

UNIVERSITÀ DI MESSINA  
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



# PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche

X, 2 - 2025

ISSN 2499-8923



UNIVERSITÀ DI MESSINA  
DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ ANTICHE E MODERNE



PELORO

rivista del dottorato in scienze umanistiche  
X, 2 - 2025

## IL CONFLITTO

Prospettive storico-antropologiche,  
filosofico-sociali,  
filologico-letterarie  
e archeologiche

Atti della *Student Conference*  
del Dottorato di ricerca in Scienze Umanistiche  
Messina, 7-8 maggio 2024

ISSN 2499-8923

#### DIRETTORE RESPONSABILE

Caterina Malta (Messina)

#### COMITATO SCIENTIFICO

Annamaria Anselmo (Messina), Andrea Bellantone (Toulouse), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), François de Catalay (Brussel), László Csorba (Budapest), Vincenzo Fera (Messina), Giorgio Forni (Messina), Mauro Geraci (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Teresa Martínez Manzano (Salamanca), Florian Mehlretter (München), Petros Petsimeris (Sorbonne), Johnatan Prag (Oxford), Giuseppe Ucciardello (Messina)

#### COMITATO DI REDAZIONE

Pierandrea Amato (Messina), Annamaria Anselmo (Messina), Rosalba Arcuri (Messina), Giovanni Barberi Squarotti (Torino), Paolo Guido Bettineschi (Messina), Salvatore Bottari (Messina), Elena Caliri (Messina), Lorenzo Campagna (Messina), Giovanni Cascio (Messina), Emanuele Castelli (Messina), Daniele Eligio Castrizio (Messina), Luciano Catalioto (Messina), Marie-Ange Causarano (Messina), Marco Centorrino (Messina), Giovanna Costanzo (Messina), Valentina Cuccio (Messina), Giovanna D'Amico (Messina), Paola de Capua (Messina), Pasquale De Meo (Messina), Patrizia De Salvo (Messina), Anita Di Stefano (Messina), Carlo Donà (Messina), Rosa Faraone (Messina), Giorgio Forni (Messina), Rita Fulco (Messina), Pierino Gallo (Messina), Fabio Gembillo (Messina), Mauro Geraci (Messina), Maria Laura Giacobello (Messina), Daniela Gionta (Messina), Giuseppe Giordano (Messina), Sandro Gorgone (Messina), Giuliana Gregorio (Messina), Caterina Ingoglia (Messina), Lorenzo Lozzi Gallo (Messina), Caterina Malta (Messina), Paola Megna (Messina), Claudio Meliàdò (Messina), Raphael Merida (Messina), Giovanni Messina (Messina), Marcello Mollica (Messina), Fabrizio Mollo (Messina), Mariangela Monaca (Messina), Marina Montesano (Messina), Marco Onorato (Messina), Francesca Pentassuglio (Messina), Jessica Piccinini (Macerata), Novella Primo (Messina), Mariangela Puglisi (Messina), Antonio Rollo (Napoli), Annunziata Rositani (Messina), Fabio Rossi (Messina), Fabio Ruggiano (Messina), Elena Santagati (Messina), Patrizia Sardina (Palermo), Massimo Scotti (Messina), Salvatore Speciale (Messina), Alessandra Tramontana (Messina), Giuseppe Ucciardello (Messina), Anna Maria Urso (Messina), Susanna Villari (Messina)

#### COMITATO TECNICO

Nunzio Femminò (Messina-SBA), Dario Orselli (Messina-SBA)

#### GESTIONE EDITORIALE

Daniela Gionta (Messina), Pasquale De Meo (Messina)

#### PROGETTO GRAFICO E IMPAGINAZIONE

GA Design | Giusy Algeri (Messina) – La Celere di Domenica Maimone (Messina)

Contatto principale: [cmalta@unime.it](mailto:cmalta@unime.it)

Sito web: <http://cab.unime.it/journals/index.php/peloro>



## SOMMARIO

## I

<i>Nota editoriale</i>	3
Intervento di apertura	
CATERINA RESTA, <i>La guerra, la vita la morte</i>	17
Relazioni	
CARLA TULINI, <i>Un 'esercito di terracotta' per le dee: figure di guerrieri dai santuari di Campetti nord e Portonaccio a Veio (RM)</i>	33
SERENA NOCITA, <i>I conflitti della seconda metà del V secolo a.C. e la fondazione di Tyndaris. Nuovi dati dalla ceramica a vernice nera</i>	49
STEFANO PIAZZESE, <i>La formalizzazione del conflitto nel pensiero eschileo</i>	71
ELEONORA CANTATORE, <i>Archeologia del conflitto: dinamiche di incontro e/o scontro tra Greci e non Greci nel territorio di Eloro</i>	85
STEFANIA GOLINO, <i>Manipolazioni di miti e risoluzioni di conflitti: i casi di Sparta e Taranto</i>	101
RAFFAELE RIZZO, <i>Un paesaggio in conflitto. Analisi spaziali per lo studio delle dinamiche di colonizzazione nella Puglia preromana</i>	115
ANTONIO ZANFARDINO, <i>Ovidio, Medea e gli altri barbari: incontri e scontri culturali nel libro III dei Tristia</i>	133
VITTORIA DOZZA, <i>Attribuzioni in conflitto e isopsefia conciliatoria: sui lemmi autoriali degli epigrammi di Leonida di Alessandria</i>	151
GIUSEPPE TROVATO, <i>Come si deve scrivere un commento: precettistica e polemica in un passo di Galeno</i>	165

## SOMMARIO

NICOLÒ ANEGG, <i>Comes, corrector e aristocrazia regionale. Il conflitto nella provincia di Cassiodoro</i>	177
LAVINIA FRISONE, <i>Stilicone e la corte di Ravenna: un conflitto culturale?</i>	191
FABIANA ROSACI, <i>Trame politiche o conflitti 'etnici'? Il caso degli Isauri nel V secolo d.C. attraverso una proposta di rilettura della Vita Cononis</i>	205
ANDREA LOSTUMBO, <i>1062-1100: un conflitto tra due papi? Riflessioni metodologiche sulla storia ecclesiastica del secolo XI</i>	217
GIACOMO EVANGELISTI, <i>Christina di Markyate: l'agiografia come standardo</i>	231
MICHAEL BERTINI, <i>L'altro fra noi: incontro e scontro, opposizione e integrazione nelle opere di Giraldo Cambrense</i>	245
GIOVANNI DI BELLA, <i>Realtà latina e mongola in conflitto. L'esperienza odepórica di Guglielmo di Rubruck (1253-1255)</i>	257
GIORGIA PULEIO, <i>Noi e gli altri: guerra, pace, alterità nel Directorium ad passagium faciendum</i>	273
CLAUDIA ERCOLI, <i>«Horrendum scelus, piaculare flagitium in partibus Calabriae». Il caso di Federico, vescovo di Bisignano (XIV secolo)</i>	287
MARIA ROSA G. DE LUCA, <i>Manuel Caleca: il conflitto politico e religioso nelle epistole a Manuele II Paleologo, Demetrio Cidone e Massimo Crisoberga</i>	301
GIUSEPPE ZECCATO, <i>Antinomie dialettiche nel De magnanimitate di Giovanni Pontano</i>	317
ELISA TURRISI, <i>Trarre vantaggio dal conflitto: gli effetti della guerra civile catalana sull'economia siciliana (1462-1472). Appunti per una ricerca</i>	331
ELISA PUPPI, <i>Pietro Zen, patrizio veneziano e turco rinnegato: incontri, scontri e scambi tra Venezia e la Porta</i>	353
ROSARIO CARBONE, <i>«So scudo e lancia adoperare anch'io»: Marfisa donna e cavaliere</i>	363

## II

ANTONINO CAMPAGNA, <i>Reciprocità conflittuale. Rileggere i rapporti mediterranei tra asimmetrie e co-dipendenze nella prima età moderna</i>	389
EDOARDO FLAVIO TESOLIN, <i>Tra Serdar Morlacchi e Soprintendenti veneziani. La leadership delle compagnie morlacche durante la Guerra di Candia (1645-1669)</i>	403
LUCA DOMIZIO, <i>Storia militare e microstoria: Torino e Genova nel 1672</i>	423
FRANCESCO BIASI, «Soldat par devoir, nul [...] par métier». <i>Teorie sul conflitto e pratiche di modelli militari nell'Illuminismo euroatlantico</i>	437
BEATRICE MONTI, «Io sono la lotta». <i>Conflitto e ragione nella Scienza della Logica di Hegel</i>	453
UGO MURACA, <i>I Cahiers de doléances nobiliari del 1789: un conflitto elettorale?</i>	467
GIACOMO CARMAGNINI, <i>Tra resistenza e ribellione. I confini normativi del conflitto pubblico nel decennio rivoluzionario</i>	481
FILIPPO VILLARI, <i>Filippo Mazzei e la sua visione della Rivoluzione francese</i>	495
LUCA DI NARDO, <i>Il conflitto come inclinazione intellettuale di Alessandro Manzoni: dalle lettere all'opera letteraria</i>	507
GIORGIO TOSO, <i>Le ripercussioni militari e sociali della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia (1821-1830)</i>	517
OTTAVIO LOVECE, <i>La struttura del conflitto nello gnoseologismo di John Stuart Mill</i>	531
MARGHERITA PINZANI, 'Perfettibilità' e 'incivilimento' nella «Biblioteca Italiana» e negli «Annali Universali di Statistica». <i>La figura femminile nell'immaginario coevo</i>	547

## SOMMARIO

GIUSEPPE FOTI, <i>Il diritto di proprietà nell'era contemporanea: tra la facoltà di disposizione e la facoltà di godimento</i>	559
VINCENZO FERRO, <i>Le radici del 'Politico': Carl Schmitt lettore di Clausewitz</i>	571
ORIANA BELLISSIMO, <i>Nell'Affrica italiana di Ferdinando Martini: «impressioni e ricordi» del conflitto e dell'incontro con l'alterità nella colonizzazione italiana dell'Eritrea</i>	585
ROSITA CASTELLUZZO, <i>Immagini della guerra e della pace nel Pascoli 'libico'. La notte di Natale</i>	597
LINDA CHIAVAROLI, <i>La rappresentazione del lavoro femminile in tempo di guerra: Cordelia e altre voci della saggistica italiana</i>	623
CHIARA VITA, <i>La fantasmagoria della guerra. Walter Benjamin e la Grande Guerra</i>	637
FRANCESCO MANCUSO, <i>Lo studio come categoria del conflitto. Walter Benjamin lettore di Kafka</i>	651
MARCO SPADA, <i>L'emigrazione dei minatori siciliani nella Francia del secondo dopoguerra: tra conquiste sindacali e disagio</i>	661
LORENZO CITTADINI, <i>«Era Spagna anche la zolfara»: lo specchio del viaggio-guerra nell'Antimonio di Leonardo Sciascia</i>	671
EUGENIO ENEA, <i>'Testimoni scomodi'. I missionari comboniani di fronte alla guerra coloniale portoghese</i>	687
MARIANNA LUNARDINI, <i>La questione del confine Etiopia-Somalia e il ruolo dell'Italia durante l'AFIS: un conflitto preannunciato</i>	701
ANTONINO GIANNETTO, <i>Tra conflitto e riconciliazione: l'immagine nel pensiero di Martin Buber</i>	715
EMANUELA GIORGIANNI, <i>Raffaello Franchini e la dialettica della libertà</i>	731
FLAVIANA ASTONE, <i>Disemia siciliana. Le tensioni tra identità locale e sguardo esterno</i>	743
GIUSEPPE RUSSO, <i>Quale pacifismo? Norberto Bobbio e Danilo Zolo a confronto</i>	755

PANTALEONE CONDELLO, <i>La stasis della potenza nel pensiero di Giorgio Agamben</i>	767
UMBERTO SPATICCHIA, <i>Odio digitale: ascesa del conflitto tra uomo e intelligenza artificiale</i>	777
IRENE CALABRÒ, <i>Il conflitto delle immagini. War at a distance (2003) di Harun Farocki</i>	791
ROBERTA PANDOLFINO, <i>La polisemia del conflitto e la ricerca del compromesso: cronache dalla prigione</i>	807
LEONE MICHELINI, «Un racconto di vino e intolleranza». <i>Conflitto, religione e migrazione tra gli studenti indiani di medicina in Armenia</i>	821
FRANCESCA RODOLICO, <i>Le varietà linguistiche della trap italiana: il polylinguaging nei brani musicali di Ghali e Geolier</i>	839
CATERINA MALTA, <i>Conclusioni</i>	851



ANTONINO CAMPAGNA

RECIPROCIÀ CONFLITTUALE.  
RILEGGERE I RAPPORTI MEDITERRANEI TRA ASIMMETRIE  
E CO-DIPENDENZE NELLA PRIMA ETÀ MODERNA*Osservazioni introduttive*

Con il termine di ‘reciprocità conflittuale’ si vuole qui intendere l’insieme di comportamenti e rapporti che legarono tra loro le due sponde del Mediterraneo, mediando il conflitto attraverso forme di reciprocità implicite ed esplicite, instaurando forme di legami e dipendenze a partire da momenti di ostilità. In questa definizione rientra il fenomeno della corsa, della guerra in mare per procura e di quel mercato di schiavi (o *captivi*) che si legò a questa pratica, spingendo al confronto individui e istituzioni appartenenti a contrapposti schieramenti. La documentazione dell’Opera pia del Gonfalone fornisce una visione di cosa volesse dire, per i redentori e per i Deputati dell’Arciconfraternita, affrontare un mondo estraneo fatto di ritualità elaborate spesso attorno a un sistema di valori particolari, che potremmo definire mediterranei. Per buona parte di questa relazione saranno utilizzate fonti provenienti dall’archivio dell’Opera pia del riscatto di Roma, conservate presso l’Archivio Apostolico Vaticano nel fondo dell’Arciconfraternita del Gonfalone. Fu infatti a questo sodalizio che papa Gregorio XIII affidò il compito di organizzare il rientro in patria dei *captivi* dello Stato pontificio detenuti a Costantinopoli e in Nord Africa<sup>1</sup>. La compagnia ven-

<sup>1</sup> Città del Vaticano, Archivio Apostolico Vaticano (da ora in avanti AAV), *Arciconfraternita del Gonfalone, Antiquitates*, 8, 2r-4v; *Arciconfraternita del Gonfalone, Opera pia*, 1140, 3r-5v.

ne fondata nel 1582 da Gregorio XIII ma cominciò a organizzarsi propriamente solo l'anno successivo, assumendo come punto di riferimento la *Santa Casa per la Redenzione* napoletana, fondata intorno alla metà del secolo, su istanza vicereale, presso la capitale partenopea<sup>2</sup>.

### *Sistemi di reciprocità. Un prospetto storiografico*

Per cominciare, è bene inserire questo contributo nell'alveo di una tradizione storiografica che ha gettato le basi per una spinta alla complessificazione e al ripensamento dei modelli relazionali mediterranei. Vorrei in questa occasione fare riferimento alle proposte di due storiche e due storici che esemplificano, benché il panorama sia più vasto, la necessità di una rinnovata comprensione dello spazio mediterraneo e dei rapporti che in esso ebbero luogo. Nel suo studio sulla diaspora commerciale sefardita del 2009, pubblicato poi in italiano nel 2016, Francesca Trivellato<sup>3</sup> impiega alcune categorie, elaborate dall'antropologo Marshall Sahlins<sup>4</sup>, nell'analisi dei rapporti che sostenevano le pratiche commerciali e finanziarie della compagnia Ergas & Silvera. Senza approfondire i contenuti dell'importante lavoro, denso di puntuali analisi e ricco di feconde osservazioni e spunti, l'autrice riconosce come operanti all'interno del sistema-compagnia due forme di reciprocità: una definita generale e l'altra bilanciata<sup>5</sup>. Con la prima, l'autrice fa riferimento a una relazione basata sulla fiducia reciproca «senza limiti di tempo, quantità e misura», riservata al gruppo dei soci della

<sup>2</sup> AAV, 7r-v. Importante anche G. BOCCADAMO, *I «Redentori» napoletani: mercanti, religiosi, rinnegati*, in *Le commerce des captifs: les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, éd. par W. KAISER, Roma 2008, 219-30; EAD., *La redenzione dei cattivi a Napoli nel Cinquecento. Lo statuto di una confraternita*, Napoli 1985; G. VARRIALE, *Redimere anime: la Santa Casa della Redenzione dei Cattivi a Napoli (1548-1599)*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 18, 1 (2015), 233-59.

<sup>3</sup> F. TRIVELLATO, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Roma 2016.

<sup>4</sup> M. SAHLINS, *Stone Age Economics*, Chicago 1972.

<sup>5</sup> TRIVELLATO, *Il commercio interculturale*, 195-96.

compagnia, legati da rapporti familiari; per bilanciata, invece, Trivelato intende una forma di collaborazione circoscritta nel tempo, riservata ai membri della *natione* portoghese e a parenti meno prossimi, regolata da scambi asimmetrici ma sempre remunerati. Con un terzo gruppo di soggetti, estranei alla *natione* e privi di legami familiari con i sefarditi, i rapporti poggiavano su una forma di fiducia costruita attorno a due principi: frequenza degli scambi e timore di essere esclusi dalle reti di informazioni e commesse economico-finanziarie. Tre forme di reciprocità, mediate da tre differenti modalità di collaborazione e interazione strategica che prescindevano dall'appartenenza dei singoli a un dato gruppo. Una classificazione che l'autrice costruisce fondandosi sull'«imperativo anti-classificatorio della *social network analysis*»<sup>6</sup>. La lettura dei rapporti operata dalla storica fa proprio l'imperativo di un'analisi plastica e non irreggimentata dei soggetti, che guardi più alle modalità relazionali che non alle identità degli agenti coinvolti, evitando il rischio di assunzioni di principio che leghino atteggiamenti e comportamenti sociali alle mere appartenenze. Sulle modalità relazionali si fonda al contempo la critica che Linda Darling fece al concetto di Mediterraneo come frontiera: l'obiettivo dell'autrice è quello di sottolineare come scambi, somiglianze e influenze ebbero per palco un mare che non fu frontiera ma *borderland*. Coloro che abitavano queste terre di confine furono partecipanti attivi di sistemi sociali ed economici interconnessi, trans-nazionali e trans-confessionali, senza chiaramente escludere le possibilità di attrito e conflittualità. Darling sottolinea come i *borderland* siano caratterizzati da mobilità e definisce il Mediterraneo come un *interdependent borderland*, un'estensione geografica dove entrambi i versanti del confine risultavano essere simbioticamente collegati tanto in tempo di guerra quanto di pace<sup>7</sup>.

Discorso simile è stato tratteggiato da Eric R. Dursteler in un lavoro

<sup>6</sup> TRIVELLATO, *Il commercio interculturale*, 196.

<sup>7</sup> L. DARLING, *Mediterranean Borderlands. Early English Merchants in the Levant*, in *The Ottoman Empire. Myths, Realities and 'Black Holes'*, ed. by E. KERMELI - O. OZEL, Istanbul 2006, 173-88; EAD., *Rethinking Europe and the Islamic World in the Age of Exploration*, «Journal of Early Modern History», 2 (1998), 221-46; EAD., *The Mediterranean as a Borderland*, «Review of Middle East Studies», 46, 1 (2012), 54-63.

che si proponeva, oramai più di dieci anni fa, di fornire ai moderni storici del Mediterraneo un ampio ventaglio di settori di ricerca entro i quali mettere alla prova l'idea di un *connected Mediterranean*<sup>8</sup>. La chiosa dell'autore è chiara nel suo mettere in guardia circa la necessità di evitare visioni che esaltino una realtà sin troppo pacifica e armoniosa del mare interno. Eppure, al netto di questa doverosa specifica, Dursteler abbraccia una visione che sia in grado di dare complessità alle relazioni, andando oltre una loro mera divisione tra rapporti improntati unicamente al conflitto o alla coabitazione. Un mare solcato da confini permeabili, vissuto per tramite di un'ampia gamma di comportamenti e valori condivisi<sup>9</sup>. L'autore fa propria la necessità di rendere complesso l'oggetto dello studio della nuova storiografia, potendo restituire le molteplici integrazioni e sfaccettature del Mediterraneo della prima età moderna<sup>10</sup>. Una visione che integri nei modelli d'analisi la concezione di un mare dai «shared patterns in commerce, art, architecture, literature, food, gender and religion»<sup>11</sup>. Su *pattern* condivisi e sulla necessità di problematizzare il conflitto si fonda la proposta interpretativa del mercato dei riscatti data da Daniel Hershenzon, tornando dunque al tema fondamentale di questa presentazione. Molti sono i contributi che la storiografia ha dato nell'esaminare, sotto più aspetti, il concetto di *captivitas*, il suo ruolo nella gestione dei rapporti trans-imperiali e la sua facoltà di unire e tenere connesse realtà liminari ma formalmente ostili<sup>12</sup>. Tra queste disamine, quella di Hershenzon rende evidente il principio di controllo e di mutuo interesse nel mantenere in piedi quel tipo di reciprocità liminare e costantemente messa alla prova, che tuttavia permetteva ai *captivi* di ambo gli schieramenti di poter godere di trattamenti sopportabili<sup>13</sup>. A patto di non scardinare lo *status quo*, di

<sup>8</sup> E. R. DURSTELER, *On Bazaars and Battlefield. Recent Scholarship on Mediterranean Cultural Contacts*, «Journal of Early Modern History», 15 (2011), 413-34.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 418.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 433.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> Per una panoramica degli studi, G. FIUME, *La schiavitù mediterranea tra Medioevo ed età moderna. Una proposta bibliografica*, «Estudis. Revista de Historia Moderna», 41 (2015), 267-318.

<sup>13</sup> D. HERSHENZON, *Plaintes et menaces: captivité et violences religieuses en Méditer-*

non infrangere regole e pratiche conclamate di un sistema che apriva a scambi e rapporti (intensificatisi dopo la tregua ispano-ottomana del 1581), il mercato dei riscatti permise l'apertura di canali di comunicazione tra la sponda meridionale e settentrionale del Mediterraneo. Questo intensificò la portata e il numero degli agenti coinvolti in quello che fu un vero e proprio universo economico fondato su asimmetrie, pressioni, bagagli informativi e, ovviamente, violenza. Nel suo studio l'autore sottolinea le strategie e i meccanismi di salvaguardia che il sistema schiavile mise in pratica per garantire se stesso e proteggere quegli individui che dall'interruzione dei contatti e degli scambi avrebbero ottenuto più danno che beneficio<sup>14</sup>. Il ricorrere alla violenza, o minacciarne l'utilizzo, fu uno dei modi per sanzionare le azioni che avrebbero leso gli interessi degli attori coinvolti nella fitta rete di scambi mediterranei<sup>15</sup>.

Il sentimento di co-dipendenza e reciprocità era certamente percepito dai contemporanei, ma non tutti sembra che tollerassero la situazione. Il mercato dei riscatti, gli operatori e gli agenti che in esso si muovevano non furono sempre pienamente apprezzati e le istanze che sorreggevano quest'opera di carità vennero fatte oggetto, specialmente nei territori sottoposti al dominio iberico, di severe reprimende. Quasi tutte ruotavano attorno all'accusa, fatta agli ordini redentori, di sperperare denaro che avrebbe potuto essere destinato alla preparazione di flotte ed eserciti da inviare in Africa settentrionale per stroncare la minaccia corsara una volta per tutte; un'altra critica investiva la qualità dei *captivi* riscattati, reputati deboli, privi di valore in quanto si tendeva a preferire il rientro di un gran numero di sudditi a basso prezzo, dunque considerati di scarsa qualità<sup>16</sup>. Giulio Mancinelli, gesuita vici-

*ranée au XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, éd. par J. DAKHLIA - W. KAISER, II, Paris 2013, 441-60.

<sup>14</sup> D. HERSHENZON, *The Captive Sea Slavery: Communication, and Commerce in Early Modern Spain and the Mediterranean*, Philadelphia 2018, 118-83.

<sup>15</sup> HERSHENZON, *Plaintes et menaces*, 2013.

<sup>16</sup> M. A. DE BUNES IBARRA, *La imagen de los musulmanes y del norte de Africa en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid 1989, 181; V. OLDRATI, «*Remota causa remotetur effectus*». *Cattività, gioventù e apostasia all'Islam*, «*RiMe. Rivista dell'Istituto*

no alla corte napoletana e impegnato in opere di redenzione e di apostolato<sup>17</sup>, si scagliò contro questa pratica e avvertì i suoi lettori circa il pericolo di riscattare schiavi contaminati, corrotti dalla permanenza in terra musulmana. Un'infezione morale di cui i *captivi* potevano essere veicolo di trasmissione una volta tornati in cristianità<sup>18</sup>. Nonostante le polemiche, il mercato dei riscatti funzionò sino almeno al XVIII secolo, sospinto da motivazioni di ordine apostolico, strategico ed economico. Usualmente, a sostegno di questa attività venivano riportate alcune motivazioni: il riscatto era utile per controllare la violenza dei corsari barbareschi, per predicare a schiavi e rinnegati e per evitare che i familiari dei *captivi* operassero autonomamente, sfruttando canali privati pericolosi e ancor più redditizi, per i corsari, rispetto alle missioni ufficiali di redenzione organizzate da ordini e compagnie ufficiali<sup>19</sup>. In ultimo, in determinate aree della cristianità quali, ancora, la penisola iberica, ai mercanti era concesso commerciare con il Nord-Africa a patto che s'impegnassero a riscattare sudditi della corona nei territori marocchini e algerini. Pratica, questa, che è possibile far risalire al regno di Filippo II, colui che per primo cercò di controllare la raccolta di denaro da destinare alle missioni, cercando di imporre una propria agenda di riscatti<sup>20</sup>.

di Storia dell'Europa Mediterranea», 16, 2 (2016), 123-63. Sulla paura della corruzione dei costumi, vd. U. GRASSI, *Il frutto proibito. Eresia, peccato originale ed emozioni nell'Italia moderna*, in *Infami macchie. Sessualità maschili e indisciplina in età moderna*, a cura di F. ALFIERI - V. LAGIOIA, Roma 2018, 51-86; Id., *Sex and Toleration: New Perspectives of Research on Religious Radical Dissent in Early Modern Italy*, «Intellectual History Review», 29, 1 (2019), 129-44; V. LAVENIA, *Tra eresia e crimine contro natura. Sessualità, islamofobia e inquisizioni nell'Europa moderna*, in *La tolleranza della carne. Il desiderio omosessuale nel mondo islamico e cristiano, secc. XII-XX*, a cura di U. GRASSI - G. MARCOCCI, Roma 2015, 103-30.

<sup>17</sup> A. R. CAPOCCIA, *Mancinelli, Giulio*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXVIII, Roma 2007, *online*; J. CELLESI, *Vita del Servo di Dio Padre Giulio Mancinelli della Compagnia di Gesù*, Varese 1668.

<sup>18</sup> Roma, Archivium Romani Societatis Iesu (da ora in avanti ARSI), Antica Compagnia, *Vitae*, 51.

<sup>19</sup> L. A. ANAYA HERNANDEZ, *Las polemicas redenciones*, «Anuario de Estudios Atlánticos», 50 (2004), 431-50, n. 444.

<sup>20</sup> R. BENITEZ SANCHEZ-BLANCO, *La tramitación del pago de rescates a través del Rei-*

*Conflitti e collaborazioni nelle carte dell'Opera pia del Gonfalone di Roma*

Lo Stato Pontificio si inserì pienamente in questa rete di co-dipendenze, ritualità e scambi nel 1581, quando Gregorio XIII fondò l'Opera pia del riscatto degli schiavi, affidandone la gestione all'arciconfraternita del Gonfalone. Come specificherò alla fine, diverse motivazioni animarono la fondazione di questa istituzione, considerazioni queste desunte da un'analisi dell'attività e dal contesto entro cui operò l'istituzione romana. Quest'ingresso però risultò goffo, viziato da incomprensioni, sordità e da un atteggiamento improntato alla dissimulazione e all'ignoranza di determinate pratiche e ritualità. Il rifiuto di partecipare allo scambio di doni con il *pascià* algerino, confondendo un cerimoniale diplomatico per un atto di corruzione e avidità, condizionò non poco la prima missione romana che poté proseguire solo grazie all'ambiguo supporto della comunità marsigliese di mercanti e agenti commerciali. È possibile trovare tracce del malinteso già nell'*Istruzione*, redatta probabilmente nel 1584 e inviata ai redentori della prima missione:

Et perché li altri redemptori che vanno in Algieri et Constantinopoli mandati da diverse redentione soliolo portare presenti al Re et alli Bascia et questo lo possono meglio di voi fare perché portano maggior somma de danari de quello che porterete voi non di meno si considera esse meglio a non presentare cosa alcuna ma andare da poveri et mendichi<sup>21</sup>.

La reazione del *pascià*, di fatto, non si fece attendere come si può leggere da una lettera inviata a Roma dai padri ad Algeri:

*no de Valencia. El último plazo del rescate de Cervantes*, in *Le commerce des captifs*, 193-217; W. KAISER, *La excepción permanente. Actores, visibilidad y asimetrías en los intercambios comerciales entre los países europeos y el Magreb (siglos XVI-XVII)*, in *Circulación de personas e intercambios comerciales en el Mediterráneo y en el Atlántico (siglos XVI, XVII, XVIII)*, dir. J. A. MARTÍNEZ TORRES, Madrid 2008, 171-89.

<sup>21</sup> AAV, *Arciconfraternita del Gonfalone, Antiquitates*, 8, 589r.

il Re quando ha visto che non portavamo danari ne presenti voleva che noi trattassimo con terza persona, et non voleva darci audienza [...] non havendo noi portati denari dubita che il popolo non sospira che noi siamo mandati dal Papa per parlarli per conto della sua conversione, et perciò non ha accaro che noi trattiamo con la persona sua; ne tampoco vole che si predica a christiani perché si darebbe gran suspitione a quegli popoli che fossimo venuti non per riccatar schiavi ma per predicar la fede nostra<sup>22</sup>.

Due anni dopo, una serie di incidenti, incomprensioni ed errate valutazioni politiche portarono i redentori ad essere incarcerati e umiliati<sup>23</sup>. Il mancato inserimento nelle dinamiche politiche locali, il rifiuto consapevole di entrare nelle lotte di potere interne alla città, se da un lato sono rivelatori di un certo livello di conoscenza delle dinamiche politiche barbaresche, dall'altro segnalano una mancanza d'esperienza nello sfruttare le circostanze a proprio favore, almeno all'inizio di questa seconda missione.

E pur tuttavia, il sistema di co-dipendenze e reti condivise intervenne per cercare di comporre le lacerazioni, cercando di risolvere i corto-circuiti e ripristinare la fiducia che, seppur condizionata, era l'unico carburante del sistema. Le lettere del *pascià*<sup>24</sup>, del *rais* Arnaut Mami<sup>25</sup>,

<sup>22</sup> AAV, *Arciconfraternita del Gonfalone, Opera pia*, 1144, 5r-v.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 1143, 55r-58v.

<sup>24</sup> *Ibid.*, *Antiquitates*, 8, 150r: «Habbiamo con ogni affetione favoriti monsignor Reverendissimo et gli Padri Cappuccini nel riscatto fatto de christiani. Il che si può veder dalla quantità di schiavi lor portano in libertà et anco da quello per il detto Monsignor loro sarà riferito e dal canto nostro non si mancherà nelli altri riscatti favorirli. Habbiamo anco caramenti riceputo quel tanto per li detti m' stato presentato, da queste parti non posciamo mandar cose tali che loro fossero grate perciò restiamo in cambio di ciò alla libera si degnerano comandarme con' ogni affetione prontissima servirli con questo facciamo fine pregando Il signor dio le conservi come desiderano. D' Algeri adi 25 Gennaro 1587».

<sup>25</sup> *Ibid.*, 7, 278r: «Ancorch'io non conosca le Signorie vostre Illustri Di viduta le conosco pero per fama et dalla bona relatione che da molti mi è statta fatta, et particolarmente da questi Reverendi Padre Capuccini che ressidevano qui in Algeri per trattare gli negotii loro. Il che tanto mi ha affetionato verso le persone loro, che molto desidero si mi porga occasione che le possa ser.re per mostrarli con affetto parti dil bon animo che tengo, et perciò mai ho risparmiato fatica per favorirli doni ho puotuto, come potranno far fede gli suddetti Reverendi Padri. Oltra di cui le prego se in queste

nonché l'intervento delle comunità locali a difesa dei redentori<sup>26</sup> testimoniano come in fin dei conti era comune interesse risolvere i contenziosi per permettere all'articolato meccanismo del mercato dei riscatti, e degli scambi a esso connessi, di procedere nel suo corso garantendo a tutti, o quasi, di trarne benefici. Risolvere le criticità del sistema fu un atto di difesa endogeno di protezione, uno sforzo atto a far perdurare nel tempo un'impalcatura di legami, connessioni e contatti, la cui sopravvivenza era, per tutti, di prioritaria importanza. Questa forma di reciprocità conflittuale si evidenzia come necessaria nel quadro dei rapporti tra lo Stato pontificio e la Reggenza algerina. Sotto il pontificato di Gregorio XIII cominciò l'apertura globale di Roma quale capitale di uno Stato e centro della cattolicità<sup>27</sup>. Nel campo delle missioni diplomatiche e apostoliche, tale apertura al Mediterraneo meridionale venne resa possibile grazie anche alle operazioni portate avanti dall'Opera pia e dagli agenti a essa connessi. Sfruttando la conflittualità endemica e dunque i rapporti e le ritualità a essa connesse, Roma tentò di farsi strada nel *borderland* mediterraneo, impiegando individui e pratiche, mezzi e *network* preesistenti. Senza le reciprocità e le ambigue conflittualità del sistema-Mediterraneo, ciò non sarebbe stato possibile. Sull'altro versante, dopo le tregue degli anni Ottanta del XVI se-

parti le posso servire che mi comandino, si comi prontamente megl'offerò per quanto vaglio, che Nostro Signore guardi le Illustri persone loro. D'Algeri il primo ottobre 1589».

<sup>26</sup> AAV, *Arciconfraternita del Gonfalone, Opera Pia*, 1143, 58v: «Qui si trova uno moro, che si chiama Ali moro, che fu già schiavo del Gran Duca di Toscana hora morto, e da lui hebbe libertà, dal quale riceviamo tante cortesie, e benefitii per la compagnia, e per noi, che acciò le Signorie Vostre gli mostrino qualche segno di gratitudine quando venirà a Roma gli ne diamo ragguglio, egli di continuo si affatica in acquietare gli Creditori nostri con fargli fede, che le Signorie Vostre non mancaranno à quanto si deve, e per noi va innanzi al Re, e dove bisogna a defenderci, ancorchè non lo sappiamo, e per tutto come si suole dire à spada tratta ci difende, e ci avisa di quanto fa bisogno fidelissimamente, e che più importa ci da dinari all'ingrosso in buona somma ne bisogni di sodisfare à qualche debito per acquietare, e che gli da gratis, dalle quali cose ci pare di potere argomentare che sia vero amico, affetonato alla Compagnia et a noi».

<sup>27</sup> M. A. VISCEGLIA, *La Roma dei papi. La corte e la politica internazionale (secoli XV-XVII)*, Roma 2018, 270.

colo, Algeri cominciò a portare avanti una linea politica sempre più slegata dagli interessi ottomani<sup>28</sup>. Il tessuto sociale della città traeva beneficio da una complessità generale che garantiva loro molteplici forme di guadagno e la possibilità di legare a sé istituzioni e soggetti esterni al mondo ottomano e, in generale, musulmano. L'interesse a comporre i conflitti sorti con gli operatori romani è dovuto al desiderio di mantenere vivo il rapporto con il centro della cattolicità. Un interesse nutrito tanto dal governatore dipendente da Istanbul quanto dai singoli gruppi di potere cittadini. Attraverso le operazioni dell'Opera pia nel mercato dei riscatti algerino, fu possibile aprire un dialogo con le corporazioni locali, con il *dey*, l'*ogiac* dei giannizzeri e la *taifa* corsara. Contatti che i singoli operatori furono in grado di stringere anche attraverso lo scambio di merci, elemento che accompagnò ogni missione di riscatto europea<sup>29</sup>. Le liste delle merci caricate per essere trasportate ad Algeri e, viceversa, quelle che i mercanti/traghettoni portarono in Europa, esemplificano l'indole anche strettamente commerciale di questo dialogo tra i due mondi.

Attraverso questi contatti vennero intrecciati dei legami funzionali alla politica estera romana, esemplificati anche dai contributi di Fabrizio Filioli Uranio e di Maria Antonietta Visceglia<sup>30</sup>. È in questo interesse per il mare interno che la nozione di 'reciprocità conflittuale' risulta utile per comprendere la necessità tanto del conflitto quanto del dia-

<sup>28</sup> F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino 2010, 936-44. Altri riferimenti in P. LAMBORN WILSON, *Le repubbliche dei pirati. Corsari mori e rinnegati europei nel Mediterraneo*, Milano 2008, in part. 37-46; E. SOLA, *Corsairs in the Service of the Grand Turk: Men of the Frontier*, in *Seapower, Technology and Trade*, ed. by D. COUTO - F. GUNERGUN - M. P. PEDANI, Istanbul 2014, 253-63; S. BONO, *Guerre corsare nel Mediterraneo. Una storia di incursioni, arrembaggi, razzie*, Bologna 2019, 50-53; L. O. CADI MONTEBOURG, *Alger, una cité turque au temps de l'esclavage*, Montpellier 2020.

<sup>29</sup> Nella messe di studi, mi limito a rinviare a: M.-C. ENGELS, *Schiavi, commercio e baratto con Cala e Stora: il ruolo degli Olandesi all'inizio del Seicento*, in *Le commerce des captifs*, 283-89; HERSHENZON, *The Captive Sea*, 50-56; KAISER, *La excepción permanente*.

<sup>30</sup> F. FILIOLI URANIO, *La squadra navale pontificia della Repubblica internazionale delle galere. Secoli XVI-XVII*, Roma 2016; VISCEGLIA, *La Roma dei papi*; EAD., *Papato e politica internazionale nella prima età moderna*, Roma 2013.

logo, seppur asimmetrico<sup>31</sup>, tra le parti. Funzionale a garantire la salvaguardia dei propri sudditi prigionieri, esso permetteva un'apertura dei mercati, lo stringersi di relazioni diplomatiche e finanziarie. Queste ultime a beneficio di soggetti esterni, francesi nel caso romano, il cui impiego venne reso possibile grazie alla cooptazione della famiglia di banchieri romano-fiorentina dei Bandini, vicini alle piazze finanziarie di Lione e alla corte parigina. In ottica comparativa, utilizzando la stessa chiave di lettura qui impiegata, potrebbero essere analizzati altri mercati dei riscatti e il modo attraverso cui realtà differenti si interfacciarono a essi. Con questi strumenti metodologici, confronto analogico e reciprocità conflittuale, è possibile comprendere come non esistesse un solo mercato dei riscatti, ma uno per ogni realtà locale. Sarebbe quindi possibile restituire la complessità a un sistema ben più ampio, a sua volta integrato nel sistema-Mediterraneo. Un mercato dei riscatti particolare, quello romano, che dialogava con mercati di diversa natura. Tuttavia, allo stato attuale non si è ancora in grado di stimare il flusso di merci (diverse dagli schiavi/*captivi* ma comunque legato al mercato dei riscatti) in circolazione tra le due sponde del mare interno. Ai fini di una comprensione diacronica di queste relazioni trans-mediterranee, sarebbe opportuno tracciare un percorso che segua l'attività del Gonfalone nel Sei e Settecento, cercando di delinearne fasi, tendenze e strategie operative e relazionali.

Alla luce delle testimonianze dei redentori emergono come protagonisti e agenti di questa reciprocità non solo gli agenti ufficiali della Reggenza o dello Stato della Chiesa. Entrambe le entità statuali fecero ampio uso di occasionali agenti 'liberi', per lo più locali; a questi vanno aggiunti tutti quegli attori che garantirono, con prestiti e supporto logistico, il regolare prosieguo delle operazioni. È bene sottolineare come la preoccupazione fondamentale fosse quella di far parte del sistema. Gli esempi forniti dalla documentazione offrono casi, anche di piccoli operatori, che cercarono in tutti i modi di partecipare della reciprocità: ex schiavi, mercanti, apostati. La partecipazione a questo sistema, ancor

<sup>31</sup> M. FONTENAY, *Esclaves et/ou captifs: préciser les concepts*, in *Le commerce des captifs*, 15-24, nn. 20-22.

prima che al mercato dei riscatti, garantiva ampie possibilità di manovra e di guadagno, che fosse l'ottenimento della libertà o la possibilità di far fortuna. Se alcuni abitanti di Algeri, tra cui la comunità di *captivi* locale, sostenne i redentori nei momenti di difficoltà (anche a nome dei propri padroni e protettori), altri individui non esitarono a ostacolare le operazioni. Il caso di Anna la Greca (un'apostata la cui fuga assieme ad altri schiavi venne imputata ai redentori romani) è importante perché non fornisce soltanto informazioni sull'alto rischio insito in queste missioni<sup>32</sup>. L'episodio evidenzia la loro forte valenza simbolica: la reazione del pontefice, Sisto V, fu quella di trasformare una fuga in una narrativa di conversione funzionale al primato cattolico. Il tutto a detrimento della fiducia, della 'reciprocità' tra istituzioni, di cui fecero le spese i redentori romani ad Algeri. L'equilibrio da Hyemma/Anna venne ristabilito solo attraverso una prova di forza del *dey*. Fatto che mise in una posizione d'estrema precarietà tutti gli agenti capitolini. È bene segnalare come i disagi derivanti da uno scorretto uso del denaro vennero contenuti, solo in parte, da mediatori locali e da mercanti cristiani.

