. All'effettiva affermazione dei diritti giuridici delle donne (ricordiamo che il voto alle donne in Turchia precedette di molti decenni la normativa di parecchi paesi europei) non corrispondeva la situazione privata all'interno delle famiglie tradizionali; in altre parole alle donne libere nelle classi alte e metropolitane, si opponeva una grande massa di donne subalterne nelle famiglie delle classi povere.

Per certi versi la situazione della Turchia non si discosta da ciò che vediamo in molti paesi del Medio Oriente: una burocrazia al potere di radice nazionalista e vagamente socialista in certi stati e in certi periodi; una opposizione di sinistra fragile e spesso perseguitata e infine un fermento popolare islamico che si manifesta con varie sigle (F.I.S., Fratelli Musulmani, Hezbollah, Hamas, pasdaràn, ecc.) e che negli ultimi anni ha acquistato un peso notevole e ha prodotto partiti di governo come nel caso dell'Egitto e della già citata Turchia.

Su tutte queste questioni Elif Shafak prende posizione con grande coraggio personale e originalità di argomentazione. Sulla questione armena scrive il romanzo *La bastarda di Istanbul* che le vale un processo per «offe-

sa dell'identità turca» in cui rischia di essere condannata. Sulla questione del partito islamico al potere nel suo paese in diverse interviste concesse a giornalisti europei o americani polverizza tutti i *clichés* che vogliono apporre al paese o a lei stessa. Afferma (cosa ormai risaputa) che la crescita della Turchia è superiore a quella di tutti i paesi occidentali compresi la Germania e gli Usa, conferma la presenza di una *intelligentsia* combattiva e partecipa anche tra donne di fede islamica e nel suo ultimo romanzo *Latte nero* tratta del difficile rapporto tra maternità e scrittura.

Sorge ora spontanea la domanda su cosa possa spingere una giovane donna di questo genere a interrogarsi sulla vicenda mistica di più di settecento anni fa. Elif Shafak è un esempio vivente della distinzione tra religione e religiosità; nel senso che senza aderire a nessuna ortodossia è però capace di comprendere l'essenza d'amore e le possibilità di trasformazione umana contenute nella predicazione e nella poesia di Rumi. L'idea implicita che si recepisce leggendo il romanzo *Le quaranta porte* è che nella pratica moderna del sufismo sia contenuta la possibilità di una trasformazione personale in coincidenza con una trasformazione sociale: in altre parole la pratica sufi, oggi come mille anni fa creerebbe migliori uomini e donne e migliori cittadini.

A questo proposito la Shafak inserisce il suo racconto, ambientato nel medioevo selgiuchide in un contesto contemporaneo. La cornice *modernizzata* del racconto è costituita dalla vicenda di una quarantenne americana, in malinconia da tardo matrimonio, che leggendo un romanzo (il doppio romanzesco del romanzo che noi leggiamo) si incuriosisce del suo autore, lo incontra su Internet e poi, come da copione, se ne innamora.

Il romanzo all'interno del romanzo ha il titolo *La dolce eresia* e si suppone che narri all'incirca le stesse vicende narrate nel romanzo *Le quaranta porte*, per lo meno nella sua parte medievale. L'equilibrio tra queste due parti, il romanzo e il romanzo nel romanzo, crea una sottile dialettica, che propone l'idea che i maestri sufi del 1200 e il maestro sufi del 2008, illustrino un'unica ed eterna visione, che poi non è altro che la realizzazione della piena umanità.

A chiudere l'anello delle due narrazioni romanzesche è la città di Konya dove Rumi è sepolto e dove sarà sepolto Aziz il maestro sufi romanzesco che Ella raggiunge abbandonando il marito e i figli per accompagnarlo negli ultimi brevi mesi della sua vita. Quando due giorni dopo la morte di Aziz, parlando al telefono con Jeannette, Ella risponde alla domanda della amata figlia ribadendo che non tornerà in America ma che pensa di trasferirsi ad Amsterdam, sottolinea la sua scelta con la citazione della quarantesima regola dell'amore.

«Quali regole, mamma? Cosa stai dicendo?».

Ella si avvicinò alla finestra e guardò il cielo dove si era diffuso un impressionante color indaco. Vorticava ad una velocità impressionante ed invisibile, dissolvendosi nel nulla e lì incontrando infinite possibilità, come un derviscio rotante.

«È la quarantesima regola» disse lentamente. «Una vita senza amore è una vita senza importanza. Non chiederti di quale tipo di amore andare in cerca, spirituale o materiale, divino o mondano, orientale o occidentale [...] le divisioni portano solo ad altre divisioni. L'amore non ha etichette né definizioni. È quello che è, puro e semplice». (QP, 439-440)

Quello di Elif Shafak è certamente un romanzo, ma rispecchia tuttavia nell'essenza e nella filologia l'opera di Rumi. Ecco in una delle sue poesie tratta dal *Canzoniere* la riaffermazione della potenza dell'amore.

Felice il momento, quando sediamo, io e te, nel palazzo,
due figure, due forme ma un'anima sola, tu e io.
L'acqua di vita darà immortale gioia all'Eden e al canto degli uccelli,
quando insieme incederemo nel giardino, tu e io!
Le stelle del firmamento scenderanno a guardarci
e la nostra splendida Luna mostreremo a loro, tu e io!
Tu e io senza più tu né io ci uniremo nell'estasi,
lieti e felici e liberi dalle vane parole, tu e io!
E gli uccelli celesti s'addolciranno di zucchero il becco
nel luogo ove noi così a gioia rideremo tu e io! (PM, 138)

Un'altra poesia di Ibn al-'Arabi ci offre lo spunto per meglio chiarire il concetto della poetica di Rumi che nasce da un'analoga visione mistica dell'amore.

Mentre l'occhio del sole governa la mia vista,
L'amore siede come un sultano nella mia anima.
Il suo esercito si è accampato nel mio cuore -
Passione e struggimento, afflizione e pena.
Quando il suo accampamento prese possesso di me
Gridai come se la fiamma del desiderio
Ardesse nelle mie viscere. (TADDA, 45)

Sappiamo che Ibn al-'Arabi è il creatore di una mistica erotica in cui la vicenda dell'amore umano e quella dell'amore divino sono indistinguibili. Allo stesso modo Rumi che dal più anziano poeta assunse alcuni elementi della sua estetica della teoria amorosa, nella precedente poesia parla indiscutibilmente dell'amore per il maestro Shams, ma non vi è alcuna distinzione tra questo amore per il maestro vivente e l'amore per Dio.

Che i due poeti, il Persiano e l'Andaluso, evocassero la stessa visione dell'amore, non è stupefacente, in ragione anche della loro prossimità estetica e cronologica.

È ben più singolare invece che Elif Shafak, una giovane donna laica cresciuta all'occidentale, riesca a compenetrarsi dell'emozione dell'incontro tra due mistici da poterlo persino descrivere attraverso gli occhi di un terzo, Kerra, la moglie di Rumi.

Ecco come la Shafak descrive lo sgomento che prende Kerra nel vedere il marito sempre più involto in una relazione che lo allontana da lei e dai figli:

All'inizio avevo creduto che si sarebbero annoiati presto l'uno dell'altro, ma non è stato affatto così. Semmai si sono affezionati di più. Quando stanno insieme, o sono stranamente silenziosi oppure parlano con un mormorio incessante, inframmezzato da scrosci di risa, tanto che mi domando come riescano a non restare mai senza parole.

Dopo ogni conversazione con Shams, Rumi appare trasformato, distaccato e assorto, come intossicato di una sostanza di cui io non riesco a sentire il sapore, anzi che non riesco neanche a vedere.

Il legame che li unisce è un nido solo per due, non c'è spazio per una terza persona. Annuscono, si sorridono, ridacchiano o si incupiscono allo stesso modo e nello stesso momento, e tra una frase e l'altra si scambiano lunghi sguardi densi di significato. (*QP*, 229)

Non è difficile accorgersi che l'immagine *un nido solo per due* anche se è un'immagine evocata da Kerra non è altro che l'immagine della precedentemente citata poesia di Rumi. L'arte della Shafak è talmente sottile da costruire i dialoghi e i pensieri dei personaggi del romanzo introducendo senza citarle frammenti delle poesie di Rumi, e offrendo così al lettore quella sensazione perturbante di essere addentro all'anima dei personaggi. La verifica di ciò sta nel fatto che la parte moderna del romanzo, costruita semplicemente su stilemi contemporanei ha molto meno forza.

Un altro aspetto del romanzo in cui rifulge la *dolce eresia* di Elif Shafak è il fatto che ella dà luce e vita ai personaggi femminili, illuminandoli dall'interno anche nei loro dubbi e nelle loro disperazioni. Kerra, la cristiana moglie di Rumi, pur convertita all'Islam, nei momenti peggiori della sua gelosia ha un'immensa nostalgia di Maria, madre, sorella e figlia, consolatrice che non ha alcun analogo femminile nell'Islam. Kimya la giovane donna che Rumi dà in sposa a Shams successivamente ripudiata, è ritratta pienamente nella sua disperazione d'amore. Mentre Rosa del Deserto, la prostituta divenuta mistica anacoreta, conserva intatta la pienezza e la saggezza del suo essere femminile.

In altre parole Elif Shafak non ha rinunciato a trattare dell'altra metà del cielo, in un romanzo che, scritto con altra mano, avrebbe potuto essere una storia puramente maschile, come certi film di marinai, di *gangsters* o di *cowboys*. Inoltre nella narrazione che fa da cornice, è la moglie americana, Ella, a essere il personaggio centrale, con le sue ansie, la sua fragilità ma anche la sua forza; capace di abbandonare tutto, situazione sociale, sicurezza economica e famiglia per seguire il suo sogno d'amore.

Taluni lettori hanno rimproverato alla Shafak la stesura di questa cornice «modernista» che ridurrebbe la dottrina sufi a una accozzaglia di consigli *new-age*. In realtà la scrittrice non opera nessuna *riattualizzazione* del messaggio di Rumi ma semplicemente ne evidenzia gli aspetti che possano illuminare i conflitti della nostra modernità.

L'apertura di Rumi all'insieme di tutta l'umanità, al di là di ogni moralismo e di ogni integralismo, è ciò che affascina la Shafak. Come ella stessa afferma in alcune interviste, sin dall'ultimo anno dell'università, lei, studentessa laica era rimasta fortemente affascinata da questo messaggio di amore illimitato e di sublimità poetica.

Nella seguente breve poesia Rumi nega il letteralismo e afferma l'attenzione allo spirito e all'essenza.

Se è nel tempio pagano l'immagine dell'Amato,
È vero errore ambulare alla Ka'ba.
E se la Ka'ba non ha il suo profumo, è sinagoga.
E col profumo della sua Unione, la sinagoga è la nostra Ka'ba. (TADDA, 84)

Se in questa poesia l'universalità è assunta come capacità di andare al di là delle barriere religiose, nella poesia successiva l'universalità va oltre non soltanto alle divisioni religiose, ma anche a quelle geografiche e culturali.

Che consigliate, o musulmani? Giacché io non mi conosco:
Non cristiano né ebreo son io, non mazdeo né musulmano,
Non orientale sono, né occidentale, non terrestre né marino,
Non da cave di natura provengo, né dalle stelle del firmamento,
Non di polvere né di acqua, non di vento né di fuoco,
Non dall'Empireo né dalla Terra, non dall'Essere né dall'Essenza,
Non son d'India né di Cina, non di Bulghar né di Saqsin,
Non del regno dei due Iraq, né dalla polvere di Khorasan
Non di questo mondo né del suo retro, non di Paradiso né di Inferno,
Non da Adamo, né da Eva, non da paradisiaci giardini. (TADDA, 85)

Questa dimensione è quella che specificatamente affascina Elif Shafak: una dimensione di universalità, per cui la modifica del proprio essere individuale diventa una forza che modifica la società.

Pur non essendo una scrittrice a tesi, e neppure una teorica della politica, la Shafak ricerca, nel suo modo che è essenzialmente narrativo, delle soluzioni adatte non solo al singolo ma anche alla collettività. Pur scrivendo di emozioni la sua letteratura non è mai lontana da un progetto e i suoi contenuti impliciti sono anche politici, nel senso più profondo.

La Safak, nata nel 1971 a Strasburgo, cresce in un ambiente occidentale, frequenta studi universitari di sociologia e come altre donne della borghesia colta mediorientale, come ad esempio Marjane Satrapi, vive in un mondo percepito sin dalla prima adolescenza come un mondo di conflitti e tensioni. Se la Satrapi nei primi anni ottanta vive l'angoscia della guerra con l'Iraq e del regime dei *pasdaràn*, la Shafak in quello stesso periodo vive un ennesimo colpo di stato dei generali turchi e il terrorismo dei *Lupi grigi* connesso all'assassinio di amici di famiglia.

In un paese dove la questione del genocidio armeno è un tabù infrangibile, scrive *La bastarda di Istanbul*, romanzo in cui il genocidio è apertamente mostrato.

Come ebbe a dire in una intervista, il problema degli Armeni è l'incapacità di dimenticare e quello dei Turchi la volontà di non ricordare. Nelle parole della Shafak gli Armeni *ricordano troppo*, mentre i Turchi *dimenticano troppo*. All'interno del romanzo la via d'uscita da questa contraddizione è mostrata nel dialogo tra due giovanissime, una armena e l'altra turca, che si incontrano su Internet e si incontreranno poi in carne e ossa a Istanbul. Anche in questo caso le emozioni sono singole, ma il dialogo di due individualità prospetta una soluzione collettiva.

In questo senso il romanzo *Le quaranta porte* da un lato narra la vicenda di due singolarità amanti, Shams e Rumi, ma dall'altro propone un messaggio di tolleranza che è universale e implicitamente politico. In una Turchia in forte espansione economica e contemporaneamente di crescita di potere strategico in tutta l'area mediorientale, la presenza di posizioni come quella della Shafak potrebbero essere una garanzia contro il rischio di derive integraliste o autoritarie.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- | | |
|----------------------------|---|
| Chittick 1983 | W. Chittick, <i>The Sufi Path of Love</i> , Albany, NY, State University of New York Press, 1983. |
| de Vitray Meyerovitch 1977 | E. de Vitray Meyerovitch, <i>Rumi et le soufisme</i> , Paris, Seuil, 1977. |

- Lewis 2003 (= *TADDA*) B. Lewis (a cura di), *Ti amo di due amori*, Roma, Donzelli, 2003.
- Rumi 2001 (= *PM*) Rumi, *Poesie mistiche*, Milano, Rizzoli, 2001.
- Rumi 2006 (= *M*) Rumi, *Mathnawi*, Milano, Bompiani, 2006.
- Shafak 2007 E. Shafak, *La bastarda di Istanbul*, Milano, Rizzoli, 2007.
- Shafak 2009 E. Shafak, *Le quaranta porte*, Milano, Rizzoli, 2009.
- Turkmen 2007 E. Turkmen, *The Essence of Rumi's Masnevi*, Konya, Rumi Publishing House, 2007.

9.

QUELQUES REMARQUES SUR LES CARICATURES EN TUNISIE APRES LA REVOLUTION

Angela Daiana Langone

INTRODUCTION

Ce bref travail¹ entend analyser un type de texte très particulier en raison de son mélange avec l'image ou le dessin: la caricature. Cette analyse se focalise sur le cas de la Tunisie de la période après la révolution éclatée en décembre 2010 - janvier 2011².

Les caricatures représentent un domaine de recherche très actuel, caractérisées par une tradition consolidée³ qui, au cours des derniers événements sociopolitiques des pays arabes, s'est sans aucun doute enrichie et renouvelée.

Ceux qui qualifient ce neuvième art de simples gribouillages et le considèrent indigne d'être l'objet des débats savants et académiques se trompent. Ce matériel, loin d'être inoffensif, est hautement explosif⁴ au point que certains artistes ont été victimes de la censure⁵ et des repré-

¹ Réalisé pendant l'activité de recherche financée par le «P.O.R. Sardegna F.S.E. 2007-2013 – Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività 1.3.1., Avviso di chiamata per il finanziamento di Assegni di Ricerca».

² La chute du gouvernement du président Zine El-Abdine Ben Ali est survenue en date du 14 janvier 2011.

³ Pour une vue d'ensemble sur l'ironie dans le monde arabe cf. Branca - De Poli - Zanelli 2011; De Blasio 2008 pour la caricature au Proche Orient; et Saponaro 2004 pour le Maroc.

⁴ Un travail général sur le potentiel explosif de la satire et de la caricature est celui de Freedman 2009.

⁵ Pour ne citer qu'un exemple récent, en Tunisie la projection du film *Persepolis*, issu de la bande dessinée homonyme par la plume de la bédéiste iranienne Marjane Satrapi, a causé la poursuite en justice de Nabil Karoui, directeur de la chaîne télévisée maghrébine *Nessma*. Voir à ce propos Langone 2012, 62, et sur la chaîne maghrébine Magrini 2010.

sailles à cause de leurs ouvrages⁶. Pour le monde arabe, le cas sans aucun doute le plus exemplaire est représenté par le meurtre du caricaturiste palestinien Nāǧī al-‘Alī (1936-1987), devenu célèbre à travers la création de son personnage Ḥaṇḍala, symbole de la résistance palestinienne⁷.

1. LA CARICATURE EN TUNISIE

La caricature⁸, du mot italien *caricare* «charger», est un art qui s’est développé dans le monde arabe, à l’instar des genres littéraires tels que le roman, la nouvelle et le théâtre, dans la période de la Nahḍa⁹. Son précurseur a été l’italo-égyptien Ya‘qūb Ṣannū‘ (1839-1912), journaliste, écrivain, dramaturge dénommé *le Molière d’Égypte*, fondateur du premier journal satirique arabe *Abū n-naẓẓāra z-zarqā* qui contenait les premiers caricatures, rédigées en arabe égyptien¹⁰.

Le *corpus* qu’on a sélectionné pour le présent travail est tiré pour la plupart du quotidien tunisien *aš-Šurūq* à partir de janvier 2011 jusqu’au début de 2012, mais également des travaux de caricaturistes tunisiens les plus connus, à savoir Chedli Belkhamza, Zied Mejri, Enis Mahnsi, Bacem Kahouach, Adel Imbaya, Nidhal Ghariari et Rahmouni pour la même période.

Comme première remarque, on peut constater que la récente profusion des caricatures et surtout des caricatures avec un texte qui ne se limite pas à des expressions telles que *bidūn ta‘liq* «sans commentaire», est le résultat des derniers changements politiques en cours. Cette nouvelle tendance nous permet de focaliser l’attention d’une façon plus circonstanciée sur les variétés linguistiques employées dans ces textes, qui représentent un miroir du débat politique en cours sur quelle langue exprime au mieux l’identité de la Tunisie après la révolution.

⁶ Il faut rappeler à ce sujet les protestations virulentes suscitées dans le monde arabe suite à la publication des célèbres caricatures parues dans le quotidien danois *Jyllands-Posten*.

⁷ Un des ouvrages les plus complets sur le caricaturiste palestinien est an-Nābulsi 2007².

⁸ Sur l’histoire de la caricature voir Brilli 1985.

⁹ À ne pas confondre, bien évidemment, avec le parti politique qui a gagné les récentes élections en Tunisie.

¹⁰ Voir à ce propos l’ouvrage détaillé d’Ettmüller 2012 et les notes de Dorigo Ceccato 1998.

Pour ce faire, on a classé les différentes caricatures sur la base des choix linguistiques du caricaturiste. On peut ainsi distinguer quatre typologies, à savoir (1) la caricature multilingue (aussi bien dans la variété linguistique que dans l'écriture), (2) la caricature en arabe tunisien écrit en alphabet arabe, (3) la caricature en arabe standard¹¹, (4) la caricature en arabe tunisien écrit en alphabet latin.

2. LA CARICATURE MULTILINGUE

La caricature multilingue est sans aucun doute la catégorie la plus vaste, en considération de la quantité des langues en présence en Tunisie, à savoir l'arabe standard, l'arabe dialectal tunisien et le français. Généralement les caricatures de cette catégorie prévoient une didascalie en arabe standard, un dialogue entre les personnages en arabe tunisien et d'autres éléments qui puissent être adressés à un public plus large en français.

L'exemple suivant (*Fig. 1*) est une caricature signée par Rahmouni qui entend reproduire l'ancien président de la Tunisie en compagnie de sa femme Leïla Trabelsi. De leur exil doré en Arabie Saoudite, ils commentent la nouvelle de la condamnation à la prison à vie contre l'ancien président égyptien Hosni Moubarak.



Figure 1.

¹¹ Dans ce cas, écrite forcément en alphabet arabe.

LANGUES EN PRÉSENCE	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
Didascalie en arabe standard	<i>mubāraka li-l-ḥukm ‘alā Mubāarak</i>	«Finalement le jugement contre Moubarak!», <i>mais littéralement:</i> «Bénédiction pour le jugement de Moubarak»
Télévision en arabe standard	<i>qaḍat maḥkamat al-Qābira bi-l-mu‘abbad ḍidd Mubāarak</i>	«Le tribunal du Caire a délibéré la prison à vie contre Moubarak»
Ben Ali en arabe tunisien	<i>zāyd m‘ā-k ya lūlu f-bāk əl-fikra mtā’ əl-barba wəlla rābu ḥakmu ‘alī-na bə-l-i’dām?</i>	«Je suis encore avec toi, chérie, avec ton idée de partir sinon ils vont nous condamner»
L. Trabelsi en arabe tunisien	<i>mana’na... wəllina ktāb w-ənšalla yraššbū-na li-žā’izət nōbel lə-l-‘ādāb</i>	«Nous l’avons empêché... Voilà nous sommes devenus un livre et, inshallah, nous serons candidats au Prix Nobel pour la Littérature!»
Livre empoigné par L. Trabelsi en français	<i>Ma vérité</i>	

La caricature suivante (*Fig. 2*) est un autre exemple où la présence de la langue française reste marginale par rapport à l’emploi de l’arabe. Le but de la caricature est celui de dénoncer la chaîne de la corruption dans le pays en montrant le système clientéliste et consolidé qui implique tous les membres d’une même table, tous soudoyés et soudoyant.

LANGUES EN PRÉSENCE	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
Didascalie bilingue en français et en arabe		
Première ligne de la didascalie	<i>Chaîne de la corruption</i>	
Deuxième ligne de la didascalie	<i>silsilat ar-rašwa</i>	«Chaîne de la corruption»
Message central	<i>kūl w-wakkəl</i>	«Mange et donne à manger!»

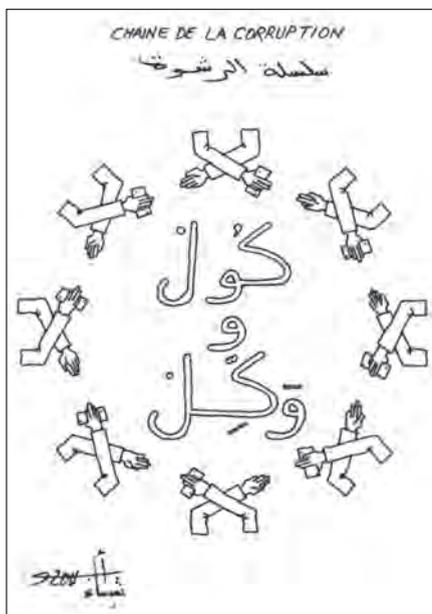


Figure 2.



Figure 3.

Dans l'exemple de la caricature ci-après (Fig. 3), où une mère essaie d'expliquer l'idée de révolution à son fils, la situation linguistique est bouleversée à cause d'une forte présence de la langue française. L'emploi du français ici sert en fait à créer un jeu de mots, puisque dans ce contexte le «gage» de la dernière ligne n'est pas la pénitence choisie par les joueurs, mais il forme avec l'impératif «dis» une assonance avec le verbe *dégage*, un des slogans les plus célèbres des manifestants contre le président Ben Ali lors de la révolution.

LANGUES EN PRÉSENCE	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
Didascalie en arabe	<i>aṭ-tawra fi buyūti-nā</i>	«La révolution chez nous»
Discours de la mère en français	<i>Dis papa Dis mama Dis Gage!!</i>	

3. LES CARICATURES EN ARABE TUNISIEN ÉCRIT EN ALPHABET ARABE

La plupart des caricatures prises en examen sont composées en arabe tunisien écrit en alphabet arabe, surtout lorsqu'il s'agit d'un dialogue entre deux ou plusieurs personnages, afin de reproduire la réalité de la situation communicationnelle.

La caricature qui suit (Fig. 4) fait référence à la censure gouvernementale de la période de Ben Ali notamment contre les sites Internet. La scène présente un mari élégant, habillé en mauve¹², trompé par sa femme, et qui entre par la fenêtre pour émasculer son rival. Le prénom du mari est 'Ammār, qui est l'appellation choisie par les bloggeurs tunisiens pour indiquer la censure.

LANGUES EN PRÉSENCE	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
La femme adultère	'Ammār! sayyab šāləḥ!	«Ammar! Laisse-le (intégral)!»



Figure 4.

¹² Couleur privilégiée par Ben Ali.

Un exemple plus complexe est celui de la caricature suivante (Fig. 5) qui a été réalisée par Rahmouni. Elle montre le voyage en Arabie Saoudite, le 18 février 2012, du chef du gouvernement tunisien Hamadi Jebali accompagné par le chef d'état major des armées Rachid Ammar.

LANGUES EN PRÉSENCE	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
Didascalie en arabe tunisien	<i>rayīs al-ḥukūma fā-s-sū'ūdiyya ḥāža w-ḥwiža</i>	«Le chef du gouvernement en Arabie Saoudite, joindre l'utile à l'agréable»
Jebali en arabe tunisien	<i>rabb-na 'əḥfaž blād-na mn əl-muxarrbīn w-əl-mu'tašmīn w-əl-mundassīn... w-əlli ysta'mlu f-əs-syāsa b-ism əd-dīn... āmin... āmin...</i>	«O Seigneur, protège notre pays des destructeurs, des délateurs et des infiltrés... et des politiciens qui parlent au nom de la religion... Amen, amen!»



Figure 5.

4. CARICATURES EN ARABE STANDARD

Les caricatures consacrées à la question des droits de la femme à la lumière des développements politiques en Tunisie sont très nombreuses, car une partie de la population tunisienne craint que les mouvements religieux puissent mettre en discussion les libertés acquises.

La caricature suivante (Fig. 6), par exemple, montre l'absurdité d'un scénario qui voit toute la population féminine tunisienne portant le *niqāb* à l'occasion de la Journée de la Femme.

LANGUES EN PRÉSENCE	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
Didascalie en haut à droite en arabe standard	<i>ar-ra'īs aw ar-ra'īsa, wa-llāhu a'lam</i>	«Le président ou la présidente, Dieu le sait!»
Didascalie centrale en arabe standard	<i>sanat 2013</i>	«Année 2013»
	<i>kalimat ar-ra'īs iḥtifā' bi-'īd al-mar'a</i>	«Discours de bienvenue du président lors de la Journée de la Femme»



Figure 6.

Le risque d'une dérive extrémiste de la société tunisienne pousse les caricaturistes à s'interroger sur les réactions des pays étrangers et notamment de l'Europe (Fig. 7). Les élections présidentielles françaises d'avril/mai 2012 sont l'occasion pour aborder ce thème en présentant un Nicolas Sarkozy qui, dans l'éventualité d'un échec, est prêt à se métamorphoser en barbu islamiste en départ pour la Tunisie.

LANGUES EN PRÉSENCE	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
Didascalie en arabe standard	<i>mādā sa-yaf'alu Sārkozi law yaxsar al-intixābāt ar-ri'āsiyya?</i>	«Que fera-t-il Sarkozy dans le cas où il va perdre les élections présidentielles?»
Sarkozy en arabe standard	<i>dā'iya fī Tūnis</i>	«Apôtre en Tunisie»
Panneau en arabe standard	<i>al-Ġumbūriyya t-tūnisiyya!</i>	«République tunisienne!»



Figure 7.

5. CARICATURES EN TUNISIEN ÉCRIT EN ALPHABET LATIN

Les caricatures en arabe tunisien transcrit en alphabet latin sont moins fréquentes. Elles présentent une transcription francographe et sont généralement très succinctes.

La caricature ci-après (Fig. 8) a été réalisée par le caricaturiste Belkhamza et concerne la célébration du *'id al-'aḍḥā*. Au lieu du mouton sacrifié habituellement pour la fête, le caricaturiste a choisi, pour l'année 2011, un citoyen tunisien ordinaire qui risque de devenir la victime des partis religieux. La composante religieuse du personnage avec le couteau, fort probablement une représentation du chef du gouvernement Hamadi Jebali¹³, est soulignée par la présence de la barbe, de la chéchia blanche et du cal de la prière (*tāba' aṣ-ṣlāt*) sur son front.

LANGUES EN PRÉSENCE	TRANSCRIPTION	TRADUCTION
Arabe tunisien en transcription latine selon l'orthographe française	<i>'id-kum mabrūk</i>	«Bonne fête!»

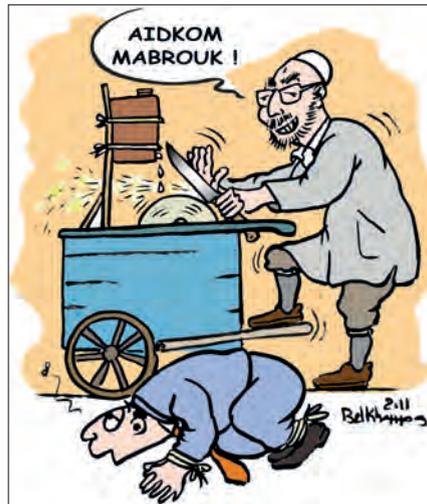


Figure 8.

¹³ En charge jusqu'au 13 mars 2013.

6. CONCLUSIONS

De l'analyse des caricatures, il est possible de distinguer des tendances générales qui se répètent aussi bien dans les dialogues des personnages que dans l'ensemble des autres éléments présents sur la scène.

En ce qui concerne les personnages, il y a une certaine standardisation qui peut être résumée selon les trois caractéristiques suivantes:

- les personnages tunisiens s'expriment en arabe tunisien et, quelquefois, avec un mélange d'arabe dialectal et français;
- les personnages étrangers s'expriment en arabe standard;
- les personnages cible des récentes caricatures, à savoir les barbus au pouvoir, s'expriment en arabe tout en évitant l'usage du français. Cette troisième caractéristique s'insère dans le débat en cours sur la légitimité de l'emploi du français soulevé par le parti religieux *Nabḍa* favorable à une arabisation progressive de la société dépourvue de toute influence exogène¹⁴.

En ce qui concerne les autres éléments présents dans les caricatures, on peut signaler les deux points suivants:

- les didascalies des caricatures, à l'instar des didascalies des pièces théâtrales, sont conçues quasi-totalement en arabe littéraire;
- les annonces sur les affiches, sur les panneaux et dans les journaux télévisés, sont en arabe standard en respectant ainsi la division des fonctions communicatives des deux variétés de la langue arabe.

Sur le plan des sujets abordés, on constate la présence de deux grandes thématiques: la critique sarcastique contre le gouvernement de Ben Ali, sa corruption et sa censure vis-à-vis des libertés d'expression; la peur d'une islamisation massive de la société tunisienne, après des décennies de laïcisme bourguibien, suite à la montée au pouvoir des mouvements politiques religieux.

Sur le plan iconographique, les caricaturistes dessinent des atmosphères évoquant de plus en plus les paysages des pays du Golfe, avec des hommes barbus portant de longues djellabas, la *misbaha*, le Coran sous le bras, et caractérisés par le cal de la prière sur leur front. Quant aux femmes, elles semblent privées totalement de leur identité, cachées sous des voiles intégraux noirs qui ne laissent jamais distinguer leurs visages et leurs corps.

¹⁴ Plusieurs journalistes ont consacré leurs articles à cette question. Parmi les autres, A. Ben Mahjouba, «Le français est-il menacé par Ennahdha?», sur *Webdo.tn* du 4 novembre 2011, et A. Belkaïd, «Pourquoi Ennahdha s'attaque à la langue de Molière», sur *Slateafrique.com* du 15 novembre 2011.

À travers les caricatures, les artistes tunisiens s'interrogent donc sur le destin incertain de leur pays en exprimant en même temps les inquiétudes et les angoisses engendrées après la révolution.