Se la nozione di 'reciprocità conflittuale' è utile per comprendere la natura profonda dei legami e delle relazioni tra istituzioni europee e Reggenze, a essa è sottesa l'indispensabile comprensione di un'alterità con la quale poter cominciare una relazione di 'reciprocità', appunto. Gli errori procedurali commessi dai cappuccini romani in sede di confronto con le istituzioni e le corporazioni algerine furono sicuramente fondamentali nell'interruzione dei contatti col mondo nordafricano. La sensibilità del sistema a questi sbalzi, così come la sua capacità di riassestarsi (testimoniato dalle lettere inviate dalle corporazioni algerine a Roma), rivelano la necessità di uno studio che prenda atto della complessità dei rapporti e delle connessioni, dei fini dei singoli partecipanti

<sup>32</sup> Di questo episodio complesso si darà conto in altra sede. Vd., tuttavia, C. BASKINS, *The Queen of Algiers. An Enterprising Renegade in the Rome of Pope Sixtus V*, in *Non-Elite's Woman Networks Across the Early Modern World*, ed. by E. S. COHEN - M. J. COULING, Amsterdam 2023, 61-82; S. BONO, *Una 'regina d'Algeri' nella Roma di Sisto V*, in *Oltreconfine. Temi e fonti per lo studio dell'Africa*, a cura di A. BALDINETTI - M. CASSARINO - G. MAIMONE - D. MELFA, Roma 2019, 75-90.

ai mercati e alle relazioni operanti nel *borderland* mediterraneo. Nonostante l'ostilità e il carattere antagonistico su cui si basarono i rapporti tra Roma e Algeri, le *élite* di entrambe le città necessitavano l'una dell'altra per poter perseguire e ottenere risultati ai fini della propria personale agenda. Entrambe sfruttarono così un'occasione propriamente conflittuale, antagonistica e asimmetrica, per fondare una reciprocità dove ognuna traeva giovamento, se non dal dialogo, da una forma di rapporto con l'altra e dal mutuo riconoscimento. Sebbene per poco e con una certa goffaggine, lo Stato pontificio e la Reggenza algerina condivisero forme di ritualità, spazi e in qualche modo persino obiettivi, mostrando la funzionalità di un tipo di interdipendenza fondata sulla consapevolezza, spesso disattesa, di parlare entrambe un linguaggio condiviso, quello mediterraneo.

Con il termine di ‘reciprocità conflittuale’ si vuole qui intendere l’insieme di comportamenti e rapporti che legarono tra loro le due sponde del Mediterraneo, mediando il conflitto attraverso forme di reciprocità implicite ed esplicite, instaurando forme di legami e dipendenze a partire da momenti di ostilità. Al cuore dell’esame sono il fenomeno della corsa, della guerra in mare per procura e di quel mercato di schiavi (o *captivi*) che si legò a questa pratica, esaminato attraverso il prisma visuale offerto dalla documentazione dell’Opera pia del Gonfalone di Roma. Per buona parte di questa relazione sono utilizzate fonti provenienti dall’archivio dell’Arciconfraternita omonima, quali resoconto e istruzioni scritti dai redentori o dagli ufficiali dell’Opera pia; tali fonti vengono esaminate alla luce del dibattito coevo tra i detrattori dell’attività redentiva e i suoi difensori. Questi ultimi furono i promotori della permanenza di questa forma di reciprocità, unica garanzia contro l’inasprirsi delle lotte tra le due sponde del Mediterraneo.

*By the term ‘conflicting reciprocity’ we mean here the set of behaviours and relationships that linked the two sides of the Mediterranean, mediating the conflict through forms of implicit and explicit reciprocity, establishing forms of bonds and dependencies through hostile actions. The corso and the mediterranean slave market are the core of this analysis, both examined through the visual prism offered by the documentation of the Roman Opera pia del Gonfalone. For this study I use sources kept in the Gonfalone’s archives, such as reports and instructions written by the redeemers or the Opera pia’s officials; these records are examined in the light of the XVII century debate between the detractors of redemptive activity and its defenders. The latter were the promoters of the permanence of this form of reciprocity, the only guarantee against the intensification of the struggles between the two shores of the Mediterranean.*

Articolo presentato nell’aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall’autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5143

EDOARDO FLAVIO TESOLIN

TRA SERDAR MORLACCHI E SOPRINTENDENTI VENEZIANI.  
LA *LEADERSHIP* DELLE COMPAGNIE MORLACCHE  
DURANTE LA GUERRA DI CANDIA (1645-1669)*Introduzione*

Facciamo sapere a vostra eccellenza di haver inteso che alcuni procurino di farsi collonelli sopra la nostra nazione, volendo essercitar il commando sopra di noi; perciò tutti unitamente supplichiamo vostra eccellenza, come signor nostro, che non permetta mai tal cosa, perché noi non volemo altro patrone sopra di noi solo chè il nostro prencipe e vostra eccellenza e cadauno della sua nascita cioè nobile veneto<sup>1</sup>.

Il messaggio della supplicazione del capo dei Morlacchi, Gianco Mitrovich, al provveditore generale in Dalmazia e Albania, Antonio Bernardo, è chiaro: i Morlacchi accetteranno di essere comandati solo da un nobile di origine veneziana. Datata 4 agosto 1656, questa è la risposta al tentativo di Francesco Possedaria, nobile dalmatino, di essere nominato colonnello della nazione morlacca. La data sembra rispondere a una precisa logica politica, dal momento che, solo pochi mesi prima, Gianco aveva assunto la carica di *serdar*, la massima autorità militare riconosciuta tra i Morlacchi<sup>2</sup>. Possedaria, di conseguenza, cercava di sfruttare il vuoto di potere causato dalla morte del predecessore di Mitrovich, Filippo Smiglianich. Le autorità marciiane decisero in-

<sup>1</sup> B. DESNICA, *Istorija kotarskih uskoka 1648-1684*, I, Beograd 1950, 91-92.

<sup>2</sup> Državni arhiv u Zadru, *Generalni Providuri za Dalmaciju i Abanju* [d'ora in poi HR-DAZD-1 *Generalni Providuri*] (1597-1797), 19, Giovanni Antonio Zen, 1653-1656, I, 33, 25 marzo 1656.

fine di limitare momentaneamente l'ambizione del nobile, ma allo stesso tempo di apportare una prima riforma al ruolo di *serdar*, frammentandone la carica. Secondo le fonti veneziane, questa scelta era giustificata da esigenze pratiche: il centro di potere di Gianco Mitrovich, troppo lontano da Zara, necessitava di una figura di collegamento, un intermediario tra la città e il *serdar*<sup>3</sup>. A ricoprire questo ruolo fu scelto Elia Milcovich che, insieme a Mitrovic, aveva dimostrato la sua fedeltà alla Repubblica di Venezia sin dal principio della guerra, servendo sotto la famiglia Smiglianich<sup>4</sup>. Sebbene questa riforma mirasse a limitare il potere del *serdar*, il risultato fu però deludente: Gianco Mitrovich continuò a essere riconosciuto come il capo principale dei Morlacchi. Nella Relazione al Collegio di Antonio Bernardo, infatti, il provveditore denuncia come Mitrovich esercitasse una «potestà assoluta»<sup>5</sup> su tutti gli abitanti della campagna zaratina, senza distinzione tra Morlacchi e sudditi vecchi. Quella di *serdar* non era quindi una semplice carica militare, ma un ruolo che si opponeva a, o addirittura sostituiva, le istituzioni locali. Nonostante l'integrazione dei Morlacchi nell'esercito veneziano sia stata indagata da recenti studi<sup>6</sup>, il ruolo che i nobili dalmatini vi giocarono è stato poco approfondito. Durante la guerra di Candia, Venezia adottò, infatti, una politica di equilibrio tra i Morlacchi, che rivendicavano una propria autonomia, e la nobiltà locale, che la vedeva come una minaccia al proprio ruolo nella provincia. La lunghezza del conflitto permise effettivamente di applicare una serie di riforme lente, ma co-

<sup>3</sup> «Ma perché a questo incumbendo la custodia de confini alla parte di Possedaria, necessario si rende per l'assistenza puntuale di tutti i contorni ritrovarle appresso altra persona, che con nome di suo Tenente riceva li ordeni nostri, et unito a quello assista, et accorra ove richiedesse il bisogno» (HR-DAZD-1 *Generalni Providuri* [1597-1797], 19, Giovanni Antonio Zen, 1653-1656, I, 33, 25 marzo 1656).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 15 Leonardo Foscolo 1645-1650, II, 398-99, 4 giugno 1649.

<sup>5</sup> Venezia, Archivio di Stato, *Collegio, Relazione finali di ambasciatori e pubblici rappresentanti*, 67, 3, *Relazion de s. Antonio Bernardo Prov ritornato di Prov. Gnrl in Dalmatia, et Albania* [d'ora in poi ASVE, Collegio, *Relazione finale, Relazione Bernardo*], 29 giugno 1660.

<sup>6</sup> D. MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi, the Integration of the Morlacchi in the Venetian Defensive System in Dalmatia and the Formation of the Morlacchi Elite (1645-1669)*, in *Türkenkriege und Adelskultur in Ostmitteleuropa vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, ed. by R. BORN - S. JAGODZINSKI, Ostfildern 2014, 29-47.

stanti, dettate dall'andamento e dalle necessità dello sforzo bellico. Riflettere sulla *leadership* delle milizie morlacche durante gli anni della guerra di Candia è quindi un modo per approfondire le dinamiche di potere all'interno dell'esercito veneziano, le problematiche legate alla migrazione dei Morlacchi e il ruolo che vi giocò la nobiltà dalmatina.

### *I Morlacchi e il fronte dalmata (1645-1647)*

Nel giugno del 1645 le truppe Ottomane sbarcarono sull'isola di Creta, fiore all'occhiello del corno dogale. Venezia fu colta alla sprovvista: la mobilitazione della flotta era stata infatti presentata dalla Sublime Porta come una risposta a un attacco dei cavalieri di Malta, avvenuto l'anno precedente<sup>7</sup>. Lo sbarco segnò l'inizio della Guerra di Candia che, con la sua durata di quasi 25 anni, fu il conflitto più lungo combattuto tra la Serenissima e l'Impero Ottomano. Nonostante i Turchi sperassero di occupare l'intera isola in breve tempo, il loro primo obiettivo, Canea, che doveva servire da testa di ponte, resistette per due mesi<sup>8</sup>. Questo ritardo convinse il sultano Ibrahim ad aprire un nuovo fronte in Dalmazia, nel tentativo di spezzare la linea di rifornimenti veneziani<sup>9</sup>. Tuttavia, la decisione trovò la resistenza di alcuni ministri ottomani che, preoccupati da possibili sollevazioni cristiane nella regione<sup>10</sup>, ritardarono la mobilitazione dell'esercito, permettendo a Venezia di prepararsi allo scontro. In agosto, infatti, giunsero a Zara i rifornimenti, accompagnati dai nuovi provveditori straordinari Leonardo Foscolo e Paolo Caotorta, incaricati di supportare il provveditore generale, Andrea Vendramin. In questa fase del conflitto i due si affermarono come figure

<sup>7</sup> G. NANI, *Tomo nono, che comprende la parte seconda dell'Istoria della repubblica veneta di Batista Nani cavaliere e procuratore, Aggiuntevi postille nel margine, e nel fine un indice copioso*, in *Degl'istorici delle cose veneziane, i quali hanno scritto per pubblico decreto*, IX, Venezia 1720, 31-32.

<sup>8</sup> R. VACCHER, *La guerra di Candia: un confronto di mezzi e risorse*, «Acta Histriae», 24, 3 (2016), 573-96.

<sup>9</sup> G. BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra tra Veneziani e Turchi*, Venezia 1673, 60-61.

<sup>10</sup> *Ibid.*

centrali, riuscendo a contrastare l'avanzata turca nella regione. In poco tempo, Foscolo succedette a Vendramin, ricoprendo il ruolo di provveditore generale fino al 1650, affermandosi nei pressi di Zara. Caotorta, invece, operò nei dintorni di Spalato, da dove fu il primo ad accogliere l'idea di coinvolgere i Morlacchi nel conflitto<sup>11</sup>.

Definire l'identità di questo popolo è un problema complesso, oggetto di diversi studi<sup>12</sup>. I Morlacchi erano pastori semi-nomadi che, stagionalmente, migravano dall'entroterra turco alla costa veneziana<sup>13</sup>. Secondo Brusoni, furono proprio i Morlacchi di Primorge, regione sotto il dominio turco confinante con Spalato, a iniziare le trattative con i veneziani<sup>14</sup>. Pronti a ribellarsi al giogo ottomano, le loro richieste erano semplici: avevano bisogno che la Repubblica li rifornisse di armi e che ne consentisse il passaggio nei suoi territori.

il Provveditore Paolo Caotorta ripigliate con molta desterità le negoziazioni co'popoli Premoriani della Nazione Morlacca sudditi del Turco, ma Christiani, e però desiderosi di scuotere il giogo tirannico degl'Infedeli. Conosciuta adunque l'opportunità di passare dall'una all'altra soggezione ne' molti dell'armi correnti, esibirono il loro servizio alla Repubblica, chiedendo armi per difenderli, e assistenza per sottrarsi a i riferimenti, che avrebbero procurato di fare i Turchi sovra di loro. Chiesero oltre acìo la demolizione del castello fortissimo di Duare Posto nei loro confini [...] promettendo (ciò fatto) non solamente di sollevarsi; ma di tirare nel partito della Repubblica altri Popoli convicini<sup>15</sup>.

I Morlacchi si presentarono, quindi, come un elemento cruciale nel conflitto, fungendo da esempio o intermediari verso altri popoli desiderosi di ribellarsi. Nonostante l'importanza strategica di una rivolta cri-

<sup>11</sup> BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, 108.

<sup>12</sup> D. CACIUR, (In) *The Name of the Morlachs: The Memory of an Identity Along the Centuries: Some Working Hypotheses*, «Transylvanian Review», 29 (2020), 19-33; EAD., (Re) *Searching the Morlachs and the Uskoks: The Challenges of Writing about Marginal People from the Border Region of Dalmatia (Sixteenth Century)*, «Cromohs. Cyber Review of Modern Historiography», 23 (2020), 28-43.

<sup>13</sup> E. IVETIC, *La Tolleranza verso l'altro nelle città della Dalmazia veneta (1540-1645)*, «Atti», 36 (2006), 487-504.

<sup>14</sup> BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, 99.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 108.

stiana nella guerra asimmetrica tra Veneziani e Turchi, il Senato nutriva dubbi nell'armare un popolo «che si moveva all'aura del proprio interesse»<sup>16</sup>. La decisione fu rimessa a Caotorta che mise, come d'accordo, sotto assedio il castello di Duare, costringendolo alla resa. La vittoria del provveditore provocò diverse sollevazioni in tutta Primorge e Macarsca, la città principale della regione, gli aprì le porte accogliendolo come liberatore<sup>17</sup>. Nel frattempo l'offensiva turca a Nord si infranse sotto le mura di Sebenico costringendo l'esercito nemico a ritirarsi nell'entroterra<sup>18</sup>. Solo in un secondo momento le forze ottomane riuscirono a riprendere il controllo di Primorge, mettendo in fuga i ribelli locali<sup>19</sup>. Quindi, sebbene la collaborazione tra i Morlacchi e Caotorta non portò a una vittoria decisiva, riuscì comunque a vincere le incertezze della Serenissima, dimostrando le potenzialità del coinvolgimento di questo popolo nel conflitto.

Il 1647 iniziava con una nuova offensiva di Foscolo, che, nonostante l'inverno, non volle concedere alcuna tregua al nemico. La tattica del provveditore si rivelò vincente, consentendogli di catturare il forte di Zemonico, che, sebbene reputato di secondaria importanza, si dimostrò essenziale per il controllo della regione<sup>20</sup>. La presa della fortezza permise di interrompere i rifornimenti e le vie di comunicazioni nemiche, allontanando il pericolo da Zara. Il risultato principale, tuttavia, fu soprattutto propagandistico, la vittoria contribuì ad accrescere la fama dell'esercito veneziano attirando così nuovi volontari<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, 108.

<sup>17</sup> «Al primo aparir, dell'armi di Sua Serenità, nelle parti di Primorge, e Craina, Conte Zuanne Heradicht fu il primo che scosso il giogo, della servitù ottomana, accorse all'Eccellentissimo Signor Paulo Cavotorta primo in questo provincie, li presentò le chiavi della torre di Macarsca, in segno, di fedele e devota dedizione [...] e dopo di lui, e col suo esempio, tutti li altri capi, di quel paese, come appar da pubblico attestato di esso Eccellentissimo Signor Caotorta, di 18 dicembre 1646» (HR-DAZD-1 *Generalni Providuri* [1597-1797], 20 Giovanni Antonio Zen 1653-1656, II, 296, 10 marzo 1655).

<sup>18</sup> NANI, *Tomo nono*, 112-13.

<sup>19</sup> BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, 117.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>21</sup> NANI, *Tomo nono*, 139.

*Tra preti e harambassa*

Ma più generosa risoluzione formarono ed eseguirono a questi giorni i Morlacchi popoli Christiani sudditi del Turco; i quali avendo sospirato lungamente l'occasione di scuotere il giogo della Tirannide Ottomana, pensarono, che fosse venuto il tempo cotanto desiderato: ma non avendo altro ferro, che quello, con che lavoravano il terreno, ne Capo, o Direttore d'un tanto affare languivano nella penosità de' loro pensieri. Tutti in somma desideravano di passare alla servitù della Repubblica Veneta, ma nessuno osava d'intraprendere un'affare tanto pericoloso; e perciò raccomandando a Dio la causa della Religione Cattolica facevano continue orazioni nel loro segreto. E quando piacque a Dio d'esaudirli ispirò nell'animo di Stefano Soric Prete Sacerdote d'assumere in se stesso questo affare per trattarne col General Foscolo<sup>22</sup>.

Voci delle vittorie veneziane si diffusero oltre i confini della Dalmazia, trovando eco nella vicina Lika, regione dell'Impero Ottomano, popolata da diverse comunità morlacche che colsero l'occasione per ribellarsi ai Turchi, abbandonando così l'area per «venire alla devozione»<sup>23</sup> della Serenissima. Tra questi Morlacchi c'erano anche quelli del villaggio di Gorizza, guidati dal prete Stefano Soric<sup>24</sup>. Inizialmente questi era stato un semplice informatore<sup>25</sup>, riuscendo però a guadagnarsi la fiducia di Foscolo con cui progettò la migrazione della sua comunità nei domini della Serenissima. Qui si affermò come portavoce dei nuovi arrivati, venendo nominato, nell'estate del 1647 «Capitano, Custode e Difensore»<sup>26</sup> dei Morlacchi e guidandoli, su ordine di Foscolo, alla difesa di Sebenico, nuovamente assediata<sup>27</sup>. Oltre a supportare l'esercito regolare, Soric e i suoi uomini condussero diverse incursioni in territorio nemico, promuovendo la causa veneziana e incoraggiando altre

<sup>22</sup> BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, 126-27.

<sup>23</sup> Sull'importanza della sottomissione volontaria alla Repubblica di Venezia, M. O'CONNELL, *Voluntary Submission and the Ideology of Venetian Empire*, «I Tatti Studies in the Italian Renaissance», 20, 1 (2017), 9-39.

<sup>24</sup> A. VALIER, *Historia della Guerra di Candia*, Venezia 1679, 124.

<sup>25</sup> Venezia, Archivio di Stato (d'ora in poi: ASVE), Senato, Dispacci, Provveditori da terra e da mar e altre cariche [d'ora in poi Sen, Disp, Ptm], 305, 194, 7 gennaio 1647.

<sup>26</sup> BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, 127.

<sup>27</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 36.

comunità a venire alla *devozione*. Il caso di Soric non fu isolato e assieme a lui diversi preti e sacerdoti parteciparono al conflitto operando come mediatori tra Veneziani e Morlacchi o guidandoli in battaglia<sup>28</sup>. Parallelamente a loro si affermarono anche gli *harambassa*.

Con *harambassa* vengono indicati i capi dei Morlacchi. Si tratta di un termine che i Veneziani conoscevano già prima dello scoppio della guerra. Nella descrizione delle cernide, corpi militari composti da contadini<sup>29</sup>, attive nel territorio di Traù ne troviamo una definizione: «Il *harambassa* è capo che tiene la carrica principale haverà il comando su tutta gente, et esser ubbidito dalli Villici, lui [dovrà] essequire li ordini dell' Illustrissimo Signor Conte e Capitano e farli essequire da tutti li altri delli abitanti, et andar occorrendo in campagna doverà procurar che non vi segua disordine»<sup>30</sup>. L'*harambassa* viene presentato, quindi, come una figura intermedia tra le autorità cittadine e la campagna, luogo dove l'autorità della Serenissima sembra venire meno. La struttura delle compagnie irregolari morlacche, composte da alfieri, sergenti e caporali, ricalca quelle delle cernide.

Parallelamente a Soric si affermarono diversi *harambassa* e capitani. A Sebenico la *leadership* dei Morlacchi locali fu assunta da Vucen Mandussich. Questi riuscì a entrare all'interno dell'esercito regolare, dapprima servendo come semplice capitano e, successivamente, come «capo direttore dei Morlacchi del territorio di Sebenico»<sup>31</sup>. Invece a Zara si affermò l'*harambassa* Pietro Smiglianich, proveniente anch'egli da Lika, giurò fedeltà a Venezia contemporaneamente a Soric<sup>32</sup>. Distintosi in diverse vicende belliche, fu investito dalle autorità veneziane

<sup>28</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 14 Leonardo Foscolo 1645-1650, II, 341, 15 aprile 1648.

<sup>29</sup> G. ONGARO, «*Valermi del braccio de i soldati delle cernide*»: *milizie rurali venete e controllo del territorio tra XVI e XVII secolo*, a cura di L. ANTONELLI - S. LEVATI, *Tra polizie e controllo del territorio: alla ricerca delle discontinuità*, Soveria Mannelli 2017, 9-31, in part. 9.

<sup>30</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 12 Giovanni Battista Grimani 1641-1643, Unico, 520, 9 maggio 1642.

<sup>31</sup> DESNICA, *Istorija kotarskih uskoka*, 51.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 30.

della carica di *harambassa* di tutti i Morlacchi del territorio di Bucovica nel maggio del 1648<sup>33</sup>.

### *Possedaria e Civaelli*

In breve tempo le truppe morlacche diedero «prove meravigliose d'ardire»<sup>34</sup> affermandosi come esperte del territorio, capaci di reperire informazioni sugli spostamenti dell'esercito nemico e di colpire le vie di rifornimento. Vinte le iniziali resistenze, e favorite anche dai successi dell'esercito di Foscolo, le autorità della Serenissima decisero di accogliere le richieste dei Morlacchi, incaricando alcuni nobili locali di incoraggiarne la migrazione<sup>35</sup>.

Tra i primi ad essere incaricati di tale compito fu Francesco Possedaria, membro di un'illustre famiglia originaria del Regno d'Ungheria, della quale aveva continuato la tradizione militare<sup>36</sup> servendo come capitano lungo il confine dalmata<sup>37</sup>. Nonostante i conti di Possedaria facessero parte del patriziato zaratino<sup>38</sup>, il loro centro di potere era rimasto nel contado, dove esercitavano un potere non solo militare, ma anche amministrativo ricoprendo la carica di governatori<sup>39</sup>. Grazie alla sua esperienza del territorio<sup>40</sup>, Francesco aveva condotto diverse trionfali operazioni militari<sup>41</sup>. Non sorprende quindi che Foscolo gli assegnasse

<sup>33</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 15 Leonardo Foscolo 1645-1650, II, 333, 16 maggio 1648.

<sup>34</sup> NANI, *Tomo nono*, 139.

<sup>35</sup> Per es., HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 14 Leonardo Foscolo 1645-1650, I, 249, 1 aprile 1647.

<sup>36</sup> ASVE Sen, Disp, Ptm, 305, 196, 17 gennaio 1647.

<sup>37</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 8 Francesco Zen 1633-1635, U, 239, 19 maggio 1635.

<sup>38</sup> C. F. BIANCHI, *Zara cristiana*, II, Zara 1880, 289.

<sup>39</sup> T. MAYHEW, *Dalmatia Between Ottoman and Venetian Rule, Contado di Zara 1645-1718*, Roma 2008, 175-76.

<sup>40</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 8 Francesco Zen 1633-1635, U, 431, 1 agosto 1635.

<sup>41</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 14 Leonardo Foscolo 1645-1650, I, 251, 12 aprile 1647.

il compito di incoraggiare la migrazione dei Morlacchi, stabilendo un primo contatto e raccogliendo informazioni sul numero e sui loro spostamenti<sup>42</sup>. Il ruolo di Possedaria era strettamente legato alla sua carica militare, tramite la quale poteva servirsi di un uso strumentale della forza non solo contro le forze nemiche<sup>43</sup>, ma anche verso i villaggi morlacchi, forzandone così il cambiamento di schieramento<sup>44</sup>.

Contemporaneamente, a essere incaricato dell'«importante riduzione di Morlacchi alla divozione»<sup>45</sup> fu anche il nobile Gregorio Civaelli, esponente di una delle famiglie più antiche di Zara<sup>46</sup>. Diversamente da Possedaria, il suo ruolo però non fu legato a una carica militare. Nelle fonti, infatti, appare come mediatore tra Foscolo e i Morlacchi, curandone le trattive e il mantenimento nei territori della Serenissima<sup>47</sup>, trasmettendo lettere e ordini da Zara alla campagna<sup>48</sup>. Solo successivamente il suo ruolo si legò maggiormente alle vicende belliche, quando gli venne affidato l'incarico di arruolare dei Morlacchi in compagnie di fanteria, poste sotto il suo comando<sup>49</sup>. Raramente però Civaelli partecipò agli scontri, lasciando ai Morlacchi larga autonomia, confermando così che il suo ruolo non fosse prettamente militare<sup>50</sup>. La funzione del

<sup>42</sup> ASVE, Sen, Disp, Ptm, 306, 246, 18 maggio 1647.

<sup>43</sup> «Valendosi, per conseguir questo fine, et d'allettamenti, et di minacce, accompagnandole pure da effetti per atterrirli, quando lo ricercasse il bisogno» (ASVE Sen, Disp, Ptm, 306, 256 13 giugno 1647).

<sup>44</sup> «Li Morlacchi alla parte di Novegradi, per gl'avisi che ricevo dal Governatore Possedaria, ivi a questo effetto da me lasciato continuano a portarsi in buon numero all'obediencia dell'Eccellenze Vostre alcuni per sottarsi dal giogo Ottomano, altri per non restar soccombenti nelle scorrerie da me ordinate, per necessitarli alla rissoluzione di più commesso havendo, che si procuri di incendiarli le case; acciò levata li sii l'occasione, e speranza, di più rihabitarle, et meglio aggiustar possino gl'Animi loro alla permanenza» (ASVE, Sen, Disp, Ptm, 306, 246, 18 maggio 1647).

<sup>45</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri Za Dalmaciju i Abanju* (1597-1797), 14 Leonardo Foscolo 1645-1650, I, 36, 5 28 settembre 1648.

<sup>46</sup> *Commissiones et Relationes Venetae*, II, *Annorum 1525-1553*, in *Monumenta spectantia Historiam Slavorum Meridionalium*, coll. et dig. S. LJUBIĆ, VIII, Zagrabiae 1877, 197.

<sup>47</sup> DESNICA, *Istorija kotarskih uskoka*, 20-21.

<sup>48</sup> ASVE, Sen, Disp, Ptm, 308, 439, 19 luglio 1648.

<sup>49</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 14 Leonardo Foscolo 1645-1650, I, 36, 5 28 settembre 1648.

<sup>50</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 35.

nobile era quindi quella di un soprintendente<sup>51</sup>, carica cruciale nelle relazioni tra Morlacchi e Veneziani in questa prima fase del conflitto<sup>52</sup>.

I compiti dei due nobili rappresentano due aspetti dello stesso processo. Possedaria, grazie alla sua carica militare, aveva il compito di stabilire il primo contatto con i Morlacchi e, successivamente, interveniva Civalessi, che ne curava l'arrivo e la permanenza nei domini della Serenissima, rafforzando e supportando l'azione del capitano<sup>53</sup>. Queste figure erano essenziali per mettere in contatto i Morlacchi nelle campagne con le autorità cittadine. In questa fase del conflitto, i mediatori erano necessari, poiché, nonostante i successi e le prove di fedeltà dei loro capi, Venezia nutriva ancora sfiducia nei confronti dei Morlacchi, vietando loro, ad esempio, di risiedere all'interno delle sue città<sup>54</sup>.

#### *Il serdar Elia Smiglianich (1648-1654)*

Nell'estate del 1648 Foscolo progettò un'offensiva nella regione di Lika, affidandola alle truppe di Soric e Smiglianich, che avevano suggerito l'impresa. L'obiettivo era il forte di Ribenico la cui distruzione avrebbe spinto ulteriori comunità morlacche a giurare fedeltà a Venezia<sup>55</sup>. Tuttavia, l'operazione si rivelò un fallimento: i Morlacchi riuscirono ad addentrarsi in territorio nemico, ma qui caddero in un'imboscata. Smiglianich morì durante il combattimento, mentre Soric, cattu-

<sup>51</sup> Seppur il termine 'soprintendente' venga usato solo successivamente per descriverne il ruolo: HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 18 Lorenzo Dolfin (1652-1654), 100, 3 ottobre 1654.

<sup>52</sup> «Il Civalessi che ha faticato nella raccolta di queste Genti (i Morlacchi) per la maggior parte, si rende degno di ricognizione e d'aggradimento» (ASVE, Senato, Deliberazioni, Rettori, [d'ora in poi Sen, Del, Ret] Filze, 28, 21 agosto 1648).

<sup>53</sup> ASVE, Sen, Del, Ret, Filze, 31, 12 dicembre 1649.

<sup>54</sup> «[...] molto necessario riesce tener fisso l'occhio a Murlacchi, et a tutti gli altri nuovi sudditi niente assicurandosi della loro fede, e costanza; onde come sarà sempre bene mandarli nella fattioni, per essercitarli nel travaglio col Nemico; così non conviene alloggiarli nelle Piazze, ne introdur in esse un pericolo così manifesto, come è quello d'haver tra le Mura Genti instabili, a pena date alla divotione; più forse per timone, che per affetto» (ASVE, Sen, Del, Ret, Filze, 25, 8 Agosto 1648).

<sup>55</sup> BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, 183-84.

rato, venne successivamente giustiziato pubblicamente<sup>56</sup>. Pochi mesi dopo, anche Mandussich morì difendendo il territorio di Sebenico da un'incursione nemica<sup>57</sup>.

La morte dei loro capi principali inflisse un duro colpo al morale dei Morlacchi. Per impedire defezioni, le autorità veneziane radunarono i principali *harambassa* in un'assemblea, con il compito di eleggere tra di loro i nuovi Capi della nazione<sup>58</sup>. A Sebenico la scelta fu unanime, i Morlacchi elessero il nipote di Mandussich, Tadia Vrancich<sup>59</sup>, che venne formalmente nominato capitano<sup>60</sup>. Mentre a Zara la situazione era più complessa: i Morlacchi di Gorizza elessero Mattia, fratello di Soric, su cui Foscolo non riponeva molta fiducia<sup>61</sup>, e quelli di Bucovica Elia Smiglianich, figlio di Pietro<sup>62</sup>. Tra i nuovi leader sarebbe stato proprio quest'ultimo a emergere al di sopra dei suoi colleghi<sup>63</sup>.

Il 1649 fu un anno difficile per Veneziani e Morlacchi, segnato dalle epidemie e carestie che colpirono la Dalmazia<sup>64</sup>. Le poche risorse si tradussero in paghe basse e scarsi rifornimenti che causarono diversi tumulti<sup>65</sup>. Per contenere il malcontento, Foscolo incaricò Smiglianich di un'incursione a Lika. Gli obiettivi erano principalmente due, da una parte permettere ai Morlacchi di rifornirsi con il bottino delle razzie, dall'altra di fornire un nuovo esempio del loro valore per perorarne più facilmente le richieste a Venezia<sup>66</sup>. L'incursione fu la prima di una se-

<sup>56</sup> NANI, *Tomo nono*, 176-77; il Martirio di Soric viene presentato più dettagliatamente in BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, 185-86.

<sup>57</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 14 Leonardo Foscolo, 1645-1650, I, 349, 3 agosto 1648.

<sup>58</sup> ASVE, Sen, Del, Ret, Filze, 28, 25 luglio 1648.

<sup>59</sup> ASVE, Sen, Del, Ret, Filze, 28, 21 agosto 1648.

<sup>60</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 14 Leonardo Foscolo 1645-1650, I, 349, 3 agosto 1648

<sup>61</sup> «Non è questo gran soldato, ma credo habbi buona volontà, onde sperar se ne possono corrispodere gl'effetti» (ASVE, Sen, Del, Disp, Ptm, 308, 445, 30 luglio 1648).

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 37.

<sup>64</sup> K. M. SETTON, *Venice, Austria, and the Turks in the Seventeenth Century*, Philadelphia 1991, 162.

<sup>65</sup> ASVE, Sen, Del, Ret, Filze, 31, 26 febbraio 1649; ASVE, Sen, Disp, Ptm, 468, 576, 3 giugno 1649.

<sup>66</sup> ASVE, Sen, Disp, Ptm, 468, 601, 20 luglio 1649.

rie di successi, che portarono Elia Smiglianich a essere riconosciuto come il «capo principale, valoroso e di credito»<sup>67</sup> dei Morlacchi. Tuttavia, la situazione delle comunità morlacche peggiorò nuovamente con l'arrivo dell'inverno. Riunitisi di nuovo, gli *harambassa* inviarono una lettera a Foscolo, denunciando il mancato mantenimento delle promesse fatte loro da Civalessi e dagli altri nobili per ottenerne la fedeltà<sup>68</sup>. In questo clima, Elia Smiglianich iniziò a emergere come figura di riferimento per tutte le comunità morlacche<sup>69</sup>, apparendo per la prima volta con il titolo di *serdar* nel febbraio del 1650<sup>70</sup>.

In una supplica, l'*harambassa* Bose Zuppanovich definisce questa posizione con le seguenti parole: «[...] la carica di Serdar che nel nome nostro militare, si è il supremo comandante»<sup>71</sup>; una definizione simile ci viene fornita da Antonio Bernardo: «[I Morlacchi] ne riconoscendo altro Capo, che il Serdaro, che vuol dire General direttore, e Comandante sopra tutti loro»<sup>72</sup>.

Più che semplice carica militare, il *serdar* era il rappresentante di tutti i Morlacchi insediatisi nel contado zaratino<sup>73</sup>. Figura egemone all'interno della sua comunità, questi esercitava un notevole potere contrattuale nei confronti dei vari provveditori che succedettero a Foscolo<sup>74</sup>. La scelta delle autorità veneziane di confermare Elia Smiglianich come *serdar* e il potere che nelle sue mani questa carica assunse si comprende meglio analizzando l'evolversi del conflitto contro i Turchi. A partire dal 1650, Venezia concentrò le sue forze e risorse soprattutto nell'Egeo, tralasciando il fronte dalmata ormai stagnante<sup>75</sup>. Con la partenza di gran parte dei soldati e dello stesso Foscolo, la difesa della Dalma-

<sup>67</sup> ASVE, Sen, Del, Ret, Filze, 31, 12 dicembre 1649.

<sup>68</sup> *Ibid.*, Sen, Disp, Ptm, 469, 677, 14 febbraio 1650.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 678, 16 febbraio 1650.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 680, 18 febbraio 1650.

<sup>71</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 29 Giovanni Antonio Zen, 1653-1656, II, 368, 10 Aprile 1655.

<sup>72</sup> ASVE, Collegio, Relazione finale, 67, 3, Relazione Bernardo, 29 giugno 1660.

<sup>73</sup> DESNICA, *Istorija kotarskih uskoka*, 65.

<sup>74</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 38.

<sup>75</sup> VALIER, *Historia della Guerra di Candia*, 246-364.

zia fu affidata ai Morlacchi<sup>76</sup>, permettendo a Smiglianich di consolidare così la sua posizione. Il fronte si riaccese solo nel 1652, quando il nuovo provveditore generale, Girolamo Foscarini, condusse l'assedio di Duare. Nonostante l'operazione si rivelasse un successo, con la distruzione del forte, questa offensiva mostrò tutte le criticità dei Veneziani che, ora sprovvisti di soldati e professionisti, erano costretti a fare ampio affidamento sulle truppe irregolari<sup>77</sup>.

Pertanto gli anni tra il 1648 e il 1654 si caratterizzano per la necessità di Venezia di fronteggiare la carenza di uomini in Dalmazia, facendo maggiore affidamento sui Morlacchi, permettendo così al loro *serdar* di assumere un ruolo di primo piano nella provincia.

### *Filippo Smiglianich e Donato Civaelli (1654-1656)*

L'arrivo a Zara del provveditore generale, Lorenzo Dolfin, portò a una ripresa delle ostilità segnata con l'avvio dei progetti di un'offensiva contro il forte di Tenin. Inizialmente progettato per il 1652, l'attacco si concretizzò solo due anni dopo mostrando, ancora una volta, le criticità dell'esercito veneziano. Male organizzate, carenti di uomini e con basso morale, le forze della Serenissima furono facilmente respinte da quelle ottomane<sup>78</sup>.

La sconfitta costrinse Venezia a ritornare a una strategia prettamente difensiva, con le uniche offensive affidate ai Morlacchi, in cui il provveditore riponeva molta fiducia, proponendone persino l'integrazione nell'esercito veneziano<sup>79</sup>. Tuttavia, i progetti di Dolfin si conclusero bruscamente nell'estate del 1654 con la morte di Elia Smiglianich, caduto in un'imboscata<sup>80</sup>. Radunatisi, gli *harambassa* elessero come nuo-

<sup>76</sup> BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, 238-40.

<sup>77</sup> MAYHEW, *Dalmatia Between Ottoman and Venetian Rule*, 43.

<sup>78</sup> D. MADUNIĆ, *Taming Mars: Customs, Rituals and Ceremonies in the Siege Operations in Dalmatia During the War for Crete (1645-69)*, «The Hungarian Historical Review: New Series of Acta Historica Academiae Scientiarum Hungaricae», 4, 2 (2015), 445-70, in part. 453.

<sup>79</sup> MAYHEW, *Dalmatia Between Ottoman and Venetian Rule*, 44.

<sup>80</sup> ASVE, *Sen, Disp, Ptm*, 316, 158, 8 settembre 1654.

vo *serdar* Filippo Smiglianich, fratello di Elia, già distintosi in battaglia dove aveva ricoperto cariche di spicco all'interno dell'esercito regolare<sup>81</sup>. Nonostante Dolfin nutrisse dubbi sulla sua giovane età e impulsività, Filippo riuscì ad affermarsi, grazie alla fama della sua famiglia, come leader carismatico e influente. Beneficiando del periodo di inattività delle truppe ottomane, occupate a sedare una rivolta in Bosnia<sup>82</sup>, Filippo condusse una serie di vittoriose incursioni in territorio turco<sup>83</sup>.

Gli anni tra il 1654 e il 1655 furono segnati da una riorganizzazione delle comunità morlacche, che si diedero delle nuove leggi<sup>84</sup>, e l'affermarsi di nuovi leader come Gianco Mitrovich<sup>85</sup>, Bose Zuppanovich e Mattio (*sic*) Mircovich<sup>86</sup>.

Nel 1654, la morte di Gregorio Civalelli portò alla successione del fratello Donato. A differenza del suo predecessore, questi poteva vantare una lunga carriera militare iniziata con la Guerra di Gradisca (1615-1617) e seguita da nomine in diverse cariche prestigiose<sup>87</sup>. Nel conflitto in corso, così come Possedaria, Civalelli si era distinto nelle operazioni di confine<sup>88</sup>, ricoprendo il ruolo di capitano di cavalleria<sup>89</sup>. Avendo supportato il fratello nel suo incarico, sembrava la scelta più logica che gli succedesse come «soprintendente»<sup>90</sup>. Nonostante la sua carriera

<sup>81</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 18 Lorenzo Dolfin (1652-1654), U, 28, 3 maggio 1653.

<sup>82</sup> ASVE, Sen, Disp, Ptm, 317, 47, 21 giugno 1655.

<sup>83</sup> VALIER, *Historia della Guerra di Candia*, 365.

<sup>84</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 19 Giovanni Antonio Zen (1653-1656), I, 120, 5 agosto 1654.

<sup>85</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 39.

<sup>86</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 19 Giovanni Antonio Zen (1653-1656), I, 19, 1 giugno 1655.

<sup>87</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 20 Giovanni Antonio Zen (1653-1656), II, 119, 7 settembre 1655.

<sup>88</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 14 Leonardo Foscolo (1645-1650), I, 332, 8 febbraio 1648.

<sup>89</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 17 Girolamo Foscarin (1650-1652), U, 109, 16 aprile 1652.

<sup>90</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 18 Lorenzo Dolfin (1652-1654), U, 3 ottobre 1654.

militare potesse suggerire diversamente, Civalessi continuò a essere un semplice mediatore che esercitava poca influenza e potere sulle comunità morlacche<sup>91</sup>.

Mentre il nuovo soprintendente riuscì a mantenere la carica fino al 1663, la carriera di Filippo fu più breve. Il nuovo provveditore, Giovanni Antonio Zen, succeduto a Dolfin nel 1654, non riuscì a fronteggiare la riorganizzazione delle forze turche che saccheggiarono le campagne di Sebenico e Zara<sup>92</sup>. Radunati i suoi uomini, Filippo Smiglianich condusse una vigorosa risposta colpendo l'entroterra turco. Tornato a Sebenico, rimase però ucciso in una rissa con alcune sentinelle della città<sup>93</sup>.

### *Il tramonto dei serdar e l'ascesa dei Possedaria (1656-1664)*

Alla morte del *serdar* nel febbraio 1656, il raduno degli *harambassa* elesse, senza molte sorprese, come suo successore Gianco Mitrovich. Ciò era possibile perché, con la morte di Filippo, erano terminati i discendenti diretti di Pietro Smiglianich e l'ultimo superstite della famiglia, Smoglian, non si era ancora distinto<sup>94</sup>. Nonostante Mitrovich fosse già un leader affermato e la sua influenza sui Morlacchi fosse ben nota alle autorità veneziane, queste furono riluttanti nel confermare la nomina<sup>95</sup>. Zen preferì infatti consultarsi col Senato<sup>96</sup> che sancì la suddivisione del ruolo di *serdar* in due figure distinte<sup>97</sup>.

Con l'arrivo dell'estate, Zen fu sostituito da Antonio Bernardo. Il nuovo provveditore trovò una situazione drammatica: lo stato delle truppe mercenarie nella provincia, così come quello delle fortezze, era allarmante e correva voce che gli Ottomani stessero pianificando una nuo-

<sup>91</sup> Per es., ASVE, Sen, Disp, Ptm, 318, 79, 1 giugno 1655.

<sup>92</sup> MAYHEW, *Dalmatia Between Ottoman and Venetian Rule*, 44.