BIBLIOGRAPHIE

- Branca - De Poli - Zanelli 2011 P. Branca - B. De Poli - P. Zanelli, *Il sorriso della Mezzaluna. Umoreismo, ironia e satira nella cultura araba*, Roma, Carocci, 2011.
- Brilli 1985 A. Brilli, *Dalla satira alla caricatura. Storia, tecniche ed ideologie della rappresentazione*, Bari, Dedalo, 1985.
- De Blasio 2008 E. De Blasio, «'Bala mazh' - Scherzi a parte. L'umorismo nel Bilād aš-Šām», in O. Durand - A.D. Langone (a cura di), *Il filo di seta. Studi arabo-islamici in onore di Wasim Dabmash*, Roma, Aracne, 73-89.
- Dorigo Ceccato 1998 R. Dorigo Ceccato, «Autobiographical Features in the Works of Ya'qūb Ṣanū'», in R. Ostle - E. de Moor - S. Wild (eds.), *Writing the Self: Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, London, Saqi Books, 51-60.
- Ettmüller 2012 E.U. Ettmüller, *The Construct of Egypt's National-Self in James Sanua's Early Satire and Caricature*, Berlin, K. Schwarz Verlag, 2012.
- Freedman 2009 L. Freedman, *The Offensive Art. Political Satire and Its Censorship around the World from Beerbohm to Borat*, Westport, Praeger, 2009.
- Langone 2012 A.D. Langone, «Ricezioni del cinema arabo in Italia», in C. Buffagni - B. Garzelli (éds.), *Film Translation from East to West. Dubbing, Subtitling and Didactic Practice*, Bern, Peter Lang, 2012, 47-63.
- Magrini 2010 E. Magrini, *L'arabo dialettale nei media: il caso di Nessma*, Università della Tuscia di Viterbo 2009/10 (Tesi di laurea inedita in Mediazione linguistica per le Istituzioni, le Imprese e il Commercio).
- Nābulṣī an- 2007² Š. Nābulṣī an-, *Akala-bu d-di'bi' as-Sīra l-fanniyya li-r-rassām Nāḡī l-'Alī (1936-1987)*, Bayrūt, al-Mu'as-sasa l-'Arabiyya li-d-Dirāsāt wa-n-Našr, 2007².
- Saponaro 2004 D. Saponaro, «Appunti per una storia della caricatura in Marocco», *Africa e Mediterraneo* 49 (2004), 44-49.

10.

LA METAPHORE VEGETALE ET ANIMALE DANS LES PROVERBES

Jihène Jerbi

INTRODUCTION

Quand nous évoquons la définition du proverbe nous nous trouvons généralement face à un ensemble de définitions. Celles-ci sont tout d'abord relatives aux différents domaines des sciences du langage comme: la syntaxe, la sémantique, la pragmatique, la sémiotique, la lexicologie, etc. Mais, elles sont également relatives aux différents traits définitoires du proverbe, à savoir: l'anonymat, la concision, la binarité et la métaphoricité. Si les linguistes semblent être parfois réticents par rapport à la stabilité de certains traits, ils sont plus ou moins unanimes¹ quant au dernier qu'est: la métaphoricité.

En effet, communément qui dit proverbe, dit fonctionnement ou processus métaphorique. Néanmoins, même si la question semble être traitée par plus d'un linguiste², ce qui pose encore problème c'est d'abord de savoir si cette métaphoricité est le principal trait définitoire du proverbe. La question semble être assez importante car elle permet de trancher et par conséquent de confirmer ou d'infirmer l'hypothèse de la métaphoricité intrinsèque de cet énoncé. Ensuite, quand bien même les travaux consacrés à la métaphoricité proverbiale sont innombrables, la précision et la spécificité des différents domaines dans lesquels la métaphore proverbiale puise ses images semblent être manquantes.

¹ Nous citons à titre d'exemple: Schapira 1999; Tamba 2000; Connena 2002 ou Kleiber 2004.

² Comme nous venons de le préciser dans la note précédente: Schapira 1999; Tamba 2000; Connena 2002 ou Kleiber 2004.

Ainsi, nous avons choisi de consacrer ce travail à la métaphore animale et végétale dans les proverbes. Pour ce faire, nous allons commencer dans un premier temps par présenter une revue des écrits afin de dévoiler les apports et/ou les faiblesses des principales théories se rapportant à la métaphore. Puis, suite à l'exposition du cadre théorique maintenu nous analyserons et discuterons les exemples de notre corpus selon une approche contrastive entre le français, l'italien et l'arabe tunisien.

Ce travail vise à répondre aux questions de recherche suivantes:

- Comment fonctionne cette figure au sein des proverbes comportant une métaphore animale et une métaphore végétale?
- Quelle est sa portée dans ce type de phrases figées?
- S'agit-il des mêmes ingrédients de la métaphore lexicale classique à savoir: le délit référentiel, l'analogie et le mode de ressemblance, ou recourt-elle, dans le domaine proverbial, à d'autres composants?

Toutefois, avant de répondre à ces interrogations, présentons tout d'abord cette métaphore.

1. LA MÉTAPHORE

Cette brève présentation de la métaphore sera, à notre sens utile, non seulement pour la définir mais également pour en relever ses principes opératoires nécessaires à notre analyse.

Selon le *Littré*³, en linguistique et particulièrement en rhétorique, la métaphore est d'une part, «une figure d'expression fondée sur le transfert à une entité du terme qui en désigne une autre». Et d'autre part, elle est «une figure d'expression par laquelle on désigne une entité conceptuelle au moyen d'un terme, qui, en langue, en signifie une autre en vertu d'une analogie entre les deux entités rapprochées et finalement fondues». Elle est rangée par la rhétorique traditionnelle, parmi les tropes, qui sont selon Dumarsais⁴ «des figures par lesquels ont fait prendre à un mot une signification qui n'est précisément pas la signification propre de ce mot». C'est aussi, «une figure par laquelle on transporte, pour ainsi dire, la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison qui est *dans l'esprit*». Le passage en revue de ces deux définitions appartenant au domaine rhétorique nous permet de rete-

³ *Littré*, I.3, version électronique.

⁴ C.C. Dumarsais, *Traité des tropes* [1730], I, in Le Guern 1973, 11.

nir deux idées clés qui sont d'une part l'idée de transfert et d'une autre part la liaison de deux réalités moyennant une relation analogique et une union conceptuelle. D'ailleurs, les mêmes concepts sont repris dans les deux principales théories linguistiques: la métaphore linguistique et la métaphore conceptuelle.

En effet, si la métaphore a intéressé et intéresse encore les linguistes, c'est peut-être parce que sa définition oscille entre deux tendances appartenant à deux théories qui ont marqué l'histoire de la linguistique. La première est la théorie classique et notamment celle de la grammaire générative et la seconde est la théorie de la métaphore conceptuelle.

1.1. *La métaphore selon les théories classiques*

Les théories classiques⁵ sont basées sur ces deux principes: la comparaison et la substitution. Ces principes partagent une fonction commune, celle de considérer la métaphore comme un phénomène purement linguistique situé au niveau des mots. En effet, partisan de l'approche de la similitude, Aristote⁶, par exemple, voit d'une part que le transfert métaphorique est un transfert purement linguistique; et d'autre part, sous prétexte que cette métaphore est une déviance de l'utilisation littérale, il établit une séparation entre le littéral et le figuratif. Il considère donc cette figure comme quelque chose d'inhabituel, ou quelque chose qui s'écarte de l'usage courant.

Que ces métaphores soient par la suite tenues pour des expressions linguistiques interprétables ne résout pas le problème. Car le fait de les tenir pour des expressions déviantes «anormales»⁷ est considéré en lui-même comme un obstacle.

1.2. *La théorie de la métaphore conceptuelle*

La théorie de la métaphore conceptuelle (TMC) intègre la métaphore en lui assignant un rôle cognitif plus important. Elle considère la métaphore comme un mécanisme de base qui sert à comprendre deux structures sur

⁵ Nous pensons notamment à Aristote et à sa définition qui a influencé le traitement des métaphores pendant des siècles.

⁶ Aristote 1980.

⁷ Levin 1977.

la base de concepts abstraits. C'est une théorie spécifique dans l'approche cognitive générale de la langue. Il est indispensable de noter aussi que comme Haser⁸, l'approche de TMC n'est pas née d'un vide, on a pensé et on a cultivé des approches existantes dans la langue. Cette approche de la TMC peut être considérée comme une version particulière de l'hypothèse de Black⁹ qui considère que les métaphores peuvent créer des ressemblances et celles de Rosch¹⁰ qui a découvert que les attributs sont une question du rapport entre nos interactions avec l'environnement. De plus, la TMC se base sur les travaux de Reddy¹¹ qui voit que l'anglais de tous les jours est en grande partie métaphorique.

Par conséquent, l'approche de la TMC se distingue des vues traditionnelles en ce qu'elle met en évidence ses aspects contributifs dans l'étude de la métaphore. C'est ce qui justifie le choix de cette approche dans la présente étude, ainsi que l'examen d'autres études comparatives sur la métaphore, effectuées au sein de la structure de la TMC.

Pour synthétiser, nous pourrions donc dire qu'en rapport avec la question de la métaphore se sont développées deux hypothèses¹²: l'une cognitive et l'autre linguistique. Pour la première, la métaphore est un outil et une donnée principale de/dans la langue. Elle considère de ce fait que la métaphore est une question de langue et non pas de pensée. Pour la seconde cette même métaphore est un instrument utile au fonctionnement de la langue. Cette métaphore est un moteur pour l'action qui influence nos comportements et nos attitudes dans le monde physique¹³.

Ainsi, dans cette analyse, nous estimons donc que le recours à la théorie de la grammaire générative ne sera pas opérationnel pour les raisons suivantes: les théories classiques souffrent d'un manque, car elles ne montrent pas comment nous devons choisir des ressemblances appropriées entre les choses comparées. De plus, en accordant beaucoup d'importance au poids de la ressemblance, elles minimisent le rôle crucial de la dissimilitude. En conséquence, le fait de réduire la métaphore aux énonciations

⁸ Haser 2005.

⁹ Black 1962.

¹⁰ Rosch *et al.* 1976.

¹¹ Reddy 1993.

¹² Par rapport à ces deux hypothèses, Patricia Schultz (2005), à titre d'exemple, voit d'abord que la métaphore n'existe que relativement. Puis, il ajoute que sur le plan définitionnel, cette figure reflète une conception référentialiste de la langue. Et il conclut que cette métaphore n'est qu'un phénomène du métalangage.

¹³ C'est l'une des idées fondamentales de la théorie de la métaphore conceptuelle: Lakoff - Johnson 1985.

littérales pourrait, à notre sens être considéré comme la principale défaillance, car ceci provoque une perte du contenu cognitif. En se basant sur ces quelques imperfections des théories classiques¹⁴, dans la présente analyse, sera donc retenue la TMC¹⁵. Ainsi, la description de cette approche et la mise en évidence de ses aspects contributifs nous permettront d'étudier les exemples de notre corpus.

Dans ce qui suit, nous allons voir comment ces principes de la TMC se traduisent-ils dans le cas des métaphores animales et végétales et en particulier dans les proverbes.

2. LA MÉTAPHORE PROVERBIALE

Mis à part le cas des proverbes, voici des exemples incorporant les animaux ou les végétaux, et que nous sommes en mesure d'utiliser et de comprendre. Ainsi, se rapportant aux animaux, nous trouvons:

- Ex.₁ *Avoir la chair de poule*
- Ex.₂ *Sauter du coq à l'âne*
- Ex.₃ *Être têtù comme une mule*

Ou encore des expressions incorporant les végétaux comme:

- Ex.₄ *Avoir des joues de rose*
- Ex.₅ *Être fraîche comme une rose*
- Ex.₆ *Être à la fleur de l'âge*

Ces exemples partagent le fait de pouvoir être appliqués à des humains tout en ayant recours aux deux types de métaphores citées, à savoir la métaphore animale et la métaphore végétale. Comme formes figées, il existe également des séquences qui à travers les animaux et les végétaux réussissent à véhiculer un certain nombre d'idées et de valeurs allant jusqu'à devenir des morales relatives à la conduite humaine: ce sont les proverbes. Néanmoins, les questions suivantes s'imposent:

¹⁴ Même si les définitions se rapportant à la métaphore ne sont pas opposées, leur dénominateur commun est de se baser sur ces quatre propriétés: le dédoublement, le changement de sens, l'hypothèse du transfert et la ressemblance. Et que par conséquent les notions comme: écart, rupture sémantique ou rupture conceptuelles sont des variantes terminologiques de cette hypothèse de transfert, qui pourrait parfois poser problème c'est l'analyse des variables non-définis: inhabituel/habituel et littéral/non-littéral.

¹⁵ Et notamment le travail de Lakoff - Johnson 1985.

- Comment à travers une référence au domaine animal ou végétal réussissons-nous à transmettre des idées sur les hommes?
- Cette référence sert-elle à mieux décrire ou à mieux caractériser?
- Ces métaphores s'attachant à une caractérisation à la fois morale et physique, arrivent-elles ou précisément visent-elles à mieux rapprocher l'idée en ayant recours aux spécificités animales et végétales?

Dans le cadre proverbial, la métaphore, ou précisément le fait de passer par l'image, peut-être considéré comme un jeu en soi, et d'ailleurs c'est ce qui explique parfois le choix même de la métaphore. Elles sont souvent drôles:

Ex.₇ *Le grand poisson mange le petit*

Elles peuvent également brouiller des pistes en usant des termes ludiques ou s'amuser à encoder leurs messages grâce au jeu d'une lecture littérale et d'une autre figurée.

Ex.₈ *Qui trop embrasse mal étreint*

Ex.₉ *Chacun voit avec ses lunettes*

Mais vu leur incorporation et leur présence dans la langue, ces séquences sont le fruit d'un génie populaire qui a fait appel à des images diverses, des rapprochements et des tableaux appartenant à presque toutes activités, toutes circonstances et toutes situations de la vie quotidienne.

Alors par quoi pourrions-nous expliquer ce phénomène?

Cette réponse trouve son origine dans le fonctionnement même de la langue. D'où le recours à la théorie de la métaphore conceptuelle qui examine la métaphore non seulement comme un mécanisme mais aussi comme une question de pensée. Le fait de lui recourir n'est pas exclusivement réservé au proverbe. C'est un mécanisme langagier qui permet aux usagers de la langue de communiquer et de s'exprimer. Et à ce titre, nous estimons d'ailleurs que la métaphore n'est pas simplement une figure, c'est une partie intégrante de la langue, elle en fait partie et elle est même tenue pour l'un des mécanismes qui permet parfois de transmettre les idées les plus complexes.

Compte tenu de l'importance de cette figure en général et dans le cadre proverbial en particulier, un bon nombre de linguistes, comme Buridant¹⁶, Lakoff et Johnson¹⁷ optent pour une métaphoricité intrinsèque de ces énoncés, et refusent par ailleurs les énoncés proverbiaux non

¹⁶ Buridant 1976, 163.

¹⁷ Lakoff - Johnson 1985.

métaphoriques. D'autres, en revanche comme Arnaud¹⁸, Anscombe¹⁹, Tamba²⁰ et Kleiber²¹, même en reconnaissant particulièrement que la métaphoricité est un élément définitoire et principal de la catégorie, ne se montrent pas aussi rigides et n'excluent pas les énoncés figés à sens littéral de la classe des proverbes.

Dans le cadre proverbial, nous nous trouvons donc face à deux alternatives, soit de considérer que le proverbe possède un double sens: l'un littéral et l'autre métaphorique, soit d'estimer qu'il s'agit tout simplement d'un seul sens qui peut être interprété de deux manières différentes. L'analyse de nos exemples nous permettra, d'opter, dans un premier temps, pour l'une ou l'autre des deux alternatives, et dans un second temps, d'étudier de plus près le mécanisme qui régit les métaphores animale et végétale.

Nous considérons comme métaphore animale et végétale, les différents proverbes qui, à travers des noms d'animaux ou de végétaux, transmettent des messages relatifs à l'homme en général et à son comportement, ses attitudes et ses valeurs en particulier.

2.1. *La métaphore animale*

Dans cette sous-partie réservée à l'analyse de la métaphore animale, nous examinons les proverbes suivants:

- Ex.₁₀ *Quando le chat n'est pas là, la souris danse*
Ex._{10'} *Quando la gatta non è a casa, i sorci ballano*
Quando il gatto non c'è i topi ballano
Ex._{10''} غيب با قَطِ العِب يا فار
Ex.₁₁ *À chaque oiseau son nid est beau*
Ex._{11'} *Ad ogni uccello, suo nido è bello*
Ex._{11''} كل قرد في عين أمو غزال
(«Tout sagouin, aux yeux de sa mère, est un daim») ²²

Et:

- Ex.₁₂ *Qui vole un œuf vole un bœuf*
Ex._{12'} *Chi ruba un uovo oggi, ruba una gallina domani*
Ex._{12''} إلي يسرق إبرة يسرق بقرة

¹⁸ Arnaud 1991.

¹⁹ Anscombe 2000, 6-26.

²⁰ Tamba 2000, 110-118.

²¹ Kleiber 1994.

²² C'est une traduction de Balégh 1998, «Plante transplantée, plante fanée».

Pour mieux expliciter sa signification, nous préférons introduire le premier proverbe, car le plus opaque sémantiquement, dans un contexte conversationnel. D'où la création de cette situation: nous imaginons une situation où un chef d'usine quitte son lieu de travail pour quelques instants, et tous les ouvriers arrêtent de travailler et se mettent à parler. Quelqu'un passe et leur dit: décidément «quand le chat n'est pas là, les souris dansent», pourtant il n'y a, dans le cadre conversationnel, ni *chat* ni *souris*. Donc, afin de comprendre le sens du proverbe, il faut recourir à deux compétences: une compétence logique et une compétence encyclopédique. La première sert à associer à *chat* et à *souris* les personnes qui sont visées, et la deuxième pour avoir en tête la relation qui unit *le chat* à *la souris*. Le proverbe met en jeu des animaux qui se chamaillent constamment et qui ont une relation hiérarchique. Et, c'est autour de cette relation que se fait la construction du sens du proverbe, et qui est le suivant: «[...] les personnes qui sont dans un état de dépendance et qui sont soumis à une autorité, s'affranchissent de cette contrainte et font ce qu'ils veulent». Nous pouvons dire alors que: le recours à ce proverbe dans les trois langues différentes: le français, l'italien et l'arabe tunisien, et spécifiquement dans cette situation, n'est pas fortuit. En recourant à ce proverbe, le locuteur qui l'énonce avait besoin de passer un message bâti sur les deux termes: «chat» et «souris»; pourtant dans la situation de communication, il n'est pas question d'animaux. Alors par quoi pouvons-nous expliquer cela?

Pour répondre à cette interrogation, nous allons revenir dans un premier temps aux deux idées principales citées dans les deux définitions de la métaphore, qui sont «transfert» et «analogie», et par conséquent, nous allons recourir aussi à Kleiber²³ qui considère que le passage du sens littéral au sens métaphorique dépend de la transgression du domaine des animaux pour accéder à celui des humains, et c'est là que réside l'idée même de transfert mental et cognitif. Ainsi, le proverbe permet-il à la fois de voir comment fonctionne le processus interprétatif et de faire une comparaison avec un autre domaine.

Dans le cas de notre premier exemple, ce qui nous permet de parler d'un délit référentiel, c'est la présence d'une image qui dénomme une situation concrète par une représentation abstraite. Autrement dit, rien n'indique que dans la situation énonciative, il est question de «chat» ou de «souris». De plus, l'emploi du verbe «danser» est inapproprié. Alors par quoi peut-on expliquer cette association?

²³ Kleiber 2008.

Contrairement à d'autres figures de style, comme la métonymie et la synecdoque, la métaphore exploite des structures conceptuelles partagées. Ainsi, les trois proverbes «Quand le chat n'est pas là, la souris dansent», «À chaque oiseau son nid est beau» et «Qui vole un œuf vole un bœuf» ne peuvent être considérés comme métaphoriques que lorsqu'on recourt à un mécanisme interprétatif fondé sur un appariement analogique. Il faudrait souligner tout d'abord que «l'opération de l'appariement analogique» consiste à associer par paire deux propriétés. *Le pivot analogique* dans le premier proverbe est, la relation hiérarchique entre les deux animaux. Dans le deuxième la relation particulière entre l'oiseau et son nid et puis dans le troisième proverbe c'est plutôt l'opposition entre la taille et la valeur de l'œuf et celles du bœuf. De ce fait, et pour revenir au premier proverbe, moyennant le transfert, entre les deux groupes d'hommes, c'est-à-dire d'un côté «le chef» et de l'autre côté les «ouvriers», ce n'est pas «le chef» qui est comparé «au chat» ni non plus «les ouvriers» qui sont comparés aux «souris», c'est plutôt la relation qui les unit. Il ne s'agit pas d'une relation amicale, ni familiale, c'est une relation hiérarchique. Par conséquent, l'usage de deux animaux «chat» et «souris», de l'animal «oiseau» et son «abri» ou encore de «œuf et du 'bœuf'» et se réfère à des images ou plutôt à des représentations mentales que nous avons du lien qui les unit dans les deux premiers proverbes et du contraste entre les deux volumes et les deux valeurs. Ces images sont relatives à la vie quotidienne, d'où le recours à la compétence encyclopédique.

Ainsi, et pour revenir à nos proverbes, étant donné que les expressions métaphoriques sont des phrases, l'appariement analogique s'effectue de situation en situation. Cette comparaison est une preuve selon laquelle la métaphore porte sur un rapport de similarité. Ainsi, nous rejoignons Searle²⁴ pour dire que la métaphore, ne change pas de sens, mais c'est la signification de sens obtenue qui devient le sens du proverbe. En effet, le sens obtenu dans les trois proverbes est inféré à partir du sens littéral. Mais la stabilisation de cette interprétation conventionnée permet aux phrases d'acquérir un nouveau sens qui devient le sens même du proverbe, et par la suite de s'appliquer à toute situation référentielle justifiant son sens stabilisé et conventionné.

Afin de mieux analyser cette opération de transgression référentielle, nous allons prendre l'exemple d'un autre proverbe qui inclut le même nom d'animal: «chat», et qui est à l'image de nos trois proverbes, en identifiant une aptitude référentielle qui n'est pas appropriée au sens littéral de

²⁴ J.R. Searle, in Conenna - Kleiber 2002, 58-77.

l'énoncé, son sens outrepassé le domaine des *animaux*. Il est question du proverbe:

Ex.₁₃ *Chat échaudé craint l'eau froide*²⁵

Ou encore un autre proverbe tunisien:

Ex.₁₄ أظرب القطة صة تتربي لعروسة
(«Pour la chatte, la correction, et pour la chatte la leçon»)

dont le sens proverbial du proverbe est défini par un double écart vis-à-vis du sens littéral. Il existe d'abord, une transposition au domaine (+ humain) et un transfert de la mésaventure de l'animal à une quelconque autre situation générique se rapportant à *l'homme*. Portant sur «les chats», le proverbe s'applique, grâce au *transfert*, à *tous les hommes*. Il est question de l'une des *opérations cognitives*. Car, à ce stade, *homme échaudé craint l'eau froide* ne rend pas encore compte du vrai sens des proverbes. Même s'il est différent de son sens littéral, il ne signifie pas encore *une mésaventure rend prudent à l'excès*. Pour l'atteindre, il faut recourir à une deuxième opération abstraite²⁶: le passage d'un cas particulier à un cas beaucoup plus général, puisque *la brûlure par l'eau chaude* est l'un des cas particuliers d'une catégorie plus générale de mésaventure ou de qui constituent les entités visées par les proverbes.

Passons maintenant à la métaphore végétale, et voyons ce qui pourrait la singulariser.

2.2. La métaphore végétale

Nous considérons comme métaphore végétale, les proverbes qui construisent leur sens par le biais de noms relatifs à la végétation. Parmi ces derniers, nous avons choisi ce proverbe:

Ex.₁₅ *Il n'y a pas de rose sans épine*

Ex._{15'} *Non c'è rosa senza spine*

Ex._{15''} كل قمره فيها لوله

(«Chaque lune comporte une imperfection»)

Ex.₁₆ *On connaît l'arbre à ses fruits*

Ex._{16'} *Dal frutto si conosce l'albero*

Ex._{16''} قال له : منين هاك العريف

قال له : من هاك الشجرة

²⁵ Proverbe analysé par Kleiber 2008.

²⁶ *Ibidem*.

Nous partons du fait que tous les proverbes ont un sens littéral. Ils sont sémantiquement intelligibles. Sauf que la différence se manifeste, comme le cas du proverbe précédent, dans le fait que leur sens littéral est déjà lui-même non littéral. En effet, dans les deux proverbes: les substantifs «rose», «épine», «arbre» et «fruit» ne se restreignent pas à leurs sens littéraux. Ainsi, «rose» ne désigne pas seulement la fleur du rosier, de la famille des Rosacées. Mais, par référence à l'agrément et au plaisir que procure cette fleur, elle désigne aussi tout genre de plaisir. Quant à «épine», elle désigne une excroissance dure et pointue naissant sur certains corps. C'est aussi un aiguillon de certaines plantes ou partie d'un végétal, entre autre sur la rose, à pointe acérée et piquante. Ainsi, elle désigne le *désagrément* ou encore «tout ce qui peut donner lieu à rupture du plaisir». Et pour le second proverbe *arbre* ne se limite pas à «le végétal ligneux, de taille variable» et fruit «la production de ce végétal», elle désigne plutôt toute relation de production et de filiation.

Mais cette désignation est due à quoi?

Elle tient comme nous allons le voir à deux mécanismes: la polarisation et la représentation mentale. Nous entendons par polarisation, l'attraction vers ou autour d'un ou plusieurs pôle(s), sujet(s), thème(s), concentration des efforts, des pensées autour d'un ou plusieurs point(s). Dans le cas de notre premier proverbe, la polarisation est en relation avec les deux termes «rose», et «épine». Ce qui est polarisé ou indexé dans ces mots, c'est le sème de la «beauté» pour «rose» et le sème de la «dureté» pour le terme «épine». Ainsi pour mieux expliciter encore, nous recourons à ce schéma inspiré du modèle hiérarchique proposé par Rosch²⁷:

Rose = [A, B, C, D, E ...]

Épine = [A, B, C, D, E ...]

Rose = [élément végétal, fleur, beauté, plaisir, couleur, décoration ...]

Épine = [élément végétal, dure, pointu ...]

Et le passage de «la rose» à «toute autre chose».

Mais, l'élément ou précisément le sème polarisé dans le cas de notre proverbe, c'est le sème du «plaisir» relatif à la «rose» et celui de la «dureté» relatif à l'«épine». Ainsi, dans la signification commune du proverbe, nous pensons directement au plaisir que procure cette fleur. Et ceci est intimement lié à la représentation mentale que nous avons de cette fleur. Pour le second proverbe ce qui est polarisé c'est la relation de production entre l'*arbre* et son *fruit* et puis selon le sens communément attribué au proverbe:

²⁷ Rosch *et al.* 1976.

«[...] on reconnaît la valeur d'une chose ou d'un homme à ses ouvrages ou à ses enfants»²⁸, c'est surtout le rapport de progéniture qui est indexé.

2.3. *La représentation mentale*

La représentation mentale concerne presque tous les proverbes de notre corpus. Dans le premier proverbe par exemple, par référence à certaines qualités propres à la rose, en particulier à sa couleur, traditionnellement d'un rouge pâle et délicat, toutes les utilisations du terme sont à connotations positives. C'est pour cette raison que nous associons à ce terme, tout ce qui est en rapport avec la beauté, la délicatesse et le plaisir, contrairement à l'image mentale que nous avons du terme «épine». Ce dernier, réfère certes à une association conceptuelle propre au «désagrément», mais il s'assemble en même temps au mot «rose». De toutes les manières, que ce soit dans le domaine naturel propre à la végétation, ou dans le domaine humain et social, chaque chose possède des particularités positives et négatives, et c'est autour de cette idée que se construit la signification globale du proverbe. Au terme de ces deux premières sous parties, nous pouvons conclure que, la métaphore animale et la métaphore végétale se soumettent aux mêmes ingrédients de la métaphore lexicale. Tout en ayant la particularité de recourir à des éléments animaux et/ou végétaux, qui grâce aux différentes opérations, à savoir: le délit référentiel, l'analogie, le transfert, le passage du particulier au générique, la polarisation et le recours à la représentation mentale réfèrent à l'homme, à ses valeurs et à son comportement.

Mais quelle est la valeur et le rôle de la représentation mentale?

Pour répondre à cette question, nous allons étudier deux exemples de notre corpus pour les étudier dans trois langues différentes. Considérée comme l'une de nos hypothèses de travail, cette approche contrastive sera un outil pour démontrer la métaphoricité du proverbe. Cette métaphoricité qui est en rapport avec le caractère figé du proverbe et les pré-construits culturels qui sont intimement liés à la représentation mentale, entraîne l'impossibilité de traduire cet énoncé particulier.

Pour ce faire, chaque langue possède ses propres images qui sont partagées par chaque communauté linguistique. Essayons de voir alors, dans quelle mesure pouvons-nous faire des rapprochements entre: le français qui est notre langue cible, l'italien et l'arabe tunisien.

²⁸ Fonte: <http://www.linternaute.com/proverbe/303/on-reconnait-l-arbre-a-ses-fruits/>.

3. PROVERBE ET INTERCULTURALITÉ

Concernant notre étude contrastive, les équivalences entre proverbes doivent se faire entre ces trois langues. Dans le cas des proverbes en général, nous devons normalement avoir une série de correspondances lexicales, syntaxiques et sémantiques. Néanmoins, dans notre cas, et notamment celui de l'étude contrastive entre le français, l'italien et l'arabe dialectal, un problème se pose, car le recours à la correspondance syntaxique n'est pas possible, puisque si les langues française et italienne sont régies par des règles syntaxiques, l'arabe tunisien est un dialecte et par conséquent il n'est pas soumis à des lois grammaticales. Vu cette contrainte, nous avons procédé par élimination, et par conséquent, nous allons étudier seulement les correspondances lexicale et sémantique entre les proverbes: équivalence lexicale totale, équivalence lexicale partielle ou différence lexicale.

3.1. *Équivalence totale*

L'équivalence totale se manifeste dans le cas du proverbe relevant de la métaphore végétale et qui est le suivant:

Ex.₁₅ *Il n'y a pas de rose sans épine*

Ex._{15'} *Non c'è rosa senza spine*

Ex._{15''} كل قمره فيها لوله

(«Chaque lune comporte une imperfection»)

Ex.₁₆ *On connaît l'arbre à ses fruits*

Ex._{16'} *Dal frutto si conosce l'albero*

Ex._{16''} قال له : منين هاك العريف

قال له : من هاك الشجرة

Et:

Ex.₁₂ *Qui vole un œuf vole un bœuf*

Ex._{12'} *Chi ruba un uovo oggi, ruba una gallina domani*

Ex._{12''} إلي يسرق إبرة , يسرق بقرة

Le point commun aux trois séries c'est l'équivalence totale. La dernière série de proverbes est la plus frappante. On dirait une traduction littérale; la même forme lexicale, la même binarité et surtout la même représentation mentale. Sauf que comme nous le savons, en tant qu'expression figée, les proverbes sont des énoncés intraduisibles. Ceci est dû au fait qu'ils sont des expressions idiomatiques, soumis à une connaissance encyclopé-

dique et communautaire, d'où la différence entre les idées partagées des langues. Néanmoins, nos proverbes nous prouvent que pour la troisième série de proverbes, les trois langues ont recouru à la même image, à la même structure syntaxique et aux mêmes champs lexicaux, mais aussi aux mêmes éléments morphologiques. Pour la deuxième série, les trois langues partagent la même représentation mentale de la relation de filiation. Les trois proverbes bâtissent leur sens sur la relation binaire entre *arbre* et *fruit* et par conséquent ils ont recouru à la même symbolique d'emploi. Mais l'arabe tunisien a préféré une forme dialogique. Et enfin pour la première série, ce sont seulement les deux communautés linguistiques italienne et française qui possèdent une équivalence totale.

3.2. *Équivalence lexicale quasi-totale*

Nous traitons dans cette sous-partie le premier proverbe relatif à une métaphore animale, car il présente une équivalence quasi-totale. La signification est la même dans les trois proverbes des trois langues. L'absence de correspondance totale est due à la présence d'une part, d'une différence au niveau lexicale.

Différence des compléments:

Ex.₁₀ *Quand le chat n'est pas là, la souris danse*

Ex._{10'} *Quando la gatta non è a casa, i sorci ballano*

Si la langue française a opté pour un circonstanciel «là» qui correspond à «qui» en italien, la langue italienne, elle, utilise le complément «a casa». Ce dernier est différent du premier, il est plus précis, mais il n'entraîne pas un changement de sens.

Différence des verbes: différente de ces deux langues, la langue tunisienne présente un changement au niveau lexical. De ce fait, elle substitue le verbe «s'absenter» (غيب) à la structure «il n'est pas là». Dans le cas du proverbe relevant de la métaphore animale, nous pouvons dire donc qu'il existe certes une correspondance entre les champs lexicaux, mais la présence d'une légère différence sur le plan morphologique «la souris» «i sorci», donne lieu à une subtile nuance relative au nombre de *souris*: «i sorci» qui peut aussi être considérée comme une différence partielle sur le plan syntaxique et particulièrement au nombre.

3.3. Équivalence zéro

Comme nous l'avons vu dans la section précédente, concernant le proverbe comportant une métaphore végétale, les langues italienne et française se sont exprimées de la même manière sur les différents plans; la langue tunisienne possède un correspondant de ce même proverbe, mais elle a eu recours, elle, à une image différente, qui est la suivant:

Ex.₁₅ كل قمره فيها لوله
(«Chaque lune comporte une imperfection»)

L'image ou précisément la représentation mentale de la «lune» est très présente dans la langue tunisienne. De ce fait, «la lune» représente le degré ultime de «la beauté», comme c'est le cas de «la rose» en français. Ainsi, même si le champ lexical, la structure syntaxique, les éléments morphologiques sont différents des deux langues précédentes, la structuration du sens est la même. Puisque, les sèmes polarisés sont identiques : «la beauté» qu'on trouve à la fois dans «la rose» et dans «lune» et «l'imperfection» qu'on trouve dans «épine» et «لوله».