<sup>93</sup> ASVE, Sen, Disp, Ptm, 318, 89, 5 febbraio 1656.

<sup>94</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 39.

<sup>95</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri za Dalmaciju i Abanju (1597-1797)*, 19, Giovanni Antonio Zen, 1653-1656, I, 33, 25 marzo 1656.

<sup>96</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 39.

<sup>97</sup> *Ibid.*

va offensiva<sup>98</sup>. Pertanto, il tentativo del 1656 di Possedaria di farsi nominare colonello dei Morlacchi, si inserisce in un senso di urgenza e in linea con l'integrazione delle truppe irregolari nell'esercito veneziano<sup>99</sup>. Il suo fallimento, invece, suggerisce che i Morlacchi detenessero ancora un forte potere contrattuale con i veneziani. Non sorprende quindi sapere che nei suoi anni come *serdar*, Gianco Mitrovich si affermò come una delle figure più potenti e influenti del contado zaratino<sup>100</sup>.

Il 1657 segnò l'intensificarsi degli scontri nella Dalmazia meridionale, caratterizzato da una nuova offensiva turca contro le città di Cataro e Spalato. Nonostante le cattive condizioni delle difese cittadine e l'inferiorità numerica, i rinforzi e la flotta permisero ai veneziani di respingere i Turchi<sup>101</sup>. L'anno seguente le ostilità si riaccesero anche nella regione zaratina.

Se i predecessori di Gianco Mitrovich avevano beneficiato del fronte stagnante, da parte sua il nuovo *serdar* invece dovette fare i conti con un periodo di rinnovate ostilità. Raccolti i Morlacchi, Mitrovich si lanciò in una serie di saccheggi, addentrandosi sempre di più nell'entroterra turco. La risposta ottomana non si fece attendere. Il Pasha di Bosnia condusse una controffensiva nel contado zaratino devastandone la campagna<sup>102</sup>. Gli scontri tra i Turchi e i Morlacchi si intensificarono fino al febbraio 1659, quando durante un combattimento, Mitrovich e Milcovich rimasero uccisi<sup>103</sup>.

Dopo la morte dei due *serdar*, per quasi un anno la loro posizione rimase vacante. Bernardo aveva, infatti, denunciato gli abusi di Mitrovich, diventato troppo potente e influente sul contado, preferendo fare maggiore affidamento sui singoli *harambassa*. Il provveditore era persino arrivato al punto di consigliare che la carica non fosse mai più concessa<sup>104</sup>.

<sup>98</sup> ASVE, Collegio, Relazione finale, 67, 3, Relazione Bernardo, 29 giugno 1660.

<sup>99</sup> MAYHEW, *Dalmatia Between Ottoman and Venetian Rule*, 44.

<sup>100</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 39.

<sup>101</sup> BRUSONI, *Historia dell'ultima guerra*, II, 34-35.

<sup>102</sup> DESNICA, *Istorija kotarskih uskoka*, 95-100.

<sup>103</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 39.

<sup>104</sup> ASVE, Collegio, Relazione finale, Relazione di Bernardo, 29 giugno 1660.

Solo con l'arrivo del sostituto di Bernardo, Andrea Corner, la posizione venne ripristinata. La divisione in due *serdar* venne mantenuta, elevando però le figure a pari livello: uno responsabile della difesa del confine, l'altro della campagna vicina a Zara<sup>105</sup>. L'elezione di Pietro Gargurizza e Marco Milcovich nel 1660 fu un modo per distanziarsi dai Mitrovich e confermare l'affermarsi di nuove dinastie nella catena di comando<sup>106</sup>. Ciò si ripeté anche nel 1663, quando, per la prima volta, vennero nominati come *serdar* due esponenti di famiglie che non avevano ricoperto prima di allora la carica<sup>107</sup>. La suddivisione permise ai Veneziani di eleggere di volta in volta esponenti di diversi clan morlacchi, legandoli maggiormente alla loro causa e, allo stesso tempo, limitando e indebolendo il loro potere<sup>108</sup>.

Nel 1664, seguì la nomina di un terzo *serdar*, Smoglian Smiglianich<sup>109</sup>, in modo da acquietare i Morlacchi in vista di una nuova riforma della loro gerarchia. L'occasione si era presentata con la morte di Donato Civallesi, che aveva permesso a Francesco Possedaria, forte della nuova carica di «colonnello delle genti paesane di Nona»<sup>110</sup>, di essere riconosciuto anche come «colonnello dei Morlacchi». Allo stesso modo, un altro esponente della famiglia, Giorgio, prendeva il posto di Civallesi venendo nominato «capo di tutti i Morlacchi»<sup>111</sup> e assistente alle cernide della provincia. La riforma stabiliva che il nuovo colonnello fosse all'apice della gerarchia di comando, al di sopra dei vari *serdar*<sup>112</sup>, stabilendo così un controllo maggiore sulle truppe morlacche<sup>113</sup> e met-

<sup>105</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 23 Andrea Corner, 1660-1662, II, 462, 1 marzo 1661.

<sup>106</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 40.

<sup>107</sup> Si tratta di Marco Mircovich e Giovanni Chiachich: HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 24 Girolamo Contarini, 1662-1664, I, 249, 21 maggio 1664.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 24 Girolamo Contarini, 1662-1664, I, 274, 8 ottobre 1664.

<sup>110</sup> MAYHEW, *Dalmatia Between Ottoman and Venetian Rule*, 175.

<sup>111</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 27 Catarino Corner, 1665-1667, I, 137, 12 dicembre 1663.

<sup>112</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 24 Girolamo Contarini, 1662-1664, I, 274, 8 ottobre 1664.

<sup>113</sup> Per es., nel giugno 1664, Francesco Possedaria viene inviato personalmente a im-

tendo definitivamente fine alla loro autonomia<sup>114</sup>. Con queste nomine i Possedaria riconsolidavano il loro potere nella regione zaratina; in particolar modo la nomina di Francesco come colonnello e governatore, posizione che si mantenne all'interno della famiglia<sup>115</sup>, permise loro di detenere una delle più influenti cariche amministrative e militari della Provincia<sup>116</sup>.

In modo analogo, i nobili dalmatini riuscirono ad assicurarsi le cariche di governatori e colonnelli anche a Sebenico<sup>117</sup>, Traù<sup>118</sup> e Spalato<sup>119</sup>, riaffermando così il proprio ruolo e potere sui contadi e sugli stessi Morlacchi.

### *Conclusioni*

Lungi dall'essere immutata durante gli anni della guerra, la *leadership* dei Morlacchi cambiò spesso riflettendo l'evolvere del conflitto. Un primo periodo di forte autonomia, iniziato con le prime migrazioni, tra il 1646 e il 1647, vide un graduale affermarsi di capitani e *harambassa*. In questa fase, caratterizzata dall'intensità degli scontri, la gerarchia era ancora indefinita. Solo a partire dal 1648, con lo stabilizzarsi del fronte, la *leadership* dei Morlacchi si consolidò attorno alla figura del *serdar*. A detenerla, inizialmente, fu la famiglia Smiglianich, che riuscì ad accentrarvi ampi poteri, mantenendola fino al 1656. Successivamente i Veneziani provarono a riformare la carica senza successo.

pedire un'intesa tra i Segnani e i Morlacchi che progettano di invadere autonomamente Lika (ASVE, Sen, Disp, Ptm, 327, 154, 13 settembre 1664). Mentre nell'ottobre del 1664 è incaricato di vigilare sulla difesa dei passi delle montagne della Bucovizza affidata ai Morlacchi (ASVE, Sen, Disp, Ptm, 327, 283, 21 ottobre 1664).

<sup>114</sup> MADUNIĆ, *Capi di Morlacchi*, 40.

<sup>115</sup> MAYHEW, *Dalmatia Between Ottoman and Venetian Rule*, 176.

<sup>116</sup> *Ibid.*

<sup>117</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 24 Girolamo Contarini, 1662-1664, I, 257, 30 giugno 1664.

<sup>118</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 24 Girolamo Contarini, 1662-1664, I, 176, 24 ottobre 1663.

<sup>119</sup> HR-DAZD-1, *Generalni Providuri* (1597-1797), 24 Girolamo Contarini, 1662-1664, I, 134, 12 novembre 1662.

Il periodo dei *serdar* potenti si concluse solo nel 1660, quando la suddivisione del titolo in due iniziò ad essere usata dalla Serenissima come metodo per legare maggiormente le famiglie morlacche alla causa veneziana. La perdita di potere dei capi morlacchi si dovette non solo all'evolversi del conflitto, ma anche alla volontà della Serenissima di esercitare un maggior controllo sulle loro truppe e sulla comunità, permettendo alla nobiltà dalmatina di riaffermarsi in cima alla gerarchia di comando. In particolar modo, l'elezione di Francesco Possedaria come colonnello e governatore del contado zaratino nel 1664 mise definitivamente fine all'autonomia dei Morlacchi nella zona, costituendo l'ultimo passaggio dell'integrazione delle milizie e delle comunità morlacche all'interno della Dalmazia veneziana.

Portando grande instabilità in Dalmazia, la Guerra di Candia (1645-1669) permise al popolo dei morlacchi di ribellarsi all'Impero Ottomano combattendo a fianco delle truppe veneziane. Dopo un periodo di forte autonomia, caratterizzato dall'assenza di una gerarchia definita, la loro *leadership* si consolidò attorno alla carica del *serdar*, detenuta dalla famiglia Smiglianich dal 1648 al 1656. L'evolversi del conflitto portò la Repubblica di Venezia a riorganizzare le compagnie morlacche attraverso piccole, ma costanti riforme. Questo processo culminò negli ultimi anni del conflitto con la fine definitiva della loro autonomia e la loro sottomissione all'autorità della nobiltà locale, che in tal modo riaffermò il proprio potere sulla campagna dalmata e sugli stessi morlacchi.

*Bringing significant instability to Dalmatia, the Cretan War (1645-1669) allowed the Morlacchi people to rebel against the Ottoman Empire by fighting alongside Venetian troops. After a period of strong autonomy, marked by the absence of a defined hierarchy, their leadership consolidated around the position of serdar, held by the Smiglianich family from 1648 to 1656. As the conflict evolved, the Republic of Venice reorganised the Morlacchi companies through small but constant reforms. This process culminated in the final years of the conflict with the definitive end of their autonomy and their submission to the authority of the local nobility, which thereby reaffirmed its power over the Dalmatian countryside and the Morlacchi themselves.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5144

LUCA DOMIZIO

STORIA MILITARE E MICROSTORIA:  
TORINO E GENOVA NEL 1672*Considerazioni introduttive*

Un ‘conflitto’ può svolgersi in modalità differenti, spesso anche in forme non armate. In questo caso si vuole studiare, tuttavia, la conflittualità armata organizzata per eccellenza: la guerra. Nello specifico, l’analisi riguarderà un caso bellico seicentesco, provando a vedere come il suo studio possa venirci arricchito<sup>1</sup> attraverso l’impiego della riflessione microstorica<sup>2</sup>.

Il contesto scelto è quello della prima fase della guerra tra Torino e Genova del 1672, ovvero dall’invasione di giugno fino al termine dell’offensiva in agosto. L’obiettivo è di esaminare un segmento di tempo circoscritto, riducendo la scala d’osservazione, per analizzare questioni interne ed esterne al mondo militare, che influenzarono più o meno direttamente la guerra e le sue finalità. Lo studio delle realtà belliche è particolarmente compatibile coi ‘giochi di scala’, in quanto già suddivisibili per esigenze pratiche nei piani strategico, operativo e tattico. Come la riflessione microstorica suggerisce, l’adozione di ognuno di

<sup>1</sup> Gli studi di storia militare si sono giovati di diversi rinnovamenti e approcci negli ultimi anni; tuttavia, le finalità epistemologiche di questo genere storiografico restano – e dovrebbero restare – coerenti. V. ILARI, *Per una epistemologia della storia militare*, in Id., *Clausewitz in Italia e altri scritti di storia militare*, Canterano 2019, 241-76.

<sup>2</sup> La bibliografia è vastissima. Il vivissimo e rinnovato dibattito sul tema, in particolare in merito agli scambi con la prospettiva globale, ha portato a nuovi interessi. Per esigenze di sintesi si rimanda solamente al recente fascicolo speciale *Global Micro-histories*, «Journal of Early Modern History», 27 (2023), 1-2.

questi livelli porta alla rilevanza di elementi diversi, nonostante l'oggetto studiato sia lo stesso<sup>3</sup>; ciò è vero anche sul piano militare. Questa sovrapposizione tra ambito e metodologia mi sembra ricca d'implicazioni. Nel mio studio, in particolare, al centro dell'indagine ci sarà l'ufficialità sabauda, fino alla sconfitta che portò a uno scarico collettivo di responsabilità, tentando di mostrare come, in realtà, il comando non fu mai solamente nei vertici monarchici, ma costantemente sottoposto a contrattazione da parte di diversi attori in competizione: quindi frutto di uno scambio, di un compromesso ma anche di errori e casualità. Come affermato nella nuova prefazione alla ristampa di un classico microstorico, si cercherà di privilegiare «[the] analytical perspective, detailed empirical exploration, intensive research on primary sources, articulation and verification of new questions, and theoretical awareness»<sup>4</sup>. Proprio attraverso questa lente è possibile individuare problemi di ricerca nuovi, come illustrato da studi significativi della più aggiornata storiografia militare comparsi negli ultimi anni<sup>5</sup>.

### *La guerra del '72*

Solitamente ricordato per lo scoppio della guerra franco-olandese, il 1672 vide anche un tentativo di espansione armata da parte di Carlo

<sup>3</sup> «[Le scale] si collocano, a partire da un punto di vista di conoscenza specifica e con lo scopo di rispondere a un uso particolare, a un preciso livello di generalizzazione. Tuttavia, una non è più vera dell'altra»: B. LEPETIT, *Il concetto di scala in storia*, in *Giochi di scala. La microstoria alla prova dell'esperienza*, a cura di J. REVEL, Roma 2006, 102-03.

<sup>4</sup> O. RAGGIO, *Feuds and State Formation, 1550-1700. Backcountry of the Republic of Genoa*, Cham 2018, XII.

<sup>5</sup> Seppur non affermato esplicitamente, un lavoro che richiama questo approccio intensivo e critico è sicuramente G. HANLON, *Italy 1636. Cemetery of Armies*, Oxford 2016. Di fatto, questo studio è stato preso non solo a esempio, ma descritto come modello di quello che dovrebbe essere uno studio operativo in storia militare, nel brillante volume di G. CERINO BADONE - E. GAROGLIO, *La battaglia dell'Assietta e la campagna militare alpina del 1747*, Torino 2021, 424. Più recente, invece, un ricco studio che propone espressamente una microstoria militare: L. STAIANO DANIELS, *Two Weeks in Summer Soldiers and Others in Occupied Hesse-Kassel, 14-28 July 1625*, «War in History», 30, 2 (2023), 97-121.

Emanuele II, che nel giugno dello stesso anno interruppe la placida quiete degli antichi Stati italiani<sup>6</sup>. Il duca di Savoia approfittò di quella che, a lui, sembrò una congiuntura favorevole per tentare un'invasione della vicina Repubblica di Genova. Un tentativo, del resto, già effettuato quasi cinquant'anni prima da Carlo Emanuele I. Questa seconda offensiva fu, successivamente, anche rappresentata in modo quasi caricaturale rispetto alla guerra del 1625, in particolare per l'uso da parte sabauda dello strumento della congiura<sup>7</sup>. Non è possibile, tuttavia, interpretare politicamente o militarmente la guerra del 1672 solamente alla luce del suo precedente. Bisogna considerare la guerra in sé come iniziativa del duca e della sua corte, all'interno di un contesto specifico e di un determinato orizzonte politico<sup>8</sup>. In primo piano vi fu proprio il tentativo di Carlo Emanuele II di uscire definitivamente dalla travagliata guerra civile (1638-1642), di cui erano ancora vive le fratture sociali<sup>9</sup>.

Il duca deteneva formalmente il potere già dal 1638, ma regnava ufficialmente dalla morte della reggente Cristina di Borbone, nel 1663. Nonostante le discordie tra le fazioni nobiliari, l'apparato militare dello Stato sabauda era stato oggetto di rinnovamenti, soprattutto le milizie, riformate alla luce del modello dei reggimenti d'ordinanza. Il con-

<sup>6</sup> Il conflitto rimane spesso del tutto assente anche in studi sul tema. Nel suo libro sull'Italia nel Seicento, ad esempio, Sella non menziona l'evento se non come una «failed conspiracy»: D. SELLA, *Italy in the Seventeenth Century*, Oxon 1997, 13.

<sup>7</sup> Già nel XIX secolo veniva evocato il parallelismo tra la cospirazione di Vacchero e quella di Della Torre: A. GALLENZA, *Storia del Piemonte dai primi tempi alla Pace di Parigi del 30 marzo 1856*, II, Torino 1856, 210.

<sup>8</sup> J. CONDREN, *Mars as the Broker of Peace: Louis XIV, the House of Savoy, and the Republic of Genoa, 1672-1673*, «CHEIRON», 1-2 (2022), 185-205. Come già notato da Paola Bianchi, la guerra del 1672 rimane un ambito di terreno fertile per numerose nuove ricerche: P. BIANCHI, *Storia militare e diplomatica. Il Piemonte nei rapporti con gli spazi italiani ed europei*, in *Il Piemonte in età moderna. Linee storiografiche e prospettive di ricerca*, a cura di P. BIANCHI, Torino 2007, 34.

<sup>9</sup> C. ROSSO, *Uomini e poteri nella Torino barocca (1630-1675)*, in *Storia di Torino, IV, La città fra crisi e ripresa 1630-1730*, a cura di G. RICUPERATI, Torino 2002, 42-44. Su come le stesse fratture sociali poi influenzarono anche lo svolgimento del conflitto, in particolare nelle questioni relative ai comandanti e ai processi giudiziari che seguirono la sconfitta operativa: L. DOMIZIO - L. LO BASSO, *Tout est perdu: guerre et honte dans le conflit entre Gênes et la Savoie en 1672*, «Bellica. Guerre, histoire et sociétés», 1, 1 (2024), 75-92.

testo internazionale in ebollizione fu l'occasione per immaginare nuove imprese. Le tradizionali e mai risolte controversie di confine, in particolare quelle del 1670, si unirono a un'ipotesi di congiura elaborata dal patrizio genovese fuoriuscito Raffaele della Torre. La proposta, tramite il sostegno politico del marchese di Livorno e del padre, il marchese di Pianezza, prevedeva un colpo di stato a Genova e il parallelo intervento delle armi sabaude, che avrebbero dovuto occupare Savona e parte della Riviera di Ponente. In questo modo, Della Torre avrebbe instaurato un governo personale nella capitale, mentre il Ducato avrebbe acquisito Savona, quindi un importante accesso al mare. Ciò, insieme con la convinzione che la Repubblica fosse incapace di difendersi militarmente, fece propendere Carlo Emanuele II per un'invasione attraverso l'Appennino ligure. Come in tutti i fenomeni bellici è importante sottolineare come, oltre a una serie di motivi razionali, durante il processo decisionale esista sempre una componente soggettiva legata alla percezione della realtà, che è perciò altrettanto importante, anche se più difficile da analizzare e cogliere. La deformazione prospettica *a posteriori*, nei casi dei conflitti armati, è particolarmente problematica, poiché tende a rimuovere una serie di aspettative e possibilità che, invece, per i contemporanei erano parte essenziale dell'orizzonte decisionale: in questo caso l'idea dell'inadeguatezza militare genovese.

La preparazione della guerra, nonostante il parere contrario del generale delle finanze Truchi, fu rapidamente organizzata solo a giugno. Durante tutto il mese si cercò di assemblare truppe in varie località di confine e accumulare le risorse necessarie, oltre che migliorare le fortificazioni locali e agevolare gli snodi logistici<sup>10</sup>. Questa fase preparatoria è interessante poiché mostra precisamente la convinzione del duca che non si sarebbero trovati ostacoli durante l'invasione. Oltre a spingere per una preparazione sommaria, senza investire adeguate risorse né prevedere i tempi necessari ad accumularle, Carlo Emanuele II organizzò un modesto contingente composto di reggimenti d'ordinanza e cavalle-

<sup>10</sup> E. LUSSO, *Territorio, infrastrutture e tutela militare. I confini sabaudo-genovesi in età moderna*, in *Genova e Torino. Quattro secoli di incontri e scontri, nel bicentenario dell'annessione della Liguria al Regno di Sardegna*, a cura di G. ASSERETO - C. BITOSI - P. MERLIN, Genova 2015, 187-214.

ria, specialità inadatta al territorio dell'Appennino<sup>11</sup>. Il comando generale della spedizione venne affidato al Conte Catalano Alfieri, nobile sabauda di settant'anni che aveva anche partecipato alla guerra del 1625. Questa fretta, da un altro punto di vista, poteva essere giustificata al fine di mantenere il carattere di sorpresa dell'attacco, dunque un sacrificio per maggiori vantaggi operativi.

Il tentativo si rivelò parzialmente efficace, poiché, nonostante l'invasione imprevista, le truppe del duca non furono in grado di sfruttare il vantaggio iniziale<sup>12</sup>. Il fatto che le misure di risposta della Repubblica furono lente e inizialmente vaghe non fece che confermare le convinzioni del duca riguardo l'auspicabile esito positivo della campagna.

### *Operazioni e conduzione del conflitto*

L'esercito sabauda, dopo essersi riunito il 23 giugno, si mosse unitamente il 24 sotto la direzione del marchese di Livorno, cui venne con-

<sup>11</sup> Al 21 giugno si parla di circa 1980 fanti d'ordinanza, di 5 diversi reggimenti, più 780 soldati di cavalleria (tra pesante e archibugieri a cavallo), che sarebbero aumentati con i rinforzi dei giorni successivi (Torino, Archivio di Stato [=ASTo], *Materie politiche per rapporto all'estero* [=MPRE], *Negoziati con la Repubblica di Genova* [=NRG], m. 3, 21 giugno 1672, memoriale a S. AR. et à ministri).

<sup>12</sup> Sulla preparazione genovese, Piana e Dellepiane affermano: «Basta dare una rapida scorsa alle carte della Deputazione [sugli affari di guerra] per sfatare la tenace leggenda che vuole la Repubblica sorpresa dal proditorio attacco del duca Carlo Emanuele II» (G. PIANA - R. DELLEPIANE, *Militarium: fonti archivistiche e bibliografia per la storia militare della Repubblica di Genova [1528-1797], della Repubblica Ligure [1797-1805] e della Liguria napoleonica [1805-1814]*, Genova 2003, 122). Mi pare che la documentazione indichi invece il contrario: se da un lato quella che oggi definiremmo attività di raccolta d'*intelligence* aveva rilevato una mobilitazione militare in corso, dall'altro emerge una mancata reazione da parte delle autorità della Repubblica, ancora concentrate su quello che consideravano il principale pericolo, ovvero la guerra di corsa barbaresca via mare. Il Commissario di Ventimiglia Simone Vassallo, giunte le prime notizie dell'invasione in avvicinamento, scriveva che «[...] mi è parso bene con huomo a posta avvisarne VV CC con metterli in memoria che in questa fortezza non vi è solo che dodici soldati, due caporali e due bombardieri con pochissime vettovalgie, e quasi niente [...]» (Genova, Archivio di Stato [=ASGe], *Guerra e Marina* [=GM], *Moti D'armi Di Savoia Contro Lo Stato Della Serenissima Repubblica 1672, 1154, 28 giugno*).

ferito temporaneamente il comando a causa di una malattia del conte Alfieri (uno dei problemi che impedì più volte la sua presenza). Gli spostamenti da Saliceto cominciarono tra il 24 e il 25 verso Carcare. Nel frattempo era fallita la congiura di Della Torre a Genova, notizia che arrivò immediatamente al comando sabauda, che continuò comunque la marcia fino all'Altare. A Genova cominciava una lenta mobilitazione di uomini e armi, con l'invio di soldatesche verso Savona e la levata di nuove compagnie in Corsica. Il 26 il Marchese di Livorno iniziò a muoversi verso Savona, incontrando le prime difese genovesi presso Cà di Bona e Ferriera. I vantaggi difensivi della compagnia corsa appostata sulle alture<sup>13</sup>, uniti a una lettera del Conte Catalano (ancora indisposto), convinsero il marchese a modificare il percorso verso Saliceto e, quindi, verso Pieve. Questa deviazione rappresentò, sostanzialmente, un cambiamento strategico negli obiettivi dell'impresa, non più diretta verso la conquista di Savona, senza tuttavia un nuovo obiettivo altrettanto chiaro. Emerge così, già in questa fase, il problema della direzione sabauda della guerra, con un comando distribuito tra gli ufficiali in campo (a cui si aggiunse poi don Gabriele) e la corte di Torino, evidenziando come la visione poco chiara e spesso erronea di quest'ultima si trasformasse in un'indecisione operativa<sup>14</sup>. Già dagli spostamenti del 26 si nota come la mancanza di coordinamento tra l'iniziativa del marchese di Livorno e le indicazioni del conte Alfieri denotino l'assenza di coesione dell'esercito e la presenza di continui compromessi interni. Durante questo giorno di marcia, infatti, Alfieri indicò di passare per Montezemolo (prendendo la strada più lunga per Pieve) e non per Callizzano (territorio spagnolo), come invece fece il marchese di Livorno, incorrendo in contrasti con i mercanti locali.

<sup>13</sup> Fatto solitamente non considerato per l'età moderna, è importante ricordare che combattere sull'Appennino ligure significava mettere in atto una guerra di montagna, con tutte le sue problematiche, diverse quindi rispetto ad altri conflitti europei: S. GAL, *Histoires verticales. Les usages politiques et culturels de la montagne (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*, Champ Vallon 2018, 330-49.

<sup>14</sup> Come ha sottolineato l'importante lavoro di Cénat sul caso francese, criticando il concetto di 'guerra di gabinetto', è interessante provare a ragionare qui sullo stesso problema, considerando i diversi attori e centri di potere che portavano alle decisioni: J. P. CÉNAT, *Le roi stratège. Louis XIV et la direction de la guerre, 1661-1715*, Rennes 2010.

Le successive fasi della marcia, oltre che i problemi a essa legati (in particolare per la cavalleria) sono già noti, perciò vorrei qui soffermarmi solo su alcuni momenti significativi<sup>15</sup>. Il 28 giugno Pieve venne presa senza resistenze<sup>16</sup>, un'occupazione che l'Alfieri giustificò immediatamente pubblicando e diffondendo un manifestone nel quale illustrava le irrisolte discordie tra le comunità di Rezzo (feudo genovese) e di Cenova (vassallo sabauda). Iniziava così l'attesa di una risposta ufficiale genovese, con una difficile convivenza tra esercito e civili alla Pieve e nei dintorni<sup>17</sup>. In parallelo, un problema che si impose subito fu l'ambigua situazione di Oneglia, posta sotto assedio dalle conformazioni dei confini e dalla chiusura del mare, pattugliato dalle galee genovesi. Sor-

<sup>15</sup> Già in una cronaca del 1680 l'autore ricostruiva (seppure con alcune inesattezze) le operazioni della campagna: *Della Historia d'Italia di GIROLAMO BRUSONI Libri XLVI*, settima impressione [...], dall'anno 1625 fino al 1679, in Torino 1680, appresso Bartolomeo Zappata, 944-52. Più accurato, grazie all'utilizzo di molte fonti d'archivio, lo studio di A. FERRERO DELLA MARMORA, *Le vicende di Carlo di Simiane, marchese di Livorno poi di Pianezza tra il 1672 ed il 1706*, Torino 1862, 10-118.

<sup>16</sup> Come scrisse con una certa ironia Truchi ad Alfieri, suo avversario politico: «[...] mi rallegro della conquista fatta, ma se sia con grande o mediocre riputazione dell'armi di SAR non posso far giudizio accertato perche non è mio mestiere, e l'intendere che non si sia sparato un colpo di moschetto, mi farebbe metter in dubbio la gloria, e vantaggio, che si crede acquistato» (Genova, Archivio Storico del Comune [=ASCGe], Manoscritti Ricci, 139, *Secretaria del Conte Catalano Alfieri Comandante dell'armi del Serenissimo Duca di Savoia. Restata in Castelvechio quando l'armi della Serenissima Repubblica di Genova riportarono la gloriosa vittoria con si grande numero de morti, feriti e prigionieri l'anno 1672, 5 agosto, giorno della Vergine Santissima Padrona e Protettrice della Serenissima Repubblica*, lettera del 29 giugno, 12).

<sup>17</sup> Come già accennato, il rapporto tra militari e comunità locali rappresenta un nodo particolarmente interessante, spesso oggetto di eccessive semplificazioni. Nella sua ricostruzione, Ferrero della Marmora si mostra molto critico nei confronti della gestione della Pieve. Va tuttavia osservato che, in vista di un'occupazione destinata a protrarsi, il comando sabauda mostrava interesse a mitigare lo sfruttamento del territorio, cercando non solo di amministrare con maggiore rigore la giustizia – perseguendo i militari responsabili di abusi – ma anche di risarcire i civili danneggiati. Scriveva il duca: «Intanto è stato bene che habbiate assicurato [...] di non lasciar seguir alcun disordine; [...] et acciò le nostre truppe possano haver i viveri necessari senza violenza farete una tassa così ragionevole ch'il soldato et il paesano vi possano vivere: osservando in ogni modo che quest'ultimo non resti aggravato [...]» (ASTo, *Materie politiche per rapporto all'interno* [=MPRI], *Lettere diverse Real Casa* [=LRC], *Lettere Duchi e Sovrani* [=LDS], m. 65, 29 giugno 1672).

se così la preoccupazione del governatore per le sorti della città, per cui furono inviate numerose lettere al duca.

La risposta al manifesto sabaudo fu pubblicata il 4 luglio, firmata dai commissari della Riviera Centurione e Durazzo, cui seguì un'ulteriore risposta. Giungeva intanto alla Pieve lo zio del Duca, don Gabriele di Savoia, con rinforzi di truppe e viveri, convalidando le scelte operate. Quest'attesa concordata fu, successivamente, posta come una delle accuse all'Alfieri di mala condotta della guerra<sup>18</sup>, non solo sorvolando sul consiglio di guerra dell'esercito, ma neppure considerando don Gabriele, che anzi figurò tra gli accusatori. La permanenza alla Pieve, del resto, non fu una pausa d'ozio, ma un momento di tensione per il comando piemontese, che si dovette impegnare nell'amministrare l'esercito, il territorio e la giustizia (un problema che stavano anche affrontando gli ufficiali genovesi)<sup>19</sup>. Nonostante alcune scaramucce, i commissari genovesi cercavano in realtà di guadagnare tempo con risposte dilazionate e continui rimandi della scadenza dell'*ultimatum*. Di fatto, Alfieri rimase alla Pieve 21 giorni, una quiete interrotta dai primi contingenti genovesi guidati dal sergente maggiore Restori. Il 18 luglio i savoiardri riuscirono a prendere una posizione genovese trincerata dopo aspri

<sup>18</sup> Già il 22 luglio, in una lettera ad Alfieri, il duca scriveva: «La rissoluzione che s'è stimato di prendere prima di partire dalla Pieve, la quale senza dubio sarà stata appropriata à buoni fondamenti, onde l'approviamo, non ostante che puotese far considerare per migliore la determinatione precedente sul riflesso, che la strada della Pieve per andare ad Oneglia sia stimata meno incomoda e più che il dividersi rende men certa la vittoria, che si sperarebbe da nemici incontrandoli. Questi per quanto ci vien supposto da molte parti sono per qualità e per numero assai inferiori alle nostre truppe, onde speriamo di sentire ben presto, che il progettato disegno felicemente» (ASCGe, *Secretaria del Conte* [...], lettera del 22 luglio, 112-13).

<sup>19</sup> Quella genovese non fu una guerriglia a partecipazione popolare, anzi. Nonostante l'adozione di tattiche irregolari, i commissari genovesi operarono attraverso l'utilizzo di soldati regolari (in particolare còrsi) e milizie ausiliarie, oltre che paesani volontari. In ogni caso, l'incontro tra soldati (soprattutto quando impegnati in compiti di guarnigione) e comunità locali rimaneva problematico. Il 27 luglio, ad esempio, i commissari della Riviera erano costretti a ripubblicare una grida a Savona contro tutti quei soldati che «siano così temerari che si facciano lecito di prender per forza frutta, hortaglia e simili altre cose comestibili alle porte della città, a chiunque vi viene ò per introdurle ò asportarle», rinforzando le pene previste (ASGe, GM, *Bellum Cum Duce Sabaudiae* 1672, 1156, grida del 27 luglio 1672).

combattimenti; lo stesso giorno tornò, con ulteriori rinforzi (circa 5000 uomini), don Gabriele di Savoia, cui il duca aveva affidato il comando supremo della spedizione.

Il 21 luglio si tenne un consiglio di guerra, in cui venne deciso di dividere l'esercito in due contingenti, il primo di rinforzo a Oneglia (don Gabriele) e il secondo (Alfieri) a occupare Zuccarello, quindi Albenga<sup>20</sup>. In parallelo, il duca si adoperò per una spedizione sulla Riviera anche da Nizza. Questo è un altro momento decisivo della campagna in cui vennero stabiliti dei nuovi obiettivi territoriali: rinforzare Oneglia, occupare Albenga e Porto Maurizio, aggiungendo così dei nuovi sbocchi sul mare allo Stato<sup>21</sup>. L'obiettivo politico rimaneva però vago, come si evince dalle lettere del Duca<sup>22</sup>. Il contingente di Alfieri s'indirizzò verso Zuccarello passando per Roccabarbena, una posizione genovese trincerata e occupata solo dopo intensi combattimenti, poi Castelvecchio. Nel frattempo, don Gabriele era arrivato a Oneglia con i rinforzi, per poi spostarsi fino a Cervo. Tramite corrispondenza fu concordata la riunione delle due colonne presso Villanuova il 27 luglio. La congiunzione non riuscì, tuttavia, a causa degli impedimenti genovesi.

Nonostante il primo successo di Restori, Alfieri continuò per la presa di Albenga, rimandando la congiunzione. Il commissario Durazzo s'adoperò per impedire questo movimento. Il 27 ci fu un nuovo scon-

<sup>20</sup> Non solo la separazione fu criticata dal duca, ma successivamente offrì lo spunto per redigere un documento in quarantadue notazioni riguardante tutti gli errori compiuti (ASTo, MPRE, NRG, m. 3, *Osservazioni sopra la campagna del 1672 contro Genovesi*).

<sup>21</sup> Il 16 luglio era stato stabilito un piano preciso per l'occupazione di Albenga (ASCGe, *Secretaria del Conte* [...], lettera del 15 luglio, 46-48).

<sup>22</sup> In una lettera del 30, in particolare, si delineava una prima prospettiva di come si sarebbe potuto porre fine al conflitto, insistendo poi sulla mediazione di Luigi XIV e di Roma: «Onde ci resta ancora qualche tempo d'agire e da prendere quei vantaggi da quali dipende tutto l'utile che li può sperare in una Pace: sicché quel che più importante hora è di ben prevalersene e se non ostante il tempo perduto, et il poco concerto con cui sono andate le cose sin hora si può intraprendere l'acquisto di Porto Maurizio sarebbe sommamente desiderabile e ci pare anche assai riuscibile stante la debolezza del luogo et il mediocre presidio che vi è si per il numero che per la qualità della gente, oltre che il nemico secondo ogni apparenza s'aspetta all'attacco di Albenga nella cui conservazione pare che rivolga le sue maggiori forze» (ASTo, MPRI, LRC, LDS, m. 65, 30 luglio 1672).

tro: una scaramuccia d'attrito che coinvolse gran parte delle truppe presenti. Dopo aver ricevuto la proposta da don Gabriele di riunirsi a Paravenna, il conte mandò il marchese di Livorno ad aprire la strada in quella direzione, dove però non trovò nessuno. Qui, ancora una volta e definitivamente, non riuscì la ricongiunzione. Sotto minaccia genovese, don Gabriele optò per una ritirata sicura attraverso Oneglia e poi in Piemonte, terminando di fatto l'invasione e portando al fallimento dell'iniziativa.

Il conte Catalano cominciò a ritirarsi prendendo la strada di Cisano e poi Zuccarello, anche vincolato dalla ricerca di foraggi e viveri. Si fece così chiara l'esigenza di tornare in Piemonte, per cui il 3 agosto si optò per una sosta a Castelvecchio, intanto parzialmente fortificato. Le truppe genovesi riuscirono tuttavia a occupare le alture attorno Castelvecchio e il ponte di Erli, tagliando la strada della ritirata verso Garesio e quindi il Piemonte. Nonostante le disposizioni difensive, la situazione all'interno del borgo era resa drammatica dalla mancanza d'acqua, causata dal controllo avversario della fonte più vicina. L'unica soluzione per Alfieri era un soccorso dal contingente che era riuscito ad arrivare a Garresio, cui fu mandata richiesta di soccorso. Il 4 trascorse senza novità, se non con la proposta di resa dai genovesi. Il 5 agosto il conte di Piosasco, a capo dei soccorsi, avanzò con circa 500 uomini verso un'altura attorno a Castelvecchio, su cui sperava d'incontrarsi con una sortita di Alfieri dalla parte opposta. Su questo tentativo di soccorso esistono diverse versioni, ciononostante è sicuro che non ottenne risultati, annullando di fatto ogni possibilità di aiuto esterno. La sera del cinque ci fu un consiglio di guerra in cui si decise per una sortita notturna, per cui venne stabilito l'ordine dell'assalto e l'orario, oltre che l'accensione di una miccia destinata a far saltare il castello. Nonostante sia stato posteriormente ricostruito un ipotetico verbale del consiglio<sup>23</sup>, non è in realtà chiara la dinamica del processo decisionale.

Cominciata la sortita prima dell'alba del 6, i resoconti e memoriali riportano un gran fuoco di moschetteria che fermò i primi contingenti sabaudi. Persistendo nel tentativo di avanzamento, tuttavia, i piemonte-

<sup>23</sup> Torino, Biblioteca Reale, Manoscritti militari I, ms. 33, *Francesco Maria Viceti, Storia della guerra di Genova con Savoia dell'anno 1672*, 51.

si raggiunsero e occuparono le prime barricate. Seguendo la sua guida, Alfieri cadde e sopravvisse a un agguato, proseguendo poi la fuga assieme a pochi altri oltre le posizioni genovesi. Non avendo testimonianze certe su come ciò sia avvenuto, già all'epoca il comandante sabauda fu accusato di complicità col nemico. Mentre i superstiti si riunivano a Garresio, il resto delle truppe che aveva tentato la sortita, guidate dal marchese di Parella, optò invece per rientrare a Castelvecchio. Una volta all'interno il comandante fece presumibilmente spegnere la miccia e la mattina successiva si arrese, consegnando anche tutta la documentazione dell'esercito, in particolare del carteggio di Alfieri. La sconfitta militare di quest'ultimo si trasformava così in una disfatta generale, che danneggiava la reputazione militare sabauda<sup>24</sup>, tanto che si tentò subito una giustificazione diplomatica aggiungendo la (falsa) notizia che i genovesi fossero riusciti nelle operazioni solamente grazie al sostegno delle truppe spagnole provenienti da Milano<sup>25</sup>.

### *Conclusioni*

In seguito al successo, le forze genovesi occuparono Oneglia il 15 agosto, cominciando poi una modesta controffensiva nell'entroterra, con la conquista il 28 agosto di Perinaldo. Di fronte al pericolo dell'invasione, il duca fece pubblicare una grida in cui s'incitavano i paesani

<sup>24</sup> Un successo genovese in grado di catturare e mettere in rotta il contingente sabauda sorprese tutti gli osservatori internazionali. Il 9 agosto l'ambasciatore genovese a Firenze scriveva alla Repubblica: «I suddetti avvisi [di guerra] s'ebbero subito anche qui ma ognuno se ne rise, stimandoli falsi et insussistenti, sicome poi furono autenticati tali dalle lettere susseguenti di costi» (ASGe, Archivio Segreto, *Lettere Ministri Firenze 1558-1735*, 2174, lettera del 9 agosto 1672 da Massimiliano Raggi).

<sup>25</sup> Tramite posta straordinaria, il duca scrisse subito al suo ambasciatore a Versailles: «Nous adjoutons ces lignes pour vous dire que nous découvrons tout les jours mieux la vérité des choses que nous vous avons écrites, e que les Genoïis ont recu de grandes éd effectives assistances du Gouverneur de Milan, à qui ils ont fait toucher une somme considerable de pistolets et luy pour les secourir par une voye couverte, à pris occasion de reformer trois ou quatre mille hommes de ses troupes, e c'est ce qui a donné particulièrement le moyen aux dit Genoïis d'attaquer nos Troupes, qui étoient à Chasteauvieux, car autrement ils n'auoient pas osé faire une semblable entreprise» (ASTo, MPRE, *Lettere ministri*, Lettere Ministri in Francia, m. 93, 10 agosto 1672).

a servire volontari nella milizia. Nel testo si diceva, in merito all'episodio di Castelvecchio, che era stato causato «[...] più tosto per lo sconcerto, e mancamento d'alcuni de nostri, che per le forze loro»<sup>26</sup>. Solamente a settembre il duca di Savoia riuscì a organizzare un nuovo corpo d'armata, che ordinò sotto la guida di don Gabriele. Questa spedizione ottenne subito diversi successi. Nonostante già da ottobre terminarono le operazioni sul territorio, la guerra si chiuse definitivamente con un trattato di pace, su pressioni della Francia, nel gennaio di 1673, ristabilendo le condizioni pre-guerra. I risultati nulli sul piano politico-territoriale, oltre che la ferita internazionale della reputazione militare, fecero sì che il conflitto rimase un momento ambiguo nel canone delle guerre sabaude<sup>27</sup>, non comparando nella cosiddetta «tradizione militare sabauda»<sup>28</sup>. Indipendentemente dall'esito, tuttavia, uno studio micro-analitico – come si è qui tentato d'iniziare a sviluppare – può mostrare quanti problemi e variabili siano in realtà presenti in un tempo dinamico e accelerato come quello bellico. L'auspicio è che questo approccio favorisca un dialogo più ampio con altre correnti storiografiche e una maggiore sensibilità verso questioni nuove, contribuendo a valorizzare contesti di scontro armato spesso esclusi dagli studi storico militari maggiormente incentrati sulle trasformazioni o rivoluzioni dell'arte militare e delle tecnologie belliche. In questo senso, anche una vicenda bellica marginale, rispetto alle grandi guerre di Luigi XIV, può offrire importanti chiavi di lettura per comprendere l'esperienza della guerra nel Seicento.