Pour le proverbe:

Ex.₁₁ كل قرد في عين أمو غزال

Qui pourrait être traduit par «Tout sagouin, aux yeux de sa mère, est un daim», le dialecte tunisien a eu recours à une autre image, différente de celle des langues française et italienne. Cette diversité est en rapport avec les préconstruits culturels. Si la beauté de la descendance est représentée par une antinomie dans la langue arabe et précisément par le recours au plus laid des animaux *le sagouin* par opposition au *daim*. Ceci est relatif aux codes culturels. Puisque, pour désigner quelqu'un qui n'est pas gâté par la nature on dit:

Ex.₁₇ *Il ressemble à un sagouin*

Alors que pour désigner la même chose, le français et l'italien recourent plutôt à l'image de *l'oiseau* et de son *nid*.

Pour finir, la compréhension d'un proverbe repose la plupart du temps sur la métaphore et le figuré. Ainsi, outre l'ingéniosité formelle, les proverbes se pourvoient et font appel à un certain nombre de figures et particulièrement à la métaphore pour enfanter une image suggestive et significative. Elle pourrait être tenue pour une source inépuisable qui se caractérise par une éternelle jeunesse, inclut d'autres tableaux parfois plus performants et plus représentatifs.

4. CONCLUSION

Traversant les époques et résistant aux invasions technologiques, les proverbes ont transmis leurs petites vérités, ils arrivent même à cerner assez d'universalités en peu de mots. L'humain est traité du général au particulier jusqu'au point où il ne reste presque aucun sujet qui n'a pas été traité. Chacun peut s'y reconnaître, quelque soit le domaine dans lequel on puise les images. Que celui-ci soit animal, végétal ou autre.

Pour finir, nous allons répondre à la principale question que nous nous sommes posée et qui est la suivante: peut-on dire alors que le proverbe est principalement métaphorique?

Nous pouvons affirmer que, bien qu'il existe des énoncés proverbiaux à sens littéral, le proverbe présuppose d'une manière ou d'une autre une transposition métaphorique tout en gardant les mêmes ingrédients de la métaphore. La définition du proverbe qui demeure encore une problématique et que chaque linguiste tente d'étudier selon son approche et ses hypothèses retenues, doit, à notre sens, d'une manière ou d'une autre inclure le trait de la métaphoricité, qui grâce à ses composants, a l'avantage d'être au service des analyses comparatives. La conclusion générale de cette modeste contribution, est que, dans ce type de séquence, la métaphore est la principale caractéristique du proverbe et un outil indispensable des études contrastives. Et puisque la recherche continue et c'est souvent par la fin qu'elle commence, il serait peut-être intéressant de préciser et d'étudier, dans une autre contribution, la fonction de cette figure sur le plan rhétorico-argumentatif.

BIBLIOGRAPHIE

- Anscombe 2000 J.-C. Anscombe, «Parole proverbiale et structures métriques», *Langages* 139 (2000), 6-26.
- Aristote 1980 Aristote, *La Poétique* (coll. Poétique), Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot, Paris, Seuil, 1980.
- Arnaud 1991 P.J.L. Arnaud, «Réflexions sur le proverbe», *Cahiers de lexicologie* 59, 2 (1991), 5-27.
- Arthaber 1989 (1952) A. Arthaber (a cura di), *Dizionario comparato di proverbi e modi proverbiali italiani, latini, francesi, spagnoli, tedeschi, inglesi e greci antichi*, Milano, Hoepli, 1989 (1952).

- Balégh 1998 H. Balégh, *Proverbes tunisiens*, t. III. *De la lettre Zain à la lettre Ghain*, Tunis, La Presse, 1998.
- Ben Rejeb 2007 B. Ben Rejeb, «Interférence et proverbes croisés», in E. Fazzini (a cura di), *Ricerca e didattica tra due sponde* (Quaderni del Mediterraneo 1), Lanciano, Carabba, 2007, 67-77.
- Black 1962 M. Black, *Models and Metaphor*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1962.
- Buridant 1976 C. Buridant, «Nature et fonction des proverbes», *Revue des sciences humaines* (1976), 163.
- Conenna - Kleiber 2002 M. Conenna - G. Kleiber, «De la métaphore dans les proverbes», *Langue française* 134 (2002), 58-77.
- Demeerseman 1955 A. Demeerseman, *Tunisie terre d'amitié*, Tunis, Âme vivante, 1955.
- Haser 2005 V. Haser, *Metaphor, Metonymy, and Experientialist Philosophy: Challenging Cognitive Semantics*, Berlin, Mouton de Gruyter, 2005.
- Kleiber 1989 G. Kleiber, «Sur la définition du proverbe», in G. Gréciano (éd.), *Europhras 88, Phraséologie Contrastive* (Recherches germanique 2), Actes du Colloque international (Klingenthal - Strasbourg, 12-16 mai 1988), Strasbourg, Université des Sciences Umanes, 1989, 233-252.
- Kleiber 1994 G. Kleiber, «Sur la définition du proverbe», in *Nominales. Essais de sémantique référentielle*, Paris, A. Colin, 1994.
- Kleiber 2004 G. Kleiber, «Pourquoi certains proverbes sont-ils nécessairement métaphoriques et d'autres non?», in F. Oliveira - I.M. Duarte (eds.), *Da lingua et do discurso*, Porto, Campo das Letras, 2004, 75-97.
- Lakoff - Johnson 1985 G. Lakoff - M. Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne* (Propositions), Paris, Minuit, 1985 (*Metaphors We Live by*, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1980).
- Le Guern 1973 M. Le Guern, *Sémantique de la métaphore et de la métonymie*, Paris, Larousse, 1973.
- Levin 1977 S.R. Levin, *The Semantics of Metaphor*, Baltimore, MD - London, Johns Hopkins University Press, 1977.
- Littéré* E. Littré (éd.), *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Hachette, 1863-1872, I.3, version électronique.

- Reddy 1993 M. Reddy, «The Conduit Metaphor: A Case of Frame Conflict in Our Language about Language», in A. Ortony (ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 164-202.
- Rosch *et al.* 1976 E. Rosch *et al.*, «Basic Objects in Natural Categories», *Cognitive Psychology* 8 (1976), 382-436; ora in G. Kleiber (éd.), *Histoire de couple: proverbes et métaphores. Linguisticae investigationes* 31, 2 (2008), 186-199, doi: 10.1075/li.31.2.05kle.
- Schultz 2005 P. Schultz, *Principales hypothèses d'une critique de la métaphore*, <http://www.info-metaphore.com/articles/schulz-principales-hypotheses-d-uncritique-de-la-metaphore-cognitivist-linguistique-metalangage.html> (mis en ligne le 26 juin 2005).
- Tamba 2000 I. Tamba, «Formules et dire proverbial», *Langages* 139 (2000), 110-118.

11.

NUOVE VERSIONI DEL «PETIT PRINCE» IN ARABO MAGHREBINO

Giuliano Mion

PREMESSA

Un precedente lavoro¹ aveva proposto una analisi della traduzione in arabo tunisino del *Petit Prince* di Antoine de Saint-Exupéry ad opera dell'intellettuale Hédi Balegh (1997). Dopo oltre dieci anni dalla pubblicazione tunisina, ciascuno dei tre principali paesi del Maghreb dispone ormai di una propria versione del *Petit Prince*: al 2008 risale infatti la traduzione algerina di Zahia Talbi e Lucienne Brousse, e al 2009 quella marocchina di Abderrahim Youssi².

Con l'intenzione di dare un seguito a quel filone di ricerca, le brevi note di queste righe prendono in esame le nuove traduzioni al fine di analizzare le linee di continuità e di frattura esistenti fra le tre diverse versioni.

Per praticità, d'ora in avanti ci si riferirà al *Petit Prince* in versione tunisina mediante la sigla PPT, a quello in versione algerina con PPA, a quello marocchino con PPM.

1. LE RAGIONI DELLA TRADUZIONE IN ARABO DIALETTALE

Il PPT è opera di un intellettuale noto in Tunisia per la sua passione per l'arabo dialettale: Hédi Balegh è infatti un letterato che per lungo tempo si è occupato di poesia tunisina e parallelamente si è fatto promotore di

¹ Mion 2007.

² Nel momento in cui la redazione di questo lavoro volge al termine, compare lo studio di Nicosia 2013 ad essa dedicato.

studi sulla letteratura popolare, in particolare con raccolte di proverbi³. Si tratta pertanto di un difensore della propria lingua nazionale che, mosso proprio da sentimenti, si è cimentato in una raffinata traduzione del *Petit Prince* nella varietà sedentaria di Tunisi.

Diversi anni dopo, quello che in principio in Tunisia sembrava un semplice esperimento a cavallo tra beata innocenza e *divertissement* provocatorio diventa negli altri paesi maghrebini uno spunto efficace per riflettere seriamente sulla lingua. Contrariamente all'esperienza tunisina, infatti, il PPA e il PPM sono opera di linguisti professionisti mossi da intenti scientifici precisi che vanno ben al di là dell'amore per la cultura popolare e della pura distrazione letteraria.

Il PPA, pubblicato dalle Éditions Barzakh di Algeri, intende mettere a frutto le esperienze glottodidattiche di Lucienne Brousse e Zahia Talbi che si dedicano da decenni all'insegnamento dell'arabo algerino a stranieri presso il centro di studi diocesano Les Glycines di Algeri⁴.

Il PPM, pubblicato inizialmente dalla Éditions Aïni Bannaï di Casablanca nel 2009 e ora ristampato dalla Kalimate di Salé all'interno della «Collection darija», con l'ausilio del Service de Coopération et d'Action culturelle de l'Ambassade de France au Maroc⁵, è invece opera del noto sociolinguista marocchino Abderrahim Youssi⁶.

Se le due traduzioni algerine e marocchine sono opera di linguisti professionisti, va da sé che le ragioni soggiacenti siano ben ponderate. Mentre il PPA non presenta alcun apparato accanto alla mera traduzione, il PPM invece è introdotto da una breve presentazione del traduttore.

Le informazioni sulle ragioni che sono alla base del PPA non sono dunque rinvenibili direttamente sul volume. Nondimeno le dichiarazioni rilasciate in merito da Lucienne Brousse⁷ sottolineano come l'iniziativa sia nata in seno a una serie di progetti di applicazione del metodo strutturato-globale per l'insegnamento dell'arabo algerino a stranieri. L'opera

³ Cf. Mion 2007, 122-123.

⁴ Fra le reazioni della stampa algerina alla pubblicazione del PPA, si veda Bouredji 2008.

⁵ Ringrazio la dott.ssa Margherita Seccia per avermi fornito un esemplare del volume pubblicato dalla Kalimate.

⁶ Tra i servizi giornalistici marocchini dedicati al PPM, si segnalano «Šudūr riwāyat (al-'Amīr aš-šaġīr) bi-d-dāriġa l-maġribiyya» (senza autore), in *al-Ḥabar*, e «'Abd ar-Raḥīm Yūsī yutarġimu 'l-'Amīr aš-šaġīr' ilā d-dāriġa l-maġribiyya» (di Muḥliš aš-Šaġīr), in *al-Ḥayāt al-yaum*, dell'8 febbraio 2012.

⁷ In una breve intervista che mi è stata gentilmente concessa tramite email nel mese di febbraio 2012.

ha pertanto un intento meramente pedagogico, ma non viene comunque intesa come uno strumento di apprendimento dell'algerino per non-arabofoni, bensì come un prodotto destinato ad Algerini di livelli di alfabetizzazione differenti che è stato concepito in seguito alle riflessioni linguistiche di un' *équipe* di insegnanti di lingua.

Nel PPM, invece, Youssi inserisce una prefazione di sei pagine nella quale spiega le ragioni della traduzione in arabo dialettale marocchino e, al contempo, fornisce i riferimenti teorici e metodologici che hanno mosso l'iniziativa. Sostiene così che il Marocco, malgrado gli impegni intrapresi a livello statale per diffondere l'istruzione e promuovere campagne di arabizzazione, sia caratterizzato da una percentuale di analfabetismo superiore al 50%, ossia una situazione che si rivelerebbe non dissimile da diversi paesi arabi. Dal momento che un arabofono va inteso anche come «arabografo»⁸, le due abilità linguistiche della lettura e della scrittura vanno limitate strettamente al dominio della *fushḥā*.

Il compito del pedagogo e delle istituzioni impegnate a depennare la piaga dell'analfabetismo dovrà quindi consistere in primo luogo nell'avvicinare chi non è in grado di leggere e scrivere alla forma scritta di arabo. È evidente che la questione si riveli cruciale, in particolare nel momento in cui il sistema dell'istruzione opta per un insegnamento scolastico impartito nella *fushḥā* e su di essa incentrato, ossia su un livello di lingua che non appartiene mai a un analfabeta che si accosta per la prima volta ad apprendere la lettura e la scrittura⁹.

Riconoscendo giustamente che la differenza fra i due livelli di lingua principali (*fushḥā* e *dāriġa*) trova ambiti funzionali differenti, ossia la scrittura e l'oralità, Youssi non ha esitazioni a ricordare come gli eruditi arabi nei secoli si siano fatti gradualmente promotori di una profonda svalutazione del dialetto, se non addirittura di un vero e proprio disprezzo (*ih̄tiqār*) nei suoi confronti. Questo atteggiamento si sarebbe così accompagnato, al contempo, a una promozione sistematica di uno solo dei livelli di lingua disponibili, il *lisān faṣīḥ* appunto, comportando così «sforzi enormi» (*maġhūdāt ġabbāra*) da parte di chi doveva utilizzare l'arabo.

⁸ Naturalizzo qui il più possibile la definizione di «Araboscribe» ideata da Kallas 1994.

⁹ Si pensi alle difficoltà iniziali del percorso di istruzione che il celebre scrittore marocchino Muḥammad Šukrī narra nel suo romanzo *al-Ḥubz al-ḥāfi* «Il pane nudo» in riferimento al processo di alfabetizzazione che ricevette, in carcere e casualmente, in età adulta.

Già da tempo teorico della triglossia marocchina, come dimostra il lavoro del 1983 e la magistrale grammatica del 1992, Youssi riprende quindi anche in questa sede la chiave interpretativa della *tulāṭīyya labǧīyya* in riferimento al livello di lingua intermedio e semispontaneo che, con opportuni riassetamenti fonico-morfosintattici e lessicali, si pone a cavallo tra la *fušḥā* e la *dāriǧat al-mutanawwirīn*¹⁰. La diffusione del dialetto in forma scritta al giorno d'oggi, in parte della letteratura, nella stampa di tipo giornalistico e nella pubblicità, indicherebbe una volontà intrinseca nelle comunità arabe di semplificare la lingua e avvicinarla alla natura reale della comunicazione quotidiana¹¹.

In definitiva, il PPA e il PPM nascono per ragioni del tutto analoghe: dimostrare che l'arabo dialettale può essere una lingua scritta e, come tale, fungere da strumento di alfabetizzazione¹². I passaggi che si susseguono durante l'alfabetizzazione veicolata da un testo in dialetto dovrebbero dunque essere i seguenti:

- riconoscimento per iscritto del proprio livello di lingua nativo (dialetto);
- presa di familiarità con la lettura di una forma scritta di arabo;
- conseguente presa di familiarità con la scrittura araba;
- predisposizione di una base di alfabetizzazione che metta in grado di proseguire nell'apprendimento della lingua araba (stavolta *fušḥā*).

Va da sé che i quattro punti non vadano intesi nell'ordine strettissimo ora presentato, ma è anzi possibile scambiare almeno i primi tre punti. Il quarto punto, infine, rappresenta il crocevia fondamentale del percorso di apprendimento che, una volta raggiunto, proseguirà su livelli di lingua di complessità crescente.

Il rovescio della medaglia, tuttavia, è dato dal fatto che non è neanche possibile accingersi a leggere una versione dialettale ignorando la scrittura araba. Per il PPA, infatti, Lucienne Brousse informa che il testo si rivolge comunque a un lettore a suo agio nella lettura dell'arabo letterario e che, per quanto constatato, anche bambini di circa dieci anni dopo un brevissimo rodaggio riescono a mettersi in grado di leggere il testo dialettale comodamente¹³.

¹⁰ Si noti che la seconda dicitura è in arabo standard marocchinizzato, dato dall'impiego del sostantivo *dāriǧa* per «dialetto», di ciò che in origine era stato formulato notoriamente da Badawi 1973 per l'Egitto in termini di *ḩāmīyyat al-mutanawwirīn*.

¹¹ Sulla situazione del fenomeno in Marocco, lavori aggiornati e frutto di frequenzazioni di campo costanti sono Agudé 2006 e 2012.

¹² Un esperimento in questo senso è stato compiuto già diversi anni fa dal settimanale in arabo marocchino *Xbār Blādna* di Tangeri. In proposito, si veda Langone 2003.

¹³ L. Brousse (comunicazione personale).

Se vi sono diverse interpretazioni possibili del fenomeno, con basi teoriche soggiacenti diametralmente opposte, occorrerà riconoscere che il dibattito sull'alfabetizzazione veicolata dall'impiego a fini didattici del dialetto continuerà ad essere ancora per lungo tempo vivo. Aguadé (2012), per esempio, esprime forti perplessità sull'alfabetizzazione veicolata dal dialetto e menziona con vigore una lunga serie di esperimenti che negli anni sono falliti miseramente. Le ragioni dell'insuccesso sono varie:

Ceux qui prônent l'emploi exclusif du dialecte comme remède à l'analphabétisme ne semblent pas être conscients des énormes problèmes pratiques que cette mesure poserait. Je me limite ici à en signaler deux: d'abord, il faudrait choisir un dialecte qui serait utilisé comme langue standard, ensuite, créer une orthographe ad hoc pour ce dialecte.¹⁴

Accanto a questi due problemi metodologici di fondo, in Marocco vi sono però altre criticità, come le carenze strutturali e organizzative di tutto il comparto dell'istruzione¹⁵ nonché il problema del bilinguismo di numerose regioni del paese:

Les handicaps pédagogiques jouent ici un rôle important (par exemple l'emploi de méthodes et manuels archaïques pour l'enseignement de l'arabe) comme aussi le manque de livres infantiles en arabe classique qui est très frappant [...]. En plus, il n'y a pas de manuels spécifiques pour les zones berbérophones où les enfants ont évidemment plus de difficultés avec la langue écrite que ceux qui sont arabophones et parlent chez eux un dialecte arabe.¹⁶

2. RESE GRAFICHE

Rosenbaum (2004) argomenta che l'arabo egiziano è divenuto ormai una sorta di seconda lingua scritta in Egitto e si è totalmente svincolato da quella tradizione che lo relegava all'oralità, per imporsi definitivamente nelle pubblicazioni a stampa. Aguadé (2006, 253), invece, sostiene che per il Marocco la situazione sia totalmente differente e che le «publications in

¹⁴ Aguadé 2012, 372.

¹⁵ Sui problemi di politica linguistica nel sistema dell'istruzione contemporaneo, uno studio recente e dettagliato è Benítez Fernández 2010.

¹⁶ Aguadé 2012, 372.

Moroccan dialect are very scarce because almost all authors prefer to write either in Standard Literary Arabic or in French». Tuttavia, la perplessità maggiore che si presenta a qualsiasi Arabo nel momento in cui decide di mettere per iscritto il dialetto risiede nella resa grafica del parlato. Le soluzioni per le quali gli Arabi optano in genere sono sintetizzate bene da Aguadé (2006, 253):

As it is the case in other Arabic speaking countries, when writing in dialect Moroccans have two opposite possibilities: either to preserve as much as possible the orthography of Classical Arabic or to innovate trying to represent the phonemes of the spoken language: the result is generally a fluctuation between both tendencies.

Per il PPM, Youssi spiega che si è prefissato lo scopo di rispettare due principi fondamentali:

- elevato livello di precisione nella resa dei fonemi;
- conservazione, nei limiti del possibile, delle regole ortografiche della *fushā*.

L'osservanza di questi principi implica una semplificazione della lettura e un minore sforzo nella decodifica del rapporto tra grafema e fonema. La vocalizzazione completa viene evitata deliberatamente per non appesantire il testo e per favorirne piuttosto una lettura di tipo intuitivo, ma il vocalismo viene comunque parzialmente registrato. Mentre le vocali brevi non compaiono, le *hurūf al-līn* (ossia *'alif*, *yā'* e *wāw*) sono adoperate soltanto per trascrivere *a*, *i*, *u* (< *ā, *ī, *ū). Lo *shwa* viene segnalato mediante una *'alif*, nel più dei casi in posizione iniziale di parola. Così, esso viene segnalato sistematicamente per i pronomi personali (<انتا> per *nta* «tu^m», <انتى> per *nti* «tu^f», ecc.) e per l'imperativo del verbo. Le interdentali originarie (*t*, *d*) sono passate nella maggioranza delle varietà marocchine a occlusive dentali (*t*, *d*) così come le enfatiche sono collise in un unico *d*. I grafemi originali della *fushā* (<ث>, <ذ>, <ظ>) vengono comunque conservati per rappresentare la variante etimologica del lessema.

Per il PPA, l'impianto generale dell'ortografia è estremamente simile a quello del PPM, con registrazione del solo vocalismo lungo, mantenimento dei grafemi interdentali a valore fonetico di dentale e casi di segnalazione di epentesi vocalica, ma si possono isolare delle peculiarità nella resa di alcuni fenomeni fonomorfolologici e di morfosintassi. In particolare, la preposizione **fi* «in» subisce una sorte doppia: con *yā'* finale fornita di punti <فى> davanti a un sostantivo privo di articolo determinativo, e con *'alif maqṣūra* <فى> davanti ad articolo. In tal modo, è possibile distinguere una resa /fi-/, come in *fi-*umr-i** «in vita mia» o in *fi-nhār wāḥed* «in un giorno solo», da una resa /f(ə)-/, come in *fə-l-muḡāmārāt* «nelle avventure» o in

f-l-āxər «alla fine». La negazione verbale discontinua *ma—š* è graficamente separata dal lessema negato e presenta pertanto due elementi indipendenti <ما> /mā/ e <ش> /-š/, quest'ultima in posizione isolata. Lo pseudo-verbo maghrebino *mādābī-* «volere» viene rappresentato da una resa grafica schiettamente etimologica¹⁷, costituita da tre elementi indipendenti: così, *mādābī-ya* «vorrei» viene reso <ما> /mā/ seguito <ذا> /dā/ e <بي> /biyya/.

Lo specchio riportato di seguito sintetizza alcune delle caratteristiche più evidenti delle tre versioni maghrebine del *Petit Prince*, dove è possibile confrontare analogie e differenze nonché l'occorrenza (+), l'assenza (-) o la presenza alternata (±) di diversi fenomeni.

	PPT	PPA	PPM
Interdentali	> <i>t d</i> → ذث	> <i>t d</i> → ذث	> <i>t d</i> → ذث
/g/	ڨ	ڨ	گ
Vocali brevi	±	-	-
Šadda	±	±	±
Vocali eufoniche	±	-	-
Congiunzione * <i>wa-</i>	و و و	و	و
Preverbo del presente	∅	∅	كا (تا) ¹⁸
Negazione discontinua	ماش	ماش	ماش

L'*incipit* del terzo capitolo¹⁹ nelle tre versioni, per esempio, viene riportato di seguito nella grafia originale dei testi e accompagnato da una proposta di trascrizione scientifica che intende suggerirne la corretta lettura:

¹⁷ Su tale pseudoverbo si veda Mion 2013.

¹⁸ Youssi opta quasi sempre per il preverbo *kā-*, essendo invece rarissime le occorrenze di *tā-*.

¹⁹ Testo originale: «Il me fallut longtemps pour comprendre d'où il venait. Le petit prince, qui me posait beaucoup de questions, ne semblait jamais entendre les miennes. Ce sont des mots prononcés par hasard qui, peu à peu, m'ont tout révélé. Ainsi, quand il aperçut pour la première fois mon avion (je ne dessinerai pas mon avion, c'est un dessin beaucoup trop compliqué pour moi) il me demanda: – Qu'est-ce que c'est que cette chose là?».

PPT (p. 13)

إقعدت مدّة طويلة باش إفهمت إمنين جا الأمير الصغِير، هو يُلقِي عليّ برشَ أسئلة لكن يظهر لي ما هوش يتبع في الأسئلة متاعي. لكن كلمات قالها هكّ، صدفة، هي اللي بالشوية بالشوية بيئت لي كل شي. مثلاً، وقت إللي شاف لأول مرّة طيارتي (طيارتي، مانيش مش نصورها، هذا إصعيب ياسر علي!)، قلت، وقت إللي شاف المرّة الأولى بالكل طيارتي إسالني:
– الحاجه هذه، إشنوه؟

*qeadt mudda twila bāš fbəmt mnīn žā l-amīr əṣ-šgəyyər, hūwa yulqi ealiya barša 'as'ila, lākən yuḏbur-li ma-bū-š ytabbæ fi-l-'as'ila mtāe-i. lākən, kalimāt qāl-ha hakka, ṣudfa, hiya lli b-šwayya b-šwayya bayynət-li kull šay. maṭalan, wuqt-əlli šāf l-uwwəl marra ṭayyārt-i (ṭayyārt-i, ma-nī-š mūš 'nəṣawwər-ha, hāda ʕəib yāsər ealiya!), qult, waqt-əlli šāf l-marra l-ūwla bə-l-kull ṭayyārt-i, s'əl-ni:
– əl-ḥāza ḥādi, šnuwua?*

PPM (p. 18)

فاتت مدّة طويلة قبل ما نعرف منين جا. كان الأمير الصغِير كما بوضع بزاف ديال الأسئلة، ولكن كان بحال إلا ما كما يسمعش الأسئلة دياولي انا. ولكن كانوا بعض الكلمات قالهم هكذا غير صدفة، هما اللي وضّحو لي كل شي. مثلاً، ملّي شاف الطيارة ديالي لأول مرّة (و بلاش ما نرسم الطيارة لأنه رسم صعيب) سولني:
– أش هذ الشيء هذا؟

*fātət mudda twila qbəl-ma naerəf mnīn žā. kən l-amīr əṣ-šgəyyər kə-yūḏəe bəzzāff dyāl l-'as'ila, wa-lākin kən bhāl ila mā kə-ysməe-š l-'as'ila dyāwl-i āna. wa-lākin kānu baed əl-kəlmāt, gəl-hum həkdaḳ ġir ṣudfa, hūma lli wəḏḏḥū-liya kull-ši. matalən, məlli šāf əṭ-ṭiyyāra dyāl-i l-uwwəl məṣṣə (w-blāš-ma nərsəm əṭ-ṭiyyāra li'ənnə-hu rəsm ʕəib) suwwəl-ni:
– āš ḥād-əš-ši ḥāda?*

PPA (p. 15)

قعدت مدّة طويلة باش نفهم منين جا. الامير الصغير هو التي كان يسقصيني بالزاف، عمره ما كان بيان بالتي يسمع للأسئلة متاعي. شي كلمات التي كان يقولهم بلا قصد هما التي شوية بشوية كشفوا لي كل شي. امالا كشف المرّة الأولى طيارتي (ما نرسم ش الطيارة متاعي، هذا رسم واعر بالزاف علي) سقصاني
– واش هذ الحاجة؟

*qeadt mudda twila bāš nəfbəm 'mnīn ḡā. l-amīr əṣ-šgīr hūwa lli kən yaqəṣi-ni bəzzāff, eumr-u ma kən ybān b-əlli yəsməe lə-l-'as'ila mtāe-i. šī-kəlmāt əlli kən yqūl-hum blā qaṣd hūma lli šwiyya b-šwiyya kəṣfū-li kull-ši. mmāla ki-šāf l-marra l-ūwla ṭiyyārt-i (ma-nərsəm-š əṭ-ṭiyyāra mtāe-i, ḥāda rəsm wəeər bəzzāff eali-ya) saqəṣā-ni:
– wāš ḥād-əl-ḥāḡa?*

3. ALCUNE OSSERVAZIONI LINGUISTICHE

La comparazione fra le versioni del *Petit Prince*²⁰ lascia isolare alcune caratteristiche peculiari riconducibili ai dialetti impiegati dai traduttori. In particolare, le brevi note di seguito si soffermeranno su aspetti legati al lessico, alla formazione del plurale dei quadriconsonantici, ai diminutivi, alle locuzioni avverbiali, e alle forme del verbo.

3.1. Lessico

A livello lessicale, ciascuna versione opta per un dialetto colto, ovvero la varietà urbana standardizzata sul piano nazionale, coincidente di fatto con quella della capitale, ma sfruttando una incipiente influenza dell'arabo standard. Nessun traduttore, tuttavia, rinuncia a elementi prettamente locali che caratterizzano la propria varietà dialettale, come per esempio le pseudopreposizioni (PPT e PPA *mtāε*, PPM *dyāl* - *dyālt* - *dyāwl*, *d-*), l'avverbio temporale per «adesso» (PPT *tawwa*, PPA <*drk*>²¹, PPM *dābā*), il verbo per «domandare» (PPT *s'əl*, PPA *səqša*, PPM *suwwəl*), o l'articolo indeterminativo (PPT \emptyset , PPA *kāš*, PPM *waḥd-əl-*).

3.2. Nominali quadriconsonantici al plurale

È noto che le varietà prehilaliche maghrebine costruiscono il plurale dei quadriconsonantici di tipo *CaCāCīC* dell'antico arabo secondo il nuovo tipo *CCāC(ə)C*²².

Questa tendenza è rigorosamente rispettata nel PPA che infatti presenta: *slātən* «sultani», *mlāyən* «milioni», *mlāyr* «miliardi». Il PPM, invece, sembra essere meno coerente e omogeneo: *šnādəq* «casse», *mlāyən* e *mlāyīn* «milioni», *barākīn* «vulcani».

²⁰ Ci si soffermerà analiticamente soprattutto sulle versioni marocchina e algerina. Per quanto non segnalato sulla versione tunisina, si rimanda invece a Mion 2007.

²¹ Generalmente *durk* ad Algeri, è tuttavia anche *dorka*, *darwuk*, o altro ancora, a seconda dei socioletti o delle località. Si vedano a tal proposito le varianti segnalate da Madouni-La Peyre 2003, che sono comunque incomplete. Altri esempi di stratificazione lessicale sulla costa algerina sono indicati dai lavori di Cantineau 1937, 1939, 1940.

²² Cf. Marçais 1977, 123.

3.3. *Diminutivi*

Si afferma generalmente che i diminutivi siano più frequenti nelle varietà maghrebine rispetto a quelle orientali²³. Effettivamente, i testi presentano diversi diminutivi come esemplificano le versioni algerina e marocchina:

- PPA: *rwīḡəl* «ometto», *šḡīrāt* «alberelli», *ḡṣḡayən* «ramoscello», *kwīkəb* «pianettino», *kwīḡət* «foglietto», *wlīd-i* «ragazzino mio»;
- PPM: *driyyəf* «gentile», *kwīkəb* «pianettino», *šnīdīqa* «bauletti», *šḡīrāt* «alberelli»²⁴, *wriqāt* «foglioline».

3.4. *Locuzioni avverbiali*

La versione algerina ha una forte presenza, rispetto alle altre due, di locuzioni avverbiali costruite sulla ripetizione di uno stesso lessema: *swā swā* «proprio», *təmm təmm* «subito», *ṣaḥḥ ṣaḥḥ* «esattamente», *kīf kīf* «la stessa cosa», *mlīḥ mlīḥ* «per bene». Per il medesimo procedimento, va segnalato inoltre l'esempio di aggettivo *šḡīr šḡīr* «piccino piccino». Tale principio nella versione del PPM si applica esclusivamente a *b-šwīya b-šwīya* «piano piano».

3.5. *Verbo*

L'insieme delle varietà maghrebine, come è noto, ha recuperato la rarissima XI forma dell'antico arabo (di schema *iCCāCCa*)²⁵. I verbi così generati, di schema *CCāC yəCCāC*, sono i seguenti:

- PPA: *yqdāmu* «invecchiano», *yxlāṣ* «termina^m», *təxlāṣ* «termina^f», *ḥmār* «arrossi^m», *yḥmār* «arrossisce^m»;
- PPM: *kā-yṣeāb* «trova^m difficile», *yṭwāl* «è lungo», *kā-yṣlāḥ* «serve^m», *kā-ydbālu* «appassiscono».

Il PPA, infine, è l'unica delle tre versioni dialettali maghrebine a utilizzare verbi in VII forma a prefisso in *n-* per il riflessivo-passivo: *ynšāf* «si vede^m», *ynšāb* «si trova^m», *ynqaṣṣ* «si taglia^m».

²³ Cf. Durand 2009, 330.

²⁴ Si ricordi che *ḡ* ad Algeri è *ḡ* laddove nel Marocco centrale è *ž*.