<sup>26</sup> ASGe, GM, *Bellum Cum Duce Sabaudiae*, f. 1157, 18 agosto in Torino.

<sup>27</sup> Il Marchese di Saluzzo nella sua opera elogiava fortemente Carlo Emanuele II per le riforme dell'esercito; tuttavia, lo escludeva quasi del tutto dalle responsabilità della guerra ripercorrendone le vicende. Sull'elogio: A. DE SALUCES, *Histoire Militaire du Piémont*, I, Turin 1818, XXVII. Sulla ricostruzione della guerra vd. *ibid.*, III-IV, 352-74. In modo imprevedibile, tuttavia, la guerra del 1672 fu anche utilizzata per l'ambientazione di un romanzo storico uscito a puntate negli anni Venti del Novecento e pubblicato poi integralmente, in cui la critica satirica al conflitto di Carlo Emanuele II era usata per condannare la politica bellica del tempo: L. GRAMEGNA, *Bastian Contrario, Un bandito piemontese del XVII secolo*, Torino 2005.

<sup>28</sup> Nel suo importante volume sul rapporto tra Stato sabaudo e mondo militare, W. BARBERIS, *Le armi del Principe. La tradizione militare sabauda*, Torino 1988, non menziona neppure il conflitto, citando tuttavia alcuni dei suoi protagonisti.

L'invasione sabauda del 1672 nei confronti del vicino genovese è uno degli eventi politici meno noti riguardanti gli antichi Stati italiani, poiché sostanzialmente priva di ripercussioni. Anche sul piano militare, la vicenda è spesso sorvolata per l'irrelevanza del fenomeno rispetto alle grandi guerre europee. Il presente articolo, riflettendo sulle possibili convergenze di metodo e finalità tra microstoria e storia militare, vuole indagare questa marginalità nella sua specificità, mostrando quante questioni significative possono essere indagate. Attraverso la ricerca su diversa documentazione inedita ed edita, lo studio si concentra prevalentemente sull'esercito di Carlo Emanuele II e sulla sua direzione.

*The Savoyard invasion of 1672 against its Genoese neighbour is one of the lesser-known political events concerning the ancient Italian states, as it was essentially devoid of repercussions. Even on a military level, the event is often overlooked due to its insignificance in comparison to the major European wars. This article, reflecting on the possible methodological and thematic convergences between microhistory and military history, aims to examine this marginality in its specificity, revealing how many significant issues can be explored. Through research on various unpublished and published documents, the study focuses primarily on the army of Charles Emmanuel II and its leadership.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5148



FRANCESCO BIASI

«SOLDAT PAR DEVOIR, NUL [...] PAR MÉTIER».  
TEORIE SUL CONFLITTO E PRATICHE DI MODELLI MILITARI  
NELL'ILLUMINISMO EUROATLANTICO

*Osservazioni introduttive*

L'evoluzione concettuale del 'cittadino soldato' rappresenta un elemento chiave per comprendere il ridisegnamento del ruolo degli individui all'interno delle comunità durante l'età delle Rivoluzioni. A partire dalle riflessioni dei pensatori del Settecento, il 'cittadino soldato' emerge come un soggetto centrale nella crisi della società d'Antico Regime e nella costruzione degli Stati nazionali. Questo concetto offre una lente utile per esplorare diversi filoni storiografici: l'equilibrio tra diritti individuali e collettivi nell'ambito del costituzionalismo illuminista; il legame tra politicizzazione, guerra e rivoluzione e il processo di mobilitazione politica connesso alla diffusione dei principi liberali. In un lungo arco cronologico, il tema attraversa il declino delle milizie private e del diritto feudale, fino alla nascita della coscrizione obbligatoria, al superamento delle strutture comunitarie locali e all'affermarsi degli Stati nazionali, parallelamente alla crescente professionalizzazione delle forze armate.

*Il mondo dell'Illuminismo*

L'Illuminismo segnò un periodo di profonda critica e revisione dei saperi umani, ridisegnando il sistema di conoscenze con opere fondamentali come l'*Encyclopédie* e il suo albero della conoscenza. Questo mutamento si basava su tre fondamenti essenziali: ragione, immagina-

zione e memoria, attraverso cui veniva ridefinito il ruolo dell'individuo alla luce di una nuova comprensione epistemologica della natura. In un discorso unico di critica e rinnovamento, l'Illuminismo mescolò la tradizione del repubblicanesimo classico, ispirato da Livio e Cicerone e rivisitato da Machiavelli come umanesimo civico e linguaggio delle virtù, con il giusnaturalismo dei diritti naturali di Locke. Dando vita alla costruzione del repubblicanesimo illuminista e del costituzionalismo moderno, fondato sul linguaggio universale dei diritti dell'uomo<sup>1</sup>, i Lumi ridefinirono l'umanità dell'individuo, concependolo come portatore di diritti inalienabili, esprimibili solo in una società di liberi ed eguali<sup>2</sup>. Questo ragionamento portò a ripensare la collettività come luogo in cui l'individuo poteva ritrovare la sua naturale essenza. La sfida illuministica si giocava sull'equilibrio tra diritti individuali e comunitari, delineando una nuova forma di governo rappresentativo. La nazione iniziò a essere ideata non più solo come territorio, ma come identità politica e spazio di espressione della libertà<sup>3</sup>, riassunta dal motto *ubi libertas ibi patria*. Con l'avvento del repubblicanesimo e della visione illuminista, le forze armate venivano riconfigurate come espressione della nazione anziché di una dinastia, legando i soldati non più a un sovrano, ma alla collettività. Questa trasformazione rifletteva un mutamento epocale, in cui l'esercito diventava uno strumento della volontà popolare e della difesa dei diritti e delle libertà della nazione, piuttosto che un mezzo per preservare i privilegi di un monarca. Cincinnato divenne simbolo del cittadino-soldato, incarnando il concorso civico nella difesa della Repubblica. Questo cambiamento rifletteva un desiderio di risolvere le dispute internazionali tramite il dialogo, sostituendo il potere

<sup>1</sup> V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino 2019, 99-101; Sull'Illuminismo vd. anche F. VENTURI, *Settecento riformatore*, IV, Torino 1984; F. VENTURI - R. BURR LITCHFIELD, *The End of Old Regime in Europe, 1776-1789*, II, Princeton 1991; M. P. ZUCKERT, *Natural Rights and Republicanism*, Princeton 1994, 305 e sgg.; L. HUNT, *Inventing Human Rights. A History*, New York - London 2007; V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Bari 2008; V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, Bari 2015; A. TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Roma - Bari 2009.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 292 e sgg.

<sup>3</sup> A. M. BANTI, *La nazione del Risorgimento. Parentela, santità e onore alle origini dell'Italia unita*, Torino 2000, 3-7.

dinastico con il potere nazionale, nella speranza di ridurre i conflitti e costruire un ordine internazionale basato sulla ragione e sulla giustizia<sup>4</sup>.

### *Il secolo delle costituzioni*

I progetti dei Lumi non si limitarono alla teoria, ma furono orientati alla concretezza politica, con un forte senso pratico. Nel Settecento si posero le basi per le prime costituzioni e la nascita di nuove realtà statuali, affidando a pensatori illuministi il compito di redigere i testi fondativi. Un esempio pionieristico fu la Repubblica corsa, per cui Rousseau scrisse il *Projet de constitution pour la Corse*<sup>5</sup>. Qui egli propose che tutti i cittadini fossero pronti a rispondere ai doveri della patria, eliminando la distinzione tra soldati e magistrati di professione. Questo modello superava la figura del soldato come corpo separato e obbediente al sovrano, sottolineando il primato del cittadino come unico corpo sociale legittimo. La concentrazione del potere militare nelle mani di pochi, avvertiva Rousseau, avrebbe inevitabilmente portato al dispotismo. Anche nel progetto per la Polonia egli esortava a evitare milizie mercenarie e a fare affidamento esclusivo sui cittadini per la difesa dello Stato. L'idea era quella di una milizia popolare, composta anche da contadini, richiamata solo in caso di necessità, per impedire la formazione di un'élite militare dominante. Centrale nel pensiero illuminista rimaneva un'ostilità condivisa verso la guerra, che si poneva l'obiettivo di difendere lo Stato senza opprimere i suoi cittadini. Il superamento degli eserciti personali e privati avrebbe dovuto portare alla fine della

<sup>4</sup> G. SILVESTRINI, *Guerra e pace, in Illuminismo. Un vademecum*, a cura di G. PAGANINI - E. TORTAROLO, Torino 2008, 134-51. Vd. anche A. TRAMPUS, *Il problema della guerra giusta*, in *Guerre ed eserciti nell'età moderna*, a cura di P. BIANCHI - P. DEL NEGRO, Bologna 2018.

<sup>5</sup> F. VENTURI, *Settecento riformatore: L'Italia dei lumi, 1764-1790*, I, Torino 1969. Sulle vicende della Corsica si possono consultare i contributi di F. DAL PASSO, *Il sistema sociale ed economico della Corsica alla fine del secolo XVIII*, «Semestrale di studi e ricerche di geografia», 1 (2002), online; Id., *Il Mediterraneo dei Lumi. Corsica e democrazia nella stagione delle rivoluzioni*, Napoli 2007; TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo*, 91 e sgg.

«mania militare»<sup>6</sup> e a una regolamentazione dei conflitti. Antimilitarismo, pacifismo e cosmopolitismo segnarono i principali discorsi dei pensatori del XVIII secolo, in un'Europa uscita dalla Guerra dei Sette Anni, con l'obiettivo di trovare soluzioni alla violenza. Tuttavia, la vera sfida arrivò dal Nuovo Mondo, dove l'assenza di privilegi nobiliari e una classe dirigente dinamica fondata sulla proprietà creò un terreno ideale per il radicamento dei valori illuministici<sup>7</sup>. La guerra tra le colonie francesi e inglesi consolidò il potere britannico, ma provocò una crisi finanziaria che spinse Londra a imporre politiche fiscali e commerciali restrittive sui territori americani<sup>8</sup>. Questo irrigidimento portò a un conflitto che, lentamente, alimentò le spinte indipendentiste, segnando l'inizio di un nuovo ordine politico e sociale alternativo al modello europeo<sup>9</sup>. La Dichiarazione d'indipendenza del 4 luglio 1776 affermò per la prima volta la genesi di una nuova concezione del potere. Nel preambolo si ripresero i valori giusnaturalistici dei diritti inalienabili dell'uomo, riconoscendo la legittimità dei governi unicamente nella loro garanzia. Il nuovo Stato si fondava apertamente sui discorsi illuministici<sup>10</sup>. Il Congresso autorizzò la creazione di un'armata continentale sotto il comando di George Washington, già capo delle milizie della Virginia. L'esercito era inizialmente composto dalle milizie territoriali e coloniali, forze eterogenee e inesperte, radicate nei tradizionali valori di autodifesa delle comunità locali. Queste truppe venivano reclutate con scopi specifici e successivamente sciolte, prevedendo una ferma breve di un anno. Solo nel 1777 Washington riuscì a estendere il servizio fino a tre anni. L'opinione pubblica coloniale percepiva l'armata continentale come uno strumento di difesa delle libertà, fondato su una base volontaria<sup>11</sup>. Non soffermandoci sugli esiti militari degli scontri, il processo co-

<sup>6</sup> Vd. *Introduzione*, in G. FILANGIERI, *La Scienza della Legislazione*, a cura di V. FERRONE, I, Venezia 2003, in part. 11.

<sup>7</sup> A. TAYLOR, *Rivoluzioni americane. Una storia continentale, 1750-1804*, Torino 2017, 33-42.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 54-55.

<sup>9</sup> Sulla Guerra d'Indipendenza americana si rimanda a TAYLOR, *Rivoluzioni americane*.

<sup>10</sup> FERRONE, *L'età dell'oro e del ferro*, 549-50.

<sup>11</sup> A. DE FRANCESCO, *Repubbliche atlantiche. Una storia globale delle pratiche rivo-*

stituzionale della nazione americana interrogò importanti temi sulle forze armate. Già nella *Declaration of Rights* della Virginia si riprendevano i valori centrali dei dibattiti illuministici. La sezione 13 affermava che una milizia ben regolata, composta dal popolo e addestrata alle armi, costituiva la difesa naturale e sicura di uno Stato libero. Gli eserciti permanenti dovevano essere evitati in tempo di pace poiché pericolosi per la libertà, e in ogni caso il potere militare doveva restare sempre subordinato a quello civile. Sentimenti che vennero infatti ripresi nella Dichiarazione d'Indipendenza. I padri costituenti ricalcarono il *Bill of Rights* inglese del 1689, sottolineando come Giorgio III avesse mantenuto sul suolo americano eserciti stanziali in tempo di pace e «He has affected to render the Military independent of and superior to the Civil power». Sin dai primi scontri, le truppe britanniche mostrarono la propria superiorità a livello operativo e organizzativo. Parallelamente, vennero stampati diversi libretti per allestire e addestrare i battaglioni coloniali, prendendo spunto dai modelli europei. Il *Treatise of Military Exercise Calculated for the Use of the Americans* di Nicola Lewis fu uno dei testi più diffusi della letteratura militare dell'epoca. Dedicato ai colonnelli dei cinque battaglioni di Philadelphia, il trattato apriva con un'introduzione che chiariva le dottrine strategiche e ideologiche dei nuovi assetti coloniali, dettati dall'urgenza della guerra. Lewis sosteneva che, mentre per gli ufficiali di carriera, pagati per dedicarsi interamente all'arte militare, era utile praticare manovre complesse, per i cittadini-soldati, costretti a impugnare le armi per difendere le proprie libertà solo temporaneamente, queste pratiche fossero sia crudeli che controproducenti. L'autore riteneva che fosse crudele sottrarre tempo prezioso al lavoro, da cui derivava il sostentamento delle famiglie, e impolitico impiegare risorse su manovre puramente di parata, piuttosto che sulle operazioni essenziali alla battaglia<sup>12</sup>. Il di-

*luzionarie 1776-1804*, Milano 2022, 40 e sgg. Vd. anche A. DE FRANCESCO - P. SERNA - J. A. MILLER, *Republics at War, 1776-1840. Revolutions, Conflicts, and Geopolitics in Europe and the Atlantic World*, London 2013; C. ROYSTER, *A Revolutionary People at War. The Continental Army and American Character, 1775-1783*, Williamsburg 1979.

<sup>12</sup> N. LEWIS, *Treatise of Military Exercise Calculated for the Use of the Americans*, Philadelphia 1776, IV-VIII.

battito sull'esercito e la legittimità dell'uso della forza tra potere centrale e singoli Stati sarebbero riemersi successivamente nella fase di costruzione politica degli Stati Uniti d'America.

Il tema della cittadinanza armata ebbe una grande forza propulsiva durante la Rivoluzione francese. Nell'immaginario della coscienza europea, infatti, è il mutamento innescato dagli episodi del 1789 a scuotere realmente il vecchio continente. Mentre la democrazia americana sembrava emergere quasi spontaneamente, l'attacco alla Bastiglia e le discussioni dell'Assemblea nazionale francese rappresentarono la sfida ai pilastri dell'Antico Regime – alla monarchia assoluta, all'aristocrazia, alle gerarchie ecclesiastiche<sup>13</sup>. Nell'incalzare degli eventi, la questione 'militare' non fu di poca rilevanza. Da un lato, si accusava il sovrano di mantenere reggimenti stranieri – simbolo della perseveranza di un potere dispotico –, dall'altro l'aristocrazia di monopolizzare senza merito i gradi dell'ufficialità. La liberalizzazione della stampa contribuì a diffondere rapidamente il concetto di cittadino-soldato, dando vita a un ampio dibattito che ne favorì l'affermazione e la legittimazione nella cultura politica dell'epoca<sup>14</sup>. Il tema centrale riguardava la modalità di garantire un bilanciamento efficace dei poteri in uno Stato in cui il sovrano, detentore del potere esecutivo, rivestisse anche il ruolo di comandante supremo delle forze armate e disponesse della facoltà di arruolare milizie private. Al contempo, esisteva un'Assemblea nazionale, prevalentemente rappresentativa degli interessi borghesi, in conflitto con l'autorità monarchica. La soluzione individuata fu l'istituzione della Guardia Nazionale, concepita come strumento di mediazione e controllo del potere militare. Gli articoli III, VI, e XI della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ruppero definitivamente i fondamenti ideologici tradizionali delle forze armate, interpretandole come strumenti di garanzia dei diritti dell'uomo<sup>15</sup>.

In Francia, il dibattito sulla questione militare già negli anni '70 fu complesso e sfaccettato, specie durante le riforme del conte di Saint-

<sup>13</sup> FERRONE, *L'età dell'oro e del ferro*, 556-57.

<sup>14</sup> DE FRANCESCO, *Republics at War*, 131 e sgg.

<sup>15</sup> M.-H. RENAULT, *Être un soldate et citoyen en France de la révolution à la libération*, «Revue juridique de l'Ouest», 2 (2010), 236-37.

Germain. Si discuteva sulla figura del soldato, la legittimità di un esercito permanente, considerato strumento dei monarchi, e l'idea di una coscrizione obbligatoria<sup>16</sup>. Voltaire, nel *Candide*, criticava il sistema disciplinare oppressivo, mentre ufficiali vicini ai valori dell'Illuminismo, spesso membri di logge massoniche, difendevano i diritti del soldato<sup>17</sup>. Nel 1762, a Parigi, aprì persino un *café militaire* per discutere di riforme<sup>18</sup>. Joseph Servan, nel suo *Le soldat citoyen* (1780)<sup>19</sup>, anticipò la visione rivoluzionaria del cittadino-soldato, ponendo in crisi le strutture d'Antico Regime. Sul tema si espressero anche uomini come Mably e Rousseau. Il primo criticava fortemente la separazione tra il mondo civile e militare, dove il soldato stesso diventava un mercenario al fianco di reggimenti stranieri, le cui truppe «ne conviennent qu'au pouvoir arbitraire et ne peuvent s'associer avec la liberté»<sup>20</sup>. Il secondo, invece, sosteneva che ogni cittadino in una libera repubblica avrebbe dovuto avere il dovere di difendere lo stato, senza farne un mestiere<sup>21</sup>.

All'alba della Rivoluzione, nonostante il lungo dibattito nel corso del Settecento, l'esercito appariva comunque come qualcosa di minaccioso<sup>22</sup>. Jacques-Antoine-Hippolyte de Guibert in *Essai général de tactique* (1770) aveva difeso la necessaria professionalizzazione delle armi, ma a condizione che fosse soggetta direttamente al potere legislativo e a una forza interna non militare, come sarebbe poi stata la guardia nazionale<sup>23</sup>. Nonostante ciò, in *De la force publique* (1790) riteneva che

<sup>16</sup> H. DRÉVILLON - O. WIEVIORKA, *Histoire militaire de la France*, I, Paris 2018, 429-46.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> J. SERVAN, *Le soldat citoyen, ou Vues patriotiques sur la manière la plus avantageuse de pourvoir à la défense du royaume*, Neufchâtel 1780.

<sup>20</sup> G. BONNOT DE MABLY, *De la législation ou Principes des lois*, in *Œuvres complete*, XII, Nîmes 1791, 292-93. Di Mably sullo stesso argomento si veda anche *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique, traduits du grec de Nicoclès avec des remarques*, Zurich 1763.

<sup>21</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Considérations sur le gouvernement de la Pologne et sur sa réformation projectée dans le Contract social*, Rouen 1772, 384.

<sup>22</sup> DRÉVILLON, *Histoire militaire de France*, 482-89.

<sup>23</sup> *Ibid.*

la sua natura fosse incompatibile con lo stato di diritto<sup>24</sup>. Egli considerava la forza bellica come un soggetto straniero e dannoso alla nazione. Della stessa idea era anche D'Holbach che nel *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique* si schierò apertamente contro l'istituto militare come proprietà della sovranità regia:

L'homme de guerre est partout un mercenaire qui ne connaît d'autres liens que ceux qui rattachent à son commandant; il ne tient à la Patrie que comme ces lierres qui étouffent peu à peu l'arbre dont ils ravissent les sucres nourriciers<sup>25</sup>.

In conclusione, la discussione era una conseguenza delle riflessioni inerenti alla prevalenza del diritto pubblico sul privato e viceversa: quindi il rapporto tra il diritto del soldato in quanto individuo, cittadino e membro attivo della società, e il suo dovere di cieca obbedienza allo Stato e ai superiori<sup>26</sup>.

Con il 1789 e la Dichiarazione dei Diritti, i rivoluzionari affrontarono la sfida di formare cittadini-soldato senza ricorrere alla coscrizione obbligatoria, impopolare tra i cittadini<sup>27</sup>. Il 9 febbraio 1790, l'Assemblea costituente attuò un nuovo modello di esercito, garantendo l'avanzamento di carriera e l'uguaglianza dei soldati, riconoscendoli finalmente come soggetti di diritti. Tuttavia, le pene inflitte ai soldati non furono abolite, ma regolamentate per limitare l'arbitrarietà degli ufficiali<sup>28</sup>. Nonostante queste riforme, l'esercito francese continuò a soffrire di alti tassi di diserzione e carenza di truppe.

<sup>24</sup> J.-A.-H. DE GUIBERT, *De la force publique considérée dans tous ses rapports*, À Paris 1790, 12.

<sup>25</sup> P. H. THIRY D'HOLBACH, *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique*, I, Londres 1773, 163-65.

<sup>26</sup> In merito al rapporto tra esercito francese e Illuminismo si guardi: A. CRÉPIN, *Défendre la France: les Français, la guerre et le service militaire, de la guerre de Sept Ans à Verdun*, Rennes 2005, 19-47; H. DRÉVILLON, *Guerre 'totale'/guerre limitée: une lecture politique*, in *La politique par les armes: conflits internationaux et politisation (XV<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)*, éd. par L. BOURQUIN *et al.*, Rennes 2014, 107-25; ID., *Histoire militaire de la France*, 307-441.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 482-89.

<sup>28</sup> *Ibid.*

Quando l'11 luglio 1792 l'Assemblea dichiarò la *Patrie en danger*, si prevedeva il reclutamento di 50.000 cittadini per completare i reggimenti di linea<sup>29</sup>. Tale chiamata di volontari era prevalentemente rivolta a inquadrare la guardia nazionale, corpo borghese e politicamente affidabile, al fianco dell'esercito regolare. Questi cittadini reclutati dal 1789 erano prevalentemente impiegati per operazioni di sicurezza interna e ordine pubblico. La Guardia Nazionale nacque effettivamente come contraltare all'armata regia, la prima sotto il comando dell'Assemblea, creata a difesa della legge e della libertà dei suoi cittadini, la seconda a difesa della Francia dal nemico esterno<sup>30</sup>. Essa, infatti, non avrebbe dovuto comparire come una forza concorrente alla truppa di linea, al punto che si era dispensati dal vestire l'uniforme completa – in quanto, comunque, il suo impiego non avrebbe dovuto essere effettuato al di fuori dei confini nazionali<sup>31</sup>. In un corpo militare così straordinario, però, sia le forme di organizzazione interna, sia il suo disciplinamento erano fortemente differenti dal contingente regolare. Già nella costituzione del 1791 si regolamentava la nuova forza pubblica nascente. I primi tre articoli del IV titolo chiarivano che l'esercito si componeva delle forze di terra, di mare e di servizio interno. Tutti i cittadini attivi erano tenuti a iscriversi ai ruoli delle guardie nazionali le quali «ne forment ni un corps militaire, ni une institution dans l'Etat; ce sont les citoyens eux-mêmes appelés au service de la force publique». Successivamente si delinearono le peculiarità di questo corpo. Espressione delle comunità di pertinenza, gli ufficiali venivano eletti con cariche temporanee, ed erano soggetti al potere civile. Nessuno aveva la possibilità di comandare sui dispositivi militari di più distretti. Infine, l'articolo 12 sottolineava espressamente come «la force publique est essentiellement obéissante; nul corps armé ne peut délibérer». Le guardie erano infatti composte dai cittadini attivi, conseguentemente la norma nacque per evitare che un'assemblea elettiva dell'ufficialità potesse in qualche modo dichiararsi legislativa e deliberare autonomamente<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> L. KREBS - H. MORIS, *Campagnes dans les Alpes pendant la Révolution. 1792-1793*, Paris 1891, 27-64.

<sup>30</sup> CRÉPIN, *Défendre la France*, 93-108.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Il secondo articolo della seconda sezione sottolineava infatti che per essere «ci-

Quindi, se da un lato l'elezione dei ranghi portò a una forte politicizzazione di gruppi paramilitari, dall'altro ciò consentiva, naturalmente, un maggiore controllo anche politico da parte degli stessi *clubs* francesi<sup>33</sup>. La successiva costituzione della Repubblica francese avrebbe mantenuto pressoché invariata la regolamentazione delle guardie nazionali, pur mostrando la ripresa di un repubblicanesimo classico. Nella sezione *Des Forces de la République*, il primo articolo sottolineava come «La force générale de la République est composée du peuple entier». L'architettura militare introdotta dai Francesi fu successivamente ripresa dalle costituzioni delle repubbliche rivoluzionarie, configurandosi come una risposta concreta al dibattito sul ruolo del 'militare' nel costituzionalismo illuminista. La Rivoluzione francese, insieme alla Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino e alla Costituzione del 1791, non solo non contrastava con lo spirito del repubblicanesimo auspicato dai pensatori dei Lumi, ma ne rappresentava piuttosto il culmine. Questi eventi mostravano come politicamente il superamento dell'Antico Regime fosse possibile, realizzando l'emancipazione civile e la costruzione progressiva della cittadinanza, ideali a lungo promossi dall'Illuminismo<sup>34</sup>.

### *Forze armate, illuminismo e rivoluzione: il caso napoletano*

Con la salita al trono di Carlo di Borbone nel 1734, per la prima volta il Regno di Napoli poté costruire un proprio stato sciolto dai vincoli dei vicereami. A partire dagli anni '70 del XVIII secolo, le riforme delle forze armate avviarono un processo cruciale per la costruzione di uno stato nazionale con istituzioni moderne. L'elemento militare divenne essenziale nella definizione dello spazio borbonico, legato all'indipen-

toyen actif» bisognasse essere iscritti «au rôle des gardes nationales» della propria municipalità.

<sup>33</sup> T. HIPPLER, *Volunteers of the French Revolutionary Wars: Myths and Reinterpretations*, in *War Volunteering in Modern Times. From the French Revolution to the Second World War*, ed. by C. G. KRÜGER - S. LEVSEN, London 2011, 26-27; CRÉPIN, *Défendre la France*, 93-108.

<sup>34</sup> TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo*, 234-35.

denza di uno Stato territoriale con una propria monarchia<sup>35</sup>. L'istituzione di scuole militari dagli anni '40 e la fondazione della Real Accademia segnarono l'inizio di un disciplinamento delle aristocrazie attraverso il servizio militare, funzionale all'affermazione della dinastia e al governo del Mezzogiorno. Con la nascita del Regno, emerse l'urgenza di creare una nuova coscienza civile e nazionale. In questo contesto, l'*élite* culturale napoletana abbracciò il linguaggio dei diritti dell'individuo, elaborato dai Lumi del Mezzogiorno, nel tentativo di modellare uno Stato moderno. Attraverso l'elaborazione di progetti economici, sociali e politici, Antonio Genovesi, Giuseppe Palmieri, Gaetano Filangieri, Francesco Mario Pagano, Malchiorre Delfico, divennero tra i principali interlocutori europei del ridisegnamento delle istituzioni d'Antico Regime.

Nel grande dibattito dell'epoca, il governo borbonico cercò di assimilare il pensiero dei Lumi napoletani. Particolarmente rilevanti furono le opere di Antonio Genovesi, come *Della Diocesina* e *Le lezioni di commercio*<sup>36</sup>, e soprattutto *La Scienza della Legislazione* di Gaetano Filangieri<sup>37</sup>. Quest'ultima non solo influenzò il ripensamento legislativo e la limitazione dello strapotere del ceto togato, come già tentato da Tanucci, ma risultò centrale nella riflessione sull'educazione<sup>38</sup>. Già Ge-

<sup>35</sup> Vd. V. FERRONE, *Un Re, un esercito, una nazione; il riarmo italiano nel Settecento tra innovazioni tecnologiche, assolutismo e identità nazionali d'Antico Regime*, in *Storia d'Italia, Annali*, XVIII, a cura di W. BARBERIS, Torino 2002, 383-414.

<sup>36</sup> A. GENOVESI, *Lezioni di commercio o sia d'economia civile*, Napoli 1765; ID., *Della diocesina o sia della Filosofia del Giusto e dell'Onesto*, Napoli 1767; ID., *La logica per gli giovanetti*, Bassano 1779.

<sup>37</sup> Da segnalare anche F. M. PAGANO, *Saggi politici dei principi, progressi e decadenza della società*, Firenze 1783; M. DELFICO, *Discorso sullo stabilimento della milizia provinciale*, Teramo 1782, e G. PALMIERI, *Riflessioni critiche sull'arte della guerra*, Teramo 1761.

<sup>38</sup> Come osservato da FERRONE, *Una società di giusti ed eguali*, l'opera di Filangieri, pur mirata a riformare le istituzioni giuridiche napoletane e promuovere una coscienza civile, aveva un respiro cosmopolita. Essa sottolineava la necessità di sistemi giuridici a cui i corpi statali fossero subordinati, il che spiega il suo successo, soprattutto nei contesti in cui si stavano formando nuovi Stati. Su Filangieri vd. G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi. La cultura napoletana del Settecento*, Napoli 1989; *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*. Atti del convegno di Vico Equense (Napoli, 14-16 ottobre 1982), a cura di L. D'ALESSANDRO, Napoli 1991.

novesi si chiedeva cosa spingesse un ufficiale a «scoprire il petto all'arme nemiche»<sup>39</sup>, sottolineando che la formazione militare doveva andare oltre le discipline tecniche, educando i giovani al «sistema politico»<sup>40</sup>. Filangieri sottolineò come «la patria avrebbe de' cittadini in tempo di pace e de' guerrieri [...] in tempo di guerra. [...] Difensore nato della patria, ogni cittadino sarebbe a parte di questo sacro dovere»<sup>41</sup>. Propose quindi un progetto che fondava le sue ragioni proprio nell'ideale classico del cittadino-soldato, per superare «il sistema delle truppe perpetue»<sup>42</sup>. Nella visione dei riformatori napoletani, l'abolizione della feudalità era essenziale per ridefinire lo spazio politico e per creare una forza armata nazionale, legittimando così il ruolo dello Stato. Il superamento dei diritti signorili, delle giurisdizioni baronali e delle milizie private fu considerato cruciale per l'instaurazione di un nuovo ordine<sup>43</sup>. Nel 1782 venne istituita una Milizia Provinciale, composta da cittadini chiamati a difendere la patria solo in caso di necessità, e a tornare alle loro attività civili in tempo di pace<sup>44</sup>. Tuttavia, fu attraverso gli istituti militari, come la Regal Accademia Militare Nunziatella, che si cercò di disciplinare l'aristocrazia alle virtù civiche, introdurre meccanismi di integrazione sociale e principi meritocratici, traducendo in pratica le aspirazioni illuministiche<sup>45</sup>. *L'Amor di patria* di Filangieri e i principi

<sup>39</sup> GENOVESI, *Lezioni di commercio o sia d'economia civile*: vd. F. VENTURI, *Illuministi italiani. Riformatori napoletani*, V, Milano-Napoli 1962, 250-51.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, V, 2004, 114.

<sup>42</sup> *Ibid.*, II, 2004, 61-76.

<sup>43</sup> Vd. in merito A. M. RAO, *Organizzazione militare e modelli politici a Napoli fra Illuminismo e rivoluzione*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di V. I. COMPARATO, II, Firenze 1989, 39-63.

<sup>44</sup> Si riprende il discorso di M. DELFICO, *Discorsi sullo stabilimento della milizia provinciale*, in *Id.*, *Opere complete*, a cura di G. PANNELLA - L. SAVORINI, I-III, Teramo, 1901-1904, in part. III, 151-83, sullo stabilimento di una milizia, sottolineando il collegamento tra militarizzazione e civilizzazione: «Il risorgimento generale dello spirito militare nelle province sarà quasi una nuova parte dell'educazione pubblica». Gli studi, in part. quello di G. RUGGIERO, *Gaetano Filangieri e l'Ordinanza sulle milizie provinciali*, «Frontiera d'Europa», 2 (1999), 185-231, hanno inoltre dimostrato come queste ordinanze fossero state fortemente influenzate anche dalle riflessioni di Filangieri.

<sup>45</sup> F. DE ROSA, *Illuminismo e 'Arte della guerra' nel Regno di Napoli*, in *Guerra, de-*

dei Lumi vennero ripresi nelle ordinanze della Nunziatella, volte a «formar l'Uomo, il Cittadino e il Militare»<sup>46</sup>.

Tuttavia, con la Restaurazione, la chiusura della Nunziatella e la repressione segnarono la fine di questo progetto illuministico e riformatore. La politicizzazione dei ranghi militari, l'emergere di un sentimento nazionale e liberale aprirono la strada alla crisi del potere dinastico e alla successiva guerra civile nel Mezzogiorno, segnando lo scontro tra riformatori, rivoluzionari e legittimisti<sup>47</sup>. In questo quadro, gli eventi del 1799 determinarono un momento di fortissima frattura. La costituzione del Triennio repubblicano e della Repubblica napoletana rappresentarono probabilmente la più alta espressione del costituzionalismo moderno. Al loro interno, convogliarono i dibattiti dei maggiori pensatori euroatlantici, ma anche le esperienze del radicalismo rivoluzionario, cercando di dettare argini e garanzie per evitare le degenerazioni e gli eccessi del Terrore<sup>48</sup>. Non soffermandoci sugli eventi che portarono alla proclamazione della Repubblica, il progetto presentato da Pagano introduceva diversi elementi di novità<sup>49</sup>. La *Dichiarazione dei diritti e dei doveri* anticipava la *Costituzione*. In essa venivano elencati i diritti e i doveri dell'uomo, del cittadino e del popolo. Riprendendo il modello americano e del 1789, l'articolo 9 introduceva il diritto alla resistenza «contro le autorità perpetue ed ereditarie, tiranniche sempre»<sup>50</sup>. In maniera del tutto peculiare, questa norma venne ripresa nel diritto del popolo di fare la guerra. Si identificava il *bellum iustum* unicamente nell'atto di difesa dei propri diritti naturali<sup>51</sup>. La partecipazione alle forze armate e di sicurezza era un dovere del cittadino attivo sancito dagli artt. 23 e 275. L'organizzazione dell'armata di terra e di mare ripren-

*recho y política. Aproximaciones a una interacción inevitable*, ed. M. F. RODRÍGUEZ, Valladolid 2014, 87-105.

<sup>46</sup> *Ordinanza per la Regal Accademia Militare Nunziatella*, Napoli 1798.

<sup>47</sup> C. PINTO, *Sovranità, guerre e nazioni. La crisi del mondo borbonico e la formazione degli Stati moderni (1806-1920)*, «Meridiana», 81 (2014), 9-25.

<sup>48</sup> TRAMPUS, *Storia del costituzionalismo*, 256 e sgg.

<sup>49</sup> Sulla paternità del progetto e il processo di elaborazione vd. *Progetto di costituzione della Repubblica napoletana presentato al governo provvisorio dal comitato di legislazione*, a cura di F. MORELLI - A. TRAMPUS, Venezia 2008, 40 e sgg.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 66-67.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 74-76.

deva direttamente l'ideale del cittadino-soldato difensore della Repubblica. Come in Francia, la Guardia nazionale presentava un'ufficialità elettiva. I generali vengono nominati in caso di necessità o guerra, ma sempre sottomessi all'autorità civile. Una costituzione redatta in maniera lucida e pronta a prevenire ogni deriva radicale, nonostante fosse nata in uno scenario di guerra totale, dove truppe francesi, insorgenze borboniche e volontari repubblicani si scontravano cruentemente su tutto il territorio. Contestualmente alla celerità degli avvenimenti, l'applicazione pratica si manifestò, infine, in maniera confusa e disordinata<sup>52</sup>.

In conclusione, nelle riflessioni illuministiche il cittadino-soldato rappresentava un punto cardine nel processo di rottura con l'Antico Regime, segnando il superamento delle milizie private e dei diritti feudali. Questo modello, centrale nell'immaginario repubblicano, mirava a risolvere il problema della guerra e della violenza in un contesto dominato da conflitti dinastici. Originariamente legato all'autodifesa delle comunità locali, il modello del cittadino-soldato venne progressivamente superato dalla nascita degli stati nazionali e dalla crescente professionalizzazione degli eserciti. In Italia, un'ultima eco di questo ideale si ritrovò nei dibattiti tra Garibaldi e Fanti sulla formazione del Regio Esercito tra professionalizzazione e volontarismo<sup>53</sup>.

<sup>52</sup> Vd. A. M. RAO, *Guerra e politica nel 'giacobinismo' napoletano*, in *Esercito e società nell'età rivoluzionaria e napoleonica*, a cura di A. M. RAO, Napoli 1990, 187-247.

<sup>53</sup> C. VERCELLI, *Soldati. Storia dell'esercito italiano*, Bari 2019, 44-64.

Il concetto di ‘cittadino soldato’ è essenziale per comprendere i cambiamenti sociali e militari nell’età delle Rivoluzioni. Durante l’Illuminismo, doveva rappresentare il superamento delle milizie private e dei diritti feudali, rispondendo alla necessità di una nuova gestione della violenza in un’Europa segnata da crisi dinastiche. Questo concetto esplorava il bilanciamento tra diritti individuali e collettivi e il legame tra guerre, rivoluzioni e mobilitazione politica. Le Rivoluzioni atlantiche, in particolare la Guardia Nazionale e la Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino, rappresentarono il culmine di questo processo. Il caso napoletano dimostrava il tentativo di applicare tali ideali a una nuova nazione. La transizione verso Stati nazionali e la professionalizzazione delle forze armate segnarono la fine dell’era del cittadino-soldato, ma il suo impatto persistette nel dibattito sulla cittadinanza e il servizio militare.

*The concept of the ‘citizen-soldier’ is essential for understanding the social and military changes during the Age of Revolutions. In the Enlightenment era, it was meant to represent the overcoming of private militias and feudal rights, addressing the need for new management of violence in a Europe marked by dynastic crises. This concept explored the balance between individual and collective rights and the connection between wars, revolutions, and political mobilisation. The Atlantic Revolutions, particularly the National Guard and the Déclaration des droits de l’homme et du citoyen, represented the pinnacle of this process. The Neapolitan case demonstrated the attempt to apply these ideals to a new nation. The transition to nation-states and the professionalisation of the armed forces marked the end of the citizen-soldier era, but its impact persisted in the debate on citizenship and military service.*

Articolo presentato nell’aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall’autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5149



BEATRICE MONTI

«IO SONO LA LOTTA».  
CONFLITTO E RAGIONE  
NELLA *SCIENZA DELLA LOGICA* DI HEGEL

La dialettica hegeliana è un movimento che si articola per mezzo di continue opposizioni, dove il negativo costituisce il vero elemento dialettico, ciò che spinge in avanti il pensiero. Per Hegel, infatti, là dove ancora non si è pensata la contraddizione, il sapere non ha ancora assunto una postura propriamente filosofica<sup>1</sup>. Essendo la natura delle cose una natura oppositiva, un sapere che voglia essere sapere del reale non può che fare i conti con la conflittualità e, ancor di più, un sapere che non sia solo contemplazione ma prassi concreta, produzione, deve farsi esso stesso supporto del movimento negativo. Vorrei, a questo proposito, partire dalla lettura di alcuni passi hegeliani tratti dalle *Lezioni sulla filosofia della Religione*. Qui Hegel scrive:

Io sono e vi è in me e per me questo conflitto e questo accordo, io sono determinato per me stesso come infinito contro me finito; [...] io sono colui che li tiene uniti, lo sforzo di tenerli insieme, il lavoro nell'animo per dominare questo contrasto, che è contrasto anche per me. [...] Io sono il rapporto di questi due lati, io sono ognuno di questi due estremi, sono io al quale essi si riferiscono; e la connessione, il rapporto, è quello stesso che si combatte nell'uno e si unisce nella lotta; oppure io sono la lotta; poiché la lotta è appunto questo conflitto che non è una indifferenza dei due lati, in quanto lati distinti, ma la loro

<sup>1</sup> «Tutte le cose sono in se stesse contraddittorie, e ciò propriamente nel senso che questa proposizione esprima anzi, in confronto delle altre, la verità e l'essenza delle cose» (G. W. F. HEGEL, *Scienza della logica*, trad. it. di A. MONI, Roma 2019, 490).

connessione. Io non sono uno dei combattenti, ma tutti e due; sono il combattimento stesso<sup>2</sup>.

Questo passaggio presenta due possibili modi di intendere l'opposizione: un conflitto come *indifferenza dei due lati in quanto distinti* – si tratta della modalità attraverso la quale l'Intelletto pensa la contraddizione – e un conflitto immanente all'io inteso come connessione, potenza dell'unificazione. In questo secondo caso, la lotta, essendo interna al medesimo termine, non è semplice opposizione ma contraddizione. La struttura contraddittoria è poi esplicitamente dichiarata essere la struttura propria della soggettività: l'io è movimento di separazione e unificazione, non immediata coincidenza con sé, ma identità dialettica del sé e dell'altro da sé.

Se la struttura del reale è in se stessa contraddittoria, la storia del pensiero così come la logica che sottende il suo proferire sono, a detta di Hegel, caratterizzate da un mancato pensiero della contraddizione. Difatti, il principio di non contraddizione insieme al principio di identità costituiscono storicamente i fondamenti della possibilità stessa di esprimere qualcosa di vero e sono, inoltre, i principi che operano nella logica comune, nel linguaggio quotidiano. Il pensiero dialettico dovrà quindi, innanzitutto, operare un superamento della logica comune. Per Hegel si tratterà allora di mostrare le *impasse* e la mancata concretezza e operatività di una logica che, non riconoscendo la natura negativa della Ragione e operando unicamente per mezzo dell'astrazione dell'Intelletto, appare incapace di pensare l'unità contraddittoria dei differenti<sup>3</sup>. Rispetto a quest'ultima, la Ragione, come facoltà eminentemente speculativa, consentirebbe una reale comprensione della dinamica dialettica del reale. La filosofia speculativa, infatti, «consiste solo in ciò, che il pensiero tiene ferma la contraddizione e nella contraddizione se stesso»<sup>4</sup>, e questo dal momento che «il pensiero della contraddizione è

<sup>2</sup> G. W. F. HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della religione*, a cura di E. OBERTI - G. BORRUSO, Roma 1983, 218.

<sup>3</sup> Si rimanda a questo proposito a E. DE NEGRI, *Interpretazione di Hegel*, Firenze 1969, in part. 129, 146-47; A. BELLAN, *La logica e il 'suo' altro. Il problema dell'alterità nella Scienza della logica di Hegel*, Padova 2002.

<sup>4</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, 493.

il momento essenziale del concetto»<sup>5</sup>. E così, la *Scienza della Logica* assume l'onere di rimediare a ciò che Hegel descrive come un preoccupante abbandono della Ragione di fronte all'affermarsi sempre più dilagante del pensiero dell'Intelletto. Quest'ultimo, rappresentato emblematicamente dal diffondersi della filosofia kantiana<sup>6</sup>, fondandosi su una metafisica dell'identità, da un lato non riconosce l'elemento positivo della contraddizione – ritiene infatti che la soluzione di una coppia di opposti non sia altro che lo zero, l'annullamento di entrambi –, dall'altro espone il contenuto contraddittorio «nello spazio e nel tempo, dove il contraddittorio vien tenuto in una estrinsecità reciproca nell'esser l'uno accanto all'altro e dopo l'altro, e così vien davanti alla coscienza senza il mutuo contatto. Quel pensare si dà quindi il fermo principio che la contraddizione non sia pensabile»<sup>7</sup>. Il conflitto, così, sul piano delle determinazioni intellettuali si presenta come fissazione di due termini separati. L'Intelletto è sì un preservare i due contendenti del conflitto, un sollevamento della loro particolarità entro l'universalità del pensiero, ma un preservare nel modo della loro astrazione e immobilità, trasformando il loro movimento reale in immobili effigi. Per questo la rinuncia al pensiero speculativo ha il senso del permanere della scissione. In questa scissione congelata, immobilizzata, il movimento della differenza cade nel rapporto astratto di diversità. *Diversità* è il termine utilizzato da Hegel all'interno della *Dottrina dell'Essenza* per indicare una differenza ancora astratta, ossia che si muove, in realtà, sul terreno dell'identità, che ha l'identità, intesa nel suo senso meramente formale secondo la formula tautologica  $A=A$ , come suo fondamento. Nel rapporto di diversità, ciascun termine è diverso dall'altro in quanto è

<sup>5</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, 947.

<sup>6</sup> Si veda J. HYPPOLITE, *La critique Hégélienne de la réflexion kantienne*, in ID., *Figures de la pensée philosophique*, Paris 1971, 175-95. Althusser riconosce nell'incontro di Hegel con il pensiero kantiano il momento sorgivo della riflessione hegeliana: «in questo fenomeno di generazione di sé nell'altro consiste tutta l'importanza della critica a Kant, che nel corso del suo sviluppo ci apparirà dunque come un'*Aufhebung*: ciò che viene negato di Kant viene anche conservato e rimesso al suo posto. Così il merito fondamentale di Kant agli occhi di Hegel è quello di rappresentare il momento della soggettività» (L. ALTHUSSER, *Il contenuto in Hegel*, a cura di C. LO IACONO, Milano 2015, 62).

<sup>7</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, 947.

identico a sé ed è così indifferente nella sua determinazione rispetto all'altro termine. Per questo, Hegel definisce la diversità come indifferenza della differenza. E poiché il rapporto tra i due termini è esterno a entrambi, in realtà, la diversità abbisogna di un terzo termine che funga da elemento comparativo tra i due. Ciò significa che la diversità invece di essere un rapporto intrinseco, interno ai termini in gioco, è posta come eteronoma<sup>8</sup>.

Il punto è che questa metafisica dell'identità e il mancato pensiero della differenza portano con sé, come ogni forma di sapere, dei precisi risvolti etico-pratici<sup>9</sup>: risvolti che costituiscono secondo Hegel un effettivo rischio per il pensiero, rischio a cui è chiamata a rispondere la logica speculativa. È su questa istanza critico-etica che si tratta di misurare il valore della dialettica rispetto alla contemporaneità storica. A questo proposito Marcuse, in *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della 'teoria sociale'*, mette in luce come, di fatto, nella condizione specifica del mondo contemporaneo, il pensiero dialettico è del tutto estraneo all'universo del pensiero e dell'azione, dominati piuttosto dall'orizzonte della riproducibilità tecnica e, dunque, da un generale feticismo del dato di fatto; mentre la dialettica avrebbe come suo cuore una radicale critica, o, ancor di più, una rivolta contro ogni forma di positivismo, una sovversione della datià immediata. La funzione del pensiero dialettico rispetto al presente storico, quale che sia questo presente, consisterebbe così «nell'abbattere la sicurezza e la soddisfazione di sé proprie del senso comune, nell'indebolire la sinistra fiducia nel potere e nel linguaggio dei fatti, nel dimostrare che la mancanza di libertà è così intrinseca alle cose che lo sviluppo delle loro contraddizioni interne conduce necessariamente a un mutamento qualitativo: il crollo catastrofico dello stato di cose stabilito»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> HEGEL, *Scienza della logica*, 457-90.

<sup>9</sup> Sulla natura etica di un'opera come la *Scienza della logica*, intesa come risposta al bisogno della filosofia come necessità immanente alla vita umana, insiste particolarmente Marcuse (H. MARCUSE, *L'ontologia di Hegel e la fondazione di una teoria della storicità*, trad. it. E. ARNAULD, Firenze 1969). Vd., inoltre, *Hegel fra logica ed etica*, a cura di L. LUGARINI, Roma 2002.

<sup>10</sup> H. MARCUSE, *Ragione e Rivoluzione. Hegel e il sorgere della 'teoria sociale'*, Bologna 2020, 46.

Dunque, ritornando ai rischi a cui il pensiero speculativo è chiamato a rispondere, si deve innanzitutto notare come un sapere articolato secondo una logica fondata sul principio di non contraddizione determinerà specifiche modalità di accesso del soggetto a sé stesso, specifiche forme di sapere-sé e, dunque, di costituzione soggettiva, e specifiche forme di accesso all'alterità venendo così a configurare particolari posture del soggetto di fronte al mondo e particolari strutture di ordinamento sociale. Innanzitutto, afferma Hegel, di fronte alle violente lacerazioni della modernità, il pensiero è tentato da una fuga nell'orizzonte romantico dell'indeterminato, dell'irrazionale, rinunciando così a una significazione dell'alterità, la quale rimane, per questo, un concetto ineffabile<sup>11</sup>. Secondariamente, là dove il giudizio poggia su un pensiero della differenza come diversità si ha, come abbiamo detto, la necessità di un terzo termine come mediatore, necessità che sta a indicare una riflessione estrinseca rispetto ai termini stessi in gioco, una norma eteronoma e, dunque, di necessità, astratta e violenta; dove la violenza appare come il correlato dell'astrazione. L'eteronomia si mostra così come l'imposizione di una falsa universalità, falsa proprio perché, essendo fondata sul principio di identità, lungi dall'essere un universale concreto, è piuttosto una monca particolarità che assurge a ottenere un ruolo che non le spetta: ciò che non è totalità si vuole imporre come totalità, ciò che è semplicemente il prodotto di un'astrazione intellettuale vuole porsi nel reale come norma vera, reale che, da parte sua, non potrà che smascherare, spesso con risvolti funesti, la tracotanza e il misconoscimento che hanno guidato il particolare a volersi fare legge universale<sup>12</sup>. Come terzo rischio troviamo poi la relazione tra diver-

<sup>11</sup> A questo proposito, la Logica, viceversa, sarebbe, secondo le parole di A. Bellan, un vero e proprio pensiero dell'alterità, di un altro «assunto non più come immediatezza esteriore limitante, ma come legge immanente al proprio esserci» (BELLAN, *La logica e il 'suo' altro*, 99). A questo proposito si rimanda parimenti al recente lavoro di L. CORTELLA, *L'ethos del riconoscimento*, Laterza 2023, dedicato al problema del riconoscimento.

<sup>12</sup> Troviamo questa critica applicata su un terreno politico negli scritti giovanili di Hegel nei confronti delle istituzioni feudali. A tal proposito, vd. G. LUKÁCS, *Il giovane Hegel e i problemi della società capitalistica*, trad. it. di R. SOLMI, Torino 1975; MARCUSE, *Ragione e Rivoluzione*; R. HAYM, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Ent-*

sità estrinseca e dispositivi di controllo-marginalizzazione. Là dove i due termini del conflitto si danno in un rapporto di esteriorità è pensabile una condizione di dominio dell'uno sull'altro, o anche, la possibilità dell'insorgere di un desiderio di prevaricazione, inghiottimento, per poter affermare la propria certezza, certezza che, proprio in quanto mi sconosce l'alterità che la determina nel suo stesso fondamento, non potrà che silenziare, ingaggiare un insabbiamento, di quella verità che le ricorda la menzogna su cui è fondata la possibilità della sua soddisfazione<sup>13</sup>. L'estrinsecità del rapporto è condizione affinché si possa operare una marginalizzazione. L'altro deve infatti essere posto come assolutamente altro per poter essere silenziato, regolamentato, incluso in un dire parziale che si fa norma e, così, escluso dalla possibilità che egli stesso possa proferire alcunché. Si veda, per quanto riguarda questo processo di silenziamento, *Storia della follia in epoca classica* di Foucault dove l'autore francese, attraverso un'analisi della storia della malattia mentale, mostra come l'istituzione dell'Asilo altro non sia che un rifugio per quella ragione che vuole porre la propria perversione fuori di sé, il tentativo, in mala fede, che la ragione pone in atto per mantenersi nella sua astratta identità, per preservare la propria quiete ponendo al di là di sé la sua contraddizione interna<sup>14</sup>. Per di più, l'arrestarsi del pensiero di fronte all'opposizione, il suo non procedere oltre, significa una rinuncia all'istanza critica propria della ragione. Qui il pensiero, invece di tentare di comprendere il processo attraverso il quale si sono costituiti i diversi come diversi, si limita a prenderli come dati di fatto nella loro immediatezza. E, riprendendo ancora una volta Marcuse, «questo potere dei fatti è un potere di opprimere; è il potere

*stehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegelschen Philosophie*, Darmstadt 1962.

<sup>13</sup> Come nota Chiereghin, «tra gli opposti non è possibile altro rapporto che una relazione di sudditanza e di dominio: l'io domina, il non-io è sottomesso, la loro importanza è differente e qualunque sintesi è posta sotto il segno della violenza» (F. CHIEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel. Dall'ideale giovanile alla Fenomenologia dello Spirito*, Trento 1980, 59). Dove, per di più, questa violenza e dominio dell'io contro l'altro «costituiscono una forza che è nulla quanto a potenza, perché discendono dall'impotenza di un universale astratto e formale» (*ibid.*).

<sup>14</sup> Vd. M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'epoca classica*, a cura di M. GALZIGNA, Milano 2019.

dell'uomo sull'uomo»<sup>15</sup>. Infine, tema su cui insiste particolarmente Hegel, la rinuncia al pensiero speculativo comporta l'impossibilità per lo spirito di conoscere se stesso e, dunque, la permanenza in uno stato di fondamentale astrazione e radicale misconoscimento.

Di fronte a questi pericoli, la proposta hegeliana passa per un ripensamento del conflitto come dinamica caratterizzante non solo la vita ma, più propriamente, come il movimento proprio del pensiero. In questo, la logica è essenzialmente uno strumento critico, non solo come critica epistemologica e superamento della logica tradizionale-aristotelica, ma, più radicalmente, come critica allo stato di fatto, alla metafisica della presenza e della pienezza. Per Hegel, la verità è la morte del dato di fatto di modo che il pensiero è reale solo se implica una trasformazione stessa della realtà. In questo senso il sapere è prassi, produzione concreta. «Comprendere la realtà [...] comporta la non accettazione della loro apparenza come dati di fatto. La non accettazione, la rivolta, costituisce il processo del pensiero così come dell'azione. Mentre il metodo scientifico conduce dall'immediata esperienza delle cose alla loro struttura logico-matematica, il pensiero filosofico conduce dall'immediata esperienza dell'esistenza alla sua struttura storica: il principio della libertà»<sup>16</sup>. Il pensiero della contraddizione si erge così contro ogni formalismo dell'Intelletto irrigidito nella tautologia e nell'immobilità e contro ogni empirismo, ossia contro quelle forme di sapere che considerano i dati nella loro immediatezza riducendo così l'universale all'abitudine, a ciò che si presenta per lo più. Rispetto a questi saperi, saperi privi della spinta al rinnovamento, la Ragione costituisce propriamente un'istanza di rivolta, il faticoso lavoro di messa in movimento a opera del negativo, la tensione dell'universale che preme in ogni particolarità storica verso il suo superamento.

Se il pensiero è così chiamato a sopportare la fatica del negativo, il dolore della scissione, il tumulto del conflitto, questo è possibile mediante una critica all'immediatezza e il mostramento della mediazione come verità e fondamento dell'immediato<sup>17</sup>; una critica all'astrazione

<sup>15</sup> MARCUSE, *Ragione e Rivoluzione*, 51.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>17</sup> Come afferma Lugarini, riconoscere come fondamento della datità la «negatività

e un pensiero della concretizzazione come farsi altro da sé<sup>18</sup>; infine, una critica all'eteronomia per cui non vi è alcuna verità in un dire esterno rispetto a ciò di cui dice<sup>19</sup>. Per poter fare questo, la logica dialettica attua un doppio movimento: una critica alla medesimezza del proprio che passa attraverso una messa in discussione del tradizionale concetto di identità e, insieme, una critica alla trascendenza e all'irriflessività dell'alterità, la quale da determinazione esterna e immediata diviene piuttosto movimento di mediazione immanente al sé, farsi altro del medesimo<sup>20</sup>. L'altro, non più colto come datità immediata, ma ricompreso nel movimento dialettico della mediazione, cessa di essere un problema per la costituzione dell'identità e diventa piuttosto ricchezza semantica, il contenuto proprio del sé. Ma ciò significa che qualcosa è con sé identico solo a condizione del suo essere passato per l'altro da sé: la medesimezza implica in sé l'alterità. L'intendimento hegeliano della differenza si presenta così come sforzo per significare l'alterità, come movimento attraverso il quale ciò che si mostra in prima istanza come datità immediata posta di contro nella sua indifferenza viene investito dal movimento di senso. Questa impostazione elimina la necessità di una normatività esterna, di una legalità eteronoma che funga da base per il giudizio: lo sviluppo del conflitto, il suo risolversi, sono il prodotto di un movimento interno a ciascun termine e non un'imposizione arbitraria. Ciò che infatti viene presentato all'interno dei diversi momenti della logica hegeliana è l'inconsistenza e la vacuità delle due

*autonegativa*: la sorgente per Hegel di ogni autentica, mediata positività» (L. LUGARINI, *Hegel e Heidegger. Divergenze e consonanze*, Milano 2004, 325).

<sup>18</sup> Là dove «l'astrazione è sinonimo d'infelicità, l'universale concreto sarà per lo spirito la gioia» (J. WAHL, *La coscienza infelice nella filosofia di Hegel*, trad. it. di F. OCCHETTO, Milano 1972, 148).

<sup>19</sup> Si rimanda a questo proposito alla *Prefazione alla Fenomenologia dello Spirito* dove Hegel insiste sul carattere immanente della verità in rapporto alla coscienza e sulla falsità di ogni dire eteronomo (G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. di E. DE NEGRI, Roma 2008); su questo argomento si rinvia inoltre al contributo di J. HYPPOLITE, *Phénoménologie de Hegel et Psychanalyse*, in *Figures de la pensée philosophique*, 213-30.

<sup>20</sup> L'opposizione tra i contrari va così intesa come correlatività. In proposito vd. S. LANDUCCI, *La contraddizione in Hegel*, Firenze 1978.

posizioni opposte prese nella loro separatezza<sup>21</sup>. Ciò che si vuole tenere nella sua astratta identità particolare, non riconoscendo il carattere immanente dell'alterità, è condannato a tramontare sotto il movimento negativo dell'universale; il quale gli mostra la sua ineludibile inconsistenza e finitezza. Il finito, a causa della sua astrazione, è ciò che nel suo sorgere è immediatamente un perire; avendo la propria determinazione fuori di sé in un altro indifferente, passando nel suo altro, si toglie via. Il concreto è infatti soltanto l'intero, il contraddittorio permanere dell'inquietudine del negativo, l'universale inteso come movimento di negazione di sé – posizione della particolarità determinata – e negazione della negazione – negazione della particolarità determinata come ritorno presso di sé. Questo movimento negativo è l'infinito come processo di autotrascendimento, un ripresentarsi del conflitto entro il quale, però, il sé rimane con sé identico. L'infinito è così ciò che rimane presso di sé nella più dilaniante disgregazione, l'universale che resiste al suo farsi particolare<sup>22</sup>.

Dunque, se il sé è lo scindersi del sé e dell'altro da sé, se l'identità è sempre un porre insieme la propria alterità, allo stesso tempo il movimento dialettico non si può arrestare ad una prima negatività, alla semplice opposizione. È necessaria una seconda negazione come appropriazione dell'alterità<sup>23</sup>. Solo così, il finito da astratto può essere ricompreso nel movimento negativo dell'universale concreto. Questa dinamica di riappropriazione assume all'interno della *Scienza della Logica* e nello sviluppo della *Fenomenologia* differenti configurazioni, ciascuna delle quali rappresenta uno specifico rapporto tra universale e parti-

<sup>21</sup> «Noi chiamiamo invece dialettica il superior movimento razionale, dove tali che sembrano assolutamente separati, passano l'un nell'altro per se stessi, mediante quello appunto ch'essi sono, e dove la supposizione [del loro essere separati] si toglie via» (HEGEL, *Scienza della logica*, 97-98).

<sup>22</sup> *Ibid.*, 112-59.

<sup>23</sup> Gadamer riconosce nel movimento riappropriazione il contenuto stesso dello spirito (H. G. GADAMER, *La dialettica di Hegel*, trad. it. di R. DOTTORI, Genova 1996, 121). Vd., inoltre, E. ANGEHR, *Il principio della soggettività e l'ambivalenza del moderno*, in *Hegel e la comprensione della modernità*, a cura di V. VITIELLO, Milano 1991, 15-33: la «soggettività è il duplice processo dell'autodifferenziazione delle determinazioni e della loro riunione in unità. Così, il passaggio nel suo complesso articola un processo di autoappropriazione» (*ibid.*, 20).

colare. Il problema dell'alterità, una volta dimostrata l'astrattezza di ogni posizione particolare, si configura così come l'esigenza di pensare a una universalità concreta che non elimini la ricchezza del particolare, un'unità che non cancelli la differenza. Ed è sulla riuscita di questo compito che si gioca la possibilità stessa della filosofia hegeliana.

Il movimento di affermazione dell'individuo, come unità di particolare e universale, si esprime, innanzitutto, sul piano della vita immediata come desiderio di appropriarsi dell'alterità del mondo esterno per mezzo del mangiare e, in seconda istanza, come desiderio sessuale, riproduzione della specie. Sul piano della vita, però, sostiene Hegel, il rapporto tra universale e particolare si risolve in un dissolvimento della singolarità<sup>24</sup>. L'affermarsi dell'universale è la morte del particolare. Il sé che cerca per questa via il proprio soddisfacimento trova una necessità che annienta la sua individualità<sup>25</sup>. L'appropriazione dell'alterità che non implica il riconoscimento dell'altro come costitutivo del sé è il togliimento della singolarità tanto dell'altro quanto del sé. Infatti, essendo l'altro niente di differente dell'essersi posto del sé come altro da sé, ciò che si toglie nel movimento di togliimento dell'alterità è in realtà il sé stesso. Per questo, il godimento che consuma l'altro, di fatto, è un consumarsi del sé. Sfuggire all'universale e cercare unicamente l'appagamento dell'essere-per-sé non è che un vano fuggire poiché non conduce ad altro che a un deteriorarsi dell'individuale stesso, all'impossibilità sua di sussistere proprio perché di per sé non sta, non è fondamento. Il fondamento è piuttosto la sua unità con il suo altro<sup>26</sup>.

Ciò che deve dunque prendere il posto dell'appropriazione come desiderio e godimento singolari è una forma di mediazione che sia, oltre che un negare, un conservare ciò che viene negato. E per Hegel questo è possibile solo nel sapere speculativo. Solo nel sapere si ha una soluzione della dialettica tra universale e particolare di modo che l'univer-

<sup>24</sup> Vd. G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di V. CICERO, trad. it. di B. CROCE - A. NUZZO, Milano 2000, 393-97, 595-631.

<sup>25</sup> Per quanto riguarda l'individuo, «la sua inadeguatezza all'universalità è la sua malattia originaria e il germe innato della sua morte» (*ibid.*, 631).

<sup>26</sup> Vd. J. HYPPOLITE, *Genesi e Struttura della Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, a cura di V. CICERO, trad. it. di G. A. DE TONI, Milano 2005, in part. 337-55.

sale non costituisca una fine del singolo ma, piuttosto, ciò che salva il particolare dal suo incessante perire. È solo nel sapere che il particolare è graziato. È proprio su questo punto che insiste Heidegger all'interno dello scritto dedicato alla *Fenomenologia* hegeliana. Il sapere hegeliano è qui caratterizzato come movimento assolvente, dove con assolvente si deve intendere ciò che liberando il particolare dall'erosione del divenire, allo stesso tempo, lo conduce a sua piena realizzazione. «In quanto è tale oltrepasamento, l'assolvenza è quindi per così dire redenzione della lacerazione. L'assoluto diviene in quanto assolvenza *assoluzione* (*Absolution*)»<sup>27</sup>. Il pensiero, così, nella sua configurazione negativo-dialettica è, allo stesso tempo, l'inquietudine che sconvolge l'inerzia, e l'assoluzione, la pietà, la grazia, ciò che conserva, ciò che assume su di sé lo sforzo di tenere insieme ciò che è lacerato. Ma se la filosofia come risposta al bisogno di unificazione è una possibile redenzione dalla lacerazione, ciò avviene non senza che il particolare, diciamo, ci rimetta, paghi, sacrifichi<sup>28</sup> qualcosa di sé per rendere possibile questo attuarsi della Ragione. Ciò che il pensiero chiede a questo proposito è una rinuncia alla propria singolarità astratta, e non tanto per gratuito sacrificio, ma a causa del fatto che ciò che il pensiero mostra nel suo movimento assolvente è l'inconsistenza della singolarità presa di se stessa. Ed è proprio questa problematica dialettica tra universale ed esistente particolare a determinare una buona parte della riflessione critica nei confronti di Hegel nel corso del Novecento<sup>29</sup>. Se da un lato l'istanza universale ha una specifica valenza critica, sancisce sul piano etico-pratico la possibilità di istituire non solo un movimento criti-

<sup>27</sup> M. HEIDEGGER, *La Fenomenologia dello Spirito di Hegel*, a cura di E. MAZZARELLA, trad. it. di S. CAIANIELLO, Napoli 1988, 120.

<sup>28</sup> Sul problema del sacrificio in Hegel vd. J. COHEN, *Le sacrifice de Hegel*, Paris 2007; CHEREGHIN, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggettività in Hegel*, 461, dove il sapere assoluto inteso come sapere il proprio limite viene identificato con un sapersi sacrificare.

<sup>29</sup> Vd. a questo proposito, a titolo di esempio, J. HYPOLITE, *Logica ed esistenza. Saggio sulla logica di Hegel*, a cura di S. PALAZZO, Milano 2017. Vd., inoltre, R. SALVADORI, *Hegel in Francia. Filosofia e politica nella cultura francese del Novecento*, Bari 1974; B. BAUGH, *French Hegel: from Surrealism to Postmodernism*, London 2003; A. BELLANTONE, *Hegel in Francia*, Soveria Mannelli 2006.

co nei confronti della datità, del presente storico, ma anche l'istituzione di un movimento di pensiero come movimento verso la libertà; dall'altra, l'universalità come sacrificio del particolare, l'ideale di una significazione dell'alterità la quale viene ricompresa come immanente al movimento dell'universale stesso, implica un rapporto non solo problematico ma ambiguo e di fragile equilibrio tra la singolarità dell'esistente e il movimento universale dello Spirito. A questo proposito, come vada inteso il soggetto che nel movimento del pensiero risulterebbe liberato non va da sé. Ad ogni modo, un pensiero liberato non può essere fatto immediatamente coincidere con un presunto esistente umano liberato e autosussistente. E questo perché, ancora una volta, ciò che apre la via per la liberazione del pensiero è la definitiva rinuncia a ogni illusoria pienezza d'essere di quell'esistente intaccato dal pensiero.

La *Scienza della logica*, come Logica del Concreto, è il dispiegarsi della dialettica attraverso il susseguirsi di violente cesure, dove il pensiero è l'operare stesso della contraddizione. Il radicale ripensamento hegeliano della contraddizione apre ad una particolare modalità di intendere il conflitto, non più come statica opposizione tra determinazioni reciprocamente indifferenti, bensì come negatività immanente ad ogni termine. Così, la riflessione hegeliana, oltre a costituire un importante strumento critico-teoretico, si presenta come una specifica urgenza etica. Il pensiero, come movimento del negativo, si mostra come via d'uscita e posizionamento critico nei confronti di ogni sapere che, escludendo la contraddizione, non può che cadere nell'oblio dell'indifferenziato o nel violento dominio di un termine sull'altro.

*Hegel's Science of Logic, as a Logic of the Concrete, unfolds dialectics through a series of radical disruptions, where thought operates through the force of contradiction. Hegel's radical rethinking of contradiction provides a new way to understand conflict, no longer as a static opposition between indifferent determinations, but as negativity inherent to every term. In this way, Hegelian reflections serves not only as a critical-theoretical tool, but also presents itself as a specific ethical urgency. Thought, as the movement of the Negative, emerges both as a critique and, at the same time, as a solution to all forms of knowledge that, by excluding contradiction, can only lead to the oblivion of the undifferentiated or the violent domination of one term over another.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5150



UGO MURACA

I *CAHIERS DE DOLÉANCES* NOBILIARI DEL 1789:  
UN CONFLITTO ELETTORALE?

La convocazione degli Stati Generali francesi del 1789 provocò l'apertura di un considerevole dibattito politico, istituzionale, intellettuale e culturale. Sono ben note le conseguenze rivoluzionarie di tale evento, frutto di una grave crisi economica delle finanze dello Stato, così come è ben noto il susseguirsi di eventi che avrebbe portato allo scoppio della *Grande Révolution*. La proposta di convocare gli Stati Generali nel mese di maggio 1789 fu avanzata dal ministro Loménie de Brienne. Per far fronte alle evidenti falle nel sistema economico del regno, egli tentò in un primo momento di riunire una Assemblea di Notabili (1787), così da imporre la volontà della corona a un ristretto nucleo di rappresentanti del regno. Nelle intenzioni di Brienne, questi individui, da lui accuratamente selezionati, avrebbero dovuto accettare docilmente le deliberazioni della corona, legittimandone l'operato e limitando potenziali critiche<sup>1</sup>. Il piano del ministro, suo malgrado, non si concretizzò come sperava: la notizia della convocazione di tale adunanza si diffuse rapidamente in Francia, provocando una proliferazione di *pamphlet* polemici. Numerosi libelli, svariati dei quali anonimi, richiamarono alla memoria dei sudditi francesi l'utilità delle istituzioni rappresentative. Queste, secondo Kenneth Margerison, «held a certain fascination for those who lived during the ancien régime because they

<sup>1</sup> V. R. GRUDER, *The Notables and the Nation. The Political Schooling of the French. 1787-1788*, Cambridge 2007. Vd. anche J. EGRET, *La pre-révolution française (1787-1788)*, Paris 1962, e ID., *La Révolution des Notables. Mounier et les Monarchiens. 1789*, Paris 1950.

were the most certain evidence that Frenchmen had at one time possessed extensive political rights»<sup>2</sup>. Numerosi *pamphlet* iniziarono a muovere aperte critiche nei confronti dell'assolutismo, proponendo alternative istituzionali e una diversa distribuzione dei poteri dello stato. La decisione di Brienne di convocare gli Stati Generali per il mese di maggio del 1789 avrebbe provocato l'apertura di un'insanabile frattura interna alla nobiltà francese. Fallito il progetto di introdurre alcune riforme tramite il sistema 'concertativo' dell'Assemblea dei Notabili, Luigi XVI nominò l'economista Jacques Necker nuovo ministro delle finanze. Questi, pur dovendo accettare la convocazione degli Stati Generali proposta dal proprio predecessore, tentò di manovrare una transizione più moderata. L'Assemblea dei Notabili fu, dunque, rinnovata nell'organico e radunata una seconda volta nel 1788, ma senza riportare i risultati auspicati. Il processo di convocazione degli Stati Generali culminò con i dibattiti assembleari locali dei tre ceti, durante i quali furono redatti i celeberrimi *cahiers de doléances*. Per quanto concerne il Secondo stato, questo apparve sin dal primo momento come l'ordine più politicamente frammentato. La ragione di tale fenomeno è da individuare principalmente nella penetrazione di ideali illuministici tra gli aristocratici e nell'esasperazione dello scontro tra le fazioni cortigiane. Molti nobili, come sottolineato dagli studi di Ralph Greenlaw, furono direttamente coinvolti nella diffusione di libelli antiassolutistici nel triennio 1787-1789<sup>3</sup>. Larga parte degli aristocratici 'ribelli' era stata precedentemente penalizzata dalle nuove dinamiche di corte: Luigi XVI e la sua consorte Maria Antonietta esacerbarono le dinamiche di corte, privilegiando con eccessiva ostentazione certi circoli a discapito di altri. Ciò avrebbe condotto, secondo Daniel Wick, a una vera e propria 'Fronda' dei marginalizzati, tra i quali vi furono anche esponenti di antiche casate nobiliari<sup>4</sup>. Come suggerito dagli studi di Guy Chaussinand-Nogaret,

<sup>2</sup> K. MARGERISON, *Representative Institutions, and Political Rights in the French Pre-Revolution (1787-1789)*, «French Historical Studies», 15 (1987), 69.

<sup>3</sup> R. W. GREENLAW, *Pamphlet Literature in France During the Period of the Aristocratic Revolt (1787-1788)*, «The Journal of Modern History», 29, 4 (1957), 349-54.

<sup>4</sup> D. L. WICK, *The Court Nobility and the French Revolution: The Example of the Society of Thirty*, «Eighteenth-Century Studies», 13, 3 (1980), 278-80.

inoltre, la circolazione di ideali illuministici in seno al Secondo stato avrebbe provocato una diffusa disaffezione nei confronti dell'assolutismo, forma politica ormai percepita, da certi settori, come eccessivamente ingombrante<sup>5</sup>. Si aprì, così, una fase di dibattito e propaganda tra le assemblee nobiliari locali del 1789, che divennero terreno di scontro tra diverse fazioni. Monarchico-costituzionali, 'liberali' radicali e moderati, sostenitori dell'assolutismo e di forme ibride si incontrarono in un vero e proprio conflitto elettorale. Oggetto del contenzioso furono i *cahiers de doléances*, punto di arrivo e, al tempo stesso, strumento della lotta politica. Le diverse fazioni tentarono di egemonizzare il processo di redazione dei *cahiers* del Secondo stato, attraverso la produzione di 'modelli standardizzati' da rivolgere alle assemblee locali.

Il *prince du sang* Louis-Philippe-Joseph d'Orléans fu particolarmente attivo sul fronte della propaganda politica nel 1789. Noto per le sue generose distribuzioni di denaro presso il Palais-Royal di Parigi, divenne Gran Maestro del Grande Oriente di Francia sin dalla sua fondazione (1771-1773) e fu persino nominato presidente dell'Assemblea nazionale nel 1789, rifiutando tuttavia l'incarico. Il duca diventò ben presto il rappresentante di un modello monocratico alternativo all'assolutismo borbonico, il soggetto di progetti politici ispirati dal costituzionalismo britannico e da ipotesi istituzionali monarchico-costituzionali<sup>6</sup>. Egli, dunque, prese attivamente parte allo scontro 'elettorale' che precedette l'apertura degli Stati Generali. Infine, venne eletto in tre distretti, Parigi intra-muros, Villers-Cotterêts e Crépy-en-Valois, ma decise di rappresentare quest'ultima<sup>7</sup>. Il principale contributo del duca d'Orléans va individuato proprio nella sua centralità nei progetti di riforma sostenuti dalle fazioni aristocratiche monarchico-costituzionali. Egli commissionò a Choderlos de Laclos la realizzazione di un modello standar-

<sup>5</sup> G. CHAUSSINAND-NOGARET, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle: de la féodalité aux lumières*, Paris 1976. Sotto il profilo economico, vd. G. RICHARD, *Noblesse d'affaires au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1974.

<sup>6</sup> G. DU BOSQ DE BEAUMONT, *La famille d'Orléans pendant la Révolution, d'après sa correspondance inédite*, Paris 1913. Vd. anche G. DE BROGLIE, *L'Orléanisme. La ressource libérale de la France*, Paris 1981.

<sup>7</sup> E. LEVER, *Philippe Égalité*, Paris 1996, 294.

dizzato di *cahier de doléances* che promuovesse la tutela delle libertà negative del cittadino. Il modello, almeno concettualmente, era destinato a essere imposto alle assemblee nobiliari di tutti i territori appannaggio del duca. In tal modo, la redazione di nuovi *cahiers* sarebbe stata influenzata dal modello orléaniano, con l'auspicio che potesse influenzare anche quelli del Terzo stato – pur riconoscendo a quest'ultimo, almeno nominalmente, un ampio protagonismo. Le *Instructions envoyées par S.A.S. monseigneur le duc d'Orléans: pour les personnes chargées de sa procuration aux assemblées des bailliages, relatives aux Etats généraux* furono realizzate da de Lacos, ma furono pubblicate a nome del committente, e circolarono largamente tra i distretti elettorali francesi<sup>8</sup>. Nonostante la centralità del duca d'Orléans nelle vicende prerivoluzionarie, larga parte della storiografia ha insistito nel descrivere il *prince du sang* come un uomo politicamente poco accorto, preda degli eventi e delle svolte politiche rivoluzionarie, probabilmente manovrato o ispirato da individui ben più astuti ed esperti. La cerchia orléaniana, secondo alcuni, avrebbe semplicemente persuaso il duca a divenire il 'volto' della fazione monarchico-costituzionale, lusingandolo con la promessa del trono del Regno di Francia. Altri storici, invece, hanno maggiormente insistito sulle capacità politiche del duca, tentando di sottrarlo a una narrazione riduttiva. Le *Instructions* si presentavano come un modello per i *cahiers* dei distretti in cui furono eletti i rappresentanti del gruppo orléaniano. Nonostante l'ampia circolazione del documento, larga parte dei *cahiers* da questo influenzati non avrebbero riproposto pedissequamente i punti ivi esposti. La mancanza di una totale coincidenza testuale va interpretata probabilmente come frutto della necessità di adattare le rivendicazioni alle istanze locali, nonché come prodotto dei singoli dibattiti assembleari. In diciassette articoli, le *Instructions* avanzarono una candidatura 'costituzionale' del duca d'Orléans, concorrente e alternativa alla tradizionale linea borbonica. Gli articoli del documento rappresentarono un programma politico di libertà negative da tutelare, con un particolare riguardo per la libertà individuale e l'*habeas cor-*

<sup>8</sup> L. PH. J. D'ORLÉANS, *Instructions envoyées par S.A.S. monseigneur le duc d'Orléans: pour les personnes chargées de sa procuration aux assemblées des bailliages, relatives aux Etats généraux*, Paris 1789, 2-3.

pus (art. I), la libertà di stampa e opinione (art. II) e la riservatezza della corrispondenza privata (art. III). Pretendendo «que le Gouvernement ne peut les gener en rien dans ce qui concerne le choix des Députés aux États-Généraux»<sup>9</sup>, le *Instructions* lanciarono una sfida aperta alla corona e si proposero come una piattaforma comune per la fazione orléaniana, i cui *cahiers* si configurano così come veri e propri programmi politici. Alle *Instructions* di de Laclous furono allegate ulteriori *Délibérations à prendre pour les assemblées de bailliages*, nuovamente commissionate dal duca di Orléans e redatte dall'abate Sieyès. Questo *pamphlet* costituisce un'approfondita trattazione politica intorno alla necessaria cooperazione tra Secondo e Terzo stato. Nella memorialistica dell'epoca venne frequentemente menzionata la larga circolazione di questo documento, nonché il suo impatto sull'opinione pubblica. Le *Délibérations* costituiscono, inoltre, una guida politica e tecnico-amministrativa per i deputati eletti 'in nome' del duca d'Orléans, i quali furono invitati da Sieyès ad accogliere e sostenere le istanze del Terzo stato in sede assembleare, accettandone il protagonismo. Tra le più rilevanti proposte avanzate nel testo si segnala l'intuizione di introdurre una dichiarazione dei «droits universels de l'Homme & du Citoyen»<sup>10</sup>, che avrebbe codificato i diritti dei cittadini, sottraendoli così all'arbitrio dell'assolutismo. Una tale elencazione sarebbe infine sfociata in una trattazione degli ambiziosi progetti di riforma di Sieyès. Nelle *Délibérations*, descrisse un sistema monarchico-costituzionale ispirato dal modello britannico, e pertanto fondato sulla divisione dei poteri. In tale progetto, gli Stati Generali avrebbero assunto la funzione di istituzione legislativa e rappresentativa della Nazione e, pertanto, sarebbero stati riconvocati periodicamente. Al sovrano sarebbe spettato il potere esecutivo, la nomina dei ministri e il diritto di veto sulle leggi emanate dagli Stati Generali.

Le *Délibérations* furono redatte da Sieyès a nome di Louis-Philippe-Joseph d'Orléans, ma l'abate ebbe modo di realizzare altri due testi standardizzati, rivolti al Terzo stato di Mantes e Meulen, e al Primo di Char-

<sup>9</sup> D'ORLÉANS, *Instructions*, 1.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 35.

tres. Per quanto concerne i contenuti politici di questi, si registra una certa similarità con le *Instructions e Délibérations* orléaniane, benché sia possibile evincere una maggiore autonomia dell'autore. Tra le due bozze, quella destinata al Terzo di Mantes e Meulen risalta per la sostanziale adesione ideologica all'orléanismo. I contenuti del documento, infatti, sono coerenti con quanto esposto dallo stesso Sieyès nelle *Délibérations*. Un fulgido esempio è costituito dalla rivendicazione della tutela del diritto di *habeas corpus*: «le droit de n'être jugé que d'après les lois a par des juges légaux reconnus et établis par la nation». Ai deputati, dunque, si chiedeva di promuovere la tutela della «liberté individuelle» mediante «la suppression des ordres illégaux»<sup>11</sup>. In termini simili, veniva riproposto il protagonismo degli Stati Generali in materia di fiscalità, invitando i deputati a «déclarer illégitime toute prescription d'impôts faite après la dissolution des Etats, à l'exception des impositions qui auraient été expressément consenties». Inoltre, si ribadiva la centralità della «liberté de penser, de parler, d'écrire et d'imprimer»<sup>12</sup>. Nonostante le similitudini, è possibile osservare alcune divergenze e originalità. Ad esempio, nella bozza esaminata si caldeggiava l'abolizione della schiavitù, tematica totalmente assente nelle pubblicazioni legate alla figura del duca d'Orléans: «Enfin comme aucun des réclamations de l'humanité ne peut être étrangère à des amis de la liberté et de la justice, nous prescrivons à nos députés de demander l'abolition de la servitude de la glèbe et l'esclavage de noirs»<sup>13</sup>. Sfortunatamente non è nota la data di redazione di tale bozza, né in quale fase questa sia stata recepita dai destinatari. Tuttavia, risulterebbe certamente interessante studiare più approfonditamente quanto essi ne siano stati influenzati e la portata della diffusione del testo. Un terzo modello standardizzato redatto da Sieyès fu rivolto al Primo stato di Chartres. La *Rédaction des cahiers de doléances ou instructions à donner aux députés* divergeva in parte rispetto ai documenti sopra esaminati. Sieyès insistette for-

<sup>11</sup> *Instruction et pouvoir pour les bailliages de Mantes et Meulen*, conservato a Paris, Archives Nationales de France, Fonds Sieyès (da ora in avanti: ANF, FS), 284AP-7, dossier 9, 2r.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*, 3r.

temente sul duplice ruolo dei deputati del Primo. Essi dovevano rappresentare la Nazione in quanto eletti, ma nei limiti della stabilità e della garanzia dello *status quo* derivanti dal ruolo ecclesiastico: «Nous devons répondre avec le zèle le plus empressé à la confiance qu'il nous témoigne. Notre double qualité de Citoyen et d'ecclésiastiques doit garantir à la Majesté la pureté de nos vües et la justice de nos motifs»<sup>14</sup>. I contenuti politici di questa bozza divergevano in parte dalle istanze orléaniane. Nella bozza di Chartres, Sieyès criticò l'assenza di un'unica legge elettorale, sottolineando la necessità di uniformare i sistemi di voto di tutta la Francia, abolendo le distinzioni specifiche di città, distretti e corporazioni. Queste proposte furono avanzate al fine di garantire maggiore rappresentatività ai deputati del Terzo stato. Per il medesimo proposito, Sieyès avanzò una rivendicazione politica alquanto rara persino tra i *cahiers* della nobiltà monarchico-costituzionale. Egli rivendicò la necessità d'introdurre il voto *pro capite*, definendolo «une conséquence de l'égalité de la représentation accordée au Tiers» e argomentando che «cette représentation deviendrait illusoire si le vote par tête n'étoit introduit». Si trattava di una proposta innovativa e alquanto osteggiata dalla larga maggioranza dei deputati dei ceti privilegiati, e, quantomeno in una prima fase, fu osservata con sospetto anche dalla stessa fazione orléaniana. Sulla scia delle *Délibérations*, Sieyès invitò i suoi colleghi a disfarsi dei privilegi fiscali del proprio ordine: «si les privilégiés mettoient les ordres en opposition [...], chaque ordre feroit le sacrifice de siens par esprit de comarde et par zèle pour le bien public»<sup>15</sup>. Da ciò conseguiva la necessità di uniformare il prelievo fiscale, distribuendolo su tutti e tre gli ordini, pur adeguandolo secondo un criterio di proporzionalità: «si l'abolition des exemptions pécuniaires pout contribuer à la gloire et au bonheur de la Nation, chaque Citoyen sans distinction d'ordre ni de rang, supportera une taxe proportionnée à sa fortune»<sup>16</sup>. Un'ultima rivendicazione spiccava per l'evidente ispirazione rousseauiana: Sieyès richiese che l'assemblea legislativa fosse do-

<sup>14</sup> *Rédaction des cahiers de doléances ou instructions à donner aux députés (Chartres)*, ANF, FS, 284AP-7, dossier 9.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

tata di una tribuna per ospitare rappresentanti del popolo in qualità di ‘osservatori’ dell’attività parlamentare. Complessivamente la bozza destinata al Primo stato di Chartres risulta coerente col pensiero di Sieyès, manifestando tuttavia una maggiore autonomia rispetto alle limitazioni possibilmente imposte dalla fazione orléaniana. Nonostante il tono conciliante adottato nei confronti del sovrano, essa risalta proprio per le rivendicazioni ambiziose e di derivazione illuministica, come testimoniato soprattutto dalla proposta di adottare il sistema di voto *pro capite* presso gli Stati Generali.