²⁵ Cf. Marçais 1977, 64-65, e Durand 2009, 388.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Aguadé 2006 J. Aguadé, «Writing Dialect in Morocco», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 19 (2006), 253-274.
- Aguadé 2012 J. Aguadé, «Remarques sur la situation linguistique au Maroc», in A. Barontini et al. (éds.), *Dynamiques langagières en Arabophonie: variations, contacts, migrations et créations artistiques. Hommage offert à Dominique Caubet par ses élèves et collègues*, Zaragoza, Ieiop, 2012, 367-377.
- Badawī 1973 El-S. Badawī, *Mustawayāt al-ʿarabiyya l-mucāšira fi Miṣr*, al-Qāhira, Dār al-Maʿārif, 1973.
- Benítez Fernández 2010 M. Benítez Fernández, *La política lingüística contemporánea de Marruecos: de la arabización a la aceptación del multilingüismo*, Zaragoza, Ieiop, 2010.
- Bouredji 2008 F. Bouredji, «Le Petit Prince en arabe dialectal, un retour aux sources», *La Tribune* (20 juin 2008).
- Cantineau 1937 J. Cantineau, «Les parlers arabes du Département d'Alger», *Revue africaine* 81 (1937), 703-711.
- Cantineau 1939 J. Cantineau, «Les parlers arabes du Département de Constantine», in *Quatrième Congrès de la Fédération des Sociétés savantes de l'Afrique du Nord*, Alger, Imprimeries la Typo-Litho et Jules Carbonet réunies, 1939, 849-863.
- Cantineau 1940 J. Cantineau, «Les parlers arabes du Département d'Oran», *Revue africaine* 84 (1940), 220-231.
- Durand 2009 O. Durand, *Dialettologia araba*, Roma, Carocci, 2009.
- Kallas 1994 E. Kallas, «Arabophones ou Araboscribes?», *Annali Ca' Foscari* 33 (1994), 77-97.
- Langone 2003 A.D. Langone, «'Ĥbār blādna'. Une expérience journalistique en arabe dialectal marocain», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 7 (2003), 143-151.
- Madouni-La Payre J. Madouni-La Payre, *Dictionnaire arabe algérien-français. Algérie de l'ouest*, Paris, L'Asiathèque, 2003.
- Marçais 1977 Ph. Marçais, *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*, Paris, Maisonneuve, 1977.
- Mion 2007 G. Mion, «La versione del 'Piccolo Principe' in arabo tunisino», in E. Fazzini (a cura di), *Ricerca e didattica tra due sponde* (Quaderni del Mediterraneo 1), Lanciano, Carabba, 2007, 117-140.

- Mion 2013 G. Mion, «Quelques remarques sur les verbes modaux et les pseudoverbes de l'arabe parlé à Tunis», *Folia orientalia* 50 (2013), 51-65.
- Nicosia 2013 A. Nicosia, «'Le Petit Prince' in Moroccan Arabic», *Romano-Arabica* 13 (2013), 273-288.
- Rosenbaum 2004 G.M. Rosenbaum, «Egyptian Arabic as a Written Language», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 29 (2004), 281-340.
- Youssi 1983 A. Youssi, «La triglossie dans la typologie linguistique», *La linguistique* 19 (1983), 71-83.
- Youssi 1992 A. Youssi, *Grammaire et lexique de l'arabe marocain moderne*, Rabat, Wallada, 1992.
- Youssi 2000-01 A. Youssi, «Types of Multi-Lingualism and Multi-Dialectalism across the Arabic Speaking Communities», *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 5 (2000-2001), 7-28.

12.

MITOLOGIA DELL'«ODISSEA», DI CAPRI E DEL MEDITERRANEO NEL «DISPREZZO» DI MORAVIA *

Nicola D'Antuono

1. – L'universo immaginario di Moravia è intrecciato in modo non fittizio con il mare, il Mediterraneo, ovviamente. Che non è soltanto un luogo geografico, una distesa d'acqua, produttore e prodotto di storia, ma anche contenitore di figure, testi e riflessioni. E fin dall'età classica, perciò con una lunga durata, almeno nelle articolazioni storiche e nelle rotture periodiche della cultura occidentale¹.

Oltre ad *Agostino*, sul mare Moravia ambienta molte storie e numerose avventure². Il paesaggio marino, quello intorno a Roma, altre volte il viareggino e il ligure, spesso però Capri, è significativo per il romanziere, e assume nei testi anche una coloritura allegorica, mitica e simbolica. La questione è evidente anche in altri scrittori, ma assume una specifica valenza in Moravia. Per il quale il mare è *thalassa*³, particolarmente nel *Disprezzo*, ove appaiono connessi anche i motivi dell'isola e della grotta, che sublimano la ricerca del rifugio, rappresentano l'intimità paradisia-

* Il saggio, con il titolo *Immaginario mediterraneo tra Capri e l'«Odissea» nel «Disprezzo» di Moravia*, in forma leggermente diversa – e senza le note – è stato letto il 13 settembre 2013 nella Biblioteca Universitaria «Svetozar Markovic» di Belgrado.

¹ Sul mare si vedano innanzitutto Corbin 1990, in part. 287-291; *L'Homme méditerranée* 1985; Dentone - Borri 1987.

² Sulla presenza del mare nella narrativa di Moravia, oltre ad *Agostino* (ora in Moravia 2002, 325-415) e a Moravia 1982, si tengano presenti almeno i racconti: *Fuga in Spagna*, *Il silenzio di Tiberio*, *Antico furore*, *Tempesta imminente*, *Ricordo di Circe*, in Moravia 2000, rispettivamente 1327-1332, 1333-1337, 1348-1352, 1456-1466, 1645-1651; *Il mare*, *L'isola*, *Il pozzo*, *La finestra aperta*, *La vita è un sogno*, *Ritorno al mare*, *La passeggiata in barca*, *La morte al mare*, *Lungo il mare*, in Moravia 2002, rispettivamente 449-456, 503-508, 514-520, 521-526, 527-538, 1319-1334, 1528-1532, 1681-1685, 1761-1764; *Luna di miele*, *sole di fiele*, *Il vitello marino*, in Moravia 2004, 357-385, 1067-1071.

³ Ferenczi 1965.

ca, il sostituto del grembo materno. E ciò all'interno dell'immagine mitica della donna-madre, come ha osservato in diverse occasioni Gilbert Durand⁴.

2. – *Il disprezzo*, il romanzo del 1954, è innanzitutto un racconto retrospettivo in prima persona, la ricostruzione di un dramma di coppia. Riccardo Molteni, «critico cinematografico», si qualifica «onesto letterato» (968) e si considera «un intellettuale, un uomo di cultura e uno scrittore di teatro»⁵ che aveva già decifrato il suo destino quando ambiva ad essere scrittore di teatro. Ora si è ridotto a scrivere sceneggiature cinematografiche «soltanto per soddisfare l'aspirazione della moglie Emilia a possedere una casa» (863). Egli rifiuta, pur ammettendo di avere una «insospettata vocazione», la professione di sceneggiatore in quanto, nel divisione del lavoro cinematografico, «la parte dello sceneggiatore [...] rimane sempre irrimediabilmente subordinata e oscura», perché «lo sceneggiatore è un artista», e, in contrasto con la visibilità del regista, «rimane sempre nell'ombra» (864).

L'opposizione del teatro con il cinema⁶ è tutta a vantaggio del cinema. Riccardo ricorda di aver sacrificato le «ambizioni teatrali» (863) per il denaro. Ha venduto l'anima al diavolo, dunque. Per il denaro si è prostituito, ma evidenzia con la necessaria lucidità e realismo il lavoro alienante al quale si è prestato. Pertanto «viene scelto, non sceglie», e sente di essere «servitore» del «padrone». Ha scoperto che il lavoro cinematografico è merce, quando invece la scrittura teatrale non lo è:

[...] la maniera meccanica e abitudinaria con la quale si fabbrica la sceneggiatura rassomiglia forte ad una specie di stupro dell'ingegno, originato piut-

⁴ Durand 1972.

⁵ Moravia 2004, 848. Il testo è alle pagine 831-1049. Tutte le citazioni del romanzo, d'ora in poi, saranno inserite nel testo con il riferimento della pagina in numero arabo e tra parentesi tonde. Notizie sul *Disprezzo* sono in «Cronologia» (*ivi*, LI) e «Nota ai testi» (*ivi*, 2127-2141).

⁶ Moravia ha sempre avuto l'aspirazione alla scrittura teatrale e ha pubblicato *La mascherata*, *Beatrice Cenci*, *Il mondo è quello che è*, ha fondato una compagnia teatrale e si è occupato lungamente di teatro. Per quanto riguarda la critica cinematografica l'ha esercitata per lunghi anni, prima e dopo la seconda guerra mondiale, ha scritto e ha collaborato a molte sceneggiature. Alcune notizie sul lavoro di sceneggiatore sono in Moravia 2004, LIII e LXIII, ma per tutti i rapporti con il cinema, comunque, rinvio a Moravia 2010. È stato osservato (Strappini 1995, 680) che per il romanzo d'esordio alcuni critici avevano parlato di sceneggiatura, di teatralità e di tecnica cinematografica. Ma si veda anche Strappini 1978.

tosto dalla volontà e dall'interesse che da una qualsivoglia ispirazione o simpatia. (866)

Riccardo instaura un nesso molto stretto – quasi di identità – tra lavoro dello sceneggiatore e prostituzione. Il nesso con la prostituzione è istituito anche per la moglie Emilia. A tale proposito è ricordato l'episodio sintomatico di un rapporto sessuale: «[...] io non mi trovo più di fronte alla moglie che amavo e che mi amava, bensì di fronte ad una prostituta un po' impaziente e inesperta», anche se, «Questa volta, come pensai, non era più la prostituta, era già un'immagine di miraggio, circondata da un'aria di impossibilità e di nostalgia, remota, come se non fosse stata a pochi passi da me, ma in qualche lontanissima regione, fuori della realtà e fuori dei miei sentimenti» (861).

Il protagonista del romanzo, dunque, come tutti i personaggi moraviani, nella retrospettiva memoriale ha maturato la lucidità della percezione. Coscienza e conoscenza sono sempre luce e l'opposizione chiaro/oscuro è decisiva in Moravia, e non solo in questo testo. L'aggettivo «oscuro»/«oscura» e l'avverbio «oscuramente», che hanno un nesso con «oscura angoscia», sono ossessivamente presenti⁷.

3. – Riccardo confessa la sua condizione piccolo-borghese, di essere rivoltoso, insofferente socialmente, e di nutrire una «simpatia crescente» per i partiti di sinistra⁸. Nella ricostruzione memoriale egli consegna ai lettori anche la fisionomia intellettuale e sociale della moglie. La quale proveniva da «una famiglia che in passato era stata agiata», ma era finita in povertà. Perciò, «per l'educazione e la maniera di pensare poteva definirsi quasi una popolana» (926). Nel ricordare che le «persone del popolo» sono «più vicine delle altre alla natura», Riccardo giudica il «buon senso» della moglie, che è un «enigma», è identica alla natura e appartiene alle persone «alle quali nessuna convenzione o pregiudizio offusca la coscienza» (926), quindi è autentica e portatrice di verità, è schietta e ha la «parola vergine» (927). Emilia è natura, dunque, creazione e forma, sostanza primigenia come il mare, ma anche «disamore» («fredda e disamorata») e tomba, come suggerisce Jung⁹. Il caso professionale si intreccia con il disprezzo («accento così sprezzante») della moglie, che tratta il marito con suffi-

⁷ Su tale argomento rinvio alle osservazioni di Strappini 1995, 677.

⁸ In una prima redazione Moravia immaginava che Riccardo fosse iscritto al Partito comunista italiano. Poi espunse il capitolo, che è stato edito in «Appendice» a Moravia 2004, 1053-1060.

⁹ Jung 1965.

cienza per la palese impotenza. Perciò le sceneggiature coincidono con il peggioramento dei rapporti tra i coniugi e reduplicano la vita coniugale, descritta in contrasto con la vita familiare del regista Pasetti, con il quale Riccardo ha lavorato per una sceneggiatura. Il «mediocre» e «modesto» personaggio, privo «di immaginazione» e senza originalità, con una «voce monotona e priva di colore», con «l'aspetto piuttosto d'un meticoloso geometra o contabile che di un artista», vive con la moglie e i figli in un appartamento, «come, appunto nella casa d'un meticoloso ragioniere o contabile» (874-875) e si esprime «quasi esclusivamente per luoghi comuni e frasi fatte» (872). Riccardo mostra «un senso di insofferenza per la scena affettuosa» e per lo «spettacolo edificante» familiare (880), ma confronta il disprezzo di Emilia con la devozione della moglie del Pasetti al marito.

4. – Riccardo deve stendere la sceneggiatura dell'*Odissea*. Emergono tre interpretazioni e risultano macroscopiche le differenze fra traducibilità nella modernità di un mito e di un classico. Il regista, Rheingold¹⁰, che aveva lavorato in Germania nel cinema prenazista, ha progettato un film sui «rapporti psicologici tra Ulisse e Penelope [...] su un uomo che ama sua moglie e non ne è riamato» (907). Egli dice che Penelope è fedele ma non ama Ulisse, il dramma del quale è il dramma di ogni uomo. Il regista interpreta i miti antichi in maniera moderna. E reca l'esempio del dramma *Il lutto si addice ad Elettra*, di Eugene O'Neill, ossia il mito dell'*Orestide*, anche se aggiunge, in modo puntuale, che non si tratta di rispettare troppo il testo di partenza, «ma buttarlo all'aria, sventrarlo, rinnovarlo» (952). Rheingold ritiene necessario, dunque, smontare l'opera, «aprirla, come si apre un corpo sul tavolo anatomico, esaminarne il meccanismo interno, smontarlo e poi rimontarlo di nuovo secondo le nostre esigenze moderne» (952). Egli fornisce, quindi, un'interpretazione psicoanalitica e conclude che «la storia di Ulisse è la storia dei rapporti di Ulisse» con Penelope (952). Accantona la geografia (cioè le carte geografiche del Bérard) e le avventurose peripezie dell'eroe omerico nel Mediterraneo e punta tut-

¹⁰ Dal romanzo moraviano fu tratto da Godard, nove anni dopo, un film girato a villa Malaparte a Capri. Cf. Godard 2009. Per tutta la vicenda, comprese le due versioni del film (francese e italiana), sottolineandone inoltre il carattere citazionista, cf. Aprà - Pistagnesi 2013. Nel film Fritz Lang era il regista Rheingold e personificava se stesso. Nel romanzo si legge che «Rheingold non era certo della classe dei Pabst o dei Lang» (899). Moravia ebbe a dire che dell'anno 1963, «Degli stranieri, forse il film che mi ha più interessato dal punto di vista dello sperimentalismo stilistico» era stato appunto *Il disprezzo* di Godard. Cf. Moravia 2010, 550.

to sul dramma interiore, in quanto l'obiettivo del film progettato non è il Mediterraneo, ma l'animo di Ulisse, o meglio il suo «subcosciente».

La seconda interpretazione è del produttore, Battista, «un uomo frettoloso ed evasivo» (870), il quale non è d'accordo con il regista, non è interessato alla psicologia di Ulisse e Penelope e ai loro rapporti coniugali, ma vuole finanziare un film che rappresenti «la storia delle avventure di Ulisse nel suo viaggio di ritorno a Itaca e io voglio il film delle avventure di Ulisse...» (967). Nella trasposizione cinematografica il produttore intende restare fedele a Omero e punta l'intera operazione filmica sulla spettacolarizzazione: «[...] la poesia di Omero è sempre spettacolare...» (905). Egli spiega che al pubblico, «infallibilmente», piacciono i «kolossal», che allora – eravamo nel 1954 – andavano di moda con i personaggi di Nausicaa e Polifemo. Poesia come spettacolo, dice Riccardo in negativo:

[...] l'*Odissea* della Trionfo Film sarebbe stato un film ricalcato sopra i grossi film biblici e in costume di Hollywood, con mostri, donne nude, scene di seduzione, erotismo e grandiloquenza. (905-906)

La terza interpretazione è di Riccardo, il quale rifiuta drasticamente le altre due. Egli va alla ricerca della «naturalzza», che non è soltanto dell'«originale omerico ma della vita». Incantato dall'*Odissea*, che vuole rifare come Omero, dice che la «modernizzazione» proposta da Rheingold gli «ripugna», in quanto modernizzare significa avvilire, ridurre, profanare (1010). Egli intende leggere fedelmente Omero e non sa che la stessa fedeltà è già una reinterpretazione. Non accetta le versioni di Rheingold e di Battista, ma ne volge una sua: quella romantico-irrazionale di Omero. Che non è storica ma mitica, fissata alla scrittura del poema. Tutte le interpretazioni, nei secoli, sono da scartare e da rifiutare. Perfino l'*Ulysses* di Joyce¹¹, in tal senso, è stata un'operazione sbagliata, anche se il narratore irlandese «ebbe l'avvertenza di lasciare stare il Mediterraneo, il mare, il sole, il cielo, le terre inesplorate dell'antichità...» (1011).

Riccardo ha una visione patetica e cristallizzata dei classici. Il suo è l'Ulisse dantesco e la sua vita è come quella dell'Ulisse dantesco, come

¹¹ Moravia non ha mai amato Joyce e l'*Ulysses*, anche se in seguito ebbe modo di modificare il giudizio. Moravia 1994, 1778 e 1780. Nel viaggio in Irlanda nel 1990, apparentando il paesaggio marino dell'isola con quello del golfo di Napoli, Moravia scriveva: «Quante volte, essendomi inerpicati fino ad un belvedere aereo dal quale lo sguardo spaziava su un multiforme e immenso panorama», aveva immaginato di trovarsi in cima al monte Solaro ad Anacapri (*ivi*, 1771). Arrivando nel porto di Inishmare, egli resta deluso: «[...] mi aspettavo qualche cosa non dico di simile a Capri, altra isola letteraria» (*ivi*, 1779). Per Joyce si veda almeno Giorello 2004, 65-130, con note a 211-229.

avrebbe dovuto essere e non era. Egli intende scrivere una sceneggiatura su quest'Ulisse del «medioevo». Purtroppo, però, è un «uomo moderno»¹². Ha nostalgia per l'*Odissea* omerica e non percepisce che il problema di attualizzare, qualsiasi sia l'interpretazione da dare a quel classico, e a qualsiasi altro classico, è destinata al fallimento. I classici, pena il loro tradimento, non si lasciano attualizzare. Traducendo il testo in sceneggiatura cinematografica, già oggettivamente si attua un tradimento e una reinterpretazione¹³. Che Riccardo legga l'*Odissea* in traduzione e conosca a memoria il canto dantesco di Ulisse, spiega anche come il classico viva in traduzione¹⁴.

Dalle tre diverse interpretazioni emerge l'eterno quesito del come rifare i classici, l'eterna domanda alla quale si è data una diversa e multiforme risposta. Anche Moravia, dunque, partecipa alla riscrittura novecentesca di Ulisse, alla ennesima interpretazione del personaggio Ulisse, del quale si dà una versione diversa rispetto alla vulgata del mancato ritorno a Itaca. Riccardo lucidamente schematizza le tre versioni del mito e si adopera per mettere in risalto la differenza tra «mondo ideale» e «reale». Perciò il regista lo accusa di aspirare a un mondo simile a quello di Omero (1013), che non c'è attualmente. C'è stato. Il passato al quale Riccardo aspira non esiste, se mai lo sia stato. Egli sa che la sua è una «aspirazione forse impotente ma sincera ad una vita che non fosse compromessa e svuotata dal denaro né abbassata al livello fisiologico e materiale» (1034). Moravia presenta sempre personaggi in contrasto tra ideale e reale, tra la realtà e le aspirazioni. Riccardo pensa anche che tra le tre interpretazioni Emilia non avrebbe scelto quella del marito, perché «ignorante» e perché viveva in un mondo «reale» e non «ideale» (1032). Egli fantastica, dunque, di tradurla in un altro mondo:

¹² Ulisse affascina anche Moravia. Cf. già il racconto *La verità sul fatto di Ulisse*, in Moravia 2000, 1397-1404, originariamente nel volume *I sogni del pigro*. Il romanziere sente di essere Ulisse che viaggia sempre, è curioso, desidera sapere e non disdegna di coltivare miti. Si veda Moravia 1994. Anche il personaggio del romanzo *Viaggio a Roma* è come Ulisse, ha scritto Valentina Mascaretti (2006, 474). Sul mito di Ulisse si veda Boitani 1992. Al regesto novecentesco va aggiunto almeno Malerba 2006 (1997).

¹³ E. Sanguineti, «Classici e no», in Sanguineti 2010, 37. Il concetto è replicato anche altrove: «È classico un testo che esige di venire perpetuamente tradotto e ritradotto [...]. Accade anche, e soprattutto, nelle infinite citazioni e riprese, variazioni e imitazioni, trasposizioni e parodie, e insomma nella interminabile storia intertestuale che procede dalla sua esemplarità» (E. Sanguineti, «Tradurre Seneca tragico», in Sanguineti 2010, 45).

¹⁴ Anche la sceneggiatura è una traduzione. Si vedano sia l'articolo del 1942, ora in Moravia 2010, 1464, e A. Gilardelli, «Lessico moraviano», in Moravia 2010, 1547-1548.

E per avere l'Emilia che amavo e ottenere che ella mi giudicasse per quello che ero, avrei dovuto portarla via dal mondo nel quale viveva, introdurla in un mondo semplice come lei, schietto come lei, nel quale il denaro non contava e il linguaggio era rimasto integro, un mondo, come mi aveva fatto notare Rheingold, al quale potevo certamente aspirare ma che non esisteva. (1033)

Moravia si cimenta con i classici e con la loro traducibilità, modernizzazione, attualizzazione, adattamento. Rifiutando le tre interpretazioni, le prime due imperseguibili e la terza irrealistica, lo scrittore pone un interrogativo non di poco peso sulla distanza dei classici da noi. Un classico, e segnatamente l'*Odissea*, e un personaggio classico come Ulisse, meritano una «reinterpretazione perpetua, inarrestabile»¹⁵. Il romanzo diventa quasi un romanzo sulla letteratura e sul cinema, sulla classicità nella modernità.

5. – La scrittura della sceneggiatura avviene in una villa a Capri (in effetti villa Malaparte), dalla parte che guarda verso Sorrento, e dove si immagina vivessero le Sirene. Già da Tiberio l'isola aveva assunto un ruolo leggendario, ma poi fu dimenticata fino a quando si consolidò il mito nell'Ottocento e nel Novecento, perché Capri diventò luogo di vacanza per gli intellettuali stranieri e italiani, dai russi ai nordici, da Norman Douglas a Edwin Cerio, dai futuristi a Malaparte, dallo stesso Moravia a La Capria, dalla Ramondino a Patroni Griffi. Nel secondo dopoguerra Ischia, invece, non diventò letteratura. Intanto dalla Morante, moglie di Moravia, veniva consacrata alle patrie lettere Procida con *L'isola di Arturo*, mentre altre isole del basso Tirreno (Ponza e Ventotene) non ebbero mai alcuna funzione mitica e letteraria¹⁶.

¹⁵ Sanguineti, «Classici e no» cit., 38. Edoardo Sanguineti per decenni, almeno dal 1959, dalla recensione a *Moralisti moderni* e al saggio del 1961 su Manzoni (ora cf. Sanguineti, 1970², 194-200, 201-215), ha criticamente dialogato a lungo con Moravia, e sempre con spirito costruttivo, partendo dalla categoria di «borghese onesto» e di realismo, quindi con la monografia del 1962 (Sanguineti 1962), poi con i successivi interventi – oltre a un corso accademico nell'anno 1971/72 all'Università di Salerno –, che elenco: «Le donne di Moravia» e «Fallocrati alla sbarra» (in Sanguineti 1976, rispettivamente 36-39 e 81-83), «Moravia al cinema» e «Tutti figli di Michele» (in Sanguineti 1979, rispettivamente 7-11 e 309-310), «Il sogno di una cosa», «La femme revoltée», «A Moravia rispondo» (in Sanguineti 1985, rispettivamente 67-69, 130-133 e 143-145).

¹⁶ Tra il 1939 e il 1940 Moravia visse con Elsa Morante ad Anacapri. Anche la Morante amava le isole e la mediterraneità. Cf. La Capria 2003, 787.

Moravia è consapevole dei luoghi comuni su Capri, isola come Itaca¹⁷. In lui, descrittore di interni oscuri, di arredi tetri, di luoghi non spaziosi e di notturni angosciosi¹⁸, con l'ossessione del tempo e delle stagioni, di piogge (l'acqua della pioggia non è l'acqua del mare), di tempeste imminenti, l'isola di Capri è un *locus* simbolico. Egli evita il pittoresco e il turistico rifugiandosi nel visionario, tanto che Capri non è mai quella da cartolina ma del sogno, del fantasma, delle allucinazioni. Infatti, la vicenda che si svolge nell'isola, in opposizione alle tenebre e alla notte, è ampiamente densa di «paesaggio marino», sempre connesso agli spazi esterni e alla luce naturale, alla «luce radiosa del mare e del cielo sereni e pieni di sole» (990). Il mare, ma non quello di Capri («appariva di un verde torbido»), è già nel viaggio in macchina da Roma:

[...] era mosso, ma senza onde, e il colore verde si cambiava in blu quasi violetto sul quale correvano rapidamente, per il verso del vento, ora apparendo e ora scomparendo, candidi riccioli di schiuma. (955)

A Capri¹⁹, invece, il mare è descritto in modo apparentemente naturalistico, ma in sostanza sempre visionario e fantastico: immenso, puro, sempre calmo, mai in tempesta, «di un azzurro duro e prezioso, tempestato delle luci scintillanti e fredde del sole declinante» (963):

Il mare, cento metri più sotto, palpitava e scintillava al sole, trascorrendo e cangiando di colore secondo il vento, qui celeste, là di un blu quasi violetto,

¹⁷ L'elenco dei testi su Capri è ben lungo, da *L'isola dei baci* di Marinetti ai numerosi testi di La Capria, ai volumi di Savinio, a Giorgio Amendola (1980³). Per *Le lettere da Capri* di Mario Soldati, edito anch'esso nel 1954, e che vinse nello stesso anno il premio Strega, vanno colte, a tale proposito, alcune analogie curiose con *Il disprezzo*: entrambi i romanzi hanno in modo diversificato per paesaggio Capri e la morte per incidente di un personaggio. Sono da ricordare anche alcuni film ambientati a Capri. Oltre al *Disprezzo*, si veda almeno *Il mare*, di Giuseppe Patroni Griffi, recensito da Alberto Moravia il 21 ottobre 1963 su *L'Espresso*; cf. ora «Una Capri troppo liberty», in Moravia 2010, 465-467.

¹⁸ Moravia è scrittore di paesaggi, ove spesso incombe la tempesta imminente, «l'uragano perenne» (1770), la pioggia (1484), il «panico claustrofobico della foresta» (1776), «Il mio sguardo è pieno di curiosità eccitata e ansiosa. Infatti l'idea di un mare che sia circondato da ogni parte della terra, di un mare che è un lago stimola l'immaginazione, la fa sognare» (1478). Tutte le citazioni – per non utilizzare prove documentarie da romanzi e racconti – sono tratte a caso da Moravia 1994. Qualche osservazione sintomatica è anche in Moravia 2010, 76-78.

¹⁹ L'isola è già, nel volume *Lepidemia*, in un racconto dal titolo omonimo, poi in *La vita è sogno* e in *La guerra perpetua*. Cf. Moravia 2002, rispettivamente 503-508, 527-538 e 539-552. Su Capri rinvio, almeno, a: Vergine 1983; Alisio 1995; Durante 2000; Pagano 2007.

più lontano verde. Da questo mare remoto e silenzioso, le rupi ritte dell'isola sembravano volarmi incontro, venendo su a frotte, come frecce, con le loro punte nude e risplendenti di sole. (999)

Davanti all'«immensità» marina, scatta in Riccardo, come a tanti altri personaggi moraviani, la tentazione di essere inghiottito²⁰ dal mare:

Allora, d'improvviso, non sapevo perché, mi venne una specie di esaltazione e pensai che non avevo più voglia di vivere, e mi dissi che se in quel momento

²⁰ Il suicidio in mare è anche in *Ritorno al mare*, racconto del 1946, ora in Moravia 2002, 1319-1334. Una tendenza suicida è anche nel Luca della *Disubbidienza* (*ivi*, 1077). Il tentativo di suicidio di Riccardo, però, diventa sistema organizzativo del romanzo *1934*. Nel quale l'intera vicenda è ambientata a Capri, anche se l'atteggiamento di Moravia, trent'anni dopo circa la pubblicazione del *Disprezzo*, verso il paesaggio dell'isola è profondamente cambiato: «Forse era l'atmosfera del temporale imminente a suggerirmi l'analogia con la stampa del pittore tedesco. Come nella stampa, un arcobaleno incurvava i suoi colori chiari sullo sfondo del cielo tetro e la grande rupe rossa di Capri si stagliava a picco su un mare calmo e scuro che, qua e là, scintillava di riflessi accecanti come una lastra di piombo graffiata dalla punta di un coltello. In questo paesaggio, che pareva in attesa di una catastrofe [...]» (7); «Adesso, il temporale che era sembrato imminente pochi minuti fa, pareva svanito; la nuvolaglia scura era fuggita verso l'orizzonte dove si era condensata in una sola nube lontana, simile ad un lungo sigaro affusolato; la montagna di Capri, con le sue rupi rosse rivestite di verde, si alzava in un cielo azzurro e luminoso» (11). La natura è un dato oggettivo, ma è ormai separata dai personaggi moraviani. Tutto è confluito nel dubbio, nella coscienza dei personaggi. Capri non è più serenità. L'armonia, già in crisi nel *Disprezzo*, è ormai irrimediabilmente infranta. Dall'*Odisea* come modello siamo passati a Kleist e a *Così parlò Zarathustra*. Il protagonista del romanzo, che ha letto Nietzsche, e ricorda come in una poesia il filosofo tedesco avesse detto che «ogni piacere vuole eternità», ritiene che «alludeva alla contemplazione del mare. È un grande piacere guardare al mare; al tempo stesso il mare ispira un sentimento di eternità» (42). Il personaggio ha la tentazione di essere inghiottito dall'acqua: «Ho sentito l'urto dell'acqua contro la mia testa; poi sono disceso con gli occhi spalancati, giù giù, nel torbido chiarore verde del mare, con la sensazione che non mi ero tuffato per Beate e che non desideravo ritrovarla, ma volevo invece discendere sempre più giù, fino ad adagiarmi sulla sabbia del fondo, come un qualsiasi relitto marino. Era forse questa l'eternità di cui parlava Nietzsche, questa discesa interminabile verso la notte?» (64): «[...] ero arrivato allo spiazzo dal quale si ha una vista sul panorama dei Faraglioni [...]. Ormai il sole se ne era andato; le rupi enormi e ritte, di una visibilità perfetta, non più offuscata dai vapori del mezzogiorno e non ancora da quelli della sera facevano pensare, in quella luce giusta, a due aeroliti rossi posati su una vitrea e luminosa superficie azzurra. Ma l'abisso silenzioso in cui erano sprofondate mi è sembrato ad un tratto sinistramente funebre appunto perché tentatore [...]. Una tentazione simile pareva adesso alitare verso di me, su su, dall'abisso dei Faraglioni, tanto che mi sono tirato indietro dal parapetto, quasi con paura. Ma non era la tentazione suicida di chi ama troppo e invano, come la ragazza della Migliara; bensì quella di chi, al contrario, teme di non essere capace di amare» (85). Sul romanzo rinvio a Cavalluzzi 2007.

avessi spiccato il salto nell'immensità luminosa, sarei forse morto in maniera non del tutto indegna della parte migliore di me stesso. Sì, mi sarei ucciso per raggiungere con la morte la purezza che nella vita mi era mancata. (999)

Le riflessioni del protagonista vertono sull'*Odissea* e sulla «rapita contemplazione degli spazi marini». La natura non è spettacolo. Per Riccardo esiste ancora un accordo degli esseri umani con la natura²¹. Ma non si accorge, o non prende coscienza, che tale armonia è, ormai, diventata conflittuale, appartiene a un'altra civiltà, come lo stesso autore dell'*Odissea* («Omero apparteneva ad una civiltà che si era sviluppata in accordo e non in contrasto con la natura»). Da ciò scaturisce il contrasto tra gli esseri umani mediterranei e gli «anglosassoni», tra gli estroversi (gli italiani, considerati «mediterranei») e gli «anglosassoni». Al regista, perciò, non interessano la natura, il mare e l'avventura della scoperta del Mediterraneo, ossia l'infanzia fantastica dell'umanità, ma l'animo umano. Nell'*Odissea* Ulisse è, per Rheingold, «l'uomo civilizzato, rappresenta la civiltà...». Riccardo è Ulisse, l'uomo civilizzato – la civiltà intesa nel non aver pregiudizi. Egli rappresenta la ragione. Penelope, invece, non è civilizzata e raffigura il «naturalismo primitivistico». Le due tipologie sono in contrasto quali due esperienze e due figure degli esseri umani in conflitto, come natura e cultura. Emerge in tal modo un motivo caro a Moravia e non studiato a fondo, un'idea della civiltà come necessità, ma anche corruzione e degradazione, in contrapposizione all'arcaico e al primitivo, alla loro permanenza nella modernità. Il conflitto è persistente e si annida in uno stesso personaggio, quando questi si rifugia nel primitivismo, e si lascia andare a una istintualità, patrimonio di una tipologia dell'infanzia dell'umanità che regredisce o non è diventata matura.