Tra le diverse fazioni nobiliari intenzionate a influenzare le fasi preliminari all’apertura degli Stati Generali si distinse particolarmente la Società dei Trenta<sup>17</sup>. Forgiatasi nell’esperienza della *cour des pairs* di Calonne del 1787, questa organizzazione includeva alcune delle più antiche e nobili casate del Regno. Questa «conspiration d’honnêtes gens», come la definì Mirabeau, si riuniva periodicamente presso la dimora di Adrien Dupont. Attiva dal novembre 1788, la Società dei Trenta svolse una funzione di coordinamento della propaganda monarchico-costituzionale tra i ranghi della nobiltà francese.

The twenty-three Sword nobles in the Society of the Thirty belonged, in general, to families that had traditionally been attached to the Court at Versailles. [...] The families of these twenty-three members of the noblesse d’*épée* were, for the most part, prominent in the highest circles of Parisian society. Twenty-one of the twenty-three Sword nobles in the Society of the Thirty were members of the noblesse de cour, the most prestigious class of French nobles<sup>18</sup>.

La maggior parte dei nobili affiliati al club era stata precedentemente estromessa dalle grazie della corte francese. Si pensi a personaggi come Aiguillon, Liancourt, Béthune-Charost e La Rochefoucauld, i quali appartenevano alla ristretta cerchia di nove duchi presente all’interno

<sup>17</sup> D. L. WICK, *A Conspiracy of Well Intentioned Men: The Society of Thirty and the French Revolution*, New York 1987. Vd. anche K. MARGERISON, *Political Pamphlets, the Society of Thirty, and the Failure to Create a Discourse of National Reform During the French Pre-Revolution, 1788-1789*, «History of European Ideas», 17 (1993), 2-3, 215-44.

<sup>18</sup> WICK, *The Court Nobility*, 264.

della Società dei Trenta. Nonostante l'orientamento complessivamente 'liberale', all'interno del circolo si riunivano aristocratici dalle diverse simpatie politiche. Daniel L. Wick, tuttavia, sottolinea la grande differenza tra due anime del Club costituzionale. Da un lato, i suoi esponenti più conservatori avevano ritirato il proprio sostegno alla corte auspicando di riguadagnare i propri privilegi perduti mediante altre vie. D'altra parte, la *ratio* dell'appoggio alla causa illuministica del gruppo più aperto alle riforme andrebbe ricercata in un coinvolgimento di tipo intellettuale e personale, quasi entusiastico. Si pensi, ad esempio, alla distanza tra il moderato Liancourt e i 'repubblicani' Lafayette e i fratelli Lameth. La crisi economica e politica del regno aveva assunto la forma, tra le fila dei nobili esclusi dalle grazie della corona, di una vera e propria sfida all'assolutismo. Questo fenomeno avrebbe condotto alcuni aristocratici a riunirsi lontano dai corridoi di Versailles, in salotti esclusivi ed elitari, dove iniziarono a circolare ideali illuministici e la cosiddetta 'anglomania'. Il coinvolgimento di alcuni esponenti di antiche casate nobiliari testimonia un progressivo isolamento di Luigi XVI, che, dunque, avrebbe trasformato potenziali alleati in nemici della corona. L'obiettivo della Società sarebbe stato quello di trasformare gli Stati Generali in un Parlamento, e dunque fondare l'istituzione legislativa su criteri di rappresentanza nazionale e modalità di voto *pro capite*. Si sarebbero formate, così, una maggioranza e una minoranza tra i deputati (da qui, l'idea del cosiddetto *Parti national*). Nella fase preliminare all'apertura degli Stati Generali, la Società dei Trenta tentò di propagandare il proprio programma di riforme attraverso i *cahiers de doléances* della nobiltà e del Terzo stato, ideando modelli standardizzati simili alle *Instructions e Délibérations* del duca d'Orléans. Essa, dunque, commissionò all'avvocato Guy-Jean-Baptiste Target la redazione di un *pamphlet* intitolato *Observations sur la manière d'exécuter les lettre de convocation des Etats-généraux*<sup>19</sup>. Qui, l'autore polemizzava contro l'eccessivo centralismo delle disposizioni ministeriali sulle modalità di voto ed elezione nelle assemblee preliminari agli Stati Generali. Il testo rappresentò una sfida della Società dei Trenta contro i tentativi di

<sup>19</sup> G.-J.-B. TARGET, *Observations sur la manière d'exécuter les lettre de convocation des Etats-généraux*, s.l., 1789.

manipolare le leggi elettorali a proprio vantaggio operati da Necker. Nel febbraio del 1789 Target pubblicò un secondo libello, da considerarsi un equivalente dei modelli standardizzati orléaniani. Pubblicato con il titolo di *Instruction, ou si l'on veut, cahier de l'assemblée du bailliage de \*\*\**<sup>20</sup>, il documento sostenne la campagna in favore dell'unione dei tre ordini, caldeggiando criteri di eleggibilità nazionale. In altri termini, Target propose l'abolizione delle restrizioni applicate al voto dal sistema degli ordini, proponendo che i francesi potessero scegliere liberamente i propri rappresentanti, indipendentemente dal ceto degli eletti e dell'elettorato<sup>21</sup>. Si trattava di un importante passo in direzione della formazione di un parlamento vero e proprio, modellato sull'esempio britannico. In questo ipotetico contesto, clero e nobiltà avrebbero rinunciato spontaneamente all'esenzione dal pagamento delle imposte al fine di dimostrare il proprio supporto alla causa nazionale<sup>22</sup>. In cambio, essi avrebbero ricevuto la riconferma di tutti i privilegi di natura meramente onorifica e reputazionale, conservando, pertanto, alcune tradizionali caratteristiche dell'*Ancien Régime*, che sarebbero divenute ornamentali. La riforma monarchico-costituzionale immaginata da Target, dunque, attribuiva un ruolo fondamentale alla partecipazione dei cittadini alla vita politica del Regno. Essi sarebbero stati tutelati da una dichiarazione dei diritti dagli eccessi del potere, le cui funzioni sarebbero state equamente divise tra gli Stati Generali e la corona. I primi, investiti del potere legislativo, avrebbero assunto l'assetto di un parlamento, eletto a livello nazionale (senza restrizioni di ceto) e operante con votazioni *pro capite*. Al trono sarebbe andato il compito, invece, di ratificare o respingere (tramite un veto) le leggi proposte dagli Stati generali, nonché la nomina dei ministri.

Il grande gioco politico dell'egemonia sulla produzione dei *cahiers de doléances*, tuttavia, fu un terreno di scontro tra diverse fazioni, non tutte di orientamento politico simile. Anzi, si può affermare che tale 'conflitto elettorale' abbia assunto una dimensione di scontro aperto

<sup>20</sup> Id., *Instruction, ou si l'on veut, cahier de l'assemblée du bailliage de \*\*\**, s.l., 1789.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 12-13.

proprio a causa della compresenza di modelli concorrenti. Se da un lato è possibile osservare alcuni modelli monarchico-costituzionali, non mancarono, dall'altro, bozze e *pamphlets* apologetici verso l'operato della corona e di stampo filoassolutistico. Né è possibile ignorare la presenza di modelli 'ibridi', testi monarchici disponibili ad aperture riformistiche più moderate. A quest'ultima categoria appartenevano l'*Avis des bons normands*<sup>23</sup> e il suo seguito, *Suite de l'Avis des bons normands*<sup>24</sup>. Questi due libelli furono prodotti dall'avvocato della Normandia Jacques-Guillaume Thouret e sostenuti dal governo. In questi *pamphlets*, l'autore propose, come nel caso di Target, d'introdurre un sistema elettorale su scala nazionale, indipendente, dunque, dal sistema degli ordini. A differenza dell'esempio precedente, tuttavia, Thouret specificò la necessità di privilegiare clero e nobiltà in sede elettorale, riconoscendo ai due ceti una funzione di rappresentanza nazionale derivante dalle loro funzioni storiche e tradizionali. L'unione degli ordini, benché caldeggiata, sarebbe stata realizzabile solo in caso di 'docilità' del Terzo stato, ovverosia soltanto se quest'ultimo non avesse intrapreso iniziative radicali e apertamente antimonarchiche. Thouret, d'altronde, insistette molto sulla tradizione monarchica francese, sottolineandone la lunga storia e la necessità di attribuire interamente la sovranità al re. Il radicamento delle tradizioni nella coscienza collettiva le avrebbe rese inestirpabili, e qualsiasi tentativo di smantellare lo *status quo* istituzionale avrebbe, a suo dire, provocato il caos politico. Per evitare tali derive, Thouret propose di preservare i privilegi del Primo e del Secondo stato, tra i cui membri sarebbero stati selezionati i rappresentanti di tutti i cittadini francesi<sup>25</sup>. L'*Avis* e il suo seguito, come si è detto, furono promossi dal governo. Una possibile *ratio* di questa decisione potrebbe risiedere proprio nelle dinamiche del conflitto elettorale del 1789. In prima istanza, è possibile che la promozione di un modello monarchico assolutistico ma disponibile alle riforme sia stata appoggiata da

<sup>23</sup> J.-G. THOURET, *Avis des bons normands dédiée aux assemblées des bailliages, sur la rédaction du cahier des pouvoirs & instructions*, s.l., 1789.

<sup>24</sup> Id., *Suite de l'Avis des bons Normands, dédiée aux assemblées des bailliages, sur la rédaction du cahier des pouvoirs et instructions*, s.l., 1789.

<sup>25</sup> Id., *Avis*, 30-33.

Necker come base comune per la realizzazione di un'alleanza con i 'costituzionalisti'. In altri termini, il ministro avrebbe sostenuto un programma di rivendicazioni minime comuni tra tutte le fazioni nobiliari, così da poter tentare una 'politica della mano tesa' anziché rompere radicalmente il fronte aristocratico. Similmente, non è da escludere che *pamphlets* simili rappresentassero per Necker delle strategie alternative, da applicare in caso di fallimento di ogni tentativo di reindirizzare gli Stati Generali su canali più favorevoli al trono.

Ai fini dell'analisi contenutistica delle istanze politiche presenti nei *cahiers de doléances*, risulta molto produttivo il raffronto con i modelli sopra elencati<sup>26</sup>. Beatrice Hyslop, studiosa dei *cahiers*, ha sottolineato a più riprese la mancanza di una coerenza testuale totale tra i documenti redatti dalle assemblee locali e i modelli standardizzati proposti dalle fazioni in campo, nonché l'autonomia delle assemblee nella stesura dei documenti<sup>27</sup>. Similmente, Ludmila Pimenova ha invitato gli studiosi a non sopravvalutare le influenze dirette delle bozze provenienti dall'alto sui documenti finali<sup>28</sup>. Le considerazioni delle due studiose qui sommariamente riassunte sono certamente rilevanti, e ben sostenute dal confronto col materiale documentario. Ciononostante, si ritiene opportuno invitare ad analizzare i *cahiers de doléances* per la loro natura di documenti politici, più che di canoni letterari. Essi, infatti, sono un riflesso – più o meno aderente alla realtà – dello stato di salute della politica francese del 1789, nonché un vero e proprio terreno di scontro tra fazioni confliggenti. I *cahiers*, in altri termini, devono essere considerati come il prodotto testuale di rapporti politici e pressioni endogene ed esogene alle assemblee locali degli ordini. Gli Stati Generali, in tal senso, avrebbero inaugurato un processo di innovativa sperimentazione politica, caratterizzato da una lotta aperta sul fronte della redazione dei

<sup>26</sup> Un rilevante esempio di studio contenutistico dei *cahiers* dei tre ordini è rappresentato da G. SHAPIRO - J. MARKOFF, *Revolutionary Demands: A Content Analysis of the Cahiers de doléances of 1789*, Stanford (CA) 1998.

<sup>27</sup> B. F. HYSLOP, *A Guide to the General Cahiers of 1789. With the Texts of Unedited Cahiers*, New York 1968, 59.

<sup>28</sup> L. PIMENOVA, *Analyse de cahiers de doléances: l'exemple des cahiers de la noblesse*, «Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée», 103, 1 (1991), 85-101.

*cahiers de doléances*, impiegati come strumenti per sostenere l'ascesa di istanze e progetti di riforma promossi dall'una o dall'altra fazione. Nonostante non vi sia una piena identità terminologica e fraseologica tra i modelli promossi dalle *élite* e i documenti finali, si segnala una frequente coerenza delle rivendicazioni e delle istanze politiche con le bozze. Occorre ricordare, inoltre, che lo scontro per l'egemonia sulla produzione di *cahiers de doléances* non si limitava esclusivamente alla 'persuasione' delle assemblee locali mediante *pamphlet* particolarmente convincenti. Al contrario, una fase fondamentale dell'agone sarebbe stata rappresentata proprio dal dibattito in sede assembleare, prezioso strumento per tentare di spostare gli equilibri politici. Complessivamente, in ultima istanza, si può pertanto sostenere che i *cahiers* e i modelli standardizzati non si limitarono a riflettere un clima di 'Fronda' interno alla nobiltà francese del 1789, testimoniato dall'adesione ideologica, culturale e intellettuale a riforme di stampo illuministico<sup>29</sup>. Essi, anzi, costituirono un cruciale snodo del conflitto tra corona e forze riformistiche, uno scenario e uno strumento al tempo stesso della competizione 'elettorale' tra due modelli di monarchia: assoluta e costituzionale.

<sup>29</sup> J. M. SMITH, *Nobility Reimagined: The Patriotic Nation in Eighteenth-Century France*, Ithaca - London 2005.

La convocazione degli Stati Generali francesi del 1789 rivelò la frattura interna al Secondo stato. Il 'partito' della corte si scontrò con altre fazioni nobiliari e tentò di imporre la propria egemonia mediante la pubblicazione di modelli standardizzati di *cahiers de doléances*. Altri circoli aristocratici, animati da ideali politici divergenti rispetto a quelli della corte, reagirono impiegando il medesimo strumento politico. Il contributo si propone di analizzare il contenuto dei suddetti modelli di *cahiers* al fine di ricostruire i contrasti interni alla nobiltà in quello che fu, probabilmente, il primo scontro elettorale d'età moderna.

*The convocation of the French General Estates in 1789 revealed the internal split within the Second Estate. The court 'party' clashed with other aristocratic factions and attempted to impose its hegemony through the publication of standardised cahiers de doléances. Other aristocratic groups, inspired by political ideals diverging from those of the court, reacted by employing the same political instrument. This paper aims to analyse the content of the said cahiers models in order to reconstruct the internal conflict within the nobility in what was probably the first electoral clash of the modern age.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5151

GIACOMO CARMAGNINI

TRA RESISTENZA E RIBELLIONE.  
I CONFINI NORMATIVI DEL CONFLITTO PUBBLICO  
NEL DECENNIO RIVOLUZIONARIO

Écoutez cette morale naturelle, source de la morale publique, base de tout pacte social, type de la Déclaration des droits. C'est elle qui, dans les mouvements révolutionnaires, remplit l'interrègne des lois. C'est elle qui distingue l'insurrection de la révolte, le tyrannicide de l'assassinat, la résistance à l'oppression de l'oppression même, les immortelles journées du 14 juillet et du 10 août, des nuits exécrables de la Saint-Barthélemy et du 2 septembre<sup>1</sup>.

Con queste parole si esprimeva, il 3 dicembre 1792, il moderato Marie-Joseph Chénier dai banchi della Convenzione. Il processo dell'ormai ex monarca, che pure costituiva il centro dell'intervento, diveniva paradossalmente secondario rispetto alla densità concettuale e ideologica racchiusa dal discorso del convenzionale. In poche battute, il deputato di Seine-et-Oise portava a sintesi le lunghe e tormentate discussioni che, sin dagli esordi rivoluzionari – la Rivoluzione stessa non era forse dipesa dalla resistenza dei deputati del Terzo Stato? –, avevano riguardato la legittimità del diritto di resistenza all'oppressione e del diverso, ma profondamente correlato, diritto-dovere di insurrezione.

Il perimetro entro cui ci muoviamo, caratterizzato dalla perdita di ogni speranza di mediazione, è molto più ristretto rispetto alla generica dimensione del conflitto politico o della gestione del dissenso. Resistere a un potere oppressivo o, addirittura, insorgere contro di esso signi-

<sup>1</sup> *Archives parlementaires de la Révolution française, première série (1787-1799)*, I-LXXXII, Paris 1879-1913 (d'ora in avanti *AP*), in part. LIV, 145.

fica aver rinunciato a ogni tentativo di poter dialogare con chi, molto spesso, ha preso ogni misura per abbattere qualsiasi forma di espressione pubblica avversa. Di fronte a episodi e *journalées* in cui l'esplosione di violenza pubblica si rivelava non solo legittima, ma persino necessaria, nel corso del decennio rivoluzionario si sarebbe sviluppata una ricerca sempre più affannosa di un dispositivo capace di assicurare che essa non trascinasse da limiti ragionevoli, investendo nella sua furia persone o istituti che occorreva invece salvaguardare e mantenere. La questione si sarebbe quindi tradotta nel tentativo di sventare la possibile degenerazione di una reazione *legittima* contro un potere oppressivo in un eccesso di difesa, il decadimento da eroici insorti a esecrabili ribelli<sup>2</sup>.

Se non esistette, nel corso del periodo preso in esame, una risposta univoca a questi interrogativi, costante fu la ricerca di dispositivi atti a confinare le forme e le manifestazioni di violenza pubblica, ovvero di mezzi, prima di tutto legali, che riuscissero a convogliare su binari legittimi e soprattutto controllabili i diritti di resistenza – intesa come forma di reazione ‘passiva’ all’arbitrario – e di insurrezione, che rispecchiava lo stadio successivo, intrinsecamente proattivo e belligerante.

Sul piano della storia delle idee, è in Locke che va riconosciuto, se non il fondatore, sicuramente il sostenitore più celebre della resistenza all’oppressione, presentata come *right of resisting*<sup>3</sup>. Ben lungi dal facilitarla, secondo il filosofo inglese il riconoscimento di questo diritto rappresentava il mezzo migliore per prevenire lo spettro della *ribellione*, definita come «an Opposition, not to Persons but Authority, which

<sup>2</sup> Benché il tema abbia una sua evidente rilevanza soprattutto nel corso del periodo storico preso in esame, non risultano ad oggi studi o ricerche espressamente dedicati a indagare questa materia. È dunque obbligatorio il rinvio agli studi dedicati ai diversi esperimenti costituzionali del decennio rivoluzionario, che proporremo nel corso del contributo. Per una panoramica sui cangianti limiti dell’azione politica popolare negli anni della Rivoluzione vd. H. BURSTIN, *Rivoluzionari. Antropologia politica della rivoluzione francese*, Bari 2016; M. FIORAVANTI, *Controllare il potere. Il mandato imperativo e la revoca degli eletti (XVIII-XX secolo)*, Roma 2020.

<sup>3</sup> Data la complessità del tema, abbandoniamo fin da subito l’intento di allargare l’analisi alla diversa, ma correlata questione della legittimità del tirannicidio. Si tratterebbe di una vicenda, risalente almeno al pensiero di Agostino, che oltre a sconfinare dai limiti di questa analisi, rischierebbe di uscire dalla traccia prefissata.

is founded only in the Constitutions and Laws of the Government»<sup>4</sup>. L'obiettivo, per niente velato, di salvare il principio punendo la persona, di salvaguardare la sacralità della legge espellendo chi l'avesse violata, si sarebbe tramandato ai protagonisti della grande Rivoluzione scoppiata un secolo dopo sull'altro versante della Manica, prestandosi a usi, riutilizzi e risemantizzazioni continui.

Così, nell'epocale seduta del 4 agosto 1789, era stato un deputato della nobiltà, Armand Desiré de Vignerot du Plessis, duca di Aiguillon, a cogliere il cuore della questione, sottolineando l'ambivalenza intrinseca del principio della resistenza, mezzo fondativo da una parte e seme di sovversione dall'altra: «Cette effervescence des peuples, qui a affermi la liberté lorsque des ministres coupables voulaient nous la ravir, est un obstacle à cette même liberté dans le moment présent, où les vues du gouvernement semblent s'accorder avec nos désirs pour le bonheur public»<sup>5</sup>. Ancor più emblematicamente, all'indomani della frattura religiosa conseguente all'emanazione della Costituzione civile del clero, il diritto di resistenza sarebbe stato fatto proprio dal *côté* refrattario, che non avrebbe esitato a legittimare la propria battaglia appropriandosi proprio del lessico degli avversari e coniando particolari forme di mescolanza tra valori religiosi e principi laici, come la «fermeté pastorale»<sup>6</sup> evocata dell'abate Maury nella seduta del 27 novembre 1790 o come la definizione, proposta nell'aprile precedente dal vescovo refrattario di Nancy (e futuro *émigré*) Anne-Louis-Henri de La Fare, della *résistance* come «le plus saint des devoirs»<sup>7</sup>.

Da allora in poi, e con frequenza sempre maggiore, si sarebbero quindi moltiplicati dalla tribuna i riferimenti a un'aura sacrale che avrebbe avvolto non solo la resistenza all'oppressione, ma persino lo stadio successivo e terribile: l'insurrezione<sup>8</sup>. Un tema, in particolare, sarebbe

<sup>4</sup> J. LOCKE, *Two Treatises of Government*, London 1698, 341.

<sup>5</sup> *AP*, VIII, 344.

<sup>6</sup> *Ibid.*, XXI, 89. In particolare, questa condotta lodevole era connessa alla figura di san Gregorio, che in nome dell'unità sacra della Chiesa aveva rifiutato ed esortato a rifiutare ogni titolo divisivo.

<sup>7</sup> *Ibid.*, XII, 678.

<sup>8</sup> Si veda, a titolo esemplificativo, la *Délibération* dell'Assemblea generale della sezione *des Quatre Nations* letta nella seduta del 26 febbraio 1791, che conteneva la mi-

stato sollevato a più riprese: come governare un movimento di per sé ingovernabile, possibile in qualsiasi forma di Stato e di governo e consistente in una reazione spontanea e violenta contro il sistema vigente? Con quale autorità si sarebbe potuto ammettere l'insurrezione legittimando quello che nel marzo 1791 veniva definito da Jacques Antoine Marie Cazalès come un vero e proprio *droit à la violence*<sup>9</sup>?

Sta tutto in questo paradosso il cuore della presente ricerca. Nel sensibile contrasto, cioè, insito nella volontà di governare e limitare l'espressione umana più restia a ogni forma di confinamento: la violenza. E dunque, sin dall'estate del 1789 fu costante il tentativo d'inquadrare il diritto di resistenza all'interno di una specifica cornice normativa. A partire, ovviamente, dalla Dichiarazione dei diritti, che avrebbe rispecchiato l'ambivalenza intrinseca del principio attraverso le posizioni dei costituenti nei suoi confronti, scissi tra quanti intendevano farne una delle pietre miliari del nuovo ordinamento (da Lafayette al monarchico Mounier) e quanti, invece, stavano ben attenti a non insinuare nessuna forma di legittimazione di uno strumento dagli esiti così incerti (spicca, in questo senso, la posizione di Sieyès). Il risultato sarebbe stato una forma compromissoria e ibrida, cosicché, mentre all'articolo secondo del testo dichiarativo la *resistenza* rientrava tra i diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo, essa ricompariva, sotto un'opposta accezione, all'articolo 7, che squalificava ogni uomo che non avesse obbedito alla legge come «coupable par la résistance»<sup>10</sup>.

Dopo l'approvazione del testo dichiarativo, un momento tipico all'interno dei tentativi di inquadramento normativo delle forme legittime di violenza rivoluzionaria si consumava nel corso degli ultimi ritocchi a un documento ormai in via di definizione. Era il 1 agosto 1791 quando il *monarchien* Pierre-Victor Malouet, che già si era distinto in

nacciosa allusione a una «sainte insurrection contre le despotisme» (*AP*, XXIII, 523). Identica formula veniva adoperata, a poche settimane di distanza, da Barère de Vieuzac nella seduta del 24 marzo, riferendosi alla reazione che avrebbe destato un asse oppressivo tra Legislativo ed un reggente di sua nomina (*ibid.*, XXIV, 330).

<sup>9</sup> *Ibid.*, XXIV, 391.

<sup>10</sup> Questa e le successive citazioni dei testi costituzionali francesi sono riprese dalla seguente edizione: *Les constitutions de la France depuis 1789*, éd. par J. GODECHOT - H. FAUPIN, Paris 2018.

passato su questi temi, tornava a concentrarsi sulla questione della resistenza. Con una differenza decisiva. Stavolta, la controparte non era rappresentata da un'autorità tirannica, bensì dall'eventualità ancor più temibile di una *legge ingiusta*. La questione, che toccava il cuore pulsante di ogni regime a impostazione democratica, portava il rappresentante a distinguere la *resistenza tout court* – propria di uomini e popoli schiavi e accomunata a sedizioni, rivolte e sollevazioni – da una «résistance mesurée»<sup>11</sup>, prerogativa dei popoli liberi e consistente nella libera circolazione dei lumi, delle critiche, delle condanne degli atti del potere da parte di un soggetto che, coincidente con la volontà generale, sembrava equivalere all'opinione pubblica<sup>12</sup>.

Attraverso la sapiente distinzione tra i mezzi di difesa da leggi ingiuste propri di popoli schiavi e quelli propri di uomini liberi (*liberati*), il deputato *monarchien* riusciva a conciliare la legittimità della giornata del 14 luglio 1789 – opera di un popolo ancora *asservito* – con la condanna del mezzo della resistenza-insurrezione un istante dopo che lo stesso popolo si era affrancato.

La riflessione sull'istituzionalizzazione della violenza pubblica veniva a maturazione nel corso del secondo processo costituente portato avanti dai rappresentanti francesi. Un crocevia decisivo prima di arrivare all'approvazione della Costituzione del 1793 è rappresentato dal Progetto di Costituzione redatto dal Comitato guidato da Condorcet. In occasione della sua presentazione (15 febbraio 1793), la *resistenza popolare* diveniva l'antidoto supremo contro ogni tentativo d'oppressione, anche se portato avanti dalla legge stessa.

D'ailleurs, dans tous les systèmes, dans celui de l'équilibre, comme dans celui de l'unité d'action, on se trouve toujours conduit à cette question, aussi difficile en politique qu'en morale, du droit de résistance à une loi évidemment injuste, quoique régulièrement émanée d'un pouvoir légitime. Car, si d'un côté on doit alors regarder une obéissance durable, comme une véritable abnéga-

<sup>11</sup> *AP*, XXIX, 98.

<sup>12</sup> L'identificazione dell'insurrezione col mezzo d'azione privilegiato per popoli schiavi avrebbe fatto scuola. Il 31 agosto 1791, ad esempio, Jean-Baptiste Salle avrebbe recuperato alla lettera l'argomento di Malouet per escludere ogni forma di 'violenza legalizzata' all'interno di un sistema rigenerato e tra uomini liberi.

tion des droits de la nature, de l'autre on peut demander qui sera le juge de la réalité de cette injustice. Ici ce juge, dont l'action est réglée par la loi même, est la majorité immédiate du peuple; le premier des pouvoirs politiques, au-delà duquel on ne peut aller, sans altérer l'intégrité du pacte social, sans replacer l'homme dans l'état de nature où il n'existe plus d'autorité que celles des lois immuables, mais trop souvent méconnues, de la raison et de la justice universelle<sup>13</sup>.

Si trattava, in questo caso, di una resistenza non spontanea o diretta dalla semplice e volatile opinione del momento (e dunque ingovernabile), bensì legale, limitata e istituzionalizzata. Tornava così ineludibilmente a presentarsi il dilemma che faceva rabbrivire ogni sostenitore di forme di violenza e resistenza legali: cosa e chi poteva stabilire, *a priori*, la legittimità di un'opposizione a una legge considerata ingiusta, ma emanata da un potere legittimo? Ciò che distingueva l'insurrezione legittima dalla ribellione per Condorcet non era né un'indefinita *morale naturale* – come per Chénier – né una facile constatazione basata sul suo risultato, positivo o negativo: l'unica autorità capace non solo di riconoscere, ma persino di fondare la legittimità di una resistenza alla legge era la *maggioranza immediata del popolo*<sup>14</sup>.

Alle parole di Condorcet corrispondevano, sul piano strettamente normativo, due articoli della Dichiarazione (31 e 32) e un intero titolo costituzionale (l'ottavo: *De la Censure du Peuple sur les Actes de la Représentation Nationale, et du Droit de Pétition*)<sup>15</sup>. Attraverso la de-

<sup>13</sup> *AP*, LVIII, 590.

<sup>14</sup> Sul pensiero e l'azione di Condorcet in ambito politico vd. almeno F. ALENGRY, *Condorcet, guide de la Révolution française, théoricien du droit constitutionnel et précurseur de la science sociale*, Paris 1904 e il più recente *Condorcet. Homme des Lumières et de la Révolution*, éd. par A. M. CHOUILLET - P. CREPEL, Fontenay-aux-Roses 1997, oltre al classico K. M. BAKER, *Condorcet, raison et politique*, Paris 1988.

<sup>15</sup> «Art. 31. Les hommes réunis en société doivent avoir un moyen légal de résister à l'oppression; Art. 32. Il y a oppression lorsqu'une loi viole les droits naturels, civils et politiques qu'elle doit garantir. Il y a oppression lorsque la loi est violée par les fonctionnaires publics, dans son application à des faits individuels. Il y a oppression lorsque des actes arbitraires violent les droits des citoyens contre l'expression de la loi. Dans tout gouvernement libre, le mode de résistance à ces différents actes d'oppression doit être réglé par la Constitution» (*AP*, LVIII, 602).

finizione dei casi in cui si sarebbe manifestata l'oppressione, Condorcet pensava – o si illudeva – di poter limitare e controllare i casi di resistenza legittima. Non solo. L'aspetto essenziale del Progetto consisteva nel tentativo di regolamentare tale diritto depurandolo dalla violenza, allontanando lo spettro dell'insurrezione e fondando una vera e propria istituzione prevista dalla Costituzione: la *censura* popolare. Come stabilito del Titolo VIII, essa si sarebbe attivata «Lorsqu'un citoyen croira utile ou nécessaire d'exciter la surveillance des représentants du peuple sur des actes de Constitution, de législation ou d'administration générale, de provoquer la réforme d'une loi existante ou la promulgation d'une loi nouvelle»<sup>16</sup>. È qui importante sottolineare come il soggetto originariamente titolare del diritto di resistenza fosse, nell'ottica di Condorcet, non il popolo, ma il singolo cittadino. Come ha messo in evidenza Jaume, infatti, tale diritto non si configurava affatto come un esercizio della sovranità – spettante, evidentemente, al popolo nel suo insieme – ma si presentava come una prerogativa precedente a ogni norma positiva (compresa la stessa costituzione) e propria del singolo individuo, che allo stesso tempo rappresentava il soggetto politico e il referente principale del concetto di libertà nel sistema politico del *philosophe*<sup>17</sup>.

Come noto, il Progetto presentato da Condorcet non sarebbe mai entrato in vigore e, dunque, non è possibile misurarne l'efficacia nel controllo delle legittime forme di resistenza popolare. Tuttavia, lo sfortunato Piano costituzionale rimase un punto di riferimento fondamentale nei successivi tentativi di governare la violenza pubblica, a partire dalla Dichiarazione del 1793, che rappresenta il culmine del processo

<sup>16</sup> AP, LVIII, 619. Il meccanismo di *censura* popolare progettata intendeva dunque muoversi a metà dei due estremi e prevedeva una procedura graduale, che iniziava con la proposta di un singolo cittadino alla propria assemblea primaria e che terminava, se questa avesse ricevuto l'appoggio delle assemblee primarie di un'area territoriale via via più ampia, con l'esame da parte dell'Assemblea nazionale. Se quest'ultima si fosse rifiutata di discutere la proposta, sarebbero state convocate tutte le assemblee primarie della Repubblica e, se queste avessero confermato la necessità di analizzare la proposta, l'Assemblea nazionale, evidentemente sfiduciata dalla sua base popolare, si sarebbe dovuta sciogliere e rinnovare. Per i dettagli del piano, vd. *ibid.*, 587.

<sup>17</sup> Vd. L. JAUME, *Condorcet: droit de résistance ou censure du peuple?*, «Le Genre Humain», 44, 1 (2005), 59-72.

d'istituzionalizzazione della violenza popolare nella sua duplice forma di resistenza all'oppressione e, persino, d'insurrezione<sup>18</sup>:

Article 33. - La résistance à l'oppression est la conséquence des autres Droits de l'homme.

Article 34. - Il y a oppression contre le corps social lorsqu'un seul de ses membres est opprimé. Il y a oppression contre chaque membre lorsque le corps social est opprimé.

Article 35. - Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs.

Quegli articoli, giustamente celebri, che potevano apparire come il punto iniziale della nostra analisi, si scoprono in realtà, piuttosto che punti fondativi, il risultato, il punto di approdo, di una storia ben più lunga, che affonda le sue origini nello stesso terreno della Rivoluzione. L'individuazione del diritto di resistenza come risultato ultimo a cui tendono gli altri diritti e, soprattutto, l'innalzamento dell'insurrezione al diritto più sacro e al dovere più indispensabile sono 'solo' le conseguenze più radicali di una discussione sviluppatasi sin dal 1789 e che ebbe tra i suoi protagonisti prelati, conservatori e reazionari ancor più di giacobini, montagnardi o radicali. Il fatto che neppure questa costituzione fosse destinata a entrare in vigore e che l'inserimento di queste disposizioni – benviste dai principali avversari del monopolio politico parigino – potesse dipendere in buona parte proprio dalla previsione della sua inapplicabilità non svilisce affatto il valore di questo raggiungimento sotto il profilo simbolico e ideologico.

<sup>18</sup> Come ha giustamente notato Jaume, tuttavia, i due progetti divergevano profondamente a proposito della natura conferita a tale diritto. Se, come accennato, la priorità di Condorcet era quella di trasformare il diritto di resistenza in una norma di carattere positivo, da parte montagnarda l'inquadramento di un principio naturale e superiore appariva un'eventualità mostruosa e intollerabile. Sintomatico il giudizio di Robespierre, contenuto nel progetto di Dichiarazione presentato il 24 aprile 1793: «Assujettir à des formes légales la résistance à l'oppression est le dernier raffinement de la tyrannie» (JAUME, *Condorcet*, 66). Sulla *Costituzione* del 1793 vd. *La Constitution du 24 juin 1793. L'utopie dans le droit public français?*, éd. par J. BART - J. J. CLÈRE - C. COURVOISIER *et al.*, Dijon 1997.

Non a caso, il momento fondativo dell'ordine direttoriale, che avrebbe retto la Francia uscita dal Terrore fino all'ascesa napoleonica, avrebbe recuperato proprio quel documento, trasformandolo nel principale modello *ad deterrendum* per marcare un accantonamento decisivo e, all'apparenza, definitivo, dell'ineffabile diritto alla violenza. Nel lungo e articolato discorso pronunciato davanti alla Convenzione il 5 *messidor an III* (23 giugno 1795) da Boissy d'Anglas, vero e proprio manifesto ideologico della nuova organizzazione pubblica, si riconosce così uno dei principali bersagli polemici proprio nel diritto *d'insurrezione*, presentato – con voluto travisamento – come l'esito inevitabile della semplice legittimazione della *resistenza*.

Vous conviendrez qu'il est immoral, impolitique et exclusivement dangereux d'établir dans une constitution, un principe de désorganisation aussi funeste que celui qui provoque l'insurrection contre les actes de tout gouvernement. Vous conviendrez qu'il est impossible d'énoncer avec précision le cas où l'insurrection est légitime et devient un droit, et que cependant, s'il est une circonstance dans laquelle une disposition vague puisse être funeste, c'est celle-là. Mais il est une vérité constante, c'est que, lorsque l'insurrection est générale, elle n'a plus besoin d'apologie, et que lorsqu'elle est partielle, elle est toujours coupable<sup>19</sup>.

Allargando lo sguardo oltre i confini della *Grande Nation*, le legislazioni delle repubbliche sorelle sembrarono suffragare questa condanna senza appello. Sia per l'influenza del documento francese sia per analoghi ragionamenti prudenziali sia ancora per il ricordo a tinte fosche dell'esperienza giacobina, i principi di resistenza e d'insurrezione vennero sistematicamente esclusi da tutte le costituzioni redatte in Europa nell'età del Direttorio. Con un'unica eccezione.

Esiste, infatti, un'unica voce distinta dal coro, un'unica ma fondamentale eccezione alla generale rinuncia d'inquadramento normativo della violenza legittima. La Costituzione più tarda, quella napoletana, unica nel panorama repubblicano, conteneva questa possibilità, sancendola addirittura tra gli articoli fondamentali.

<sup>19</sup> AP, LXV, 68-69. Sul terzo esperimento costituzionale francese vd. almeno M. TROPER, *Terminer la Révolution. La Constitution de 1795*, Paris 2006.

Art. 9: La resistenza a colui che impedisce il libero esercizio delle proprie facoltà, è un dritto dell'uomo. Senza di questa è precario ogni altro dritto. L'anzidetta resistenza è un dritto dell'uomo nello stato fuorsociale. Nello stato sociale la individuale resistenza è permessa soltanto contro le Autorità perpetue, ed ereditarie, tiranniche sempre<sup>20</sup>.

La scelta di recuperare e di rendere un vero e proprio diritto fondante un principio che sembrava ormai definitivamente tramontato merita di occupare le considerazioni finali. L'elemento più importante dell'articolo citato è la connessione che il principale redattore del Progetto, Mario Pagano, operava tra il diritto di resistenza e lo stato *fuorsociale*, ovvero naturale<sup>21</sup>. La strategia adottata per imbrigliare e, così facendo, *trasformare* un diritto-dovere *naturale* all'interno di una cornice *sociale, positiva*, veniva esplicitata nella presentazione del Progetto.

Ma i dritti non garantiti dalla forza sono come disegni senza esecuzione, come delle idee non realizzate. Quindi contro l'*oppressione* ogni Uomo ha il *dritto d'insorgere*. Ma stabilire l'assoluto dritto d'insurrezione è fondare un principio antisociale, è fomentare lo spirito d'Anarchia, che ondeggiante rende ognora la Società, e finalmente la mena al totale discioglimento, o a quella stanchezza che poi l'abbandona nelle braccia del dispotismo. Come dunque segnare quel giusto punto tra la passiva pazienza, base del dispotismo, e l'anarchica insorgenza? Abbiamo creduto dar la risoluzione di questo interessante problema, fissando, che ogni Cittadino abbia il dritto d'insorgere contro le autorità ereditarie, e perpetue, tiranniche sempre: ma che il Popolo tutto soltanto possa insorgere contro gli abusivi esercizj de' poteri costituzionali. [...] E però non potendo precisare la nozione di Popolo, abbiamo prefinita la sua facoltà dicendo, ch'esso può insorgere per darsi una nuova Costituzione, ma libera soltanto<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> *Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana presentato al Governo provvisorio dal Comitato di legislazione*, Napoli 1799.

<sup>21</sup> Non a caso, l'articolo si trova nella sezione intitolata *Dritti dell'uomo*, ovvero la prima delle tre in cui vengono divisi i diritti della *Dichiarazione* (seguivano i diritti del cittadino e del popolo).

<sup>22</sup> Il corsivo è nostro; il testo, invece, è tratto dal *Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana*, V-VI. Sulla considerazione focale del fattore della forza è cristallina la visione di F. M. PAGANO, *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*, a cura di L. FIRPO - L. SALVETTI FIRPO, Napoli 1993, che ne faceva uno dei cardini

Il fatto che, nonostante fossero ben presenti i pericoli gravissimi a cui potevano esporre i diritti di resistenza e insurrezione, si decidesse comunque a favore della loro proclamazione dimostra l'estrema importanza che veniva loro conferita. Il testo del Rapporto pone però alcune questioni di non facile risoluzione. Si realizzano infatti delle discrasie tra il contenuto di questo e i rispettivi articoli della Dichiarazione, tra cui si segnala l'oscillazione nel riconoscimento del soggetto titolare del diritto tra un livello individuale – a sua volta scisso tra una dimensione naturale (l'uomo) e una positivo-sociale (il cittadino) – e uno collettivo, coincidente col popolo nella sua generalità<sup>23</sup>. Ma lo iato fondamentale è quello che divide il diritto di insurrezione di cui parla il Rapporto e quello di resistenza sancito dall'articolo 9 della Dichiarazione. La differenza è decisiva: mentre la resistenza del popolo poteva tutto sommato coniugarsi con l'idea di una passività di questo diritto, tutt'altro portato, invece, aveva la possibilità di insorgere e, quindi, opporsi attivamente contro l'autorità usurpatrice.

Tutto ciò, oltre a testimoniare i diversi apporti responsabili delle singole parti del documento napoletano<sup>24</sup>, dimostra come, passando dal contenuto del Rapporto a quello della Dichiarazione, si assista a un inquadramento dei principi; se non proprio a una loro moderazione, sicuramente a un processo di stabilizzazione e limitazione della loro portata.

ni della costruzione generale dell'opera. Sulla storia e le caratteristiche del progetto costituzionale napoletano vd. almeno M. BATTAGLINI, *Mario Pagano e il progetto di costituzione della Repubblica Napoletana*, Roma 1994; *Progetto di costituzione della Repubblica Napoletana presentato al Governo Provvisorio dal comitato di legislazione*, a cura di F. MORELLI - A. TRAMPUS, Venezia 2008.