6. – Nel testo, come ho già osservato, si forma l'associazione identitaria della natura marina con Emilia. Riccardo guarda la moglie:

[...] bellissima come una creatura senza tempo né luogo, in accordo con il mare scintillante e con il cielo luminoso contro i quali la sua figura si disegnava. (960-961)

L'identità di fondo tra il mare e la donna è palese. Il mare è natura, è donna, la donna è mare, per Moravia, è Madre Mediterranea, è isola, cioè Itaca, è Capri. La donna non è fiume, ma lago, seno, insenatura, porto.

²¹ Moravia 1988. Recensendo *La Capria* emerge appunto l'idea di Natura nello scrittore.

Il mito è natura. E Capri è mito. Il silenzio è mitico, abita il mito, come la natura, e il paesaggio marino è tutto immerso nel «silenzio del mare!», nel «silenzio profondo del luogo», nel «verGINE silenzio». La sceneggiatura dell'*Odissea* è l'occasione per la rivelazione del mito. Capri e il Mediterraneo sono densi di mitologia, non sono il teatro e il paesaggio dell'industria culturale e della pubblicità²², ma la scena del mito e dell'ultimo Ulisse, che è Riccardo, della natura incorrotta e del sogno della natura incorrotta.

Molti sono gli episodi del testo che evidenziano l'idea di natura e il rifiuto della storia²³. Emilia scatta, alla vista dei Faraglioni, «in un grido di sorpresa e di ammirazione». Riccardo, conoscendo la leggenda (o la realtà) delle lucertole che vivevano sui Faraglioni («azzurre a forza di vivere tra il cielo azzurro e il mare azzurro»), che Moravia, tra l'altro, aveva letto in Norman Douglas²⁴, scrive:

[...] la lucertola azzurra che descrivevo tra gli anfratti delle due rupi diventò ad un tratto il simbolo di quello che avremmo potuto diventare noi stessi, se fossimo rimasti a lungo nell'isola: anche noi azzurri dentro il nostro animo dal quale la serenità del soggiorno marino avrebbe gradualmente scacciato la fuliggine dei tristi pensieri della città; azzurri e illuminati dentro di azzurro, come le lucertole, come il mare, come il cielo e come tutto ciò che è chiaro, allegro e puro. (964)

Mentre fa una «passeggiata», in una «piccola insenatura solitaria» vede Emilia nuda ed è colpito da «quel suo grande corpo», dalla «grandezza e

²² È stato scritto che «Capri è stata il più noto salotto cosmopolita, il più attivo atelier delle avanguardie, la più vasta soffitta della bohème, la più importante sezione cospirativa della Seconda Internazionale, il primo esperimento di turismo di massa della città di Napoli. E se spesso lo straniero ha fuggito Napoli per Capri, è avvenuto però anche il contrario, con Gide per esempio o con Brecht. Per la maggior parte dei Napoletani invece Capri è stata un bel miraggio galleggiante sul mare. Anzi pare che il vero Napoletano si distingua da questo: che non è stato mai a Capri. O perché troppo povero, o perché troppo accidioso, o solo perché preferiva conservarsi quel miraggio. E chi gli darebbe torto, oggi?» (Ramondino - Müller 1989, XII). Ma si leggano le pagine 104-106 e l'intero capitolo «Le sirene» (117-136). Risulta necessario, per comprendere la distanza della Ramondino da Capri, leggere Lilli 2008. Ma si veda anche Lilli 2000.

²³ In un viaggio in Irlanda nel 1990 Moravia differenziava natura e storia: «Si dice che la natura fa sempre bene quello che fa; ma la storia? La storia probabilmente cerca di imitare o addirittura di diventare natura. Quando questa imitazione riesce, abbiamo situazioni nelle quali natura e storia non sono distinguibili. Quando non riesce abbiamo invece i cosiddetti problemi senza soluzione, che purtroppo esistono in molte parti del mondo checché ne pensino gli ottimisti» (Moravia 1994, 1784-1785).

²⁴ Douglas 1991, 136.

potenza del corpo intero». Riccardo è colpito, come già precedentemente («il suo corpo nudo ora mi appariva grande, ampio, possente, sebbene sapessi che, in realtà, ella non era affatto massiccia», 855) dalla «nudità proibita» e dalla «immensità» del corpo della moglie («come se il mare e il cielo le avessero prestato un po' della loro immensità»), e dai particolari delle mammelle, replicate tre volte con l'aggettivo «grande», dai fianchi, dal ventre, dalle gambe. Fornisce a se stesso una spiegazione e ne deduce di aver «fame di lei» (1002), una «fame» sessuale, ovviamente. Tenta di baciarla sulla «bocca», «bocca grande e molto carnosa», come un «frutto» (1004), simile a una «conchiglia le cui valve si disserrano sul palpito di un animale vivo, bagnato di fresca acqua marina» (1005). Deve prendere coscienza, invece, che la scena è stata provocata da «una specie di assopimento provocato dal silenzio e dal calore del sole». Si è addormentato e ha sognato il bacio:

Capii che avevo sognato il bacio, o meglio che l'avevo vissuto in quella condizione di delirante nostalgia che pareva continuamente sostituire un fantasma più conveniente alla squallida realtà. Io l'avevo baciata e lei mi aveva reso il bacio; ma chi aveva baciato e chi aveva reso il bacio erano due fantasmi evocati dal desiderio e dissociati dalle nostre due persone immobili e lontane. (1005)

In realtà, come pensai, il torpore del sole, il silenzio del mare discioglievano e annullavano il nostro contrasto in un senso generale di vanità e di indifferenza. (1006)

Sulla spiaggia è replicata l'allucinazione del «fantasma di Emilia» (1044), che ha abbandonato il marito, «un sogno voluttuoso e nitidissimo». Egli piange per la gioia:

Mi ricordai che il mezzogiorno è l'ora dei fantasmi; e capii che avevo parlato e pianto davanti ad un fantasma. (1043)

Il mezzogiorno è l'ora dei fantasmi. Nell'oscillazione tra realtà e sogno²⁵ è ripreso un *topos*, l'ora panica trasformata. Siamo alla Bocche di Capri, dove abitano le Sirene, alla tomba della sirena Partenope, e Riccardo, con la testa densa di letteratura e di letture, rivive il mito delle Sirene, dei demoni meridiani²⁶.

²⁵ Che i sogni in Moravia non richiamano Freud lo scrive anche Strappini 1995, 690.

²⁶ Caillois 1999 (1988). Il tema del «mezzogiorno» come «l'ora dei fantasmi» è anche nel racconto del 1948, *Lungo il mare* (in Moravia 2002, 1764). L'argomento è ripreso da

Moravia non aveva letto *I demoni meridiani* di Roger Caillois, ma aveva sicuramente letto – anche se non è dato sapere quale edizione – Norman Douglas²⁷. D'altronde, dalle «tre stesure» che ci restano del *Disprezzo*, dalle riscritture e dai «ritocchi decisivi nella struttura del testo», da interviste o lettere all'editore Valentino Bompiani si apprende che inizialmente il romanziere aveva progettato «di scrivere un breve romanzo con un fantasma per personaggio», poi aveva proposto inizialmente *Il fantasma di mezzogiorno* (titolo che è rimasto nella traduzione inglese: *A Ghost at Noon*), e nell'incertezza, fino all'ultimo, tra le varie proposte, insieme al titolo finale, aveva indicato *Penelope, Il fantasma di mezzogiorno, Emilia*. Infine si decise per *Il disprezzo*²⁸.

Riccardo è un rivoltoso, non propone nulla e si rifugia nelle allucinazioni, nei miraggi, nei sogni a occhi aperti. La sua impotenza sociale è manifesta, dunque, anche nella conclusione della vicenda. Va di nuovo a Capri dopo la morte della moglie con la «speranza» illusoria di rivederla:

E allora le avrei di nuovo spiegato perché tutto quanto era avvenuto e le avrei di nuovo dichiarato il mio amore e di nuovo avrei ricevuto da lei l'assicurazione che ella mi comprendeva e mi amava. (1048)

Non gli difetta la lucidità necessaria e opportuna per ammettere la «follia» di quella illusione e per comprendere di essere, dopo la morte della moglie,

[...] così vicino ad una specie di demenza ragionata, in bilico tra la ripugnanza per la realtà e la nostalgia dell'allucinazione. (1048)

L'unico mondo ove fosse possibile coltivare ancora l'innocenza era il mare e il mito: il mare Mediterraneo, la traducibilità dei classici e il loro uso nella modernità:

[...] mi venne fatto di ripensare all'*Odissea* e a Ulisse e Penelope, e mi dissi che Emilia ora si trovava in quei grandi spazi marini come Ulisse e Penelope, fissata per l'eternità nella forma che aveva rivestito in vita. Dipendeva da me e non da un sogno o da un'allucinazione, di ritrovarla e di continuare in maniera rasserenata il nostro dialogo terreno. Soltanto in questo modo ella sarebbe uscita da me, sarebbe stata liberata dai miei sentimenti e si sarebbe chinata su di me come un'immagine di consolazione e di bellezza. (1049)

Bettini - Spina 2007, 198, con note a 213 e 227. Moravia aveva letto sicuramente *La terra delle Sirene* di Norman Douglas e lo aveva recensito su *Il Tempo* (8 agosto 1946).

²⁷ Douglas 1991. Sullo scrittore inglese, del quale è necessario leggere anche Douglas 1990, rinvio a Palombi Cataldi 1996 e a Pagano 2007.

²⁸ S. Casini, «Per una storia di Moravia», in Moravia 2004, XXXIX.

In genere Moravia è stato ascritto al realismo, che è lettura corretta. In questo testo, però, funzionano molto il visionario e il magico, che nascono dal rifiuto del naturalismo neorealistico²⁹ e spingono verso l'onirico e il surreale, già presenti nei volumi di racconti dal titolo *L'epidemia* e *I sogni del pigro*. L'orizzonte realistico del testo è riservato alla coscienza critica del protagonista del romanzo, che si rifugia nella natura, nel mare, l'unico luogo per ricercare l'autenticità, e nel mito quale opposizione alla storia. Il sognare a occhi aperti di Riccardo è utilizzato per sfuggire al quotidiano orroroso e banale, alla storia, sempre avversata dallo scrittore e dai suoi personaggi come incubo e per il «colore tetro e opaco»³⁰.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI E FILMOGRAFIA

- | | |
|----------------------------|--|
| Alisio 1995 | G. Alisio (a cura di), <i>Capri nell'Ottocento: da mito dell'anima a mito turistico</i> , Napoli, Electa, 1995. |
| Amendola 1980 ³ | G. Amendola, <i>Una scelta di vita</i> , Milano, Rizzoli, 1980 ³ (1976). |
| Aprà - Pistagnesi 2013 | A. Aprà - P. Pistagnesi (a cura di), <i>I differenti. Capri 1963. Il disprezzo</i> , Milano, Skira, 2013. |
| Bettini - Spina 2007 | M. Bettini - L. Spina, <i>Il mito delle Sirene. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi</i> , Torino, Einaudi, 2007. |
| Boitani 1992 | P. Boitani, <i>L'ombra di Ulisse. Figure di un mito</i> , Bologna, il Mulino, 1992. |
| Caillois 1999 (1988) | R. Caillois, <i>I demoni meridiani</i> , Torino, Bollati Boringhieri, 1999 (1988). |
| Cavalluzzi 2007 | R. Cavalluzzi, «Moravia: ritorno agli anni Trenta», <i>Rivista di letteratura italiana</i> 3 (2007). |
| Corbin 1990 | Alain Corbin, <i>L'invenzione del mare. L'Occidente e il fascino della spiaggia (1750-1840)</i> , Venezia, Marsilio, 1990. |

²⁹ Il produttore Battista si esprime contro il neorealismo, sia letterario che cinematografico: «[...] ormai il dopoguerra è finito e si sente il bisogno di una formula nuova... il neorealismo, tanto per fare un esempio, ha stancato un po' tutti...» (902), al di là di tutte le altre considerazioni che ora non interessano (902-903).

³⁰ «La storia ci perseguita, mettendosi tra noi e tutto ciò che è autentico, intimo, naturale e immediato». Ipotizzando che vi siano ancora dei luoghi dove la storia non vi sia stata, come in Iran nel 1977, Moravia dichiara che non vorrebbe viverci per sempre, in questi luoghi, ma solo visitarli, «per avvertire quella verità intima, misteriosa e autentica che la storia così estroversa ed esplicita non potrà mai darci» (Moravia 1994, 1477 e 1477-1478 per le rispettive citazioni).

- Dentone - Borri 1987 M. Dentone - G. Borri (a cura di), *Il mare nella letteratura italiana del Novecento*, Atti della Tavola Rotonda su *Il mare nella letteratura italiana* (Sestri Levante, 1985), Savona, Sabatelli, 1987.
- Douglas 1990 N. Douglas, *Vento del Sud*, trad. it. di H. Furst, Milano, Leonardo, 1994² (1990).
- Douglas 1991 N. Douglas, *La terra delle Sirene*, Milano, Leonardo, 1991.
- Durand 1972 G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo, 1972.
- Durante 2000 F. Durante, *Il richiamo azzurro: storia letteraria dell'isola di Capri*, Capri, La Conchiglia, 2000.
- Ferenczi 1965 S. Ferenczi, *Thalassa. Psicoanalisi delle origini della vita sessuale*, Roma, Ubaldini, 1965.
- Giorello 2004 G. Giorello, *Prometeo, Ulisse, Gilgameš. Figure del mito*, Milano, Raffaello Cortina, 2004.
- Godard 2009 Jean-Luc Godard, «*Il disprezzo*»; dall'omonimo romanzo di Alberto Moravia, Campi Bisenzio, CG Home video, 2009, 2 DVD.
- Jung 1965 C.G. Jung, *La libido: simboli e trasformazioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 1965.
- La Capria 2003 R. La Capria, *Opere*, Milano, Mondadori, 2003.
- L'Homme méditerranée* 1985 *L'Homme méditerranée et la mer*, Actes du troisième Congrès international d'études des cultures de la Méditerranée occidentale (Jerba, avril 1981), Tunis, Salammbô, 1985.
- Lilli 2000 L. Lilli, «La Capria, nostalgia di un'isola», *la Repubblica* (26 giugno 2000).
- Lilli 2008 L. Lilli, «Un uomo di mare senza patria né nome», *la Repubblica* (2 agosto 2008).
- Malerba 2006 (1997) L. Malerba, *Itaca per sempre*, Milano, Mondadori, 2006 (ma originariamente Milano, CDE, 1997).
- Mascaretti 2006 V. Mascaretti, *La speranza violenta. Alberto Moravia e il romanzo di formazione*, Bologna, Gedit, 2006.
- Moravia 1982 A. Moravia, *1934*, Milano, Bompiani, 1982.
- Moravia 1988 Alberto Moravia, «Fanciulli crociati contro la Storia», *Corriere della Sera* (18 agosto 1988).
- Moravia 1994 A. Moravia, *Viaggi e articoli (1930-1990)*, a cura e con introduzione di E. Siciliano, postfazione di T. Tornitore, Milano, Bompiani, 1994.

- Moravia 2000 A. Moravia, *Opere, I. Romanzi e racconti 1927-1940*, Milano, Bompiani, 2000.
- Moravia 2002 A. Moravia, *Opere, II. Romanzi e racconti 1941-1949*, Milano, Bompiani, 2002.
- Moravia 2004 A. Moravia, *Opere, III. Romanzi e racconti 1950-1959*, Milano, Bompiani, 2004.
- Moravia 2010 A. Moravia, *Cinema italiano. Recensioni e interventi 1933-1990*, Milano, Bompiani, 2010.
- Pagano 2007 C. Pagano, *Capri pagana. Uranisti e amazzoni tra Ottocento e Novecento*, Capri, La Conchiglia, 2007.
- Palombi Cataldi 1996 A.M. Palombi Cataldi, *Il mito di Capri: Norman Douglas*, Napoli, Grimaldi, 1996.
- Ramondino - Müller 1989 F. Ramondino - A.F. Müller, *Dadapolis. Caleidoscopio napoletano*, Torino, Einaudi, 1989.
- Sanguineti 1962 E. Sanguineti, *Alberto Moravia*, Milano, Mursia, 1962.
- Sanguineti 1970² E. Sanguineti, *Tra liberty e crepuscolarismo*, Milano, Mursia, 1970².
- Sanguineti 1976 E. Sanguineti, *Giornalino 1973-1975*, Torino, Einaudi, 1976.
- Sanguineti 1979 E. Sanguineti, *Giornalino secondo 1976-1977*, Torino, Einaudi, 1979.
- Sanguineti 1985 E. Sanguineti, *Scribilli*, Milano, Feltrinelli, 1985.
- Sanguineti 2010 E. Sanguineti, *Cultura e realtà*, Milano, Feltrinelli, 2010.
- Strappini 1978 L. Strappini, *Le cose e le figure negli «Indifferenti» di Moravia*, Roma, Bulzoni, 1978.
- Strappini 1995 L. Strappini, «Gli Indifferenti», in *Letteratura italiana. Le opere*, vol. IV. *Il Novecento*, t. I. *L'età della crisi*, Torino, Einaudi, 1995.
- Vergine 1983 L. Vergine (a cura di), *Capri 1905/1940. Frammenti postumi*, Milano, Feltrinelli, 1983.

13.

TURCHIA D'EUROPA

Storia di un malinteso

Stefano Trinchese

Dopo mezzo secolo, la questione dell'ingresso della Turchia in Europa è tuttora una storia segnata da attese, speranze, delusioni. Eppure alla domanda, ricorrente, perfino talora assillante, *perché la Turchia in Europa?* si potrebbe replicare con una pluralità di risposte: per la sua storia di grande potenza moderna, legata e collegata da una serie d'interconnessioni storiche a quella europea; perché si tratta di uno stato laico, democratico e parlamentare; in ragione, infine, della reciproca occasione di favorevole convergenza per entrambe le realtà confluenti, la Turchia e l'Europa.

Alle reazioni negative di più di una nazione europea, si contrappongono alcune posizioni favorevoli, tra le quali spicca, praticamente da sempre, quella italiana: una delle rare direttive politiche, peraltro, rimasta immutata nella transizione italiana dal centrosinistra al centrodestra. Maggiori difficoltà, innanzitutto di comprensione del problema, emergono tuttavia da ambienti legati alla Chiesa cattolica e al cattolicesimo politico. Ma la questione relativa al perché dell'ingresso della Turchia in Europa è principalmente un problema di esatta impostazione della tematica. Infatti, alla ricorrente domanda sull'ingresso in Europa, si succedono normalmente quelle altre sulla effettiva appartenenza europea della Turchia ovvero sulla reale possibilità di conciliare un'Europa di ascendenza cristiana, con uno stato a maggioranza musulmana.

Occorre rilevare, in primo luogo, la persistenza di una notevole confusione, se non di una palese incomprendimento intorno al binomio Turchia-Islam, confondendo in molti l'attuale realtà turca con la sua storia passata e le prevenzioni ataviche da quella derivate, fino a sovrapporre completamente le due realtà, se non arrivando in qualche caso all'assurdo di un'erronea identificazione col mondo arabo, sia pure nella più lata ricomprendimento ottomana. Rimane a questo punto da chiarire un autentico equivoco

circa le autentiche radici dell'Europa, le quali, se cristiane, sono allora cattoliche, protestanti o ortodosse? Ovvero quelle radici cristiane (ancor meno chiaramente: cristiano-giudaiche?) non andrebbero ragionevolmente intersecate nella fitta trama storica dei rapporti con la presenza islamica nella regione balcanica e adriatica, e con quella ebraica nell'intera regione centro-orientale europea?

Sotto il profilo della geografia fisica e politica, pochi considerano che una parte consistente dell'attuale Turchia si colloca tuttora su territorio continentale europeo, in coincidenza con la Tracia orientale, con capoluogo Edirne-Adrianopoli, legittimando sul piano della effettiva appartenenza geografica l'identità europea della Turchia. Inoltre, la penisola anatolica costituisce un autentico ponte geografico e culturale tra Europa orientale e Asia Minore, mentre la stessa antica capitale Istanbul-Costantinopoli-Bisanzio resta una grande metropoli cosmopolita, a vocazione anche europea, con la sua storia, i suoi monumenti e le tracce di antiche presenze quali quella greca, con una prevalente porzione territoriale anche fisicamente ubicata su territorio europeo (tutta la sponda occidentale del Bosforo). Dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente, Costantinopoli resta per lungo tempo il faro grandioso dell'Impero romano d'Oriente e della civiltà greco-romana, Bisanzio cessa di essere capitale dell'Impero bizantino nel 1453, divenendo, da allora, la magnifica capitale dell'Impero ottomano fino al 1923, quando la Turchia repubblicana di Atatürk dichiara decaduto l'impero, scegliendo la meglio difendibile e asiatica Ankara quale città capitale. Né è lecito omettere del tutto come Istanbul-Costantinopoli resti a tutt'oggi la sede gloriosa del patriarcato ortodosso.

Perfino i mari che lambiscono il territorio turco possono essere considerati a tutti gli effetti mari europei: il mare Egeo è un mare greco, mentre la costa egea è greca per antonomasia, sede storica dell'Ellade e dell'ellenismo; la costa mediterranea è e appare europea dalla sua storia più remota all'attuale dimensione turistica; il Mar di Marmara è il bacino privilegiato di collegamento tra mondo greco e Costantinopoli, mentre il Mar Nero / *Kara deniz*, nero perché contrapposto al Mediterraneo / *Ak deniz*, mare bianco per Arabi e Ottomani, è solcato dai traffici verso oriente dei Veneziani, dei Genovesi: la Torre di Galata rappresenta, nella sua imponenza, quella storia plurisecolare.

Può apparire addirittura pleonastico ricordare che l'intera vicenda turca risulta inscindibilmente intersecata con quella europea per oltre settecento anni. Le imprese del sultanato di Osman solcano e attraversano le frontiere degli stati europei sin dalla metà-fine del XIII secolo, dopo l'in-

sediamento turco-selgiuchide in Anatolia e la successiva proclamazione di Bursa capitale da parte di Osman I. Questa lunghissima storia, che passa attraverso l'occupazione della regione balcanica per circa seicento anni, ha termine solo dopo la prima guerra mondiale: l'Europa, terra di conquista e di scambio diplomatico e commerciale per tanti secoli, diventa, tra fine XVIII e inizio XIX secolo, modello culturale e politico di imitazione, si pensi alle *Tanzimat* o all'aggiornamento amministrativo perseguito dagli ultimi sultani, e infine partner relazionale attraverso l'indebitamento dell'impero verso le potenze occidentali con le capitolazioni, fino alle alleanze militari coi Tedeschi nella prima guerra mondiale, con gli Alleati nella seconda e con gli Usa nella guerra fredda.

Atlanti e cartografie dell'Europa in età moderna comprendono, sotto la definizione di *Turchia d'Europa*, le aree attualmente corrispondenti a Bosnia-Erzegovina, Serbia, Montenegro, Albania, Macedonia, Grecia, Bulgaria, Romania, in parte Ungheria, oltre all'odierna Tracia turca. All'evocazione della geografia storica corrispondono, nella fattispecie, un'ancora rilevante presenza musulmana di ascendenza turco-ottomana e inoltre una visibile traccia demografica propriamente turca nelle regioni bosniaca, albanese e macedone, oltre a insospettite ma consistenti minoranze tra Bulgaria e Romania, talora mascherate dall'appartenenza a etnie zingare. È un fatto, infine, che una serie di tratti culturali e antropologici di netta matrice turca, accomuni i popoli balcanici dell'antica Turchia d'Europa: canzoni e musica folklorica, cucina e abitudini conviviali, costumi e stili di vita; due esempi per tutti, il caffè turco (greco, slavo, albanese) e lo yogurt (greco, bulgaro, macedone).

Ancor più della storia ottomana ci soccorre la vicenda della moderna Turchia repubblicana, col suo costitutivo anelito modernizzatore verso un costante processo di europeizzazione delle vecchie strutture amministrative: nei campi del diritto pubblico, del diritto penale e commerciale, nel riassetto dell'amministrazione pubblica, dal governo al Parlamento alla Corte di giustizia, fino alla recezione di elementi europei nell'aggiornamento dei costumi e delle abitudini di vita e all'adozione, nel 1928, di una lingua su base alfabetica latina, oltre all'abolizione dei tradizionali apparati religiosi legati al vecchio impero.

L'accostamento a un modello europeo è apprezzabile inoltre in politica estera, con l'adozione di un rassicurante sistema di relazioni internazionali: laddove le alleanze della prima guerra mondiale di Enver, Talaat e Gemal trascinarono l'impero nel vortice della guerra tedesca, il sistema di bilanciamenti posto in essere da İnönü, Saraçoğlu e Menemencioglu preservò la Turchia dai disastri della seconda guerra mondiale.

Nel secondo dopoguerra, in continuità con le politiche degli ultimi anni bellici, la presenza dei militari diventa una palese forma di garanzia per il sistema democratico, orientando in senso occidentale le politiche turche, in sostanziale continuità da Atatürk a İnönü, fino a Özal e Demirel: a ben vedere si tratta ormai di quasi cento anni di orientamento della Turchia in senso occidentale, parlamentare e pacifista, dalla scelta anatolica del 1923 alla fedeltà atlantica e antisovietica degli anni della guerra fredda, fino alla posizione sostanzialmente solida, anche se con risvolti di autonomia di scelte operative, nella questione irakena.

La visione di politica estera più interessante del secondo dopoguerra è stata sicuramente quella di Turgut Özal, la quale ha ispirato larga parte delle scelte in tal senso dei suoi successori. Özal aveva compreso che la Turchia doveva valorizzare al meglio la sua posizione assolutamente nevralgica a cavallo di aree geopolitiche di primario sviluppo strategico: i Balcani, il Caucaso e l'Orta Azya, l'Asia centrale. Lungimirante quanti altri mai, Özal aveva afferrato che Ankara non doveva sottostare al gioco estenuante della prova di ammissione europea, ma proporsi quale partner privilegiato per un rapporto possibile fra aree di crisi prossime all'Europa, attraverso le quali offrire alla comunità internazionale il controllo degli instabili equilibri nell'area mediterranea orientale, in Medio Oriente e nel sistema Mar Nero - Mar Caspio: in sostanza quello che gli analisti militari denominano oggi il *Mediterraneo allargato*. Dunque, dietro le mirabolanti visioni di una Turchia *dall'Adriatico al Caspio*, si celava non certo un piano di riattuazione dell'ottomanesimo, come con qualche semplicismo era propagandato da taluni circoli della capitale o come sinistramente recepito da osservatori occidentali poco circospetti, bensì una dimensione strategica di più ampio raggio, a salvaguardia delle popolazioni musulmane minacciate sui teatri di crisi, ma capace di gestire le ricchezze naturali e le notevoli potenzialità di espansione economica rappresentate da quelle aree.

Dopo la seconda guerra del Golfo e la prolungata perdita di stabilità dell'area irakena, e l'allora evidente eclissi russa sul piano internazionale, la Turchia ozaliana si proponeva dunque come il fulcro euroasiatico di una vastissima area di varia - e vaga - ascendenza turca o ottomana, dalla Bosnia all'Irak, dall'Azerbaijan ai confini occidentali della Cina, dove si contava sulla minoranza, ritenuta turcofona, degli Uiguri o Turchi celesti, abitanti delle lontane e mitiche terre d'origine della razza turca.

Per le popolazioni islamiche dell'area compresa tra Balcani, Medio Oriente, Caucaso e Asia centrale, la Turchia pareva proporsi come partner ideale o *aga*, fratello maggiore, specialmente per le maggioranze sunnite

di Azerbaijan, Turkmenistan e gran parte del Kazakistan, in particolare per la regione del Turkistan kazako, individuata come il cuore della prossima riadozione del mitico *Turan*, la culla nativa di tutti i Turchi, secondo le antiche teorie panturchiste di Gökalp riprese da Türkesh. Sotto questo profilo, il kemalismo poteva proporsi come dottrina ideale per promuovere una democrazia parlamentare e una visione aperta dell'economia di scambio, mentre il nazionalismo laico e populista di Atatürk veniva proposto come collante sociale per le incerte *leadership* turcofone e musulmane dell'Asia centrale.

Inizialmente sostenuto dagli Usa, il suggestivo piano di Özal, in buona misura ripreso da Demirel, si è tuttavia scontrato con tutta una serie di difficoltà oggettive, che ne hanno progressivamente frenato la faticosa realizzazione. Intanto l'improvvisa morte di Özal ha rimesso in discussione un assetto interno che pareva consolidato intorno ad alcuni capisaldi fondamentali, quali il laicismo, l'opzione filoamericana, in coincidenza col ruolo di portavoce occidentale nello sviluppo euroasiatico e inoltre la politica accentratrice, l'esclusione delle scottanti questioni curda e cipriota dall'agenda delle risoluzioni. Il ritardato ma prevedibile ritorno della Russia sulla scena asiatica ha posto in evidenza una difficoltà di relazione imposta dalla non immediata contiguità geografica della Turchia con gli stati turcofoni, salvo che per l'enclave azero-turca del Nahcivan. L'esagerazione di una comune appartenenza etnica aveva largamente sopravvalutato le possibilità di una illusoria comunanza linguistica, tanto maggiore quanto più ci si allontanava dall'area anatolica: in pratica, mentre nel territorio del Nahcivan il turco è parlato, soltanto in Azerbaijan lo azeri è in qualche misura assimilabile al turco, invece il turkmeno se ne discosta già decisamente, mentre il kazako presenta sostanziali difformità e un livello di comprensione quasi nullo, mentre il tagico, di ascendenza persiana, e il kirgizo sono praticamente altre lingue e lo uiguro è soltanto una forma linguistica residuale, destinata alla scomparsa a causa della pressione cinese.

La prolungata altalena di frustrazioni e delusioni in oltre quarant'anni di trattative per l'ingresso nella Comunità europea, dalla prima richiesta del 1959, aveva contribuito notevolmente a spostare l'attenzione della Turchia dall'Europa verso l'Asia centrale. Restaurando le antiche radici nel comune patrimonio mitico del *Turan* asiatico, valendosi di una comunanza linguistica in realtà tutta da verificare, la Turchia ha avviato, all'inizio degli anni Novanta, un imponente sforzo di penetrazione all'interno delle repubbliche turcofone ex sovietiche, favorendo investimenti di ditte turche in quei territori, soprattutto nel campo delle comunicazioni, dif-

fondendo inoltre canali televisivi e radiofonici dedicati e aprendo infine strutture universitarie, in realtà soltanto imponenti cattedrali in autentici deserti, come chi scrive ha avuto modo di verificare personalmente, in Azerbaijan, Nahcivan, Kazakistan, Tagikistan e Turkmenistan. In realtà, dietro il paravento del turanesimo, si ammantava l'ipotesi, ovvero l'illusione, di un ampio mercato comune centroasiatico, ricco di gas naturale e di petrolio, il cui controllo poteva costituire una vantaggiosa alternativa politica alla mancata adesione alla Comunità europea. Sostenuta dai finanziamenti americani, la Turchia non ha saputo rappresentare fino in fondo il ruolo di partner credibile se non egemonico, cedendo al progressivo e inevitabile ritorno economico e strategico della Russia sui territori dell'ex Impero sovietico.

In realtà la Turchia ha rappresentato ieri e incarna tutt'oggi, anche nella prospettiva europea, l'esclusivo territorio di comunicazione tra un Occidente cui è collegata la sua storia moderna e un Oriente da cui proviene la sua vicenda remota. Secondo Ibrahim Yerebakan, l'Europa non ha ancora compreso che la Turchia non appartiene al Medio Oriente, né all'Europa: essa è semplicemente un istmo naturale tra due mondi vicini e contrapposti.

Se i Balcani non costituiscono in assoluto un campo di primario interesse né per l'economia né per la geopolitica di Ankara, risulta difficile omettere che essi restano, sotto il profilo dell'identificazione culturale, un'area di sicuro effetto strategico per l'opinione interna. Non sono passati inosservati i cortei e le petizioni popolari in favore dei fratelli separati al tempo della guerra di Bosnia, mentre sensazioni analoghe sono state registrate a proposito delle crisi in Albania e in Kosovo: le scuole e le università turche accolsero all'epoca numerosi borsisti, soprattutto bosniaci e albanesi.

Inoltre l'artigianato balcanico, in special modo nel settore della lavorazione della pelle e del cuoio è nuovamente in mano ad aziende turche o di ascendenza turca, mentre la nascita di partiti nazionali d'ispirazione islamica in Bosnia e in Kosovo risente dell'influenza diretta di Ankara. È a tutti noto che le *élites* bosniache, in parte anche quelle albanesi settentrionali, certamente quelle kosovare e persino nell'ex Sangiaccato e in Macedonia parlino tuttora la vecchia lingua turca, mentre la pretesa di un idioma bosniaco separato dal serbo e dal croato è arricchito da numerosi turcismi. La memoria stessa della presenza ottomana è stata largamente rivalutata in tutti i Balcani, in ragione della sua tolleranza e della sua interetnicità, soprattutto dalle antiche caste dominanti islamizzate, così come dagli ebrei sopravvissuti o ad esempio dalla parte musulmana degli Alba-

nesi, costituendo peraltro un forte motivo di divisione dalla popolazione di cultura ortodossa. Si configura insomma quell'atmosfera di nostalgia mista a speranza di recupero di postazioni perdute, che è accuratamente espressa da Nedim Gürsel in *Ritorno ai balcani*.

Eppure i contrasti balcanici che coinvolsero i musulmani bosniaci, kosovari e albanesi, si ripercuotono pesantemente sulle coscienze turche, e specialmente su quelle ancora influenti minoranze rifugiate in Turchia dopo l'occupazione austriaca della Bosnia del 1908 e soprattutto dopo la crisi balcanica del 1912-1913. La linea verde che dalla Turchia collega la Tracia turca alla Bosnia, passando per Macedonia, Kosovo, Albania, Sangiaccato ed Erzegovina, potrebbe rappresentare una scia di riferimento per i musulmani dei Balcani, come per gli immigrati islamici provenienti dagli scenari nordafricani, tornando a conferire alla Turchia l'antico ruolo di stabilizzazione se non di potenza regionale, contribuendo, se orientata in senso europeista, alla diffusione tra le popolazioni di antica origine turca, ma soprattutto nelle popolazioni musulmane in generale, di un sentimento di identificazione, sinora assai latente, nella dimensione comunitaria europea.

In tale orizzonte, e in presenza di situazioni di instabilità, se non di elevato rischio come in Macedonia e in Kosovo, la Turchia potrebbe davvero tornare a giocare un ruolo storico, lontano da velleitarie mire egemoniche derivate dal suo passato imperiale, di autentico ponte di collegamento tra Europa e sistema caucasico, mentre la penisola balcanica tornerebbe a rappresentare il luogo privilegiato dell'incontro tra Occidente e Oriente.

Il protrarsi di una condizione di indecisione da parte della Comunità europea, invece, potrebbe convincere Ankara sulla non primaria necessità di un'adesione all'Europa, diffondendo nel paese rischiose tendenze isolazioniste, specialmente maturate dopo l'ammissione di paesi balcanici come Bulgaria e Romania, giudicati – correttamente – come partner non più prossimi, né tantomeno più solidi della Turchia. In questa sorta di forzata camera d'attesa, la Turchia potrebbe essere indotta a modificare la propria posizione di adesione, privilegiando una forma di partenariato inclusivo, che non richieda la soggezione a parametri di modificazione radicale dei propri assetti ed equilibri interni, ad esempio in termini di tutela di diritti umani ovvero di contenzioso territoriale – si pensi a Cipro – né all'annullamento dei propri interessi economici, privilegiando forme di cooperazione anche contrattate, tali da rispondere alle tendenze geopolitiche, che la Turchia, ormai da decenni, individua su orizzonti extra UE.

In fondo, di fronte a un'Europa palesemente ostile e al traino di Germania e Francia, cioè di due partner turcoscettici, cui vanno a sommarsi le

prevenzioni greche, la Turchia potrebbe proporsi, se non come paese-guida di un mercato comune centroasiatico, almeno quale ponte euroasiatico tra Comunità europea e Asia centrale, offrendo prospettive di sviluppo di notevole impatto sul piano degli investimenti commerciali ed economici.

Le mire strategiche primarie di Ankara non si appuntano dunque soltanto sui Balcani, ma nell'area compresa tra Golfo Persico, penisola arabica, Irak e Caucaso, con un'ipotesi di prospettiva sull'Asia centrale.

Il ruolo della Turchia nei conflitti e negli assetti delle aree balcanica, mediorientale e più recentemente nordafricana, sia ai tempi delle crisi in Bosnia e in Albania, durante il contenzioso per il controllo delle acque e della relazione privilegiata con Israele, con il quale Ankara ha condiviso svariati interessi, dal timore dell'espansionismo sovietico all'avversione verso il nazionalismo panarabo, infine il controllo dell'area irakena e la presenza equilibratrice nei Balcani e successivamente in Libia, potrebbero continuare a proporre con rassicurante continuità, sia una riproposizione a distanza della *pax ottomana* nei territori di antica appartenenza imperiale, sia di un modello di stato repubblicano e parlamentare al mondo arabo e mediorientale, privilegiando un prototipo di repubblica laica a maggioranza musulmana: quasi uno schema moderato di islamizzazione, in grado di attrarre altre nazioni musulmane su un modello statale moderno, con un'evidente moderazione dei contrasti socio-religiosi e degli eccessi fondamentalisti, oltre al contenimento di una certa latente avversione antieuropea nell'opinione islamica. Forse proprio il modello turco potrebbe rappresentare una nuova e inedita possibilità di ammissione per le popolazioni di appartenenza islamica all'interno del tessuto sociale e culturale, prima che politico, di un'Europa pluriconfessionale e laicale.

In altri termini, l'adesione della Turchia e delle genti turcofone, rappresenterebbe, proprio per il vecchio continente, un rinnovato fattore di attrazione di altre culture, come l'Europa ha saputo sempre esercitare durante la sua storia millenaria, e inoltre l'occasione di estendere le sue politiche economiche verso il Medio Oriente e l'Asia centrale, evitando di relegare la moderna Turchia a un ruolo di media potenza regionale o di fulcro di macroarea per le repubbliche turcofone ex sovietiche.

Esistono tuttavia dei rischi latenti lungo tale percorso, soprattutto in ragione della sua differibilità senza apparente limite: da un lato, la messa in discussione sul piano interno del granitico assetto laicale dello stato turco, rimesso in gioco in modo più o meno indiretto dal governo a maggioranza confessionale; dall'altro, la fine della società ataturkista e la messa da parte del collante della laicità è un orizzonte possibile ovvero una fase di autentico sviluppo per la Turchia? In questo senso, il ruolo non ne-

cessariamente coincidente di militari e apparati scolastici potrebbe giocare un peso determinante. Il rischio parallelo e contrario per l'Europa, invece, è di mancare all'appuntamento non con la storia, ma in qualche misura con la propria storia di costante confronto con la Turchia e con l'intera macroregione mediorientale. Se una Turchia respinta definitivamente dall'Europa desse sfogo alle tendenze profonde del paese, nel senso di una reislamizzazione incontrollata, capace di raccogliere, sulle antiche e mai recise radici di appartenenza religiosa, un'atavica avversione verso un Occidente corruttore dei costumi tradizionali, essa stessa potrebbe perfino generare dalle viscere più intime un novello panturanesimo, che parrebbe declinare slogan già uditi ai tempi di Özal, di un neo-ottomanesimo, per ora solo politico-culturale, dall'Adriatico agli Altai.

Ben maggiori difficoltà sono state palesate dall'emergenza verde, cioè dal parziale cambiamento di rotta, derivato dall'insorgere di conflittualità religiose nell'intera macroregione, e insieme dall'intrinseca limitatezza delle risorse economiche e strutturali turche, e dalla palese e progressiva incapacità di attrarre aiuti e investimenti occidentali, probabilmente in ordine all'evoluzione dei rapporti russo-americani e a talune scelte turche, in parziale autonomia dall'influenza statunitense: come per la contrattata fase operativa, relativa alle basi aeree nel secondo conflitto irakeno e alla gestione della intricata questione curda in Irak, oltre alla difficoltà di risoluzione dei contenziosi regionali e della complessa questione delle *pipelines*, cioè del collegamento delle fonti energetiche tra Caucaso, Asia centrale e Mediterraneo.

D'altro canto, un kemalismo non rinnovato, ma sclerotizzato sulle parole d'ordine di un regime militarizzato ovvero sugli slogan ufficiali degli enti culturali di stato, eluderebbe definitivamente l'avviato processo di trasformazione in religione laica, a sostegno dell'ordinamento parlamentare democratico. Il governo di matrice islamica moderata saprà conciliare un islamismo moderato, privo di tentazioni panislamiste e soprattutto in dialogo costruttivo con l'aturkismo laicista? Saprà la Turchia gestire una transizione non conflittuale dal kemalismo a una democrazia moderata, non chiusa verso la tradizione e gli aspetti confessionali più autentici e forse mai cancellati del paese reale? E infine, il kemalismo riuscirà eventualmente a resistere alla sua incipiente vecchiaia, innanzitutto culturale, e, di conseguenza, alla sua stessa prevedibile fine? E saprà inoltre gestire questa fase senza traumi, una volta esposto al confronto culturale europeo?

In realtà, la nuova compagine governativa appare collocata su una fedeltà di fondo alla matrice storica repubblicana, congiuntamente a una

robusta capacità di realismo, nel far fronte in modo risolutivo a questioni di primario interesse: la questione della federazione cipriota, irrisolta ormai solo a causa dell'intransigenza di parte greca, ovvero la difficile gestione delle relazioni con l'inquieto universo sciita iraniano, e infine talune aperture nel senso dell'ammissione di colpa sulla dolorosa questione armena, precedentemente elusa in modo radicale dall'*establishment* politico-culturale. Con tali rinnovate credenziali, il governo di Erdoğan si propone come ideale congiunzione tra necessità di fedeltà allo stato laico moderno e ineluttabilità di ricupero delle radici religiose tradizionali della società. Eppure l'Europa continua a guardare con evidente timore a questa reale occasione, offerta dalla storia turca. Occorre evitare che Europa e Turchia perdano entrambe questa forse irripetibile opportunità di reciproco incontro e di definitiva comprensione. *Mashallah*, che dio acconsenta!

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Alkan 1917 M.Ö. Alkan, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e modernleşme sürecinde eğitim istatistikleri 1839-1924 / Education Statistics in Modernization from the Tanzimat to the Republic*, Tarihi İstatistikler Dizisi, Cilt 6, T.C. Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, AAlp T., *The Turkish and Pan Turkish Ideal*, London, Admiralty War Staff Intelligence Division, 1917.
- Alkan 2000 M.Ö. Alkan, «Modernization from the Empire to Republic and Education in the Process of Nationalism», in K.H. Karpat (ed.), *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 2000, 48-132.
- Başaran 2001 B. Başaran, «American Schools and the Development of Ottoman Educational Policies During the Hamidian Period: A Reinterpretation», in Çaksu 2001, 188-189.
- Biskupski 1968 L. Biskupski, *L'origine et l'historique de la représentation officielle du Saint-Siège en Turquie (1204-1967)*, Istanbul, Ümit Basımevi, 1968.
- Çaksu 2001 A. Çaksu, *International Congress on Learning and Education in the Ottoman World* (Istanbul, April 12-15, 1999), Istanbul, Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2001.

- Carducci - Bernardini d'Arnesano 2013 M. Carducci - B. Bernardini d'Arnesano, *Turchia (Si governano così)*, Bologna, il Mulino, 2013.
- Ciddi 2009 S. Ciddi, *Kemalism in Turkish Politics: The Republican People's Party, Secularism and Nationalism*, Oxon - New York, Routledge, 2009.
- Clay 2000 Ch. Clay, *Gold for the Sultan. Western Bankers and Ottoman Finance, 1856-1881*, London, I.B. Tauris, 2000.
- Del Zanna 2003 G. Del Zanna, *Roma e l'Oriente. Leone XIII e l'Impero ottomano (1878-1903)*, Milano, Guerini, 2003.
- Di Casola 1990 M.A. Di Casola, «Tra fascismo e kemalismo. Per una verifica delle relazioni italo-turche dal 1928 al 1934», *Il Politico* 156 (1990), 733-744.
- Fortna 2011 B.C. Fortna, *Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011.
- Gangloff 2005 S. Gangloff (sous la dir. de), *La perception de l'héritage ottoman dans les Balkans*, Actes des Journées d'études sur *L'héritage ottoman dans les Balkans* (IFEA, Istanbul, 16-17 juin 2000), Paris, L'Harmattan, 2005.
- Geoffrey 1999 L. Geoffrey, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Georgeon 1982 F. Georgeon, «Les foyers turcs à l'époque kémaliste», *Turcica* 14 (1982), 168-215.
- Georgeon 2003 F. Georgeon, *Abdulhamid II le sultan calife*, Paris, Fayard, 2003.
- Georgeon - Dumont 1992 F. Georgeon - P. Dumont (sous la dir. de), *Villes ottomanes à la fin de l'Empire*, Paris, L'Harmattan, 1992.
- Georgeon - Dumont 1997 F. Georgeon - P. Dumont (sous la dir. de), *Vivre dans l'Empire ottoman. Sociabilités et relations intercommunautaires (XVIII-XX siècles)*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Groc - Çağlar 1985 G. Groc - İ. Çağlar, *La presse française de Turquie de 1795 à nos jours. Histoire et catalogue*, Istanbul, Isis, 1985.
- Hajjar 1979 J. Hajjar, *Le Vatican - La France et le catholicisme oriental (1878-1914)*, Paris, Beauchesne, 1979.
- Ianari 2005 V. Ianari, *La politica islamica dell'Italia durante la Triplice Alleanza. L'attività di Enrico Insabato*, in S. Trinchese (a cura di), *Le cinque dita del sultano*.

- Turchi Armeni Arabi Greci ed Ebrei nel continente mediterraneo del '900*, L'Aquila, Textus, 2005.
- Karpat 1985 K.H. Karpat, *Ottoman Population 1830-1914. Demographic and Social Characteristics*, Madison, WI, The University of Wisconsin Press, 1985.
- Mantran 1999 R. Mantran (a cura di), *Storia dell'Impero ottomano*, Lecce, Argo, 1999.
- Marongiu Buonaiuti 1982 C. Marongiu Buonaiuti, *Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941)*, Milano, Giuffrè, 1982.
- Michel 2004 A. Michel, *Les frères des écoles chrétiennes en Turquie (1841-2003)*, Istanbul, Isis, 2004.
- Monina 2002 G. Monina, *Il consenso coloniale. Le società geografiche e l'Istituto coloniale italiano (1896-1914)*, Roma, Carocci, 2002.
- Monteleone 1985 R. Monteleone (a cura di), *Dai carteggi di Pasqua Parla T., The Social and Political Thought of Ziya Gökalp. 1876-1924*, Leiden, Brill, 1985.
- Moreau 2007 O. Moreau, *L'Empire ottoman à l'âge des réformes. Les hommes et les idées du «Nouvel Ordre» militaire 1826-1914*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007.
- Parri 1930 P.F. Parri, *Costantinopoli e i Francescani*, Pesaro, tip. Federici, 1930.
- Quataert 2005 D. Quataert, *The Ottoman Empire 1700-1922*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Platania 2002 G. Platania (a cura di), *Politica e religione nell'Europa centro-orientale, sec. XVI-XX*, Atti del III Colloquio internazionale (Viterbo, 7-9 giugno 2001), Viterbo, Sette Città, 2002.
- Platania 2004 G. Platania (a cura di), *La cultura latina, italiana, francese nell'Europa centro-orientale*, Atti del V Colloquio internazionale (Viterbo, 9-11 ottobre 2003), Viterbo, Sette Città, 2004.
- Roche 1989 M. Roche, *Éducation, assistance et culture françaises dans l'Empire ottoman. 1784-1868*, Istanbul, Isis, 1989.
- Rodrigue 1990 A. Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews. The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1990.
- Rubin - Jernudd 1971 J. Rubin - B.H. Jernudd (eds.), *Can Language Be Planned? Sociolinguistic Theory and Practice for Developing Nations*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1971.

- Saraçgil 2001 A. Saraçgil, *Il maschio camaleonte. Strutture patriarcali nell'Impero ottomano e nella Turchia moderna*, Milano, B. Mondadori, 2001.
- Saraçgil 2007 A. Saraçgil, «Nazione e insegnamento della storia nella Turchia contemporanea», *Passato e presente* 72 (2007), 43-70.
- Saresella 2001 D. Saresella, *La lingua italiana nel mondo attraverso l'opera delle congregazioni religiose*, Atti del Convegno di studio (Perugia, 10 dicembre 1999), Soveria Mannelli, Rubbettino, 2001.
- Shaw - Shaw 1976-77 S.J. Shaw - E.K. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976-1977, 2 voll.
- Somel 2001 S.A. Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire. 1839-1908. Islamization, Autocracy and Discipline*, Leiden - Boston - Köln, Brill, 2001.
- Spagnolo 1974 J.P. Spagnolo, «The Definition of a Style of Imperialism. The Internal Politics of the French Educational Investment in Ottoman Beirut», *French Historical Studies* 8, 4 (Autumn 1974).
- Yilmaz 2013 H. Yilmaz, *Becoming Turkish: Nationalist Reforms and Cultural Negotiations in Early Republican Turkey, 1923-1945*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 2013.

14.

«PRIMAVERA ARABA» E CRISI DELLO «IUS PUBLICUM EUROPÆUM»

Riflessioni metodologiche

Ciro Sbailò

1. IL DOPPIO CICLO POLITICO-ISTITUZIONALE NEL NORD AFRICA

Quando si cerca un approccio critico-comparativo alle esperienze costituzionali sviluppatesi nel mondo arabo-islamico, ci si imbatte nell'inadeguatezza di alcuni paradigmi occidentali e nella complessità e dinamicità di quei fenomeni giuridici. Il problema non può non riproporsi nel cercare di inquadrare quell'insieme di mutamenti istituzionali e geopolitici che, a partire dalla fine del 2010, hanno interessato il mondo arabo-islamico, normalmente descritti, nel loro insieme, come *Primavera araba*.

Cerchiamo, innanzitutto, di dare, qui, una visione globale della genesi della *Primavera araba*, limitatamente ai paesi della sponda sud del Mediterraneo. Potrebbe dirsi che in questi paesi, tra la fine del 2010 e l'inizio del 2011, si sia avviata la fase di un doppio ciclo politico-istituzionale: il primo, cominciato con il crollo del comunismo e l'altro, *interno* al primo, cominciato all'indomani degli attentati dell'11 settembre 2001.

La diffusione dei modelli costituzionali di stampo liberal-democratico, avviatasi con la caduta dei sistemi comunisti nell'Europa orientale, fu, nel Nord Africa, più nominale che reale, ma non mancò di dar vita, in quelle società segnate da anni di autocrazia e corruzione, a forti aspettative democratiche, soprattutto tra i giovani e i ceti medi. Parallelamente, l'affermazione delle regole dell'economia di mercato e l'avvio di intense politiche di privatizzazione, a seguito delle pressioni esercitate dalle istituzioni di Bretton Woods, contribuirono, per un verso, a stimolare la mobilità sociale, e, per l'altro, a rafforzare la posizione economica delle *élite* dominanti: ad esempio, le politiche di privatizzazione, in Egitto, sicuramente contribuirono alla diffusione delle attività economiche, ma furono anche utilizzate dai militari e dal clan di Mubarak per appropriarsi legalmente

di ingenti risorse pubbliche. Ciò fu senza dubbio agevolato dall'adozione preferenziale di forme di governo di tipo presidenziale. Il riferimento va in particolare all'Algeria, all'Egitto e alla Tunisia. Il Marocco, invece, retto da una monarchia costituzionale, ha conosciuto una moderata dialettica politico-costituzionale interna. Un discorso a parte merita, infine, la Libia, in cui, fino all'esplosione della rivolta, vige un'organizzazione di stampo tribale, formalmente articolata secondo il modello della democrazia diretta, caratterizzata fino ai nostri giorni dalla predominanza assoluta, ma non formalizzata, del *leader* della rivoluzione Muammar Gheddafi.

Le riforme avviate, in questi paesi (ad eccezione della Libia), all'indomani della fine della guerra fredda possono essere così raggruppate: (a) rafforzamento delle dinamiche Esecutivo/Legislativo (Algeria, 1989: responsabilizzazione del Primo ministro di fronte al Parlamento; Marocco, 1996: previsione della possibilità, per il Parlamento, di sfiduciare il governo); (b) rafforzamento dell'autonomia della magistratura e introduzione o rafforzamento, laddove già esistente, del sindacato di costituzionalità (Algeria, 1989: introduzione del sindacato di costituzionalità, che diverrà effettivo nel 1996; Marocco, 1996, art. 78 della Costituzione: previsione del sindacato di costituzionalità; Tunisia, 2001-2002: rafforzamento del sindacato di costituzionalità); (c) introduzione di un moderato pluralismo politico (Algeria 1989, separazione tra stato e partito).

La stagione riformatrice fu anche caratterizzata dall'emersione politica dell'Islam popolare, tradizionalmente letto come una minaccia dalle autorità politiche di quei paesi, come dimostrano le norme di rango costituzionale che vietano le formazioni politiche costruite su basi religiose (cf. ad esempio: Costituzione algerina, art. 42; Costituzione egiziana, art. 5; Costituzione tunisina, art. 8). D'altra parte, i movimenti di islamizzazione dal basso divennero un importante punto di riferimento anche per i ceti urbani e per parte della borghesia imprenditoriale, in gran parte esclusa dai benefici delle politiche di privatizzazione e liberalizzazione.

Dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, si affermano o si stabilizzano, in questi paesi, dure politiche *emergenzialistiche*, mentre vengono varate norme di rango costituzionale per impedire la messa in discussione dei vertici politici: in Tunisia, nel 2002, è soppresso il limite dei tre mandati presidenziali (art. 39) e viene elevato il limite di età per il candidato presidente, per permettere la ricandidatura di Ben Ali, mentre vengono previste nuove restrizioni ai requisiti soggettivi alla candidatura presidenziale (art. 40), per scoraggiare candidature alternative; in Egitto, nel 2007, con la riforma dell'art. 76 della Costituzione viene resa praticamente impossibile ogni candidatura alternativa a quella di Mubarak; in Algeria,

con la revisione dell'art. 74 della Costituzione, nel 2008, viene consentita la rieleggibilità di Boutenflika. È questo il secondo ciclo politico-costituzionale, di cui sopra. È un ciclo *interno* al primo, ovvero all'esaurirsi degli equilibri geopolitici del dopo-guerra fredda.

Queste politiche di stabilizzazione autoritaria, ammantate di riformismo politico-economico, vanno in crisi, nel Nord Africa, sostanzialmente per tre ragioni.

In primo luogo, se le condizioni economiche di gran parte della popolazione non sono peggiorate, e in qualche caso (v. l'Egitto) sono anche migliorate nell'ultimo decennio, è però cresciuta la consapevolezza da parte dei giovani della piccola e media borghesia della grave situazione d'immobilità in cui versano quelle società. L'alto livello d'istruzione raggiunto da molti giovani e le crescenti ambizioni della *middle class* risolte ormai incompatibili con il regime di oppressione economica vigente in quei paesi.

In secondo luogo, c'è un crescente *revival* islamista che tende a valorizzare l'attualità e l'alternatività della civiltà islamica rispetto ai modelli democratici occidentali, palesemente in crisi a causa del declino della forza ordinatrice del paradigma stato-nazionale. Gli attentati dell'11 settembre 2001 hanno avuto, in ciò, un effetto contraddittorio. I sostenitori della legittimità di quell'atto rappresentano solo un'infima minoranza del mondo islamico. Il dibattito, però, apertosi nel mondo islamico dopo quei tragici attentati ha portato, anche in contrapposizione all'opzione terroristica, a una crescente attenzione, in tutta l'opinione pubblica mondiale, e in speciale modo tra i giovani musulmani, nei confronti della tradizione politica e giuridica dell'Islam, della sua forza antagonistica nei confronti della civiltà occidentale e della sua capacità di ospitare una via originale, e cioè diversa sia dal comunismo sia dal liberalismo occidentale, alla democrazia costituzionale e alla giustizia sociale. Infatti, la rivolta della *Primavera araba*, non è stata una rivolta *islamista*, ma *islamica* a tutto tondo, e cioè religiosa e laica, orientata allo stato di diritto e alla democrazia sociale, alla difesa delle libertà individuali e alla riaffermazione del principio comunitaristico, al rifiuto dell'integralismo religioso e della neutralizzazione religiosa dello spazio pubblico, al rispetto della libertà di fede e al riconoscimento del ruolo *sociale* e *culturale* della religione, quale fondamento per la razionalizzazione dello spazio pubblico.

In terzo luogo, le autorità politiche e militari si rendono conto che i sistemi ai cui vertici sono collocati non sono nelle condizioni di reggere né le sfide della globalizzazione economica né il dissenso crescente della popolazione, in considerazione del fatto che, a dieci anni dall'11 settembre, la *linea di credito* con l'Occidente è entrata in crisi, sostanzialmente

per due ragioni: (a) l'Occidente, sia pure a prezzo di grandissimi sacrifici umani ed economici, ha vinto la sua battaglia contro il terrorismo internazionale sia sul piano militare, con lo smantellamento delle sue basi e l'eliminazione dei suoi capi più importanti, sia sul piano istituzionale, con la metabolizzazione all'interno dei sistemi giuridici della minaccia terroristica, attraverso la stabilizzazione delle norme antiterrorismo nei vari sistemi di *checks and balances*; (b) la crisi economica globale impone agli stessi paesi occidentali una rigorosa politica di spesa, incompatibile con la concessione di benefici economici a paesi terzi¹.

Il cosiddetto *Tsunami del Nord Africa* prende, dunque, avvio con la tragedia di Mohamed Bouazizi, un giovane laureato, venditore ambulante di frutta e (stando a quanto si è letto nelle cronache) attivista politico, oggetto di maltrattamenti e provvedimenti punitivi di carattere amministrativo, a Sidi Bouzid, 200 km a sud di Tunisi. Il 17 dicembre 2010 Mohamed si dà fuoco. Muore il successivo 4 gennaio. La rivolta si estende presto a Tunisi e a tutto il Nord Africa. Il 14 gennaio 2011, il presidente Ben Ali abbandona la Tunisia. L'*interim* viene prima assunto dal Primo ministro Mohammad Gannouchi e, a seguito dalle richieste provenienti dalla piazza e secondo quanto previsto dalla Costituzione, dal presidente della Camera, Foued Mebazaa. Si forma un governo provvisorio, dominato dal partito di Ben Ali, il *Rassemblement Constitutionnel Démocratique* (RCD). Lo stesso RCD viene praticamente sciolto d'ufficio il 6 febbraio e Gannouchi si dimette il 27 febbraio, sostituito da Beji Caid Essebsi, già ministro di Bourghiba. Nel frattempo, il Parlamento, il 9 febbraio, approva una legge che consente al presidente *ad interim* di emettere decreti-legge in numerose materie sensibili: diritti fondamentali; regolamentazione dei partiti politici; legislazione elettorale; amnistia. Di fatto, riemerge il sistema dei partiti, oscurato dall'egemonia istituzionale dell'RCD. Il presidente Essebsi annuncia la convocazione di un'Assemblea costituente per il 24 luglio, scioglie la polizia politica e annuncia la costituzione di un Consiglio superiore per la realizzazione degli obiettivi politici della rivoluzione, in cui si ritrovano i rappresentanti dei partiti, con compiti di consulenza per il governo in ordine alla transizione costituzionale. La Commissione di Venezia presterà, inoltre, assistenza al governo tunisino in materia di *drafting* costituzionale. Si diffondono, intanto, nel paese, affollate manifestazioni di devozione islamica. Il governo, a sua volta, pur incentivando il

¹ Su questi aspetti cf., per un aggiornamento, AA.VV. 2011, in part. J.A. Goldstone, «Understanding the Revolutions of 2011. Weakness and Resilience in Middle Eastern Autocracies»; Abdih 2011; Odugbem - Lee 2011.

pluralismo partitico (il numero dei partiti sale a 37), nega l'autorizzazione a un partito islamista, ma annuncia anche la rimozione del divieto per le donne di apparire velate sulle foto dei documenti di identità. Il Consiglio stabilisce che i membri dell'Assemblea costituente, incaricata di scrivere la costituzione, saranno 218, 19 dei quali eletti tra le comunità di Tunisini residenti all'estero. Dell'organismo non fa più parte il movimento islamico Ennadha, che ritira la sua rappresentanza dopo la decisione del comitato tecnico-elettorale di posticipare le elezioni, originariamente previste per il 24 luglio e rinviate al 16 ottobre per motivi tecnici.

In Marocco, si hanno alcune pacifiche manifestazioni il 20 febbraio 2011, a seguito delle quali il re ribadisce il proprio impegno per le riforme. Il 3 marzo, su iniziativa del re, il «Consiglio consultivo dei diritti dell'uomo» viene sostituito dal «Consiglio nazionale dei diritti dell'uomo», con poteri più incisivi e presieduto da Driss El Yazami, già militante dell'estrema sinistra marocchina, in esilio in Francia dal 1970. Dopo nuove manifestazioni di piazza, il sovrano annuncia un programma di riforme, dove, tra l'altro: (a) si dà rilievo costituzionale alla presenza dell'etnia berbera nel paese; (b) si amplia il catalogo delle libertà individuali e si rafforzano gli strumenti per il loro esercizio e la loro tutela; (c) si rafforza l'indipendenza della giurisdizione; (d) si potenzia la dialettica Esecutivo/Legislativo attraverso il rafforzamento della Camera dei rappresentanti, dalla cui composizione dipenderà la nomina del Primo ministro; (e) si dà ulteriore riconoscimento all'importanza del pluralismo politico e al ruolo dei partiti nella società civile; si prevedono nuove misure a garanzia della neutralità e dell'efficienza della pubblica amministrazione; si prevedono l'introduzione nella Costituzione di istituzioni preposte alla vigilanza sui diritti umani. Il discorso incontra il favore generale, compreso quello del partito islamico vicino ai Fratelli Musulmani, «Giustizia e sviluppo».

In Algeria le rivolte hanno inizio il 6 gennaio 2011, soprattutto per il rincaro di beni alimentari di primissima necessità. Anche qui ci sono giovani che si danno fuoco: uno di loro muore il 23 gennaio. Il governo reagisce arrestando esponenti del partito islamista, vietando le manifestazioni e prendendo misure per fare abbassare il prezzo dei beni alimentari. Il 12 febbraio, su iniziativa del neocostituito «Collettivo per la democrazia e il cambiamento», che raduna tutti i partiti di opposizione laici e islamici, si svolgono manifestazioni ad Algeri. Nello stesso periodo, viene revocato lo stato di emergenza, in vigore dal 1992, anno della guerra civile di segno islamista. Vengono, inoltre, annunciate riforme economiche di segno liberista e sussidiarista, nonché prestiti ai giovani e investimenti nel campo delle energie rinnovabili, con prevedibili buone ricadute occupazionali.

Le manifestazioni in Libia cominciano il 17 febbraio, «Giorno della rabbia»: molti movimenti di opposizione si danno appuntamento, in particolare nelle zone orientali del paese (la Cirenaica, da sempre, è la regione più ostile a Gheddafi, anche perché in essa risiedono le tribù tradizionalmente ostili a quella dalla quale proviene il colonnello). Scoppia la guerra civile. Numerosi ambasciatori libici e il ministro dell'Interno, Abdel Fatah Yunes, si dimettono, mentre, nelle forze armate, diversi ufficiali passano dalla parte dei rivoltosi. Il paese è militarmente diviso tra le forze lealiste, che hanno il loro quartier generale a Tripoli, e le forze insorte, che controllano la zona orientale del paese. Il 19 marzo iniziano le operazioni della coalizione internazionale *Odyssey Dawn*. Il 31 maggio il portavoce del governo libico Musa Ibrahim afferma che nelle 10 settimane di bombardamenti dell'aviazione Nato sono morti 718 civili libici. La Nato smentisce.

In Egitto, la rivolta comincia con le manifestazioni di Piazza Tahrir del 25 gennaio 2011: in piazza ci sono soprattutto giovani, spesso con un alto livello di istruzione, uomini d'affari e rappresentanti del mondo dell'imprenditoria. Le forze dell'ordine intervengono, provocando centinaia di morti. L'esercito, invece, solidarizza in gran parte con i manifestanti. La *leadership* della rivolta viene presto assunta dai vertici militari, con il sostegno dei Fratelli Musulmani. Il presidente Mubarak, il 29 gennaio, per la prima volta attua l'art. 139 della Costituzione, nominando vicepresidente il generale Omar Suleiman, già capo dell'*intelligence*. L'11 febbraio lo stesso Suleiman annuncia le dimissioni di Mubarak; contestualmente si costituisce il «Consiglio superiore delle forze armate» (CSFA), non previsto dalla Costituzione, presieduto da Mohammed Hussein Tantawi, in qualità di ministro della Difesa e capo dell'esercito. A partire dal «comunicato» del 10 febbraio 2011, in cui il CSFA annuncia di essere in stato di riunione permanente per «proteggere» la nazione, la crisi politica viene disciplinata dai documenti del CSFA, che apre un proprio sito Internet e una pagina su *facebook*. Il 13 febbraio il CSFA decreta la sospensione della Costituzione e la propria temporanea gestione degli affari pubblici per un periodo di sei mesi o fino alle elezioni della Assemblea del popolo, della *Shura* (la Camera Alta) e del presidente. Viene, altresì, annunciata la formazione di una Commissione per la revisione costituzionale. Le modifiche sono, soprattutto, volte a mitigare le norme emergenzialistiche e a garantire il pluralismo politico. Vengono, invece, lasciati invariati i *pilastr*i della Costituzione di Mubarak quali: (a) la *Shari'ah* come fonte principale giuridica (art. 2); (b) il divieto di costituzione di partiti di ispirazione religiosa (art. 5); (c) la Costituzione economica liberista; (d) il rafforzamento del Capo dello stato; (e) la moderata riqualificazione del rapporto tra

Esecutivo e Legislativo. D'altra parte, viene riscritta in senso restrittivo la disciplina riguardante i requisiti soggettivi del candidato alla presidenza. In base al nuovo art. 75, il presidente della Repubblica, oltre ad essere nato in Egitto da genitori egiziani, godere dei diritti politici e avere un'età non inferiore ai 40 anni, come previsto già nel precedente testo, non deve, inoltre, «avere cittadinanza straniera» né essere figlio di persone con cittadinanza straniera né essere sposato con una persona non egiziana. Si tratta, con tutta evidenza, di una misura volta a contrastare la candidatura di personalità egiziane vissute o formatesi all'estero.