<sup>23</sup> L'unica occorrenza del termine 'resistenza' nella sezione della *Dichiarazione* riservata ai diritti del popolo legava il concetto al diritto spettante al popolo di far la guerra come forma di resistenza. Vd. *Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana* (1799), art. 15: «Il Popolo ha il dritto di far la guerra. Questo dritto scaturisce da quello della resistenza, ch'è il baluardo di tutti i dritti».

<sup>24</sup> Vd. *Progetto di Costituzione della Repubblica Napoletana* (2008). In questo studio viene infatti proposta una lettura tripartita del Progetto di Costituzione: la prima parte, coincidente col testo del *Rapporto*, sarebbe il frutto di un'attività condivisa; la seconda parte, ossia la *Dichiarazione*, sarebbe invece quella in cui si sentirebbe maggiormente la mano di Pagano; infine, per la Costituzione in sé, viene ipotizzata la responsabilità di Carlo Lauberg, fine conoscitore del sistema costituzionale francese.

Ed è questo, *in corpore vili*, il processo fondamentale che vediamo dipanarsi nel corso dell'intero decennio rivoluzionario a partire dal tema della resistenza e dell'insurrezione popolari. Nell'esercizio di limitare – pur riconoscendolo – il diritto di resistenza, Pagano e i suoi compagni si riallacciavano direttamente al precedente di Condorcet, mentre i riferimenti a un diritto d'insurrezione non possono che richiamare il terribile modello montagnardo, la cui influenza all'interno della commissione napoletana era senz'altro favorita dalla presenza di Carlo Lauberg, traduttore proprio di quel documento, l'unico che arrivasse a legittimare un diritto d'insurrezione, ma che, al contempo, era destinato a rimanere rinchiuso in una teca.

Ci si può domandare, per concludere, per quale ragione il diritto di resistenza e d'insurrezione riaffiorasse, a distanza di sei anni, in una realtà ai confini del movimento rivoluzionario. Porsi questo interrogativo significa cogliere due aspetti fondamentali dell'intera questione. Significa, in altre parole, cogliere l'intimo rapporto esistente tra diritto di resistenza e guerra. Le strade dei due concetti si erano intersecate sin dagli albori rivoluzionari, come dimostra chiaramente la richiesta, avanzata da Condorcet, in vista della mobilitazione bellica, di una «*déclaration solennelle*» in cui sviluppare i principi di una «*politique nouvelle*»<sup>25</sup> capace di rendere una guerra *giusta e legittima*: «*Repousser la force, résister à l'oppression, tout oublier lorsqu'il n'aura plus rien à redouter, et ne plus voir que des frères dans des adversaires vaincus, réconciliés ou désarmés : voilà ce que veulent tous les Français, et voilà quelle est la guerre qu'ils déclareront à leurs ennemis*»<sup>26</sup>.

La reazione popolare a un potere dispotico poteva dunque assumere le sembianze, a seconda che quest'ultimo fosse stato un'istituzione interna o una potenza estera, della resistenza o della guerra, come confermato dal già richiamato articolo 15 del documento napoletano, che faceva dipendere il diritto di fare la guerra da quello di resistenza.

Sia la guerra sia la resistenza e l'insurrezione, inoltre, si riconnettono a una dimensione di violenza, interpretata come l'unica via d'uscita

<sup>25</sup> *AP*, XXXVI, 617. Il discorso di Condorcet veniva pronunciato nella seduta del 29 dicembre 1791.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 619.

da un' *impasse* in cui era risultato vano ogni tentativo di mediazione. Entrambe si riconnettono quindi a una dimensione atavica, ancestrale dei rapporti umani, a uno stato naturale, presociale, proprio quello in cui Pagano inseriva il diritto di resistenza. Non a caso, i contesti in cui la resistenza fu oggetto di legislazione si caratterizzano per un' impostazione declinata sui diritti presociali dell'uomo, da cui derivano altrettante aperture a istituti di democrazia diretta, di cui la resistenza e l'insurrezione risultano esempi emblematici, in quanto, messe di lato le istituzioni rappresentative, non potevano che essere esercitate *direttamente* dal popolo.

Non solo. In virtù del rapporto biunivoco ricordato, non è affatto casuale che i momenti in cui si realizzarono i massimi tentativi d'imbriigliare resistenza e insurrezione coincidessero con quelli in cui più feroce si fece sentire la morsa dello sforzo bellico: dal Progetto di Condorcet e il modello giacobino, proposti in una Repubblica francese accerchiata dalle potenze della coalizione e a un passo dal baratro, al Progetto di Pagano, sviluppato nell'alveo della neonata Repubblica napoletana, sorta e tramontata in un contesto bellico, abbandonata dall'alleato francese e alla mercé delle truppe della Coalizione. Di converso, non stupisce assistere alla scomparsa di simili principi dal dibattito pubblico allorché la realtà – o l'impressione – generale era quella di un contesto generale finalmente rappacificato, capace di concludere la Rivoluzione.

In conclusione, si rivela ancora più paradossale il tentativo di dare forma istituzionale a uno strumento che, come abbiamo dimostrato, emerge proprio a partire dal fallimento di ogni modalità legale e positiva di risoluzione di un conflitto pubblico. Di qui la domanda cruciale. I tentativi di istituzionalizzazione della resistenza e dell'insurrezione popolari furono misure di *progettualità* politica o si devono ricondurre a semplici reazioni di fronte a una realtà già in fermento che si voleva dar l'impressione di poter controllare? Il decennio rivoluzionario e l'esito delle legislazioni che più si sforzarono nell'istituzionalizzazione di uno strumento per sua natura extra-istituzionale sembrano suffragare in maniera decisiva la seconda opzione.

Sin dagli esordi rivoluzionari, le varie forme di conflitto e di violenza esplose tra i deputati e il popolo francesi condussero al costante tentativo di sviluppare un inquadramento giuridico e ideologico con cui limitare le future manifestazioni della forza popolare. Si tratta di un meccanismo particolarmente evidente nella riattualizzazione del lockiano diritto di *resistenza* e nella rivendicazione, in particolari condizioni, di un dovere di *ribellione*, principi potenzialmente eversivi che si tentò ben presto di restringere entro specifici limiti normativi. I dibattiti assembleari e le molteplici redazioni costituzionali sviluppatasi tra Francia e repubbliche sorelle permettono di ricostruire le diverse modalità con cui, a partire da contesti e culture differenti e da una realtà connotata dalla radicalizzazione del conflitto politico e militare, si tentò di affrontare, gestire o legittimare le diverse forme di violenza pubblica che costellavano lo spazio pubblico inquadrando in una specifica e cangiante cornice normativa.

*The various forms of conflict and violence that erupted between the deputies and the people since the early days of the French revolution led to a constant effort to develop a legal and ideological framework to limit future manifestations of popular force. This dynamic is particularly evident in the reinterpretation of Lockian right of resisting and the claim, under certain conditions, of a duty to rebellion: potentially subversive principles that were soon confined within specific normative boundaries. The assembly debates and the multiple constitutional drafts developed between France and the sister republics make it possible to reconstruct the different ways in which, starting from different contexts and cultures and from a reality marked by the radicalisation of political and military conflict, attempts were made to address, manage, or legitimise the various forms of public violence that permeated the public sphere by framing them within a specific and evolving normative context.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5152

FILIPPO VILLARI

FILIPPO MAZZEI E LA SUA VISIONE  
DELLA RIVOLUZIONE FRANCESE*Introduzione*

Intellettuale, viaggiatore, viticoltore, pensatore politico, massone, Filippo Mazzei (1730-1816) rappresenta un autentico eroe dei due mondi *ante litteram* data la sua partecipazione politica alle vicende della Rivoluzione americana, prima, e di quella francese, poi<sup>1</sup>. Amico personale di Thomas Jefferson nonché suo vicino di casa a Monticello, Mazzei agì come agente diplomatico della Virginia e fu autore di vari articoli incitanti i coloni alla ribellione contro la madrepatria inglese. Inoltre, ispirò a Jefferson il celebre enunciato – inserito nella Dichiarazione d'Indipendenza – «tutti gli uomini sono creati uguali» nonché fu autore della prima opera scritta in francese sulla Rivoluzione americana, le *Recherches Historiques et Politiques sur les États-Unis de l'Amérique Septentrionale* (1788)<sup>2</sup>. Dal 1785 al 1791 visse a Parigi e frequentò i salotti degli illuministi partecipando anche alle riunioni della celebre loggia del-

<sup>1</sup> Una prima informazione è nella voce dedicata a Mazzei in E. TORTAROLO, *Mazzei, Filippo*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, LXXII, Roma 2008, 545-50. Per un'introduzione più dettagliata, sebbene datata e di carattere bio-bibliografico, vd. *Bibliografia su Filippo Mazzei avventuriero della libertà*, a cura di L. CORSETTI - R. GRADI, Poggio a Caiano 1993.

<sup>2</sup> F. MAZZEI, *Recherches Historiques et Politiques sur les États-Unis de l'Amérique Septentrionale, ou l'on traite des établissements des treize colonies, de leurs rapports et de leurs dissensions avec la Grande-Bretagne, de leurs gouvernements avant et après la Révolution etc. Par Un Citoyen de Virginie. Avec quatre Lettres d'un Bourgeois de New-Heaven sur l'unité de la législation*, À Colle 1788.

le Nove Sorelle<sup>3</sup>. Seppur inizialmente favorevole a una rivoluzione sullo stile americano anche in Francia, appena gli eventi presero una piega cruenta Mazzei non appoggiò la frangia più estrema dei rivoluzionari e ripiegò in Polonia dove ricoprì l'incarico di consigliere personale del re Augusto Stanislao Poniatowski III e fu uno degli estensori dell'illuminata Costituzione del 1791. In realtà era in corrispondenza con Poniatowski dagli anni parigini, quando l'intellettuale toscano aveva scritto una serie di lettere, alcune delle quali edite, che raccontavano la sua visione sugli eventi rivoluzionari francesi e su come essa fosse accolta dal re di Polonia. Inoltre, descrisse gli eventi rivoluzionari da lui vissuti nelle sue *Memorie*, scritte nel 1813<sup>4</sup>.

### *Il soggiorno nella Parigi prerivoluzionaria (1785-1789)*

Nell'opera Mazzei racconta la propria partecipazione in modo discontinuo, anche se con osservazioni acute. Più che altro si ha l'impressione che si soffermi talora sui dettagli minori tralasciando certi eventi più importanti e senza rendersi pienamente conto di essere testimone di uno degli avvenimenti centrali dei suoi tempi. Quando, anni dopo,

<sup>3</sup> Mazzei fu molto probabilmente iniziato alla massoneria quando studiava medicina a Firenze presso l'Ospedale Santa Maria Nuova retto da Antonio Cocchi, Gran Maestro della loggia inglese di Firenze. Nell'ambiente massonico parigino ebbe modo di frequentare la loggia delle Nove Sorelle grazie anche all'amicizia con Condorcet. Vd., in proposito, A. ADDOBATI, *Napoli e gli Stati Uniti: una relazione inedita di Filippo Mazzei*, in *Agli albori delle democrazie moderne. Filippo Mazzei (1730-1816)*, a cura di R. PASTA, Roma 2018, 186 e G. R. FASCETTI, *Filippo Mazzei. Profilo di un massone*, Lucca 2021, 10. Vd. anche le *Minutes of the Williamsburg Lodge of Masons, William and Mary Quarterly* dove nella seduta del 28 dicembre 1778 Mazzei è indicato come *visiting brother*, 1916-1917, 147-58. Vd., inoltre, G. E. KIDD, *Early Freemasonry in Williamsburg, Virginia*, Richmond 1957, 137. Qui l'autore registra cinque visite di Mazzei in logge virginiane tra il 7 giugno 1774 e il 28 dicembre 1778.

<sup>4</sup> *Lettere di Filippo Mazzei alla corte del re di Polonia (1788-1792)*, a cura di R. CIAMPINI, Bologna 1937 (da ora in avanti più semplicemente MAZZEI, *Lettere*); F. MAZZEI, *Memorie della vita e delle peregrinazioni del fiorentino Filippo Mazzei con documenti storici sulle due missioni politiche come Agente degli Stati Uniti d'America e del re Stanislao di Polonia*, a cura di G. CAPPONI, I-II, Lugano 1845-1846 (da ora in avanti più semplicemente MAZZEI, *Memorie*).

scrive le *Memorie*, l'autore stesso rammenta di aver lasciato la Francia nel dicembre del 1791 e si dimostra consapevole delle lacune dell'opera. Mazzei era già stato testimone e attore della Rivoluzione americana e quando arrivò a Parigi nel 1785 poté contare sulle sue amicizie americane, prima fra tutte quella con Jefferson, ambasciatore americano in Francia tra il 1785 e il 1789. Soggiornava all'Hotel de Colonies, vicino alla parrocchia di Saint-Eustache<sup>5</sup>. L'alloggio era modesto ma il quartiere risultava interessante poiché era ubicato nei pressi del polo di maggior sviluppo dell'elegante società parigina. Nonostante gli inizi difficili, Mazzei disponeva di un ottimo biglietto da visita da esibire nei cenacoli intellettuali della città: i quattro volumi delle *Recherches* usciti nel gennaio 1788.

Questo lavoro, suggeritogli da Jefferson, a cui si dedicò con «aggressivo entusiasmo», gli avrebbe permesso di consolidare le sue conoscenze parigine grazie al sostegno della 'coterie americanofila', facendosi apprezzare da personaggi come Condorcet, La Rochefoucauld e soprattutto La Fayette, reduce anch'egli dalla Guerra d'Indipendenza americana ed esponente della nobiltà francese, destinato ben presto ad assumere a un ruolo di assoluto rilievo nella Parigi rivoluzionaria<sup>6</sup>. Nonostante gli avessero procurato una certa notorietà, le *Recherches* non avevano contribuito a risolvere i problemi economici di Mazzei. A sbloccare questa situazione di stallo e a dare maggior prestigio a Mazzei fu un evento tanto fondamentale quanto inatteso: la sua nomina a segretario di fiducia e corrispondente del re di Polonia Stanislao Augusto Poniatowski III<sup>7</sup>. Il soggiorno di Mazzei a Parigi si situa tra due realtà ben distinte e diversificate, incuneandosi, nel giro di pochi anni, tra la Parigi capitale dei Lumi e la Parigi capitale della Rivoluzione francese. Secondo Mazzei, le cause della crisi della Francia erano tutte – o gran parte – da imputare alla regina Maria Antonietta<sup>8</sup>. Per il toscano, il re Lui-

<sup>5</sup> H. BURSTIN, *Filippo Mazzei e le incognite della rivoluzione parigina*, in *Agli albori delle democrazie moderne*, 85.

<sup>6</sup> A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano 2000, 378-79.

<sup>7</sup> MAZZEI, *Lettere*, 17.

<sup>8</sup> G. GEROSA, *Il fiorentino che fece l'America. Vita e avventure di Filippo Mazzei (1730-1816)*, Milano 1990, 296-97.

gi XVI avrebbe portato il suo popolo alla libertà, eguaglianza e fraternità ma

per disgrazia sua, e di tutto il mondo civilizzato aveva una moglie che ad una gran bellezza univa più che altrettanto orgoglio e la più raffinata duplicità, mediante la quale condusse finalmente al patibolo il povero marito e se stessa, il che vi dimostrerò a suo tempo, come pure che il re non ebbe mai l'intenzione d'escir dal regno; e che sebbene non avesse un talento sublime ne aveva assai più di quel che gli fu supposto, e unito a molto buon senso<sup>9</sup>.

Il suo apprezzamento verso il sovrano era spesso ripetuto nei cenacoli intellettuali parigini, nonostante le sue affermazioni fossero stigmatizzate da illuministi come Condorcet e Mirabeau e ritenute espressioni di cortigianeria<sup>10</sup>. Per Mazzei, la Francia era sul punto di sostituire la vecchia architettura costituzionale, molto complicata e forse la peggiore possibile, con un nuovo sistema più efficace. Occorreva, però, l'unione dei francesi, perseguita appassionatamente dal «buon Luigi». Era di ostacolo il partito della regina. Il fiorentino ricorda anche che le zie del re, sorelle di Luigi XV, Adelaide (1732-1800) e Victoire (1733-1799), non amavano per nulla la nipote austriaca e cercarono di convincerla a mitigare i suoi intrighi. Volevano parlarle, ma la regina non le degnava di un incontro. Alla fine, ottennero l'udienza che si risolse in uno scontro, tant'è che Maria Antonietta abbandonò la stanza col volto pieno di rabbia e furore. Mazzei riferisce questa vicenda a Stanislaw Poniatowski evidenziando le divisioni nella famiglia reale<sup>11</sup>. Alle porte della Rivoluzione, Mazzei si scagliava contro Necker, raccontando al re di Polonia le sue percezioni sul banchiere svizzero che indicava come responsabile di quelle «ciarlatanerie che fecero andar via Turgot dal ministero»<sup>12</sup>.

Secondo l'illuminista toscano, Necker era riuscito a raddoppiare le sue ricchezze durante la permanenza nel governo di Francia. Questo era stato possibile non perché avesse rubato ma perché era rimasto associato alla sua banca a cui passava le informazioni necessarie. Nonostante

<sup>9</sup> MAZZEI, *Memorie*, II, 22.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> GEROSA, *Il fiorentino che fece l'America*, 274.

<sup>12</sup> MAZZEI, *Memorie*, I, 537.

rilevasse la spregiudicatezza di Necker, il giudizio sul suo operato era meno negativo rispetto agli amministratori che lo avevano preceduto. Mazzei continua sottolineando che dopo la cacciata di Necker, avvenuta pochi giorni prima della presa della Bastiglia, Parigi visse dei momenti di grandi tumulti popolari. Le strade erano piene di gente, si prendevano armi e strumenti offensivi di ogni genere e il caos generale regnava in città. Raccontava anche del notevole aumento del numero dei ladri e delle voci che circolavano sul Consiglio del re, dominato dagli amici della regina. Gli appariva plausibile che una parte confidasse nel crescente disordine nella speranza che il Terzo Stato, per scongiurare l'anarchia, si sottomettesse ancora una volta al vecchio sistema.

*Le vicende rivoluzionarie nell'ottica di Mazzei (1789-1791)*

Gli eventi del 14 luglio 1789 sono narrati in modo rivelatore di alcuni aspetti della sua personalità:

In un sol giorno il popolo di Parigi ha posto fine a tanti mali! Tutte le difficoltà sono state levate, gli ostacoli son vinti e la via è appianata per fare tutto il bene possibile [...]. L'idra aristocratica, non solo non potrà più disturbare l'unione, ma sarà forzata a fremere in segreto. L'insolenza ereditaria è già molto diminuita, l'orgoglio ha abbassato le ali, le decorazioni e i titoli non fanno più la medesima impressione [...]<sup>13</sup>.

Queste espressioni palesano la presa di posizione ideologica che l'illuminista toscano aveva di fronte la Rivoluzione e che gli derivava dalla sua precedente esperienza americana. Le convulse giornate parigine non lo colsero alla sprovvista. La sua valutazione di quelle vicende appare perspicua. Gli stessi fenomeni di violenza, il frenetico incalzare degli eventi non lo sgomentarono ma anzi, sulla base di quanto aveva già vissuto, rimase lucido e manifestò inizialmente una certa indulgenza, non sempre condivisa nel suo ambiente intellettuale.

Mazzei, a differenza di spiriti più moderati e timorosi, si trovò così sbalzato in prima linea a fianco della nobiltà liberale e nel primo fron-

<sup>13</sup> MAZZEI, *Lettere*, 176.

te patriottico. Come ha osservato Albert Mathiez, la Rivoluzione francese ai suoi inizi era considerata e si considerava giustamente figlia della Rivoluzione americana; ciò spiega perché i più liberi degli spiriti americani avevano guardato con entusiasmo all'esperienza francese<sup>14</sup>. E non è solo il caso di Mazzei, che era americano di adozione, ma anche di altre personalità a lui coeve, come Thomas Paine, arrivato in Francia per la prima volta nel 1787 e che, tramite Jefferson, era entrato dal 1789 nell'orbita di La Fayette. Molti, dunque, furono gli stranieri attirati dagli iniziali eventi rivoluzionari in Francia e dalla prospettiva di libertà. Mazzei, come altri che avevano condiviso la sua esperienza, riteneva che la Rivoluzione contenesse intrinsecamente una *pars destruens* ineliminabile e anche violenta in quanto strettamente legata alle barbarie del passato: questa per lui era una premessa insindacabile per una nuova stagione di cambiamento<sup>15</sup>. A giudicare dalle sue *Memorie*, Mazzei rimase impressionato soprattutto dagli episodi di generosità a cui assistette durante la Rivoluzione.

Osservava come gente che pur viveva nella miseria, trovando per terra o sui corpi delle vittime dei rivoluzionari orologi d'oro o monete, andasse a consegnarli e depositarli nelle casse pubbliche. E alcuni arrivarono a esporre la propria vita per salvare gli avversari. Il caso in questione indicato da Mazzei è quello dell'abate Pierre Torné, vescovo di Burges, che aveva giurato sulla Costituzione civile del clero e che fece tre superbi discorsi in difesa di quei religiosi contrari alla sottomissione della Chiesa alla disciplina rivoluzionaria. A detta di Mazzei molti furono gli atti di eroismo e umanità. La corrispondenza con Stanislaw Poniatowski affronta la questione dell'abolizione dei privilegi feudali del 4 agosto 1789. Per il re di Polonia si trattava di una notizia positiva, portatrice di progresso e virtù, rallegrandosi che

Il solo racconto di ciò che è accaduto la notte del 4 agosto all'Assemblea nazionale è il più bell'elogio che si possa fare alla nazione francese e la miglior prova che questo diciottesimo secolo merita di essere chiamato quello della fi-

<sup>14</sup> A. MATHIEZ, *La Révolution et les étrangers. Cosmopolitisme et défense nationale*, Paris 1918, 24.

<sup>15</sup> BURSTIN, *Filippo Mazzei e le incognite*, 91.

losofia. C'è solo una massa di luce assai più grande di quella mai trovata riunita in ogni popolo, che abbia potuto produrre d'un sol getto un tale monumento di saggezza e virtù<sup>16</sup>.

Come già ribadito, Mazzei era dalla parte del re e dell'ala liberale dell'aristocrazia incarnata dai suoi amici La Fayette, Condorcet, Mirabeau e La Rochefoucauld. Scriveva elogi su di essa a Stanislao Poniatowski il quale, aderendo alle idee dei lumi, parteggiava per le riforme e le novità. Mazzei, come testimone e protagonista della Rivoluzione americana e come agente del re di Polonia, si aspettava che la Rivoluzione francese sfociasse in eccessi. Nonostante l'entusiasmo, dovuto anche alla caduta del mondo feudale e al delinearsi di una nuova Costituzione per la Francia, osservava con arguzia come la contrapposizione tra il re e il popolo si faceva sempre più netta col passare del tempo. Nel 1790 si affiliava al Club del 1789 o *Società patriottica del 1789*, fondato, tra gli altri, da La Fayette, Condorcet e La Rochefoucauld. Il club riuniva per lo più moderati e monarchici-costituzionali ostili ai circoli radicali come i giacobini<sup>17</sup>. Mazzei era incaricato di svolgere la funzione di ponte tra il circolo e l'esterno; scriveva lettere con l'estero ed era una sorta di direttore delle relazioni esterne<sup>18</sup>. Di questo fermento di idee teneva costantemente al corrente Stanislao Poniatowski, affermando che alla Francia spettava un grande destino. Il re polacco non condivideva queste sue considerazioni e, con maggior lungimiranza, manifestava i suoi dubbi all'amico fiorentino. La *Società*, secondo Condorcet – il suo più attivo promotore – doveva intrattenere rapporti con le altre società erudite d'Europa, avendo una vocazione universale e scientifica. Mazzei fece suo questo aspetto della *Società*, ma vi partecipò soprattutto perché credeva che essa avrebbe potuto contribuire alla spinta costituzionale per la Francia, fine ultimo della Rivoluzione<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> GEROSA, *Il fiorentino che fece l'America*, 282-83.

<sup>17</sup> G. M. CAZZANIGA, *Un mediatore culturale fra dibattiti pubblici e società segrete*, in *Agli albori delle democrazie moderne*, 112.

<sup>18</sup> MAZZEI, *Memorie*, II, 362.

<sup>19</sup> E. TORTAROLO, *Illuminismo e rivoluzioni. Biografia politica di Filippo Mazzei*, Milano 1986, 170.

La luna di miele per Mazzei all'interno del Club del 1789 ebbe breve durata. Per via di dissidi con gli altri membri, dovuti principalmente al problema degli 'assegnati', cioè di una moneta rivoluzionaria cartacea forzosa di 400 milioni di franchi, contestata dal toscano ma condivisa dai suoi compagni di partito, era costretto a dimettersi da segretario per le relazioni esterne e la corrispondenza estera. In ogni caso, Mazzei scriveva e faceva stampare l'opuscolo polemico *Al popolo francese su incarico di un cittadino degli Stati Uniti d'America*, nel quale esponeva la sua tesi sugli assegnati, considerati una moneta priva di valore intrinseco e sottolineava come una moneta analoga avesse prodotto gravi danni in America. Una simile valuta era insostenibile senza un eroico sforzo patriottico, assai problematico in una Francia scossa dall'impe- to rivoluzionario<sup>20</sup>. Mazzei continuava a seguire con attenzione le vicende della Rivoluzione francese ma col tempo avvertiva di trovarsi in un'epoca particolarmente infelice per lui. Non era affatto contento di come andavano le cose in Polonia, che si avviava a una nuova spartizione, prefigurava la rovina dell'Olanda e temeva che la situazione in Francia precipitasse.

Con la tentata fuga del re del 21 giugno 1791, la posizione di quanti come Mazzei avevano riposto le speranze in una rivoluzione moderata sul modello di quella americana, sfumava del tutto, anzi, si trasformava in un ostacolo alla comprensione dei nuovi e imprevedibili eventi ormai in atto. Mazzei giustificava la violenza popolare fin tanto che si manifestava come reazione emotiva e primaria, ma quando essa assunse un carattere politico non esitò a condannarla. Nel giro di due anni lo spazio politico per una soluzione monarchico-costituzionale come da lui auspi-

<sup>20</sup> Vd. N. CHOMEL, s. v. *Assignat*, in *Supplément au Dictionnaire économique*, édition rev., corr. et considérablement augm. par J. MARRET - H. THOMAS, I, Commercé 1741, 35, da confrontare con *Riflessioni sulla natura della moneta e del cambio di FILIPPO MAZZEI, autore d'un altro opuscolo intitolato Riflessioni su i mali della questua, e su i mezzi d'evitarli*, Pisa 1803. Vd. anche gli studi di L. PAGLIAI, *L'economia dei sistemi monetari instabili in una prospettiva internazionale. Considerazioni di Filippo Mazzei*, in *Agli albori delle democrazie moderne*, 155-79, e sebbene ormai datati anche quelli di S. E. HARRIS, *The Assignats*, Cambridge 1930; A. D. WHITE, *Fiat Money Inflation in France*, New York - London 1933.

cata, si ridusse drasticamente<sup>21</sup>. Nonostante tutto, nelle *Memorie*, emerge come ancora ai tempi del massacro del Champ de Mars del 17 luglio 1791 Mazzei avesse una visione contraddittoria o quantomeno confusa degli eventi ai quali assisteva personalmente, non riuscendo a cogliere la profonda e ormai insanabile lacerazione che si era creata in Francia quando esclamava:

Veddi ancora con gran soddisfazione, che il popolo di mezzo (che in tutti i paesi civilizzati è la parte più sana della nazione) desiderava la quiete, poichè, tanto gli uomini che le donne battevano le mani dai terrazzi, e dalle finestre, non solo alla municipalità, e alle guardie nazionali, ma ai cannoni ancora<sup>22</sup>.

Nel suo lascito letterario Mazzei arriva a esporsi in una posizione ben più rischiosa quando ricorda di aver tentato di convincere La Fayette, capo delle Guardie Nazionali, ad avvalersi della legge Le Chapelier che, di fatto, poneva limiti all'attività dei club invitandolo ad arrestare i capi giacobini. Proposta decisamente audace che però fu respinta. L'episodio sembra evidenziare un ruolo meno defilato e più attivo di Mazzei nelle vicende rivoluzionarie, proprio alla vigilia della fine della sua permanenza in Francia<sup>23</sup>. Sebbene possano esserci perplessità sulla veridicità di quanto da lui raccontato in quest'occasione, è certo che Mazzei maturò la decisione di lasciare la Francia dopo gli avvenimenti dell'estate 1791, esprimendo nelle *Memorie* tutta la sua frustrazione: «me n'andai mortificato all'estremo e non pensai più che a partir di Francia il più presto possibile»<sup>24</sup>. Inoltre, abbandonando la Francia recideva per sempre anche il suo rapporto intellettuale e d'amicizia con Condorcet, del quale contestava il cambio di posizione politica: dal so-

<sup>21</sup> BURSTIN, *Filippo Mazzei e le incognite della rivoluzione parigina*, 92-95.

<sup>22</sup> MAZZEI, *Memorie*, II, 78-79.

<sup>23</sup> Riguardo la legge *Le Chapelier* vd. G. HOURDIN, *3 anniversaires: 1791, loi Le Chapelier. 1841, loi sur le travail des enfants. 1891, Rerum novarum*, Paris 1941; H. BURSTIN, *Un itinerario legislativo: le leggi Le Chapelier del 1791*, in *Rivoluzione Francese. La forza delle idee e la forza delle cose*, a cura di H. BURSTIN, Milano 1990, 71-80; L. KUPFERMAN - E. PIERRAT, *Ce que la France doit aux francs-maçons... et ce qu'elle ne leur doit pas*, Paris 2012.

<sup>24</sup> MAZZEI, *Memorie*, II, 82.

stegno alla monarchia a quello per la repubblica, visto da Mazzei come un autentico tradimento<sup>25</sup>.

### *Conclusioni*

Dalle sue *Memorie* e dal carteggio con Stanislao Poniatowski si evince che, per quanto possa essersi sentito isolato, Mazzei non fu il solo a condividere tale delusione. Quel nucleo di individui che, per contiguità o continuità ideologica rispetto alla Rivoluzione americana, avevano palesato un atteggiamento positivo nei confronti della Rivoluzione francese, appare disorientato di fronte al precipitare degli eventi e incapace sia di cavalcarne il nuovo ritmo che di fermarlo. La posizione di Mazzei durante la Rivoluzione si avvicina sempre più a quella dei Foglianti e rimane dunque schiacciata tra le spinte restauratrici e reazionarie, da un lato, e quelle attiviste e patriottiche dall'altro. Il progetto di una trasmigrazione indolore del modello americano falliva, portando con sé tutta una stagione politica della rivoluzione di cui La Fayette era l'emblema a Parigi. A questo punto Mazzei usciva di scena richiamato, quasi provvidenzialmente, da Stanislao Poniatowski nel dicembre 1791.

La sua parabola rivoluzionaria terminava proprio quando lasciava Parigi. Una mossa sicuramente prudente se si considerano, *a posteriori*, le vicissitudini a cui andarono incontro altri illustri stranieri come Cloots, Buonarroti e Miranda. Filippo Mazzei, testimone delle due Rivoluzioni principali del XVIII secolo, lasciava la Francia dopo aver deprecato gli orrori della violenza rivoluzionaria nonostante l'iniziale supporto. L'illuminista toscano imputava alla maggior parte dei deputati dell'Assemblea legislativa come anche alla parte sana della nazione viltà e mancanza d'energia quali cause ostacolanti la realizzazione del bene che avrebbe potuto emergere nella Rivoluzione. In quegli anni, Mazzei aveva dimostrato di sapersi muovere con astuzia e cautela, manifestando il suo spirito di moderazione, anche se, come osservatore politico, la sua visione perdeva progressivamente di acutezza e capacità esplicativa.

<sup>25</sup> TORTAROLO, *Illuminismo e rivoluzioni*, 185.

Aveva dimostrato di possedere un ottimo istinto che lo aveva preservato da situazioni spiacevoli grazie anche al suo retaggio cosmopolita. Infine, alla luce della sua esperienza a Parigi, come lo definisce Haim Burstin, Mazzei può essere considerato un avventuriero ‘prudente’, un ossimoro che però descrive perfettamente il suo temperamento insieme contraddittorio e lungimirante<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> BURSTIN, *Filippo Mazzei e le incognite della rivoluzione parigina*, 99.

Filippo Mazzei (1730-1816), illuminista e viaggiatore italiano, fu una figura di spicco del cosmopolitismo culturale settecentesco. Protagonista della Rivoluzione americana e spettatore privilegiato di quella francese, a Parigi Mazzei svolse il ruolo di agente del re di Polonia Stanislao Augusto Poniatowski III. Questo contributo pone l'attenzione sulla visione del conflitto in Francia da parte del Mazzei attraverso il suo carteggio con Poniatowski tra il 1788 e il 1791.

*Filippo Mazzei (1730-1816), an Italian Enlightenment thinker and traveler, was a prominent figure in the cosmopolitan cultural scene of the eighteenth century. A protagonist of the American Revolution and a privileged observer of the French one, in Paris, Mazzei acted as an agent for the King of Poland, Stanislaw August Poniatowski III. This contribution aims to highlight Mazzei's view of the conflict in France through his correspondence with Poniatowski between 1788 and 1791.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5153

LUCA DI NARDO

IL CONFLITTO COME INCLINAZIONE INTELLETTUALE  
DI ALESSANDRO MANZONI:  
DALLE LETTERE ALL'OPERA LETTERARIA

Il presente articolo si propone di porre in risalto un tema fondamentale relativo alla poetica di Alessandro Manzoni, unendo dati provenienti dal suo epistolario, una prospettiva teorica di ordine estetico-filosofico, e alcuni risultati letterari dell'autore dei *Promessi sposi*, che è possibile ricondurre alla sua inclinazione intellettuale. Questo percorso cercherà riscontri nell'opera di Manzoni, a partire dagli anni in cui fu composta la prima minuta del romanzo, intitolata *Fermo e Lucia*. Il fine di questo breve studio è quello di far emergere, o riemergere, un principio cardine della poetica manzoniana che abbraccia tanto le tragedie quanto il romanzo definitivo: tale principio, che si è scelto di definire 'tragico', ha come caratteristica principale la manifestazione della contraddizione e del conflitto.

Procedendo con ordine, il punto di partenza è una lettera scritta da Manzoni il 6 dicembre 1808, indirizzata a Claude Fauriel. Quest'ultimo fu un importante erudito e intellettuale francese, vicino a quel consorzio di studiosi con i quali il giovane Alessandro entrò in contatto fin dal suo primo soggiorno in Francia nel 1805. Questo gruppo di intellettuali di vasta cultura, attivi non solo in ambito letterario, ebbe un'influenza significativa sulla *Bildung* di Manzoni ed è comunemente noto come circolo degli *Idéologues*. Fauriel, pur non essendo uno dei principali esponenti, ne condivideva alcune idee e instaurò con Manzoni un rapporto singolare e profondo. Lo scambio di posizioni tra i due è attestato da un corposo numero di lettere, sebbene, con pochissime eccezioni, siano conservate solo quelle che Manzoni scrisse in risposta. La lettura dell'ampio carteggio lascia intravedere un rapporto che supera

la semplice amicizia: un confronto culturale di altissimo livello, in cui il lungo dialogo tra i due assume un tono intimo e riflessivo.

Nel 1808 Manzoni si trovava a Parigi e inviava una lettera a Fauriel, che, in quel periodo, risiedeva nella sua dimora di campagna nei pressi di Meulan. Uno dei temi principali della lettera è Vittorio Alfieri. L'autore astigiano, in quegli anni, aveva avuto un rapporto piuttosto tormentato, soprattutto a livello politico, con la Francia. Inizialmente, infatti, Alfieri condivideva gli ideali rivoluzionari, ma successivamente cambiò opinione e iniziò ad assumere posizioni decisamente ostili verso quella nazione, attaccando in particolare alcuni intellettuali francesi dell'epoca attraverso il suo 'misogallismo'. Tra questi, uno dei bersagli fu l'italianista Ginguené, anch'egli vicino al circolo degli *Idéologues*, criticato in modo affatto aspro<sup>1</sup>.

Dalla lettera di Manzoni, impaziente di condividere le letture che stava svolgendo in quel periodo – nello specifico, il secondo volume delle *Commedie* e il secondo della *Vita* di Alfieri – si percepisce una certa trepidazione nel voler comunicare notizie riguardanti questi testi. Manzoni scrive nella lettera

d'Alfieri, du divin, et quelquefois trop 'humain' Alfieri, dont je viens de recevoir un volume des comedies, et le dernier volume de la vie écrite par lui même. [...] Il fait des confessions qui ont dû lui couler beaucoup, étant de choses tout-à-fait opposées à sa manière de penser et d'écrire, et ignorées de tout le monde<sup>2</sup>.

Tralasciando i dettagli della *vexata quaestio* relativa agli anni e alle modalità di pubblicazione delle opere di Alfieri, è noto che la *Vita scritta da esso* fu pubblicata tra il 19 marzo e il 14 ottobre 1808: il dato è

<sup>1</sup> Un ottimo saggio (benché datato) sul rapporto di Manzoni con gli ideologi francesi resta quello di E. GABBUTI, *Il Manzoni e gli ideologi francesi. Studi sul pensiero e sull'arte di Alessandro Manzoni con saggi di manoscritti inediti*, Firenze 1936.

<sup>2</sup> *Carteggio Alessandro Manzoni – Claude Fauriel*, a cura di I. BOTTA, Milano 2000, 87-89: 'di Alfieri, il divino e talvolta troppo umano Alfieri, di cui ho appena ricevuto un volume di commedie e l'ultimo volume della sua autobiografia [...] Egli si confida su questioni che devono avergli procurato grande disagio, essendo totalmente opposte al suo solito modo di pensare e scrivere, e completamente ignote a tutti'. Traduzione mia.

importante perché quel testo alfieriano segnò una specie di spartiacque nelle idee degli intellettuali del tempo intorno all'uomo e all'autore dell'opera. Manzoni, dunque, si sofferma a illustrare le sue reazioni soprattutto riguardo l'opera autobiografica di Alfieri, che secondo gli studiosi Fauriel non aveva ancora letto, mettendo in luce quanto gli stia a cuore

soffermarsi, per analizzare e commentare con acuta spregiudicatezza, soprattutto sulle zone più ambigue e oscure della *Vita* (o meglio l'Epoca Quarta della *Vita*, la sola fino a quel momento in suo possesso), cogliendo via via quelle 'contraddizioni' che più di ogni altra cosa mettono a nudo il 'contrasto' fra l'esibita posa del personaggio eroico – tutto proteso ad inseguire una fiera ed alta idealità morale –, e la effettiva condotta tenuta dall'uomo 'reale' in alcune vicende della propria esistenza<sup>3</sup>.

Dunque, visto che Manzoni fin dal 1808 si propone di approfondire le «contraddizioni» dell'agire umano, a partire dalla lettura dell'autobiografia di Alfieri, e si interroga sulla questione delle ambivalenze, è bene cercare di far emergere le ragioni di questa «peculiare inclinazione che si rivelerà costante in tutta la sua parabola di scrittore», grazie alla quale riesce a «mettere a fuoco i tratti di debolezza umana che smentiscono il personaggio eroico»<sup>4</sup>. Irene Botta, cogliendo un aspetto fondamentale dell'inclinazione intellettuale di Manzoni, ci mette di fronte a una questione non trascurabile. Benché le posizioni della studiosa siano condivisibili, rimane da chiarire in quali opere Manzoni abbia manifestato questo interesse per le contraddizioni, con quali immagini e, soprattutto, con quali risultati letterari. Da un punto di vista poetico, l'interesse di Manzoni per le antitesi e le opposizioni è stato riconosciuto<sup>5</sup>. A sostegno di questa continuità di interessi – un elemento che Bot-

<sup>3</sup> I. BOTTA, *Giudizi di Manzoni sulla Vita d'Alfieri*, in «*Feconde venner le carte*»: studi in onore di Ottavio Besomi, a cura di T. CRIVELLI, Casagrande 1997, 559. La studiosa torna sulla questione nelle note alla lettera scritte all'interno del carteggio tra Manzoni e Fauriel dalle quali si apprende anche che l'erudito francese non aveva ancora letto la *Vita* di Alfieri (BOTTA, *Carteggio*, 90-98).

<sup>4</sup> *Ibid.*, 559.

<sup>5</sup> E. RAIMONDI, *L'antitesi romanzesca*, in *Il romanzo senza idillio. Saggio sui Promessi Sposi*, Torino 2000, 249-307; S. S. NIGRO, *L'Anonimo e il Gesuita*, in *La tabacchiera di don Lisander. Saggio sui Promessi sposi*, Torino 2012, 32-56; L. DI NARDO,

ta non menziona – vorrei portare come prova un'altra lettera scritta da Manzoni, vent'anni dopo, indirizzata al filosofo ed erudito francese Victor Cousin, amico di Fauriel e vicino al circolo degli *Idéologues*. Nel 1828 Manzoni scrive a Cousin, studioso di Kant e amico, tra gli altri, di Hegel, una sorta di sintesi del suo approccio intellettuale, da sempre caratterizzato da un'incessante ricerca e un'attenta analisi dell'oggetto verso cui ha rivolto il suo sguardo critico:

j'ai toujours eu une disposition à y faire un choix, à rejeter quelque chose dans ce que j'approuvais, à adopter quelque chose dans ce que je rejetais, et à trouver quelque rapport entre ce que j'avais choisi dans ces ensembles artificiels opposés. Lorsque j'ai pu reconnaître en moi cette disposition, j'ai cherché à la perfectionner, à la diriger, et j'ai eu l'intention de l'appliquer à tout chose où je pourrais exercer mon raisonnement<sup>6</sup>.