Il 3 marzo viene conferito l'incarico di Primo ministro a Essam Sharaf, già ministro dei Trasporti del governo precedente. Il 19 marzo si celebra il *referendum*, che ha l'appoggio dei Fratelli Musulmani e delle componenti residue del partito di governo, ma suscita proteste tra i *giovani di Piazza Tabrir*. Dopo 11 giorni viene emanata una Dichiarazione costituzionale che «formalizza» la posizione del CSFA, implementa gli emendamenti costituzionali votati nel *referendum* e colloca in una posizione privilegiata i diritti fondamentali. Vi si stabilisce, infine, la disciplina della *transizione*: dopo le elezioni politiche (da tenersi, ma ciò non è chiaro, a settembre), i parlamentari avranno sei mesi di tempo per istituire un'Assemblea costituente di 100 membri, al fine di varare una nuova Costituzione entro sei mesi, per essere poi sottoposta a *referendum* popolare entro 15 giorni. Intanto vengono avviate le procedure per il processo a Mubarak, che rischia la pena capitale per avere autorizzato l'uso delle armi da fuoco contro la popolazione civile, nei giorni delle proteste in Piazza Tahrir: secondo l'accusa, tra la fine di gennaio e l'11 febbraio almeno 840 persone sarebbero state uccise dalla polizia. Rischiano di essere condannati anche le moglie di Mubarak, Suzanne, e il figlio Gamal, accusati di corruzione. Secondo l'interpretazione ricorrente tra gli analisti, al di là delle accuse di corruzione, la signora Mubarak è ritenuta colpevole di avere lavorato per far sì che fosse lo stesso Gamal a succedere al padre nella carica di presidente: i vertici militari avrebbero duramente contrastato questa degenerazione satrapica del regime, che oltretutto risultava lesiva del loro ruolo nel sistema politico.

Il caso egiziano, da questo punto di vista, fornisce una chiave interpretativa di tutto quello che sta accadendo nel Nord Africa. A dieci anni dagli attentati dell'11 settembre, vanno in crisi le politiche di autoconservazione attuate dalle classi dirigenti di questi paesi. Le rivolte, inoltre, hanno fatto emergere i soggetti sovrani nei vari paesi: i Fratelli Musulmani, i militari e i giudici in Egitto, i militari in Algeria, la casa reale e il sistema dei partiti in Marocco, il sistema dei partiti e i Fratelli Musulmani in Tunisia. Per quel che riguarda la Libia, invece, viene drammaticamente

alla luce la natura tribale, e dunque *sub-nazionale*, dello spazio pubblico: il problema, in questo caso, è quello di avviare un processo di *nation building* prima ancora che di *state building*.

2. PRIMAVERA ARABA SENZA VIRGOLETTE

La *Primavera araba* viene, ormai, messa sempre tra virgolette e spesso e volentieri viene preceduta dall'avverbio «cosiddetta». Le ragioni di questo da parte della pubblicistica occidentale sono facilmente intuibili. Si paventa, infatti, una sorta di *autunno islamista*, che metterebbe fine alla stagione di rinnovamento politico e culturale cominciata nel mondo arabo-islamico mediterraneo alla fine del 2011. Ci pare si tratti di un atteggiamento alquanto snobistico e inutilmente formalistico. Così, alcuni anni fa, andava di moda dire che, in fondo, la Rivoluzione d'ottobre non solo non era *inevitabile*, ma forse non è stata neanche una *rivoluzione*. Sì, a ben vedere nulla è inevitabile. E sicuramente, Lenin fece un capolavoro di colpo di stato, come del resto ben si resero conto Sorel e Mussolini (e lo stesso Gramsci, a ben vedere). Ma questo autorizza, forse, qualcuno a dire che non bisogna parlare di *Rivoluzione d'ottobre*? e allora che dire del *colpo di stato* della Sala della Pallacorda o della buffa scaramuccia davanti alla Bastiglia, a Parigi? Suvvia! Che senso ha dire che in Francia non fu *vera* rivoluzione? E cos'è una *vera* rivoluzione? L'abate Seyes, Robespierre e Danton, così come Lenin e Trotzky, ma anche Mussolini e Balbo, pensarono a sé come *rivoluzionari* e furono protagonisti di cambiamenti politici enormi. E tanto basta.

Che cosa è accaduto, dunque, nel Nord Africa a partire dalla fine del 2011? Sono cambiati, con diverse gradazioni, tutti i regimi politici. Sono cambiate, in molti casi, le regole del gioco. Sicuramente, c'è stato un grande rinnovamento nella vita pubblica. E i protagonisti di questo cambiamento dicono che, pur in mezzo a tante contraddizioni e delusioni, il cambiamento non si fermerà. Via le virgolette, dunque. E via il «cosiddetta». Non ci si poteva certamente aspettare che quei popoli abbracciassero *sic et simpliciter* i modelli della democrazia occidentale, peraltro criticamente discussi – e con asprezza – proprio in Occidente. È evidente che ci si trovi di fronte a una *riespansione del principio ordinatore islamico*.

Il primo passo da fare, dunque, nello studio, in chiave comparatistica, dell'esperienza giuridica islamica *in fieri* consiste nel mettere a fuoco alcune criticità presenti nelle categorie giuspubblicistiche europee. Ciò consente, per fare un esempio, di evitare una meccanica continuazione

della descrizione dei sistemi giuspubblicistici islamici quali «stati senza nazioni», mentre, da un lato, il paradigma stato-nazionale sta entrando in crisi proprio in Occidente, e, dall'altro, in ambito islamico, si assiste a originali rielaborazioni di quello stesso paradigma, quale strumento di razionalizzazione dello spazio pubblico. È certamente naturale, per il comparatista, caratterizzare l'esperienza giuspubblicistica islamica in chiave comunitaristica, e cioè non descrivibile secondo i paradigmi individuo/stato e pubblico/privato. Ma nel far ciò, non si può non tenere conto del fatto che oggi, proprio in Occidente, i processi costituzionali (e in genere i processi giuridici) presentano una struttura sempre più «aperta» e, in qualche misura, indeterminata, mentre gli attori non sono più solo in modo esclusivo e definitivo, quelli di una volta – l'individuo, lo stato, il *popolo*, il territorio – ma sono anche le *comunità*, le *regioni* (nel senso di aree geopolitiche non coincidenti con i confini giuridici), le organizzazioni non governative, le *corporation* transnazionali, eccetera². Insomma, per certi versi l'Occidente non sembra essere più così *occidentale* come un tempo³. Così pure, ci pare degno di nota il fatto che le criticità del paradigma statale-individualistico nella *governance* della società multi-etnica in Occidente si siano rese drammaticamente evidenti proprio in relazione alle istanze di riconoscimento *comunitario* proveniente dall'Islam globale, tanto nella regione euro-continentale, e in particolare nell'area francofona, dove prevale un approccio *razionalistico*-assimilazionistico, quanto nei paesi di *common law*, dove prevale una visione strategica e pragmatico-comunitaristica dei problemi della società multi-etnica⁴.

Per queste ragioni, la *vexata quaestio* della *compatibilità* tra Islam e Costituzione può essere solo riproposta alla luce della conclamata crisi delle categorie concettuali delle scienze giuspubblicistiche, desumibile anche da una rapida rassegna dei molti studi sulla globalizzazione⁵, sia della ca-

² Sul cosiddetto affollamento dello scenario giuridico, da un punto di vista della dottrina costituzionale, esiste, ormai, un'amplissima letteratura. Per gli aspetti qui direttamente toccati cf. Jayasuriya 1999, 655; Nowrot 1999, 579; Ferrarese 2006, 3 ss. e 103 ss.

³ Cf. Habermas 1998; Filho - Toscano 2007, 8, 10, 955; Krisch 2010.

⁴ Un caso piuttosto interessante riguarda le differenze emerse tra sistema francese e sistema inglese in materia di repressione dell'infibulazione. Cf. sul punto Sbailò 2004, 361.

⁵ La crisi dello stato-nazionale è da tempo oggetto di numerosissimi studi, di cui non si tenta neanche di dare conto. Per un inquadramento generale in chiave giuspubblicistica, in connessione con le problematiche qui sollevate, cf. Held 1997, in part. 459 ss.; Casse - Guarino 2000; Casse 2002. Sul connesso tema schmittiano, oggi spesso ripreso, del nesso tra teoria contemporanea dei diritti dell'uomo, globalismo giuridico e del c.d. declino della politica, cf. Portinaro 1982; Rodotà 1992; De Fiores 2000; Zolo 2000; Galli 2001, in part. 131 ss.; Zolo 2001.

pacità islamica di elaborare soluzioni *alternative a* – e non semplicemente *diverse da* – quelle elaborate dal diritto occidentale. Il problema riguarda non solo il rapporto, in generale, tra cultura giuridica islamica e cultura giuridica occidentale, ma anche la trattazione che della *questione islamica* viene fatta tanto dai sistemi giuridici dei paesi occidentali quanto da quelli dei paesi islamici più vicini all'Occidente. È naturale che, in ambito sociologico, nel cercare di rispondere alla domanda circa quella compatibilità, si faccia appello alla complessità delle questioni e alla pluralità e varietà delle esperienze di confronto tra Islam e costituzionalismo, citando casi come quelli dell'Egitto e della Turchia, quando si parla di paesi islamici, o della Francia «assimilazionista» e del Regno Unito «comunitarista»⁶, quando si parla dell'Islam d'Occidente. A fronte di ciò, il comparatista dovrebbe, ci pare, cercare di mettere a fuoco i termini di quella complessità, ovvero la posta in gioco, in termini sia di coerenza interna dei sistemi che di coerenza dei sistemi stessi con i principi del costituzionalismo. Il diritto comparato si distingue, infatti, dalla teoria generale del diritto e della storia del diritto non perché non abbia una dimensione teorica e si muova al di fuori dell'orizzonte storico, ma perché esso è costitutivamente riferito non a modelli astratti bensì a esperienze concrete, classificate secondo il riferimento alle principali culture giuridiche e confrontate a partire dall'ipotesi di un «*quid commune*»⁷.

3. CONTRO L'USO DELL'ESPRESSIONE «DEMOCRAZIE IMPERFETTE»

Se osserviamo le *performance* costituzionali dei paesi nordafricani nel corso della *Primavera araba* con gli occhiali del costituzionalismo classico, dobbiamo prendere atto che si tratta di classici casi di *democrazia imperfetta* o di *phoney democracies*. Il punto è che ci pare difficile, oggi, adottare tali categorie. La categoria di *democrazia imperfetta* ha una struttura teleologica e un carattere sostanzialmente propositivo: attraverso di essa si pone l'accento sulle lacune che il sistema in oggetto dovrebbe colmare per diventare democratico in senso pieno. La categoria di *phoney democracy*, venuta alla ribalta con la fine della guerra fredda⁸, ha una struttura

⁶ Per una panoramica sul punto si vedano Pace 2004 e Allievi 2005.

⁷ Lombardi 1986, 22-23.

⁸ L'*Economist* il 22 giugno del 2000 dedicò una copertina all'argomento, col seguente titolo: *Phoney Democracies. There is more democracy about, but some of it damagingly*

valutativa e un'impronta sostanzialmente giudicatoria. Mediante questa si pone l'accento sul carattere fittizio di molte esperienze democratiche sviluppatasi nel decennio successivo al crollo del comunismo. È una categoria la cui elaborazione risente notevolmente, a nostro avviso, della teoria della *terza ondata* e della sua profonda critica a tutte le teorie di trasformazione repentina delle istituzioni o di *esportazione* dei modelli democratico-costituzionali⁹. I due concetti sono entrambi, con sfumature diverse, espressione della dimensione assiologica della comparazione giuridica, la quale, tuttavia, appare oggi quantomeno messa a dura prova dalla serissima sfida del multiculturalismo e della crisi del paradigma stato-nazionale¹⁰.

A complicare le cose è intervenuto, dopo gli attentati dell'11 settembre 2001, l'ulteriore complicarsi dell'intreccio fra il tema della *democrazia imperfetta* e quello della *democrazia protetta*. La difficoltà di elaborare soluzioni efficaci alla *guerra asimmetrica* scatenata dall'islamismo nei confronti dell'Occidente, restando all'interno degli apparati garantisti sviluppati nei sistemi stato-nazionali, infatti, ha portato i governi occidentali a lottare per l'espansione del proprio ruolo nel sistema costituzionale e a tentare una riduzione del tasso di protezione dei diritti fondamentali, anche in danno dell'autonomia della giurisdizione. In altre parole, assistiamo, nei sistemi occidentali dei poteri pubblici, a una sorta di stabilizzazione dello *stato d'eccezione* e a un progressivo rafforzamento degli Ese-

deceptive. L'espressione ha avuto poco successo in ambito scientifico, ma è ancora usata dagli analisti dei grandi network mediatici.

⁹ «When Huntington I claimed that a third wave of democracy was washing across the globe, Huntington II now seems to argue that it never amanted splash», osservava con ironia nel 1998 Jacob Heilbrunn, uno dei massimi esponenti dei neoconservatori americani (Heilbrunn 1998). Eppure, lo stesso Huntington ha mostrato in più occasioni (si veda ad esempio l'intervista all'*Islamic Magazine* del 30 giugno 2009) il nesso profondo fra *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century* e *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

¹⁰ Riprendiamo l'espressione da Pinelli 2009. A prescindere dall'opinione che si abbia della possibilità, da parte della dottrina costituzionale, di affrontare le sfide della globalizzazione, è evidente che nel contesto multiculturale «la cultura della politica non si identifica con nessuna delle appartenenze culturali e che essa venga edificata attraverso la comunicazione e il discorso delle 'culture', le quali, pertanto, non possono essere concepite come universi simbolici totalmente commensurabili» (Viola 2003, 33-71). Insomma, quanto meno occorre riconoscere l'esistenza di una crisi della dimensione assiologica della dottrina costituzionale. Sul punto si vedano anche D'Andrea 2009 e Gozzi 2009. Sul rapporto tra multiculturalità e intercultura, con riferimento particolare al confronto Islam/Occidente, cf. Cacciatore - Diana 2010, con interventi di G. Cacciatore, M. Campanini, M. Sanna e V. Gessa Kurotschka.

cutivi, con effetti critici sull'attuazione del principio della separazione dei poteri e, in alcuni casi, del rispetto degli stessi principi dell'*habeas corpus* del *nulla poena sine lege*¹¹: la natura delle nuove minacce spinge il sistema verso una sorta di ritorno alle origini, verso una lettura del principio di sovranità in termini di amico/nemico¹².

In altre parole, il mondo del dopo-guerra fredda si caratterizza, per il moltiplicarsi di «scenari hobbesiani»¹³. Dopo una fase, immediatamente successiva al crollo dei regimi comunisti, nella quale sembrava che la democrazia costituzionale e lo stato di diritto dovessero espandersi in un mondo pacificato e quasi senza storia, ci si rese conto che stava iniziando una nuova stagione di conflitti, ma questa volta al di fuori della rassicurante cornice dell'ordine bipolare. Dopo l'11 settembre, lo stato è tornato ad essere un protagonista della vita pubblica, sia in termini di protezione economica, sia in termini securitari¹⁴. Per certi versi, potrebbe parlarsi di un ritorno d'attualità, tanto negli Stati Uniti quanto in Europa, di una lettura schmittiana del rapporto tra stato d'eccezione e Costituzione¹⁵. Laddove, dunque, le regole dello stato democratico di diritto entrino in conflitto con gli interessi della nazione, ovvero con l'involucro stato-nazionale in cui la stessa democrazia s'è sviluppata, si riaffermino con forza i diritti della *sovranità*. Sicché,

la tendenza a imporre la concezione liberale della costituzione, e in particolare la concezione dei diritti dell'uomo maturata in seno alla comunità degli stati occidentali, alla totalità degli stati nei vari continenti, segna il passo, e in alcuni casi è in fase di vigorosa recessione.¹⁶

¹¹ Ackerman 2006, 127 ss. La bibliografia in materia è sterminata. Per un quadro critico generale cf. Di Giovine 2005. Sulla crisi dei paradigmi stato-nazionali venuti alla luce nella lotta al terrorismo cf. Sbaìlò 2009 e la relativa bibliografia.

¹² A tal riguardo è emblematico, negli Usa, il consistente potenziamento dell'*intelligence* militare, direttamente controllata dal governo, e il drastico ridimensionamento della CIA, storicamente sottoposta al controllo parlamentare e della pubblica opinione, nonché restia a farsi guidare meccanicamente dall'Esecutivo, perché, in quanto tipica espressione del mondo della guerra fredda, ha sempre agito in un universo regolato da leggi autonome, riconducibili alla *legge fondamentale* della contrapposizione Est/Ovest, alla quale anche i presidenti degli Stati Uniti dovevano sottostare (cf. Fitzpatrick 2002; Jinks - Sloss 2004; Frosini - Bassu 2005; Golose 2005; Rovner 2005; Benazzo 2006; Matheson 2007; Vest 2009; Weitz 2009).

¹³ Di Giovine 2005, 5.

¹⁴ Cf. Allegretti 2005.

¹⁵ Cf. Schmitt 1991, 298 ss., e 1998, 234 ss.

¹⁶ De Vergottini 1998, 214-215.

Ora, se, per dirla con un'espressione molto efficace, «lo Stato di diritto s'è fermato a Guantanamo»¹⁷, a quale modello di democrazia riferirsi per valutare lo stato di democratizzazione dei paesi islamici? D'altra parte, la concezione proceduralistica, che spesso viene utilizzata come strumento di lavoro del lessico politico in chiave decisionistica nonché di semplificazione delle meccaniche istituzionali, deve confrontarsi con un'aporìa: il popolo può scegliere di rinunciare alla propria libertà e darsi un dittatore; laddove, sempre restando all'interno della visione proceduralistica, si obietti che una tale rinuncia sarebbe solo *de facto*, non essendo giuridicamente costruibile, si deve, paradossalmente, ammettere l'esistenza di valori extracostituzionali che fondano l'ordine politico-giuridico, ovvero fare riferimento a una «sostanza» democratica che va oltre la procedura. In pratica, chi si pone in una prospettiva rigorosamente proceduralistica, non ha titolo per contestare la legittimità dei regimi islamici, quando questi godano del consenso della maggioranza della popolazione. Viceversa, se

si adotta una concezione anche sostanzialistica di democrazia, allora non è sufficiente l'adozione di certe procedure, quali lo svolgimento delle elezioni a suffragio universale, la competizione fra *élites* per la conquista del potere, il principio di maggioranza per adottare decisioni, ma occorre verificare il rispetto dei principi democratici, e in particolare l'effettività della tutela dei diritti dei cittadini e dei poteri di garanzia, e quindi dei diritti dell'opposizione, dell'indipendenza della magistratura, del sindacato sulla legittimità costituzionale delle leggi, del pluralismo dell'informazione e così via.¹⁸

La difficoltà di adottare in maniera rigorosa il paradigma della *democrazia imperfetta* – ovvero l'impossibilità di utilizzare tale paradigma senza attivare anche quello della *democrazia protetta* – appare essere un segno inequivocabile del declino delle possibilità di considerare, come si era tentato di fare all'indomani della fine della guerra fredda¹⁹, la democrazia costituzionale come l'unico modello politico universalmente legittimo e, dunque, *legittimamente imponibile* con gli strumenti della politica internazionale.

Il problema, però, che sta emergendo dai più recenti sconvolgimenti politici e istituzionale nei paesi islamici, sembra consistere non tanto nell'affermarsi del pluralismo giuridico e di identità culturali configgenti con l'Occidente²⁰, quanto nel materializzarsi di un'alternativa possibile al costituzionalismo occidentale.

¹⁷ Frosini 2005.

¹⁸ Volpi 2005, 118.

¹⁹ Cf. Sartori 1993.

²⁰ Volpi 2005, 115.

Non da oggi, l'Islam è una civiltà che guarda tanto al passato quanto al futuro, e che sfida la cultura giuridica euro-americana sul suo stesso terreno, quello della razionalizzazione dei conflitti sociali, della sottrazione dell'uomo alle forze della natura, dell'efficiente organizzazione della vita pubblica e della limitazione del potere. Tali sfide non riguardano esclusivamente le soluzioni ai problemi dell'umanità, come accadeva con il comunismo, ma anche il fondamento di legittimità di tali soluzioni: non il dispiegarsi della libertà umana, bensì l'affermazione dei diritti di Dio.

4. IL COSTITUZIONALISMO DEI FRATELLI MUSULMANI

Il caso della nuova Costituzione egiziana ci pare, nel merito, emblematico. Si tratta di un caso che può essere ben definito di *riespansione del principio ordinatore islamico*. L'Islam popolare ha avuto, infatti, un ruolo fondamentale nelle mobilitazioni anti-autoritarie. Certamente, nelle piazze c'erano giovani di tutte le estrazioni politiche e culturali. Ma nessuna rivolta avrebbe avuto successo senza il supporto dell'Islam popolare, che, infatti, forte di un diffuso consenso, ha sostenuto con successo, in gran parte dei paesi coinvolti, e soprattutto in Egitto, la conferma e il rafforzamento della collocazione apicale dei principi sciaraitici nel sistema delle fonti. Qui, le istanze di riqualificazione in chiave islamica dello spazio pubblico non si accompagnano a misure restrittive del pluralismo, mentre si fanno strada, in un quadro non certo privo di tensioni e conflittualità anche gravi, strategie «inclusive» delle differenze politico-religiose, in forza di una reinterpretazione in chiave neocomunitaria e post-moderna dell'universalismo islamico. Lo spazio pubblico viene liberato dalle paratie costruite dai regimi autoritari, allo scopo di tenere sotto rigido controllo i movimenti sociali e politici. In conseguenza di ciò, si confondono tensioni e istanze contraddittorie, che alimentano, nei soggetti politico-sociali coinvolti, simultaneamente, la ricerca, simultaneamente, di una particolare – e a volte violenta – autoaffermazione, per un verso, e di un *quid* comune, per l'altro. In questa fase, riveste un ruolo centrale la tradizione islamica, a volte interpretata in chiave aggressiva e prevaricatrice, ma, nella maggior parte dei casi, proposta come strumento di razionalizzazione della vita pubblica, nel rispetto del pluralismo religioso e della libertà di coscienza, come, del resto, secondo parte della storiografia (soprattutto islamica), era nell'epoca d'oro del califfato abbasside.

Per capire la forza della loro proposta politica, occorre, qui, fare qualche riferimento storico²¹.

Nel 1928 venne fondata in Egitto l'associazione dei Fratelli Musulmani, che si proponeva di re-islamizzare la società egiziana a partire *dal basso*, attraverso la solidarietà sociale e le pratiche di pietà popolare, in un contesto politico caratterizzato dal fiorire di gruppi indipendentisti e anti-inglesi (l'indipendenza fu formalmente conquistata il 28 febbraio 1922, ma divenne effettiva solo con la proclamazione del 14 settembre 1936 e pienamente efficace solo a partire dal colpo di stato militare di Neguib e Nasser del 23 luglio 1952 e l'abdicazione forzata di Faruq I), dalle più diverse coloriture ideologiche. Nel contempo si affermava, ad esempio, il movimento del giovane Egitto, fortemente nazionalista e anti-occidentale. Entrambe queste esperienze guardavano all'estrema destra europea, che in quegli anni andavano affermandosi prima in Italia e poi in Germania.

L'esperienza dei Fratelli Musulmani non va confusa con quella del partito Baath²², che aveva un carattere decisamente politico-rivoluzionario-millennaristico. Né va confusa con le esperienze di assistenza sociale e carità sviluppatasi nell'Islam contemporaneo.

Si tratta di un'organizzazione *politica* a tutto tondo. La Fratellanza Musulmana, ad esempio, ha individuato nelle elezioni del 2011 un'occasione storica per preparare la propria conquista del potere. La componente moderata, separatasi da quelle più strettamente legate all'insorgenza islamistica globale, intende conquistare democraticamente il potere, utilizzando tutti gli spazi offerti dallo stato di diritto²³. Tra i punti programmatici dei Fratelli Musulmani c'è il ripristino del califfato, non solo in senso metaforico. L'islamizzazione dal basso non è fine a se stessa, ma è in ultima analisi destinata a creare un'insanabile contraddizione tra il popolo e i governanti filo-occidentali e imborghesiti, in modo da portare a una restaurazione della *Umma* attraverso un processo rivoluzionario.

Questo impianto ideologico ha fatto sì che il movimento dei Fratelli Musulmani fosse il più longevo e diffuso fra quelli nati nella stagione integralista. Il movimento fu duramente represso negli anni 50-60: nel 1966 fu

²¹ Sui Fratelli Musulmani esiste una vasta bibliografia. Per le questioni qui specificamente toccate cf. Margoliouth 1905; Adams 1976, 25-47; AA.VV. 1978, 126 ss.; Etienne 1987; Lewis 1990, 47-60; Pacini 1994; Diamond 1996, 73; Zakaria 1997; Pace - Guolo 1998; Black 2001; Alexander 2002; Guolo 2002; Tessler 2002, 229; Berman 2003; Roy 2004; Rubin 2010.

²² Campanini 2008, 22-128, 151 ss.

²³ *Egyptian Elections 2011: Potential for the Islamization of Egypt*, Il Cairo, Jamiat al-Ikhwan al-Muslimeen, <http://www.lamp-method.org/eCommons/Manookian.pdf>.

giustiziato, mediante impiccagione, il suo massimo teorico, Sayyid Qutb, autore de *All'ombra del Corano*²⁴.

Il punto di forza teorico dell'esperienza dei Fratelli Musulmani consiste nel recupero della dimensione popolare-universalistica dell'Islam. Si tratta di una dimensione che non s'è mai dissolta e che oggi torna, prepotentemente, di grande attualità, anche in forza delle patologie che, come prima si diceva, interessano i fondamenti del moderno diritto pubblico occidentale.

Le varie formazioni stato-nazionali nate in ambito islamico hanno, infatti, sempre avuto una radice di legittimità di tipo universalistico, dall'epoca dei quattro califfi ben diretti fino al declino del califfato turco. Il califfo è il vicario del Profeta, non per quel che riguarda la Rivelazione o la dottrina, bensì per quel che riguarda l'organizzazione dello spazio pubblico, secondo principi fissati una volta per tutte nel Corano, rielaborati ed esplicitati dalla Sunna e adattati, in alcuni aspetti marginali, alle diverse circostanze geopolitiche, fatti salvi i principi fondamentali. Fin dalle origini, si registra nell'Islam una polarità fra «istintiva volontà di potenza» e «carattere sopranazionale della religione»²⁵. Questo aspetto, che si cristallizza nel X secolo, quando si chiude la *porta della riflessione* (o dell'«interpretazione», *ijtihad*), è presente già nell'Islam delle origini e costituisce un paradigma fondamentale nello svolgimento della vita pubblica dei musulmani. Se è vero che, nell'epoca coloniale e post-coloniale, c'è stato un forte movimento panarabistico-nazionalistico, è anche vero che «i maggiori esponenti del radicalismo islamico hanno spesso richiamato la sostanziale incompatibilità tra Islam e nazionalismo»²⁶.

²⁴ Cf. Campanini 1995, 251-266. Sayyid Qutb è stato il più grande teorico dell'islamismo radicale. Egli afferma la centralità di Dio di fronte a ogni cosa. Ma la sua non è una visione pietistica. La verità, secondo Qutb, si afferma nella lotta e nell'impegno sociale. Qutb, buon conoscitore dei classici occidentali moderni, riteneva che la verità del Corano non potesse essere considerata come un'ipostasi, bensì come una realtà vivente, che si dispiega nella prassi e nell'azione rivoluzionaria. Egli ritiene che la verità richieda un prezzo da pagare, anche in termini di sacrificio personale. Qutb era duramente critico nei confronti delle società occidentali, e in particolare degli Stati Uniti, dove il progresso materiale s'accompagnava, ai suoi occhi, all'assoluta miseria spirituale. Ma tale critica si avvaleva di modelli teorici elaborati in Occidente. Primo fra tutti, quello della decadenza come dimensione originaria dell'Occidente (che in tedesco indica per l'appunto la *terra del tramonto*). In questo senso, la modernità viene interpretata come il dispiegarsi del tramonto dell'Occidente. Cf. Qutb 2003.

²⁵ Gabrieli 1975, 90. Cf. Vecchia Vaglieri 1963, 55 e 225.

²⁶ Branca 2000, 44.

L'elezione di Mohamed Morsi, candidato dei Fratelli Musulmani, alla presidenza della Repubblica (la prima volta di un civile), il 24 giugno 2012, segna una tappa decisiva nella transizione egiziana. È la prima volta di un civile e, soprattutto, è la prima volta di un presidente eletto in maniera trasparente e democratica. La stabilizzazione dipende dalla possibilità di trovare un equilibrio tra i militari, i giudici della Suprema Corte costituzionale e la stessa Fratellanza, sulla base dei meccanismi di distribuzione di poteri e competenze messi a punto nel 2007, nella riforma costituzionale di Mubarak, così come implementati nella successiva Dichiarazione costituzionale del 30 marzo 2011 e, poi, integrati dalla giurisprudenza della Suprema Corte costituzionale dalle novelle introdotte dalla giunta militare e, infine, dall'attività decretativa del neopresidente.

Il 26 dicembre 2012 il presidente della Repubblica Araba d'Egitto Mohamed Morsi ha firmato la quinta Costituzione dell'epoca post-coloniale (dopo la Costituzione del 1956, la Costituzione della Repubblica Araba Unita con la Siria del 1958, la Costituzione «provvisoria» del 1964 e quella «permanente» del 1971), il cui testo è stato redatto da un'Assemblea costituente, espressione di un Parlamento a decisa prevalenza islamico-popolare in entrambi i suoi rami. Nel *referendum* confermativo (15-22 dicembre 2012) i voti a favore sono stati il 63,8%, su 17.058.317 partecipanti al voto (1/3 circa dell'elettorato). Le fonti per la ricostruzione del quadro istituzionale sono state a lungo alquanto fluide, a partire dalla Dichiarazione del «Consiglio superiore delle forze armate» del 13 febbraio 2011, con cui si decretava la sospensione della Costituzione. Morsi, il 17 giugno 2012, poi, ha «chiuso» la fase di transizione, facendo a sua volta un largo uso dello strumento decretale, in conflitto con la Corte costituzionale, la magistratura e i vertici militari. In merito agli *aspetti procedurali e formali*, c'è da dire che il testo è stato varato da un'Assemblea fortemente contestata. Essa è stata eletta dal Parlamento, dopo che la prima è stata dichiarata illegittima in quanto composta anche da membri del Parlamento. Peraltro, anche la seconda ha annoverato parlamentari tra i propri membri. I lavori, dunque, si sono svolti sotto pressione e in tempi stretti, con conseguenti problemi di *drafting*.

In merito ai *contenuti*, si rileva quanto segue: (i) in generale, rafforzamento dell'identità arabo-islamica; (ii) ricostruzione su base coranica delle libertà fondamentali e dei diritti sociali; (iii) rafforzamento dei diritti civili, con alcuni *vulnera*; (iv) potenziamento della dinamica Esecutivo/Legislativo; (v) presenza di norme dirette al *dealing with the past*; (vi) conferma della Costituzione «liberista» e del centralismo statale. Innanzitutto, va evidenziato come il tradizionale richiamo ai «principi sciaraitici» quale

fonte principale del diritto (art. 2) sia ora il cardine di una riaffermazione del «principio ordinatore islamico», in forza della quale s'impone una ricostruzione della nozione di interesse pubblico su basi arabo-islamiche, in una chiave universale e al tempo stesso nazionale. L'Egitto viene definito un paese *leader* (politico e culturale) della regione e della comunità islamica (Preambolo, parr. 10 e 11 e art. 13). Né la scienza né il diritto, in questo senso, sono considerati «neutrali»: «L'educazione religiosa (*islāmiyyah*) e la storia nazionale sono i principali soggetti della formazione pre-universitaria» e «le Università devono impegnarsi nell'insegnamento degli aspetti etici delle varie discipline» (art. 60). Mentre lo stato è chiamato a garantire l'«arabizzazione dell'istruzione, della scienza e della conoscenza» (art. 12). È evidente che il combinato disposto tra queste norme potrebbe rivelarsi lesivo della libertà di ricerca scientifica. Anche l'attività del giurista sembra suscettibile di una decisa finalizzazione di carattere etico-religioso e comunitario. In particolare, c'è da tenere conto del combinato disposto tra il par. 11 della premessa e gli artt. 4 e 12. Nel par. 11 viene enfatizzato il ruolo «pionieristico» dell'Egitto, che si concreta in un «*soft power (liquwwaha an-na'imah)*», esercitato attraverso i suoi intellettuali, la sua «chiesa nazionale (*wa kanisatiha al-waṭaniyyah*) e al-Azhar». Quest'ultima è «custode» dell'«identità nazionale», della «lingua araba» e della *Shari'ah*, ovvero «un faro del pensiero moderato e illuminato». Essa «è un organismo islamico indipendente», con «la responsabilità di diffondere la chiamata all'Islam, le scienze religiose e la lingua araba». Si avvale, perciò, delle risorse dello stato, ma il suo rettore non può essere rimosso (un richiamo ai passati tentativi di statalizzazione). In particolare, la sua opinione «viene acquisita per questioni correlate alla *Shari'ah*, secondo quanto previsto dalle leggi (*qanūn*)» (art. 4). Quest'ultimo rinvio alla legislazione statale deve essere considerato alla luce del fatto che lo stato

deve essere custode dell'etica, della morale [...] dei valori religiosi e nazionali [*waṭaniyyah*: relativi alla patria, non alla *Ummah*], delle verità scientifiche della cultura araba, del patrimonio storico e di civiltà del popolo. (art. 11)

e «protegge l'unità culturale, di civiltà e linguistica della società egiziana» perseguendo «l'arabizzazione dell'istruzione, delle scienze e delle conoscenze» (art. 12). La norma di chiusura di questa «Super Costituzione» possiamo individuarla nell'art. 219, dove si legge: «I principi della *Shari'ah* islamica includono le sue prove [*aditaba*, reso in inglese da *evidence*], le regole fondative e giurisprudenziali, nonché le fonti» sunnite o comunemente accettate. In ultimo, dunque, si applica la regola del consenso generale (*ijmā'*, che qui non viene espressamente menzionato, ma al quale

chiaramente si allude). In merito al secondo punto, tutto ruota intorno alla definizione di «libertà», che è un diritto, ma, soprattutto, è «un principio divino stabilito dal Creatore», in quanto «Dio ha creato l'uomo libero e dotato con il più alto grado di raffinatezza, intelligenza e saggezza» (Preambolo, par. 4). Il popolo resta la «fonte» della sovranità (Preambolo, parr. 1 e 2), mentre la «dignità di una Nazione» è strettamente legata alla «dignità dell'individuo» e in particolare delle donne, che vengono definite «sorelle» degli uomini e «partner» negli incarichi e nelle «responsabilità nazionali» (Preambolo, par. 3). Per questo, a tutti i cittadini, «uomini e donne», senza discriminazioni, nepotismi o «trattamenti preferenziali» vengono garantiti «eguaglianza e pari opportunità» tanto nei «diritti» quanto nei «doveri» (Preambolo, par. 5). La libertà, dunque, si basa sul «diritto», al quale deve «soccombere» anche lo stato (Preambolo, par. 6). Quest'ultimo, poi, deve prestare particolare cura alla famiglia, «base della società» e «fondata sulla religione, la moralità e il patriottismo». In particolare, lo stato garantisce il «genuino carattere della famiglia egiziana, la sua coesione e la stabilità, proteggendone i valori morali, secondo quanto stabilito dalla legge» e assicura assistenza sanitaria gratuita alle madri e ai bambini, facendosi carico della conciliazione dei doveri della donna verso la famiglia e verso il lavoro (art. 10). Per quel che riguarda la libertà religiosa, un particolare *status* viene riconosciuto alle religioni «celesti»: Islam, cristianesimo ed ebraismo (artt. 3 e 43), i cui «profeti» non possono essere offesi (divieto di blasfemia, art. 44). Il riconoscimento di tale *status*, in combinazione con i citati artt. 12 e 40, parrebbe prestarsi a un'interpretazione restrittiva tanto della libertà di espressione quanto della libertà di ricerca scientifica. In materia di libertà civili, rileva l'introduzione della libertà di associazione (art. 51), mentre resta confermato, nella sostanza, il divieto di costituire partiti su basi religiose (art. 6). Sembrerebbe smantellata la Costituzione di emergenza voluta da Mubarak, che prevedeva al proprio interno la violazione del principio dell'*habeas corpus*. Ma restano alcuni *vulnera*: l'obbligo di notifica per le manifestazioni pubbliche (art. 50), l'affidamento del Ministero della Difesa a un militare (art. 195), l'autodichia dei militari (art. 196), la compresenza di un «Consiglio nazionale di sicurezza» e di un «Consiglio nazionale di difesa» (artt. 193 e 197) e, *last but not least*, il deferimento dei civili alla giustizia militare quando si tratti di atti contro le forze armate (art. 198). Certamente, molto dipenderà dalla legislazione ordinaria, dalla Corte costituzionale e dalla magistratura ordinaria. Riguardo quest'ultima, ne viene confermata l'autonomia, mentre la nomina del procuratore generale resta, come in molti altri ordinamenti, nelle mani del presidente (memorabile lo scontro tra

Morsi e il procuratore generale, accusato di non perseguire con sufficiente durezza i «criminali» del passato regime), anche se viene disciplinata con maggiore accuratezza rispetto alla precedente Costituzione (artt. 168 e 173). In merito alla Corte costituzionale, le resta riconosciuto il ruolo di supremo garante del sistema. Viene, però, prevista una disciplina transitoria, che ne limita la composizione ai dieci membri più anziani (art. 233). Tale ultima previsione rientra nel capitolo *dealing with the past*. Nel merito si segnalano anche le nuove norme in materia di lotta alla corruzione (artt. 138, 158 e 204) e il bando decennale per i membri del «disciolto» Partito nazional-democratico (art. 232). Ci pare significativo, comunque, il fatto che il testo si concluda con la dichiarazione di nullità delle Dichiarazioni costituzionali emanate dal CSFA e dal presidente, fino all'adozione della Costituzione (art. 236). Venendo ai rapporti tra Esecutivo e Legislativo, si ha un deciso rafforzamento della dinamica fiduciaria, specie in materia di bilancio, con un ruolo più marcato delle due Camere, un aumento del peso del Primo ministro e un ridimensionamento della figura del Capo dello stato (che non potrà essere più rieletto a vita). Desta, però, perplessità l'indeterminatezza dei poteri del Capo dello stato in materia di *referendum* (art. 150). Infine, si assiste a una sostanziale conferma sia della Costituzione economica «liberista» (2007), sia del centralismo statale. La Fratellanza ha già dimostrato, in passato, di sapere usare le regole del mercato, per costruire la propria *Grassroots democracy*, ma è priva di esperienza amministrativa. Ora, attraverso la nomina di nuovi governatori e grazie a più incisivi poteri governativi in materia di rappresentanza sindacale, l'attuale classe dirigente sembra prepararsi, paradossalmente, a utilizzare il «centralismo» per il consolidamento della propria posizione nella società e nella politica egiziane. Ciò sta creando malcontento nella burocrazia e nella popolazione, anche perché la Fratellanza, pur forte di un ampio consenso popolare, oltre a scontentare le popolazioni urbane con l'incontrollato estremismo di alcuni suoi esponenti marginali, non sta dando, in generale, buone prove nella gestione della macchina statale²⁷.

²⁷ Il 3 luglio 2013, a seguito di gravi scontri nelle piazze e di una mobilitazione di massa contro il presidente, Morsi è stato deposto da un colpo di stato militare e posto agli arresti. Lo SCAF, con il supporto della Corte costituzionale, ha avviato una nuova fase costituente e una dura campagna repressiva contro i Fratelli Musulmani. Nel 2014 è stata varata una nuova Costituzione, priva di alcuni eccessi islamistici di quella precedente, ma sostanzialmente islamica nella sua ispirazione di base e orientata, in particolare, a garantire la stabilità sotto il controllo dell'*élite* militare. Intanto, i Fratelli Musulmani, colpiti anche da numerose condanne a morte che hanno suscitato dure proteste internazionali (USA, UE e Turchia soprattutto) continuano a reclamare il ripristino della legalità

- Ackerman 2006 B. Ackerman, *Before the Next Attack: Preserving Civil Liberties in an Age of Terrorism*, New Haven, CT, Yale University Press, 2006.
- Adams 1976 C.J. Adams, «The Authority of the Prophetic Hadith in the Eyes of Some Modern Muslims», in D.P. Little (ed.), *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes*, Leiden, UK, 1976.
- Alexander 2002 S. Alexander, «Radical New Views of Islam and the Origins of the Koran», *New York Times* (March 2, 2002).
- Allegretti 2005 V. Allegretti (a cura di), «Il ritorno dello Stato», *Democrazia e diritto* 2 (2005).
- Allievi 2005 S. Allievi, *Musulmani d'Occidente. Tendenze dell'Islam europeo*, Milano, Carocci, 2005.
- Benazzo 2006 A. Benazzo, «Il caso Hamdan: un'altra lezione della Corte Suprema statunitense sul principio dei 'checks and balances'», *Diritto pubblico comparato ed europeo* (2006).
- Berman 2003 P. Berman, *Terrore e liberalismo*, Torino, Einaudi, 2003.
- Black 2001 A. Black, *The History of Islamic Political Thought*, London - New York, Routledge, 2001.
- Bobbio 1950 N. Bobbio, *Teoria della scienza giuridica*, Torino, Giapichelli, 1950.
- Branca 2000 P. Branca, *Musulmani*, Bologna, il Mulino, 2000.
- Cacciatore - Diana 2010 G. Cacciatore - R. Diana (a cura di), *Interculturalità. Religione e teologia politica*, Napoli, Guida, 2010.
- Campanini 1995 M. Campanini, «Gihād e società in Sayyid Qutb», *Oriente moderno* 14, 75 (1995).
- Campanini 2008 M. Campanini, *Ideologia e politica nell'Islam*, Bologna, il Mulino, 2008.
- Carnap 1976 (1947) R. Carnap, *Significato e necessità*, Firenze, La Nuova Italia, 1976 (1947).
- Cassese 2002 S. Cassese, *La crisi dello Stato*, Roma - Bari, Laterza, 2002.
- Cassese - Guarino 2000 S. Cassese - G. Guarino, *Dallo Stato monoclasse alla globalizzazione*, Milano, Giuffrè, 2000.
- D'Andrea 2009 D'Andrea, «Diritto costituzionale e processi interculturali», *Forum di Quaderni costituzionali* (2009).
- De Fiores 2000 C. De Fiores, «I diritti inviolabili dell'uomo tra crisi della sovranità e uso della forza», *Politica del diritto* (2000).

- De Vergottini 1998 G. De Vergottini, *Le transizioni costituzionali*, Bologna, il Mulino, 1998.
- Diamond 1996 J. Diamond, «Democracy in Latin America», in T. Farer (ed.), *Beyond Sovereignty: Collectively Defending Democracy in a World of Sovereign States*, Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press, 1996.
- Di Giovine 2005 A. Di Giovine (a cura di), *La protezione della democrazia. Democrazie protette e protezione della democrazia*, Torino, Giappichelli, 2005.
- Etienne 1987 B. Etienne, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987.
- Ferrajoli 1997 L. Ferrajoli, «Alle origini della filosofia gius-analitica italiana», in L. Ferrajoli, *La cultura giuridica nell'Italia del Novecento*, Roma - Bari, Laterza, 1997.
- Ferrarese 2006 R. Ferrarese, *Diritto sconfinato. Inventiva giuridica e spazi nel mondo globale*, Roma - Bari, Laterza, 2006.
- Filho - Toscano 2007 F. Filho - M. Toscano, «Westphalia: a Paradigm? A Dialogue between Law, Art and Philosophy of Science», *German Law Journal* (2007).
- Fitzpatrick 2002 J. Fitzpatrick, «Jurisdiction of Military Commissions and the Ambiguous War on Terrorism», *American Journal of International Law* (2002).
- Frosini 2005 T.E. Frosini, «Lo stato di diritto si è fermato a Guantanamo», *Diritto pubblico comparato ed europeo* 4 (2005).
- Frosini - Bassu 2005 T.E. Frosini - C. Bassu, «La libertà personale nell'emergenza costituzionale», in Di Giovine 2005.
- Gabrieli 1975 F. Gabrieli, *Gli Arabi*, Firenze, Sansoni, 1975.
- Galli 2001 C. Galli, *Spazi politici*, Bologna, il Mulino, 2001.
- Golose 2005 D. Golose, «United States: The Bush Administration's 'War on Terrorism' in the Supreme Court», *International Journal of Constitutional Law* (2005).
- Gozzi 2009 G. Gozzi, «Democrazia e diritti nella società multiculturale: verso una democrazia costituzionale multiculturale», *Scienza politica* 40 (2009).
- Guolo 2002 R. Guolo, *Il fondamentalismo islamico*, Roma - Bari, Laterza, 2002.
- Habermas 1998 J. Habermas, *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998.
- Heilbrunn 1998 J. Heilbrunn, «The Clash of Samuel Huntingtons», *The American Project* 1 (July 1998).
- Held 1997 D. Held, *Modelli di democrazia*, Bologna, il Mulino, 1997.

- Huntington 1991 S.P. Huntington *The Third Wave. Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, OK, University of Oklahoma Press, 1991.
- Huntington 1996 S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.
- Jayasuriya 1999 K. Jayasuriya, «Globalization, Law and the Transformation of Sovereignty», *Indiana Journal of Global Legal Studies* (1999).
- Jinks - Sloss 2004 D. Jinks - D. Sloss, «Is the President Bound by the Geneva Conventions?», *Cornell Law Review* (2004).
- Krisch 2010 Nico Krisch, *Beyond Constitutionalism: The Pluralist Structure of Postnational Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010.
- Lewis 1990 B. Lewis, «The Roots of Muslim Rage», *Atlantic Monthly* (September 1990).
- Lombardi 1986 G. Lombardi, *Premesse al corso di diritto pubblico comparato*, Milano, Giuffrè, 1986.
- Margoliouth 1905 D.S. Margoliouth, *Mohammed and the Rise of Islam*, New York - London, G.P. Putnam's Sons, 1905.
- Matheson 2007 M.J. Matheson, «The Amendment of the War Crimes Act», *American Journal of International Law* (2007).
- Nowrot 1999 K. Nowrot, «Legal Consequences of Globalizzazione: The State if Non-Governmental Organization under International Law», *Indiana Journal of Global Legal Studies* 6 (1999).
- Odugbem - Lee 2011 S. Odugbem - T. Lee (eds.), *Accountability through Public Opinion. From Inertia to Public Action*, World Bank, 2011, <http://www.scribd.com>.
- Pace 2004 E. Pace, *L'Islam in Europa: modelli di integrazione*, Milano, Carocci, 2004.
- Pace - Guolo 1998 E. Pace - R. Guolo, *I fondamentalismi*, Roma - Bari, Laterza, 1998.
- Pacini 1994 A. Pacini (a cura di), *I Fratelli Musulmani e il dibattito sull'Islam politico*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1994.
- Pinelli 2009 C. Pinelli, «Società multiculturale e stato costituzionale», Relazione presentata al Convegno *I diritti fondamentali nella società multiculturale. Verso un nuovo modo di intendere la Costituzione?* (Università di Cassino, 26-27 novembre 2009), <http://www.associazionecostituzionalisti.it>.

- Portinaro 1982 P. Portinaro, *La crisi dello «Jus publicum europaeum». Saggio su Carl Schmitt*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982.
- Qutb 2003 S. Qutb, *In the Shade of the Qur'an*, Markfield, UK, The Islamic Foundation, 2003, 30 voll. (*Fi Zilal al-Qur'an*, 1951-1956).
- Rodotà 1992 S. Rodotà, *Repertorio di fine secolo*, Roma - Bari, Laterza, 1992.
- Rovner 2005 J. Rovner, «Pathologies of Intelligence Policy Relation», *MIT - Political Science Department* (June 2005).
- Roy 2004 O. Roy, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, New York, Columbia University Press, 2004.
- Rubin 2010 B. Rubin, «The Muslim Brotherhood: The Organization and Policies of a Global Islamist Movement», in *The Middle East in Focus*, London, Palgrave Macmillan, 2010.
- Sartori 1993 G. Sartori, *Democrazia: cosa è*, Milano, Rizzoli, 1993.
- Sbailò 2004 C. Sbailò, «Equality or Difference? European Legal Experience and Their Influence on Italian Bills on Female Circumcision», *Mediterranean Journal of Human Rights* 8, 1 (2004).
- Sbailò 2009 C. Sbailò, «Carl Schmitt alla Casa Bianca. La dottrina Bush-Obama sullo stato di emergenza e i nuovi equilibri dei poteri negli Stati Uniti», *Forum di Quaderni costituzionali* (2009).
- Schmitt 1991 C. Schmitt, *Il nomos della terra nello «Jus publicum europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991 (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven Verlag, 1950).
- Schmitt 1998 C. Schmitt, *Le categorie del «politico»*, Bologna, il Mulino, 1998.
- Tessler 2002 M. Tessler, «Do Islamic Orientations Influence Attitudes toward Democracy in the Arab World? Evidence from Egypt, Jordan, Morocco, and Algeria», *International Journal of Comparative Sociology* (2002).
- Troper 1998 M. Troper, *Per una teoria giuridica dello Stato*, Napoli, Guida, 1998.
- Veccia Vaglieri 1963 L. Veccia Vaglieri, *L'Islam da Maometto al secolo XVI*, Milano, Vallardi, 1963.
- Vest 2009 J. Vest, «The Recent Past and Future of Intelligence Politicization», *World Politics Review* (February 2009).

- Viola 2003 F. Viola, «La democrazia deliberativa tra costituzionalismo e multiculturalismo», *Ragion pratica* 11 (2003).
- Volpi 2005 M. Volpi, *La diffusione della democrazia e i suoi limiti*, in A. Di Giovine - S. Sicardi (a cura di), *Democrazie imperfette*, Torino, Giappichelli, 2005.
- Weitz 2009 R. Weitz, «The Long Road toward Intelligence Reform», *World Political Review* (February 2009).
- Zakaria 1997 F. Zakaria, «The Rise of Illiberal Democracy», *Foreign Affairs* (November 1997).
- Zolo 2000 D. Zolo, *Chi dice umanità*, Torino, Einaudi, 2000.
- Zolo 2001 D. Zolo, *I signori della pace*, Roma, Carocci, 2001.

GLI AUTORI

ELEONORA CIANCI è ricercatrice di Filologia germanica presso l'Università 'G. d'Annunzio' dal 2005. I suoi interessi di ricerca riguardano prevalentemente il tedesco medievale e i testi della tradizione medico-magica. Tra le pubblicazioni più recenti: «La ricezione della medicina araba nell'Occidente medievale», in E. Fazzini (a cura di), *Ricerca e didattica tra due sponde* (2007); «Rüdiger von Bechlarn e l'etica di confine», in E. Fazzini - A. Mariani - G. Di Biase (a cura di), *Il conforto della ragione. Studi in onore di Bernardo Razzotti* (2010); «'Contra auram et tempestatem'. Elementi tedesco superiori in un incantesimo del XV secolo», in E. Fazzini (a cura di), *Il tedesco superiore. Tradizione scritta e varietà parlate* (2011); «Maria Lactans and the Three Good Brothers. The German Tradition of the Charm and Its Cultural Context», *Incantatio 2* (2012); «The German Tradition of the Three Good Brothers Charm», *GAG 774* (2013).

CARLO CONSANI insegna Linguistica generale e Sociolinguistica presso il Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne dell'Ateneo di Chieti e Pescara. I suoi principali campi di ricerca sono: le lingue e le scritture dell'Egeo del II e del I millennio a.C.; lo studio dei processi di standardizzazione linguistica, con applicazioni sia alle lingue classiche che alla formazione degli standard delle lingue europee moderne; l'applicazione a lingue note solo attraverso documentazione scritta di alcuni assunti e metodologie elaborate dalla linguistica moderna come la visione variazionistica dei sistemi linguistici e le problematiche connesse con il contatto interlinguistico. Oltre a saggi ospitati in riviste scientifiche italiane e straniere, ha pubblicato: *Persistenza dialettale e diffusione della koiné a Cipro* (1986); *Diálektos. Contributo alla storia del concetto di «dialetto»* (1991); *Sillabe e sillabari fra competenza fonologica e pratica scrittoria* (2003). Ha collaborato con la stesura di diverse voci alla *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics* (2013).

NICOLA D'ANTUONO è Professore ordinario di Letteratura italiana moderna e contemporanea presso il Dipartimento di Lingue, Letterature e

Culture moderne dell'Università 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara, di cui è Direttore. Ha pubblicato, tra gli ultimi lavori, oltre a numerosi saggi sulla letteratura italiana dell'Otto e Novecento: *Vittorio Pica. Un visionario tra Napoli e l'Europa* (2002); *Forme e significati in Alberto Arbasino*, nuova edizione interamente rifatta (2007); *Forme e figure e vicende della cultura a Napoli* (2008). Ha curato inoltre: *Insaniapoli* (1999); *Il segreto di Partenope* (2003); *Il gusto di amare* (2005), di Enrico Ruta; *Discorrendo di socialismo e filosofia*, di Antonio Labriola (2006); *Discorso sopra il vero fine delle lettere e delle scienze* (2010), di Genovesi.

SAVERIO DI FRANCO, Dottore di ricerca in Storia dell'Europa mediterranea dall'antichità all'età contemporanea, è assegnista di ricerca e docente a contratto di Storia delle Istituzioni politiche presso l'Università 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara. Già assegnista di ricerca all'Università di Salerno, ha insegnato alla Seconda Università di Napoli «Jean Monnet» e all'Università «Suor Orsola Benincasa» di Napoli. I suoi temi di ricerca sono la storia delle istituzioni del Mezzogiorno in età moderna e lo sviluppo della civilizzazione statale nel pensiero e nelle pratiche politiche in rapporto ai principali stati europei. Tra le sue pubblicazioni: «Alle origini di una rivolta. Linguaggio politico e scontro sociale a Napoli in un memoriale manoscritto del 1640», in R. Ajello, *Frontiera d'Europa* (2002); (con A. Musi) *Mondo antico in rivolta. Napoli 1647-1648* (2007); *Alla ricerca di un'identità politica. Giovanni Antonio Summonte e la patria napoletana* (2012).

ELISABETTA FAZZINI insegna Filologia germanica presso il Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne dell'Università 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara. Si occupa di diversi aspetti della cultura germanica e di quella tedesca antica; ha pubblicato saggi sulla tradizione giuridica, sul lessico scientifico tedesco antico, sull'onomastica germanica, sulla tradizione glossografica tedesca del periodo antico e medio, e sui dialetti alemannici. Tra le principali pubblicazioni si segnalano: *Le occupazioni della donna nelle fonti glossografiche tedesche* (2000); *Testimonianze longobarde in Abruzzo: gli antroponimi del IX sec. nel Chronicon Casauriense* (2004); *Il più antico manuale italiano-tedesco* (2007); *Il tedesco superiore. Tradizione scritta e varietà parlate* (2011); (con C. Cigni) *Vocabolario comparativo dei dialetti walser in Italia*, I (2004) e II (2012).

GIORGIO GRIMALDI è Dottore di ricerca in Filosofia. Dal 2007 collabora con il Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne dell'Università 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara. Fra le sue pubblicazioni si se-

gnalano le monografie *Leviatano o Behemoth. Totalitarismo e franchismo* (2009) e *Tolleranza e diritto* (2012); fra i diversi saggi e articoli, «La figura dello straniero», *Itinerari 2* (2007); «Tecnica e modernità. Tecnologia, produzione, automazione», in S.G. Azzarà - P. Ercolani - E. Susca (a cura di), *Dialettica, storia e conflitto. Il proprio tempo appreso nel pensiero. Festschrift in onore di Domenico Losurdo* (2011); «La guerra total: Guerra Civil Española y franquismo», in M. Santirso (coord.), *La guerra de España en la guerra civil europea* (2011); «Il giardino: natura, storia, arte», in A. Mariani (a cura di), *Riscritture dell'Eden. Poesia, poetica e politica del giardino* (2012). Ha curato, insieme a C. Tatasciore e P. Graziani, i due volumi collettanei *Prospettive filosofiche. Il Realismo* (2007) e *Prospettive filosofiche. Ontologia* (2012). È membro del comitato di redazione della rivista internazionale *Itinerari. Quaderni di studi di etica e politica* e socio dell'Internationale Gesellschaft Hegel-Marx für dialektisches Denken.

JIHENE JERBI insegna Linguistica generale all'Institut Supérieur des Études Appliquées en Humanités (Kef, Tunisia). I suoi ambiti di ricerca si collocano sui tre livelli d'analisi: sintattico, semantico e retorico-pragmatico. Si è occupata di: aspetti della subordinazione negli *Essais* di Montaigne; componenti del predicato nel discorso proverbiale; dimensioni spaziale e temporale nei proverbi; studi contrastivi dei proverbi nelle lingue francese, arabo tunisino e italiano. Principali saggi pubblicati: «Problèmes discursifs en rapport avec l'étude des proverbes», in E. Fazzini - E. Cianci (a cura di), *Guardando verso Sud* (2009); *Adaptations référentielles en usage dans le discours proverbial* (2012); *Les dimensions spatiales et temporelles dans les proverbes*, Actes du Colloque internationale *Espace et temps en langue et littérature* (Université de Jendouba) (2012); *Le parler révolutionnaire entre désignations et représentations* (2013).

ANGELA DAIANA LANGONE è attualmente ricercatrice di Lingua e Letteratura araba all'Università degli Studi di Cagliari, presso il Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica. In precedenza, ha tenuto corsi di lingua, letteratura e filologia araba all'Università di Chieti-Pescara, alla «Luspi» di Roma e alla «Tuscia» di Viterbo. Autrice di numerosi studi pubblicati in sedi nazionali e internazionali, è specializzata in letteratura e teatro arabo dialettale, in particolare siro-libanese e marocchino, nonché in glottodidattica dell'arabo. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *Btæsem ænte ləbnēni* (2004); (con a O. Durand e G. Mion) *Corso di arabo contemporaneo* (2010); *Études sur la question de la langue au théâtre arabe* (2012).

GIULIANO MION è ricercatore di Lingua e Letteratura araba all'Università 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara, presso il Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne, dove tiene corsi di lingua araba e di filologia semitica. Specialista di dialettologia, linguistica e fonetica araba, ha concentrato buona parte delle sue ricerche sull'area giordano-palestinese e su quella tunisina. Ha pubblicato numerosi studi, tra i quali si segnalano le monografie: *La lingua araba* (2007); *Sociofonologia dell'arabo* (2010); (con O. Durand e A.D. Langone) *Corso di arabo contemporaneo* (2010); *L'arabo parlato ad Amman* (2012).

ANDREA PASQUINO, milanese, ha insegnato Letteratura francese in diversi atenei (Nizza e Montpellier, in Francia; Milano, Trieste e Pescara, in Italia). Nel 1980 pubblica, presso Bulzoni, *I Cahiers di Paul Valéry, una scienza in forma di metafora*, primo lavoro italiano sui *Cahiers* valeristi. Ha pubblicato diversi saggi su temi di frontiera tra scienza e letteratura. Come semplice «appassionato», a partire dai suoi interessi per il buddismo giapponese, si è occupato di studi orientali. Ha in preparazione un volume sul gioco del *Go* (*Wei-chi* in cinese), antichissimo gioco estremo-orientale, con ampie connessioni letterarie e culturali.

CIRO SBAILÒ insegna Diritto pubblico comparato all'Università «Kore» di Enna, dove dirige il Centro Studi Kore sul Costituzionalismo Arabo e Islamico, e Diritto islamico all'Università di Studi Internazionali di Roma; ha insegnato presso alcune università straniere (Cordova, in Spagna, e Malta). Ultimi volumi pubblicati: *Weimar. Un laboratorio per il costituzionalismo europeo* (2007); *La rappresentanza mite. Le Seconde Camere e il futuro della democrazia* (2009); *Giustizia e Costituzione. Note comparatistiche sulla transizione italiana* (2010); *Il governo della Mezzaluna* (2011); *Principi sciaraitici e organizzazione dello spazio pubblico. Il caso egiziano* (2012). I suoi lavori sono orientati allo studio critico-comparatistico delle principali categorie dell'esperienza giuspubblicistica europea (in particolare, «rappresentanza» e «stato di diritto»), in chiave sia sincronica (in particolare, attraverso il confronto con l'Islam) sia diacronica (in particolare, attraverso lo studio dei fondamenti teorici e delle evoluzioni recenti del costituzionalismo occidentale).

ANTONELLA STRAFACE, ricercatore di Storia della Filosofia islamica e Storia delle Filosofie e delle Scienze musulmane presso il Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo dell'Università degli Studi di Napoli «l'Orientale», dove ha conseguito la laurea e il dottorato di ricerca in Studi sul Vici-

no Oriente e Maghreb. I suoi interessi scientifici riguardano soprattutto l'ambito degli studi ismailiti, ai quali è dedicata buona parte delle sue ultime pubblicazioni, tra le quali: F. Daftary, *Gli Ismailiti. Storia di una comunità musulmana*, edizione italiana a cura di Antonella Straface (2011); «Kun fa-yakūn: la metafisica dell'esto in Abū Ya'qūb al-Siġistānī», *Rivista di studi filosofici* 34 (2012); *Abālisa e Shayātīn: A Qarmatian-Isma'īli Interpretation. The Case of the «Kitāb Shajarat al-Yaqīn»*. *Sources and Approaches across Near Eastern Disciplines* (Leipzig, Sept. 25-28, 2008) (2013); *The «Science of Letters» and the Seven Hells in the Qarmatian Tradition, Islam and Globalisation. Historical and Contemporary Perspective* (Naples, Sept. 8-12, 2010) (2013).

STEFANO TRINCHESE è Professore ordinario di Storia moderna presso il Dipartimento di Lettere, Arti e Scienze sociali dell'Università 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara, di cui è anche il Direttore. Ha studiato nelle università di Bologna (1975-80), Bonn (1983-86) e Paris-Sorbonne (1986-87). È Presidente del Centro per le Civiltà dell'Adriatico. Ha insegnato Storia della Turchia presso l'Ispettorato dell'Esercito. È membro del direttivo della Società Italiana per la Storia Contemporanea e dell'Istituto Paolo VI per la Storia del Movimento Cattolico. È autore di monografie su temi di storia politica e religiosa europea e mediterranea. Tra le monografie su temi di storia politica e religiosa europea e mediterranea, si segnalano: *Il Cavaliere tedesco. La Germania antimoderna di Franz von Papen* (2000); *Mare Nostrum. Percezione ottomana e mito mediterraneo all'alba del 900* (2005); *L'altro de Gasperi. Un italiano nell'impero asburgico* (2007).

MARCO TROTTA è ricercatore confermato di Storia moderna nel Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne dell'Università 'G. d'Annunzio' di Chieti-Pescara. È docente incaricato di Storia economica e sociale dell'Età moderna e di Storia economica e sociale dell'Europa contemporanea. I suoi principali campi di ricerca riguardano l'analisi dei problemi economici, sociali, politici e istituzionali del Mezzogiorno in età moderna, nell'ambito di un quadro comparativo europeo. Tra le sue pubblicazioni più recenti si segnalano le monografie: *Chieti moderna. Profilo storico di una città del Mezzogiorno d'antico regime (sec. XVI-XVIII)* (2009); *Il Mezzogiorno nell'Italia liberale. Ceti dirigenti alla prova dell'Unità (1860-1899)* (2012).

IL SEGNO E LE LETTERE

Collana del Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture moderne
dell'Università degli Studi 'G. d'Annunzio'

CLASSICI

R. Guitton • *Il Principe di Dio. Sulle tracce di Abramo*

SAGGI

J. Santano Moreno • *De morfología y sintaxis españolas. Dos estudios interpretativos*

S. Ciccolone • *Lo standard tedesco in Alto Adige. L'orientamento alla norma dei tedescofoni sudtirolesi*

B. Delli Castelli • *Acronimi e altre forme di abbreviazione nel DDR-Deutsch*

L. Paesani • *Porta Bertati Da Ponte: Don Giovanni*

F. D'Ascenzo • *I fratelli Goncourt e l'Italia*

Autotraduzione. Teoria ed esempi fra Italia e Spagna (e oltre) • A cura di M. Rubio ÁRquez e N. D'Antuono

Riscritture dell'Eden. Poesia, poetica e politica del giardino. Vol. VII • A cura di A. Mariani

C. Perta - S. Ciccolone - S. Canù • *Sopravvivenze linguistiche arbëreshe a Villa Badessa*

Culture del Mediterraneo. Radici, contatti, dinamiche • A cura di E. Fazzini

Ricerca drammaturgica, letterature e culture moderne • A cura di L. Paesani

Riscritture dell'Eden. Poesia, poetica e politica del giardino. Vol. VIII • A cura di A. Mariani

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <http://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare informazioni dettagliate sui volumi: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono date un certo numero di pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati on line.