In questo contesto si fa riferimento anche a una «disposition», affiancabile alla precedente inclinazione, che assume i contorni di un vero e proprio *modus operandi* di tipo analitico. Questo approccio evidenzia un acuto punto di vista che osserva la realtà e procede sempre attraverso movimenti disarmonici, i quali ammettono le opposizioni e, anzi, sviluppano dissonanze non immediatamente conciliabili. Tale metodo ha, tra i suoi principali obiettivi, quello di rintracciare o far riemergere con particolare forza elementi ignorati, sottovalutati o semplificati. A questo proposito, è utile ricordare che, ad esempio, nel capitolo XXXI dei *Promessi Sposi*, riferendosi alla peste, l'autore afferma che il fine di chi narra è quello di dare conoscenza ai lettori di «un tratto di storia patria più famoso che conosciuto»<sup>7</sup>. Nell'arco cronologico 1808-1828, dalle prime corrispondenze giovanili di Manzoni con Fauriel fino alle

*Uno scrittore su più tavoli: il concetto di tragico nei capitoli XX e XXI dei Promessi sposi*, «Italian Studies», 78 (2023), 328-43.

<sup>6</sup> A. MANZONI, *Tutte le lettere con un'aggiunta di lettere inedite o disperse*, a cura di C. ARIETI - D. ISELLA, I, Milano 1986, 533: 'ho sempre avuto la disposizione a fare una scelta, a rifiutare qualcosa in ciò che approvavo, ad adottare qualcosa in ciò che rifiutavo, e a trovare una qualche relazione tra ciò che avevo scelto in questi 'opposti artificiali'. Quando fui in grado di riconoscere questa disposizione in me stesso, cercai di perfezionarla, di indirizzarla, e intendevo applicarla a tutto ciò in cui potevo esercitare il mio ragionamento'. Traduzione mia.

<sup>7</sup> A. MANZONI, *I promessi sposi*, a cura di E. RAIMONDI - L. BOTTONI, Roma 2021, 654.

lettere più mature indirizzate a Cousin, emerge un tema costante nell'orizzonte culturale e poetico di Manzoni: una fascinazione iniziale che, col tempo, si trasforma in un'inclinazione intellettuale verso le contraddizioni intrinseche nell'azione umana e nei moti del cuore umano – fondamentalmente le passioni che spingono l'umanità all'azione.

La parola chiave di questa breve interpretazione della poetica manzoniana è 'contraddizione'. Raimondi, infatti, sulla base della sua capillare conoscenza del romanzo manzoniano, ha parlato di antitesi – *L'antitesi romanzesca* è uno dei capitoli del *Romanzo senza idillio* – cogliendo molto bene il funzionamento complessivo dei *Promessi Sposi*. Al significato di 'antitesi' si può affiancare quello di contraddizione, come un ulteriore puntello, in modo da far emergere con più forza la volontà autoriale di approdare a 'quel' meccanismo poetico e stilistico specifico. Come possiamo tradurre questa postura poetica incline alle contraddizioni nella pratica letteraria? Nel contesto di questa ricognizione su Manzoni e il tragico – gli studi solitamente si sono concentrati su dove vada a finire, dopo *Adelchi*, l'impianto della tragedia lungamente meditato e praticato da Manzoni – ho deciso di adottare il punto di vista dello studioso ungherese naturalizzato tedesco Peter Szondi. La sua impostazione interpretativa potrebbe consentire di fare un passo avanti nella comprensione di un nodo critico ancora non del tutto sciolto.

Nel suo studio fondamentale, il *Saggio sul tragico*, Szondi propone una prospettiva sul tragico che tenta di superare l'approccio tradizionale della critica della tragedia, dominante fino a quel momento. Partendo da un'analisi approfondita delle *Lettere filosofiche su dogmatismo e criticismo* di Schelling, e affidandosi al sistema dialettico di matrice hegeliana, integrato con le concezioni di Walter Benjamin, Szondi giunge a concepire il tragico come 'concetto'<sup>8</sup>. Egli scrive infatti: «Fin da Aristotele vi è una poetica della tragedia; solo a partire da Schelling vi è una filosofia del tragico. [...] lo scritto di Aristotele vuole determinare gli elementi dell'arte tragica; suo oggetto è la tragedia, non l'idea di essa»<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> P. SZONDI, *Saggio sul tragico*, Milano 2019; S. GIVONE, *Postfazione*, in SZONDI, *Saggio sul tragico*, 133-39; F. VERCELLONE, *La dialettica del tragico*, *ibid.*, 143-54; C. GENTILI - G. GARELLI, *Il tragico*, Bologna 2010, 197-205.

<sup>9</sup> SZONDI, *Saggio sul tragico*, 11.

Da questa affermazione di Szondi emerge che il tragico può essere analizzato anche come concetto, svincolato dalla forma letteraria. Il grande merito di questo studio consiste nell'aver sistematizzato l'idea che, oltre alla forma letteraria della tragedia e alle regole per una sua riuscita ideale, i Greci ci abbiano trasmesso «la capacità di esibire le contraddizioni che definiscono la stessa condizione umana»<sup>10</sup>. Lo schema del *Saggio sul tragico* di Szondi evidenzia un ripensamento di ciò che si intende con 'tragico', considerandolo come un dispositivo espressivo della «coscienza individuale», radicato nello spazio interiore dell'eroe. Sebbene nella seconda parte del suo lavoro lo studioso ungherese analizzi otto tragedie, il fulcro della sua riflessione si sposta dall'azione tragica esteriore a una dimensione interiore, delineando un tragico che si manifesta attraverso le contraddizioni insite nella vita interiore dell'individuo.

Alla luce della visione szondiana del tragico moderno, si può affermare che l'interesse di Manzoni per le contraddizioni – che tanto lo affascinarono – si traduce, nella sua opera letteraria, in immagini del conflitto. Un conflitto che in Manzoni si manifesta secondo modalità diverse: innanzitutto, a livello strutturale-architettonico del testo, sia esso tragedia o romanzo; in secondo luogo, a livello retorico, attraverso l'uso sapiente dell'ironia; infine, a livello concettuale-intellettuale, in particolare nella rappresentazione dell'io interiore o psicologico dei personaggi. L'aspetto che intendo analizzare in questa sede è l'ultimo menzionato, quello concettuale-intellettuale, poiché si collega strettamente alle lettere citate in apertura. L'osservazione di Manzoni delle incoerenze e dei travimenti nell'agire umano – scatenate soprattutto dalle passioni e influenzate nella loro trasposizione romanzesca anche dalle teorie del medico ideologo Cabanis, il quale nei suoi scritti mette in relazione gli aspetti *physique* e *moral* del soggetto – trova una realizzazione letteraria particolarmente evidente nella parte del *Fermo e Lucia* dedicata a Geltrude<sup>11</sup>. Com'è noto, la prima minuta del romanzo contene-

<sup>10</sup> G. GARELLI, *Pensare il tragico: ovvero l'antidoto*, a cura di M. VERO, Pisa 2015, 8.

<sup>11</sup> Per quanto riguarda le tracce dell'opera di Pierre-Jean-Georges Cabanis in Manzoni si rimanda ancora una volta a RAIMONDI, *Il romanzo senza idillio*. Uno studio recente in cui si indagano i motivi del discorso scientifico relativi ai concetti del 'fisico' e 'morale' nella narrativa manzoniana è S. CONTARINI, *Physique e moral nel ro-*

va una trattazione ben più ampia incentrata sulla biografia e sulle vicende della Signora. Nel capitolo II del Tomo II, dopo che Geltrude ha accettato di mettere sotto la propria protezione Lucia e Agnese, il testo contiene una riflessione del narratore che risulta sintomatica di quanto detto finora:

Le parole della Signora nel colloquio che abbiamo trascritto non annunziavano certamente ‘un animo ordinato’ e ‘tranquillo’; eppure ella s’era studiata in tutto quel colloquio per ‘comparire una monaca come le altre’. Ma quando ella si trovò sola con Lucia, ella si studiava tanto meno quanto meno temeva le osservazioni di una giovane forese di quelle d’un vecchio cappuccino. Quindi ‘i suoi discorsi divennero sì stranj’, per una monaca singolarmente che prima di riferirli è necessario raccontare la storia di questa Signora, e rivelare le ‘passioni’ e i fatti che rendevano tale il suo linguaggio<sup>12</sup>.

Dunque, il testo ci mette immediatamente di fronte a un problema: l’animo di Geltrude non è ordinato. È quindi disordinato, e ciò che veicola questa disarmonia è rappresentato dalle parole della monaca, cioè dal suo linguaggio. A questa altezza del testo non ci è ancora stata raccontata la sua biografia fatta di violenza, subita e perpetrata, e di anomalia. Però il narratore, in apertura di un nuovo capitolo, sulla soglia del proseguimento della storia della Signora, ci segnala con molta forza un conflitto che è tutto interiore in questo caso: cioè lei, con un animo disordinato, prova a schermare un’interiorità non pacificata tentando di «comparire una monaca come le altre». Ma perché? Lei non avrebbe in realtà bisogno di mascherare la sua vera natura in quel momento, mentre ha davanti a sé una contadina e la madre di quest’ultima, dato che la sua posizione sociale, ma anche ‘romanzesca’, è di superiorità. Una possibile risposta, come quella che qui si propone, deve partire dal riconoscimento di una tensione testuale evidente, soprattutto nel *Fermo e Lucia*, dove emergono veri e propri cortocircuiti narrativi. La chiave interpretativa proposta consiste nell’entrare nella logica della contraddizione, che mette in scena un conflitto: è in questa prospettiva, segnata dalla teoria di Szondi, che si può individuare il dispositivo del tragico mo-

*manzo manzoniano*, in *Poetica e retorica del discorso scientifico nelle letterature europee*, a cura di E. MENGALDO, Padova 2023, 161-75.

<sup>12</sup> A. MANZONI, *Fermo e Lucia*, a cura di S. S. NIGRO, Milano 2002, 191.

dermo. Un dispositivo che, dopo il tramonto della tragedia classica, trova spazio nell'opera narrativa di alcuni scrittori europei – tra cui Alessandro Manzoni – attraverso una resa che trasfigura i presupposti aristotelici della forma letteraria. Il testo osserva che i discorsi di Geltrude appaiono «sì stranj», cioè anomali, proprio perché la funzione sociale della monaca – figura eminente del convento – e il linguaggio da lei utilizzato entrano in conflitto, generando un disallineamento rispetto all'armonia attesa dal lettore tra ruolo sociale e parola. Non va dimenticato, inoltre, che la «curiosità» della monaca per la vicenda di Lucia verrà definita, dopo l'intera narrazione della sua biografia, come «assai molesta alla povera Lucia»<sup>13</sup>. E infatti l'autore, attraverso il narratore, afferma che sono talmente in conflitto queste due componenti del carattere del personaggio che per ricavarne una spiegazione bisogna andare indietro, al passato *in primis* e alle passioni in secondo luogo. Ma il punto più importante è proprio il fatto che il testo non propone mai una soluzione: non si ragiona mai con l'intenzione di propendere per una spiegazione o per un'altra. La narrazione avanza attraverso conflittualità che si mescolano e si intrecciano creando un andamento che procede sempre per antitesi che non si risolvono, proprio perché la logica poetica dell'autore, che abbiamo visto fare capolino fin dalle lettere del 1808, non è mai univoca o pacifica, ma è sempre quella della contraddizione. Le occasioni in cui questo meccanismo emerge sono diverse e riguardano anche *Adelchi* e *I promessi sposi*: pensiamo al conflitto di Ermengarda ripudiata, ma che forse è ancora realmente innamorata di Carlo, quando incalzata dal padre Desiderio a prendere una posizione chiara e 'univoca' dice: «Padre, nel fondo | Di questo cor che vai cercando? [...] io stessa | Temo d'interrogarlo»<sup>14</sup>. Oppure quando il Nibbio nella quarantana, dopo il rapimento di Lucia, ammette durante il colloquio con l'Innominato di aver provato compassione, e di essere arrivato, da spietato criminale, a un tale punto di crisi interiore da voler uccidere Lucia piuttosto che rapirla<sup>15</sup>. Questi sono solo alcuni esempi che restituiscono immagini di antitesi e prospettive di conflitto coesistenti

<sup>13</sup> MANZONI, *Fermo e Lucia*, 269.

<sup>14</sup> A. MANZONI, *Adelchi*, a cura di R. ZAMA, Milano 2015, 54.

<sup>15</sup> Vd. DI NARDO, *Uno scrittore su più tavoli*.

all'interno di un unico testo. La chiave di lettura proposta da questo studio si fonda sulla logica della contraddizione e del conflitto, già propria del pensiero manzoniano, e si riconosce nella teoria di Szondi e nel concetto moderno di tragico. Un concetto che, per Szondi, è simile al volo di Icaro: «quanto più il pensiero si approssima al concetto generale, tanto meno gli aderisce l'elemento sostanziale a cui deve il proprio slancio»<sup>16</sup>. La difficoltà di individuare il tragico al di fuori della forma-tragedia, e di fornirne una definizione precisa, rappresenta la 'sfida' centrale di questa prospettiva critica.

Peter Szondi, morto suicida nel 1971 a 42 anni, in epigrafe alla parte seconda del *Saggio sul tragico* pone questi versi che Eschilo fa pronunciare a Achille: «Così disse l'aquila, quando vide il piumaggio | della freccia avvelenata che l'aveva colpita: | 'Così non per opera d'altri siamo presi, | ma di piume delle nostre stesse ali'»<sup>17</sup>. Questo motto veicola molto bene come lo studioso intendesse il concetto di tragico. Ma ancora di più, descrive perfettamente l'accezione di conflitto della presente analisi: la presenza di un dispositivo testuale che è sempre duplice, sempre doppio e mai in armonia; come del resto doppio, tragico e mai pacificato ma sempre in conflitto (e la lettura dell'epistolario che è un bellissimo diario interiore dell'autore lo dimostra benissimo) fu il nostro Alessandro Manzoni.

<sup>16</sup> SZONDI, *Saggio*, 65.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 77.

In una lettera datata 6 dicembre 1808, indirizzata a Claude Fauriel, Alessandro Manzoni, appena terminata la lettura di una parte della *Vita* di Vittorio Alfieri, evidenzia al suo corrispondente la contraddittorietà tra il personaggio autobiografico e l'autore astigiano, soprattutto dal punto di vista morale. La teoria estetica di Peter Szondi, nel tentativo di affrontare il complesso problema del tragico come concetto nel testo letterario, e riportando al centro dell'analisi ermeneutica la centralità delle contraddizioni, descrive il tragico moderno come conflitto, o meglio, come un dispositivo interno al testo che mette in moto tale conflittualità. La presente proposta intende mettere in luce l'importanza fondamentale della questione estetico-letteraria del conflitto tragico all'interno della poetica di Alessandro Manzoni, avvalendosi della visione critica del comparatista ungherese.

*In a letter dated December 6, 1808, addressed to Claude Fauriel, Alessandro Manzoni, after reading a section of the Vita written by Vittorio Alfieri, underscores the moral contradictions between the autobiographical character and the author from Asti. In his aesthetic theory, Peter Szondi, while addressing the complex issue of the tragic as a literary concept and placing contradictions at the core of hermeneutic analysis, defines modern tragedy as a form of conflict, or more precisely, as an internal mechanism within the text that generates this conflict. This paper aims to emphasise the critical importance of the aesthetic-literary concept of tragic conflict in Manzoni's poetics, drawing on the critical perspective of the Hungarian comparatist.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5155

GIORGIO TOSO

LE RIPERCUSSIONI MILITARI E SOCIALI  
DELLA GUERRA D'INDIPENDENZA GRECA  
SULLA TUNISIA (1821-1830)*Introduzione\**

Nel 1821 ebbe inizio in Grecia una rivolta contro l'Impero ottomano, che assunse ben presto, grazie alla sua portata e all'ampio coinvolgimento della popolazione, il carattere di guerra per la liberazione dalla secolare dominazione turca e per l'indipendenza 'nazionale'<sup>1</sup>. Tale conflitto, destinato a proseguire fino al 1830, perse rapidamente il suo carattere regionale e coinvolse non solo le principali potenze europee, ma anche territori ancora sottoposti alla formale sovranità ottomana come l'Egitto e le Reggenze barbaresche<sup>2</sup>: i potentati nordafricani contribuirono alla causa del sultano inviando navi da guerra nelle acque levantine, ma patirono nello stesso tempo le aggressioni dei greci ai loro traffi-

\* Abbreviazioni utilizzate: AMAE = Archives Diplomatiques du Ministère des Affaires Étrangères – Site de La Courneuve (CCCT: Correspondance consulaire et commerciale, Tunis); ASN = Archivio di Stato di Napoli (MAE: Ministero degli Affari Esteri; CLT: Consolati e legazioni. Tunisi); AST = Archivio di Stato di Torino – Sezione Corte (MPE: Materie politiche per rapporto all'estero; CNT = Consolati nazionali. Tunisi); APF = Archivio Storico della Congregazione De Propaganda Fide (SCB: Scritture riferite nei congressi, Barbaria); TNA = The National Archives (FO: Foreign Office).

<sup>1</sup> S. ANAGNASOSTOPOULOU, *The Passage from the Empire to the Nation-State. A Long and Difficult Process: The Greek Case*, Istanbul 2004. Per una rassegna degli eventi e della relativa bibliografia vd. M. MAZOWER, *The Greek Revolution. 1821 and the Making of Modern Europe*, London 2021.

<sup>2</sup> A. RAYMOND, *Les provinces arabes (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, in *Histoire de l'Empire ottoman*, éd. par R. MANTRAN, Paris 1989, 341-420.

ci commerciali, con risultati che gli osservatori europei giudicarono disastrosi. Ormai costrette – in seguito ai trattati di pace del 1816 – a rinunciare a un'attività redditizia come la guerra di corsa<sup>3</sup>, e indebolite dalla grave epidemia di peste che coinvolse l'Africa settentrionale e il Mediterraneo orientale proprio in quegli anni<sup>4</sup>, le Reggenze subirono quindi in occasione del conflitto in Grecia nuovi danni, che peggiorarono ulteriormente una situazione già difficile<sup>5</sup>.

In questa sede verranno considerate alcune delle principali ripercussioni della guerra d'Indipendenza greca sull'Africa mediterranea, prendendo come punto di osservazione Tunisi. Principale snodo del commercio nella regione barbaresca e sede – almeno in questa fase – di una delle più cospicue comunità europee della sponda meridionale del Mediterraneo<sup>6</sup>, la Reggenza affrontò infatti in tale occasione problemi piuttosto gravi e perfino peggiori, per diversi aspetti, rispetto a quelli patiti nelle medesime circostanze da Tripoli e Algeri: a causa della propria debolezza militare e navale, ulteriormente aggravata dalle severe perdite subite nell'Egeo, i tunisini videro infatti danneggiati quei traffici

<sup>3</sup> M. LENCI, *Corsari. Guerra, schiavi e rinnegati nel Mediterraneo*, Roma 2006, 100-05.

<sup>4</sup> L. VALENSI, *Calamités démographiques en Tunisie et en Méditerranée orientale aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 24, 6 (1969), 1540-61. Per quanto riguarda, nello specifico, la situazione sociale e sanitaria di Tunisi vd. le considerazioni di N. E. GALLAGHER, *Medicine and Power in Tunisia (1780-1900)*, Cambridge 1983; S. SPEZIALE, *Oltre la peste. Sanità, popolazione e società in Tunisia e nel Maghreb (XVIII-XX secolo)*, Cosenza 1997. L'epidemia di peste a cui si fa riferimento in questa sede coinvolse la Tunisia tra il 1818 e il 1821 e causò diverse migliaia di vittime, anche se in altri territori nordafricani, come la Reggenza di Algeri, l'impatto fu perfino peggiore; l'area barbaresca era peraltro già stata duramente provata da un'altra pestilenza nel biennio 1784-1785.

<sup>5</sup> Sulla situazione delle Reggenze barbaresche nei primi decenni dell'Ottocento vd. D. PANZAC, *Les corsaires barbaresques. La fin d'une épopée 1800-1820*, Paris 1999.

<sup>6</sup> A. HÉNIA, *Le rôle des étrangers dans la dynamique sociopolitique de la Tunisie (XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle). Un problème d'historiographie*, «Cahiers de la Méditerranée», 84 (2012), 213-33; S. BARGAOU, *Européens et autochtonie dans la Régence ottomane de Tunis. Réflexions sur l'historiographie tunisienne*, in *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe. Passages et contacts en Méditerranée*, éd. par J. DAKHLIA - W. KAISER, II, Paris 2013, 565-83; J. CLANCY-SMITH, *Mediterraneans: North Africa and Europe in an Age of Migration, c. 1800-1900*, Berkeley 2011.

da cui dipendeva in larga misura la loro economia, mentre la peculiare posizione dei residenti di origine o provenienza europea – tra cui peraltro proprio i greci rappresentavano un gruppo non secondario per importanza e dimensioni – fece temere agli agenti stranieri la nascita di tensioni e fratture nella società.

Per la ricostruzione degli eventi verificatisi a Tunisi negli anni della guerra d'Indipendenza greca restano fondamentali le fonti europee: in particolare, sono state a questo proposito impiegate le relazioni scritte dai consoli di alcune nazioni – Francia, Gran Bretagna, Regno delle Due Sicilie e Regno di Sardegna – i cui interessi economici e politici nella Reggenza vennero in una certa misura influenzati o danneggiati da questo conflitto<sup>7</sup>. Pur in presenza di imprecisioni ed esagerazioni, piuttosto frequenti nei documenti di questo genere relativi all'Africa settentrionale<sup>8</sup>, si tratta di fonti interessanti per la comprensione non solo delle specifiche dinamiche tunisine ma anche dell'attitudine di questi agenti nei confronti di una realtà diversa da quella europea.

In questo lavoro si cercherà quindi di riflettere sull'influenza di una guerra 'esterna', ma che ebbe una portata almeno in una certa misura anche 'locale', su una formazione politica debole e già in difficoltà per altri motivi oltre che, più in generale, sulle ripercussioni di questi eventi nella storia tunisina dei decenni successivi: i programmi di riarmo navale, in parte approntati già in questa fase<sup>9</sup>, e i tentativi riformisti, volti a tutelare l'autonomia della Reggenza dalle crescenti pretese delle grandi potenze e forti soprattutto sotto il bey Aḥmad I (1837-1855)<sup>10</sup>, furono infatti provocati anche dalle criticità affrontate dalla Reggenza negli anni Venti dell'Ottocento.

<sup>7</sup> Riguardo al ruolo dei consoli nella raccolta delle informazioni vd. *Los cónsules de extranjeros en la edad moderna y a principios de la edad contemporánea*, coord. M. AGLIETTI - M. HERRERO SÁNCHEZ - F. ZAMORA RODRÍGUEZ, Aranjuez 2013; *Les consuls en Méditerranée, agents d'informations, XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, éd. par S. MARZAGALLI, Paris 2015. Sui consolati nell'Africa settentrionale vd. C. WINDLER, *La diplomatie comme expérience de l'autre. Consuls français au Maghreb (1700-1840)*, Genève 2002.

<sup>8</sup> SPEZIALE, *Oltre la peste*, 29, 166-68.

<sup>9</sup> A. SFORZA, *La ricostruzione della flotta da guerra di Tunisi (1821-1836)*, «Africa», 42, 3 (1987), 417-36.

<sup>10</sup> L. C. BROWN, *The Tunisia of Ahmad Bey 1837-1855*, Princeton 1974.

*Le ripercussioni militari*

Nei primi anni del secolo, la marina militare tunisina contava almeno undici navi da guerra con più di dieci cannoni<sup>11</sup>. In questa fase, il deciso rafforzamento delle capacità navali della Reggenza fu uno dei risultati dell'energica politica del bey Ḥammūda (1782-1814), che rilanciò la corsa dopo un periodo di declino e, soprattutto, si adoperò per affrancare Tunisi dalla tutela imposta dagli algerini, che nel 1756 erano intervenuti nelle lotte dinastiche locali e avevano sottoposto la città a un brutale saccheggio: la rinnovata ostilità tra le due Reggenze, segnata fin dall'inizio da scontri armati e brevi periodi di tregua<sup>12</sup>, proseguì di fatto fino all'occupazione francese di Algeri del 1830. Alcune perdite subite contro gli algerini e la scarsa manutenzione, evidente in particolare negli anni successivi alla morte di Ḥammūda<sup>13</sup>, iniziarono comunque a indebolire questa flotta, che venne infine pesantemente danneggiata da una tempesta all'inizio del 1821: in questa circostanza, le navi, radunate nella rada della Goletta in vista di una spedizione nelle acque algerine, andarono in gran parte distrutte<sup>14</sup>.

I danni causati da questo sfortunato evento non erano ancora stati riparati quando, pochi mesi dopo, ebbe inizio la guerra nel Levante e il sultano pretese il supporto navale delle Reggenze. In questo contesto, l'arrivo a Tunisi delle prime notizie sulla rivolta in Grecia venne ripreso, con abbondanti riferimenti ai ricorrenti stereotipi sui musulmani<sup>15</sup>,

<sup>11</sup> PANZAC, *Les corsaires barbaresques*, 41-43. In part., le unità principali della flotta tunisina in questa fase erano: tre fregate (48 cannoni), due corvette (26 e 20), un brigantino (20), quattro sciabecchi (due da 36, poi 12 e 10) e una goletta (16). Il quadro era completato da altri navigli minori, meno armati.

<sup>12</sup> AMAE, CCCT v. 38, 31 giugno 1806.

<sup>13</sup> AST, MPE, CNT m. 1, 24 ottobre 1816. All'inizio della guerra d'Indipendenza greca, il bey regnante era Maḥmūd, cugino di Ḥammūda, poi sostituito dal figlio Ḥusayn nel 1824.

<sup>14</sup> ASN, MAE, CLT b. 7278, 14 febbraio 1821; AST, MPE, CNT m. 1, 14 febbraio 1821; TNA, FO 77/12, 14 febbraio 1821. Commenti a questo evento si trovano in F. BUONOCORE, *Due tragici avvenimenti nella Reggenza di Tunisi all'inizio del XIX secolo visti attraverso il carteggio del consolato delle Due Sicilie conservato nell'Archivio di Stato di Napoli*, «Africa», 23, 2 (1968), 165-95.

<sup>15</sup> Su questo argomento, G. TOSO, *La Tunisia del primo Ottocento nelle descrizioni di tre funzionari sabaudi*, «Itineraria», 21 (2022), 241-70.

in una relazione scritta dal console sardo Gaetano Palma di Borgofranco, comunque utile per evidenziare alcuni degli elementi legati agli effetti della guerra d'Indipendenza greca in Tunisia:

Le notizie della rivoluzione de Greci in Levante hanno prodotto e producono giornalmente il più gran senso al Bardo, e questi signori rimangono sospesi fra il desiderio di vedere sterminare tutti i Cristiani, ed il timore di vedere il Gran Sultano soccombere in questa lotta. Alcuni Turchi fanatici hanno tentato qui di intorbidare la pubblica quiete, incominciando ad insultare i Greci, ed in particolare il loro Vescovo che ha dovuto per qualche momento rifugiarsi nel Consolato Inglese, ma grazie al naufragio dello scorso inverno il loro numero è cotanto scemato che ha convenuto al Governo di punirli severamente; ai Greci però il Bey non concede più il passaporto, null'ostante è riuscito a molti di evadersi. Si continuano tuttavia con tutta l'attività di cui sono suscettibili questi barbari le costruzioni marittime onde rimetter in piedi una nuova squadra<sup>16</sup>.

Di fatto privi di una flotta, per rispondere alle richieste ottomane i tunisini dovettero allora riparare alla meno peggio le navi sopravvissute alla tempesta e, vista la loro insufficienza, acquistare mercantili esteri in disuso da convertire alle necessità belliche<sup>17</sup>. In questo modo, Tunisi riuscì a partecipare al contingente barbaresco – composto in totale da trenta legni – con otto bastimenti, la cui qualità era però considerata estremamente scarsa da alcuni osservatori<sup>18</sup>. Nonostante il successivo invio di nuove navi<sup>19</sup>, i tunisini iniziarono in effetti a subire ben presto gravi danni anche, se non soprattutto, dal punto di vista umano, vista la perdita degli esperti marinai e capitani reduci dai tempi della corsa: nel 1825 erano ancora presenti nell'Egeo quattro imbarcazioni di piccola porta-

<sup>16</sup> AST, MPE, CNT m. 1, 1° luglio 1821.

<sup>17</sup> ASN, MAE, CLT b. 7278, 5 agosto 1821.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 2 ottobre 1821; AST, MPE, CNT m. 1, 4 ottobre 1821. Indicativo, al riguardo, il commento del console napoletano Renato De Martino: «È più che sicuro che entrando in combattimento anderanno a fondo senza ricever colpi, ciò perché sono tutti di costruzione mercantile e l'artiglieria che hanno al loro bordo non è affatto proporzionata».

<sup>19</sup> AMAE, CCCT v. 44, 28 settembre 1822. Secondo quanto riportato dal console sardo, nel 1823 tunisini e algerini avrebbero comunque tentato, senza successo, di far rientrare le loro navi dal Levante, visto che la partecipazione alla guerra appariva già disastrosa (AST, MPE, CNT m. 2, 17 ottobre 1823).

ta<sup>20</sup>, mentre per completare gli equipaggi «prendono a forza tutto ciò che trovano per le strade, e scarpari e muratori e sarti, che col bastone li fanno subito diventare marinari»<sup>21</sup>. La partecipazione diretta tunisina al conflitto greco conobbe infine un mesto epilogo nel 1827, quando le poche navi superstiti furono coinvolte nel disastro di Navarino<sup>22</sup>.

Mentre le forze navali tunisine erano impegnate in queste operazioni, i greci portarono le ostilità nelle acque nordafricane, con una guerra di corsa che causò non pochi problemi al commercio, altrimenti in ripresa dopo la crisi provocata dalla peste. Le prime indicazioni a questo proposito risalgono al 1823, quando diverse imbarcazioni tunisine vennero aggredite a ridosso della costa orientale della Reggenza senza che le autorità locali potessero prendere contromisure adeguate<sup>23</sup>: i greci chiesero anche riscatti per i marinai e i passeggeri catturati, ottenendoli<sup>24</sup>. Inizialmente questi corsari non compirono veri e propri atti ostili contro le navi neutrali, anche se dichiararono fin dal principio l'intenzione di confiscare le eventuali merci turche, tunisine o algerine scoperte durante le ispezioni<sup>25</sup>; secondo alcune stime, comunque, dopo pochi mesi di presenza nelle acque della Reggenza i greci avevano già all'attivo la cattura di una quarantina di legni, con razzie per un valore di oltre 400.000 piastre<sup>26</sup>.

Nei mesi successivi anche i primi mercantili europei furono coinvolti, pur senza avere a bordo beni turchi o barbareschi, in molestie e saccheggi: razzie ai danni di imbarcazioni napoletane, toscane e liguri por-

<sup>20</sup> AST, MPE, CNT m. 2, 1° giugno 1825. In questa circostanza, la notizia della perdita di una corvetta e di una goletta presso Modone, che riduceva per l'appunto ai minimi termini la squadra tunisina nell'Egeo, fu portata da un brigantino a sua volta gravemente danneggiato.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 10 luglio 1824.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 18 novembre 1827.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 23 febbraio 1823.

<sup>24</sup> ASN, MAE, CLT b. 7279, 25 agosto 1823.

<sup>25</sup> AMAE, CCCT v. 44, 3 maggio 1823. In questa prima fase, i greci si limitavano a ispezionare le navi neutrali incontrate in mare per verificare la presenza di merci nemiche, ossia le uniche che potevano essere considerate obiettivi legittimi secondo l'ormai secolare regolamentazione della guerra di corsa (L. LO BASSO, *In traccia de' legni nemici. Corsari europei nel Mediterraneo del Settecento*, Ventimiglia 2002, 110-11).

<sup>26</sup> AST, MPE, CNT m. 2, 17 ottobre 1823.

tarono allora i consoli a definire i greci ‘pirati’<sup>27</sup>, mentre fino a quel momento nelle relazioni era prevalsa la meno negativa qualifica di ‘corsari’. A partire dal 1825 pure i francesi cominciarono a subire aggressioni analoghe a quelle che colpivano già gli italiani<sup>28</sup>, mentre i greci ottennero perfino successi sulle navi barbaresche incaricate di contrastarli<sup>29</sup>. Dopo l’ennesimo saccheggio patito da un bastimento neutrale, in questo caso ligure, il rappresentante sardo Luigi Filippi introdusse una relazione con una nota polemica dai caratteri quasi filo-ottomani, per poi iniziare a chiedere l’estensione all’area tunisina delle operazioni di controcorsa già praticate dalla marina sabauda nell’Egeo:

Un nuovo attestato di quello spirito di rapacità e tracotanza che da molto tempo caratterizza un pugno di gente che la filantropia del secolo si sforza a presentare come una nazione [...] questo pirata è appoggiato da uno brigantino sconer di 10 cannoni e che vi è luogo a credere che scorreranno entrambi per molto tempo questi mari ove devo temere nuovi incontri alla nazionale navigazione, in particolare per le barche coralline il di cui carico è molto più ricco di quello che si esigerebbe per tentare l’avidità de’ greci; la presenza d’un R. legno sarebbe più che mai opportuna se un consimile desiderio non urtasse colle mire dell’Eccellenza Vostra<sup>30</sup>.

Almeno per quanto riguarda le acque della Reggenza, il fenomeno della corsa greca iniziò infine a scemare dopo Navarino: le ultime segna-

<sup>27</sup> AST, MPE, CNT m. 2, 12 aprile 1824.

<sup>28</sup> ASN, MAE, CLT b. 7280, 1° febbraio 1825; AMAE, CCCT v. 45, 11 e 22 luglio 1825.

<sup>29</sup> AMAE, CCCT v. 45, 30 marzo 1826.

<sup>30</sup> AST, MPE, CNT m. 2, 30 agosto 1827. Questo episodio dovette avere una certa risonanza, visto che fu menzionato anche nella corrispondenza consolare francese e in quella napoletana (AMAE, CCCT v. 46, 24 agosto 1827; ASN, MAE, CLT b. 7280, 25 agosto 1827). Le coralline avevano già rappresentato negli anni precedenti una preda particolarmente ambita per i corsari barbareschi ed europei: a questo proposito, A. BOSCHIAZZO, *I napoletani e il corallo del Maghreb: pesca e sfruttamento di una risorsa mediterranea contesa (1780-1827)*, tesi di dottorato, Università di Genova – Aix-Marseille Université 2019. Sulla controcorsa nell’Egeo, A. ANTONICELLI, *Le campagne antipirateria nel Mar Egeo della marina del Regno di Sardegna tra il 1826 e il 1828*, in *Dal Mediterraneo alla Manica. Contributi alla storia navale dell’età moderna*, a cura di E. BERI, Roma 2022, 247-82.

lazioni, che fanno però riferimento più al timore di un ritorno dei greci che non alla loro effettiva presenza, risalgono comunque al 1830<sup>31</sup>.

### *Le ripercussioni sociali*

Per quanto riguarda gli aspetti sociali, la prima ripercussione della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia fu rappresentata da una ripresa del traffico degli schiavi<sup>32</sup>, che riguardò in questo caso persone catturate dai Turchi durante scontri o saccheggi e poi deportate nei territori ottomani e nordafricani. Le prime indicazioni in questo senso risalgono all'ottobre del 1822, quando i britannici notarono l'arrivo di «several Greek women and boys as slaves» e iniziarono al contempo a valutare se questi potessero essere tutelati dai trattati conclusi nel 1816<sup>33</sup>. In effetti, visti i frequenti sbarchi di prigionieri greci spesso trasportati da navi europee<sup>34</sup>, il consolato britannico fece pressioni sul bey nel tentativo di limitare la portata di tali movimenti, inizialmente senza ottenere grandi risultati<sup>35</sup>: solo nei primi giorni del 1824 i tunisini accettarono di introdurre le richieste limitazioni sulla vendita di questi schiavi nel loro territorio<sup>36</sup>, anche se quanti venivano acquistati sui mercati levantini rimasero privi di qualsiasi forma di protezione. I britannici cercarono, inoltre, di bloccare questo commercio fermando le navi su cui erano imbarcati i greci e trattenendole a Malta<sup>37</sup>. Tra gli schiavi greci arrivati a Tunisi, un ruolo di spicco sarebbe poi stato ricoperto da Gheorgios Stravelakis di Chio: venduto al bey dopo qualche anno passato

<sup>31</sup> AST, MPE, CNT m. 2, 27 luglio 1830.

<sup>32</sup> Sulla schiavitù a Tunisi, L. VALENSI, *Esclaves chrétiens et esclaves noirs à Tunis au XVIII<sup>e</sup> siècle*, «Annales. Économies, Sociétés, Civilisations», 22, 6 (1967), 1267-88. Dopo il 1816 e il periodo considerato in questa sede, tale pratica continuò a riguardare persone provenienti dall'Africa subsahariana fino alla sua abolizione, decretata dal bey Ahmad I nel 1846.

<sup>33</sup> TNA, FO 77/13, 22 ottobre 1822.

<sup>34</sup> TNA, FO 77/14, 7 marzo 1823.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 20 giugno e 27 settembre 1823.

<sup>36</sup> TNA, FO 77/15, 3 gennaio 1824.

<sup>37</sup> AST, MPE, CNT m. 2, 10 giugno 1823.

a Costantinopoli, assunse il nome di Muṣṭafā K̲h̲aznadār in seguito all'islamizzazione e fu indirizzato a incarichi amministrativi, diventando infine uno degli uomini più influenti della Reggenza<sup>38</sup>.

Indipendentemente dall'arrivo degli schiavi, in Tunisia erano già presenti molti greci. Dotati fin dal Seicento di una propria organizzazione religiosa e distinti dagli altri europei della Reggenza non solo per l'adesione al cristianesimo ortodosso ma anche per il particolare stato di sudditi dell'Impero ottomano<sup>39</sup>, i greci di Tunisi erano stati stimati in 200 nel 1771 e in 280 nel 1775 dai frati della missione cattolica<sup>40</sup>, che li consideravano peraltro individui pericolosi e privi di qualsiasi forma di rispetto per l'autorità politica<sup>41</sup>. Inoltre, la comunità greca di Tunisi crebbe numericamente a partire dall'inizio dell'Ottocento, soprattutto grazie all'arrivo di persone provenienti dalle isole Ionie e quindi sottoposte alla giurisdizione del consolato britannico<sup>42</sup>. Con l'inizio della guerra d'Indipendenza, i greci residenti nella Reggenza si trovarono al centro di scontri e tensioni con i musulmani, in parte già evidenziati da una delle relazioni del console sabaudo trascritte in precedenza: dopo qualche mese alcuni commercianti greci vennero per esempio incarcerati e bastonati<sup>43</sup>, anche se le protezioni consolari rapidamente richieste e concesse tutelarono la maggioranza del gruppo ellenico dai peggiori problemi. Anche negli anni successivi alla fine della guerra vennero comunque segnalati occasionali attriti tra greci, coperti dal consolato francese o da quello britannico, e tunisini: il fatto più grave si verificò a ogni

<sup>38</sup> M. OUALDI, *Esclaves et maîtres. Les Mamelouks des beys de Tunis du XVIII<sup>e</sup> siècle aux années 1880*, Paris 2011, 45.

<sup>39</sup> M. GRENET, «Grecs de nation», *sujets ottomans: expérience diasporique et entre-deux identitaires*, v. 1770-v. 1830, in *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe*, 311-44. Per quanto riguarda nello specifico i greci di Tunisi vd. H. KAZDAGHLI, *Communautés méditerranéennes de Tunisie. Les grecs de Tunisie: du Millet-i-rum à l'assimilation française (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles)*, «Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée», 95-98 (2002), 449-76.

<sup>40</sup> APF, SCB v. 7, 17 aprile 1771 e 14 settembre 1775.

<sup>41</sup> APF, SCB v. 8, 3 luglio 1778; v. 10, 9 maggio 1806.

<sup>42</sup> CLANCY-SMITH, *Mediterraneans*, 85-86. Verso la metà del secolo, erano almeno 174 i greci delle isole Ionie residenti a Tunisi (TNA, FO 102/35, 31 dicembre 1849).

<sup>43</sup> AST, MPE, CNT m. 1, 10 novembre 1821.

modo nel 1835, quando «un mondo di greci tunisini» aggredì il capitano e i marinai di una nave ottomana<sup>44</sup>.

Le preoccupazioni principali da parte dei consoli riguardarono, però, il comportamento dei tunisini nei confronti degli europei in generale e, in particolare, dei loro rispettivi connazionali. Considerazioni sulla crudeltà del governo del bey e dei suoi agenti – oltre che della popolazione – sono presenti soprattutto nelle relazioni degli osservatori italiani<sup>45</sup>, che già durante l'epidemia di peste erano spesso stati propensi ad attribuire ai tunisini intrighi e piani di sterminio ai danni degli stranieri<sup>46</sup>. In realtà, con l'esclusione delle saltuarie controversie tra greci e musulmani – in cui erano non di rado i primi a rivestire il ruolo degli aggressori più che quello delle vittime – le paventate ostilità contro gli europei si verificarono su scala ridottissima se non addirittura nulla: persino l'episodio più grave di quegli anni, ossia l'uccisione del ligure Andrea Damico nel 1823<sup>47</sup>, non ebbe correlazioni evidenti con il presunto odio religioso scatenato dalla guerra in Grecia.

Le peggiori paure tra gli europei di Tunisi si manifestarono, comunque, in seguito all'arrivo delle notizie sull'esito della battaglia di Navarino: la portata della disfatta patita dagli ottomani e dai loro alleati in quello scontro fece infatti temere una spietata rappresaglia ai danni dei cristiani residenti nei territori levantini e barbareschi, compresa ovviamente la Tunisia<sup>48</sup>. Pur in mancanza di seri problemi nel mantenimento dell'ordine pubblico, ancora nei mesi successivi circolarono voci, riprese per esempio dal console britannico Thomas Reade<sup>49</sup>, sui preparativi

<sup>44</sup> AST, MPE, CNT m. 3, 22 luglio 1835.

<sup>45</sup> ASN, MAE, CLT b. 7279, 18 luglio 1822.

<sup>46</sup> BUONOCORE, *Due tragici avvenimenti nella Reggenza di Tunisi*, 166-83; G. Toso, «Il morbo continua a regnare». *La peste in Tunisia tra il 1818 e il 1820 nelle relazioni del console sabauda Gaetano Palma di Borgofranco*, «Storia urbana», 168 (2021), 51-76.

<sup>47</sup> TNA, FO 77/14, 17 novembre 1823; ASN, MAE, CLT b. 7279, 19 novembre 1823; AMAE, CCCT v. 44, 20 novembre 1823; AST, MPE, CNT m. 2, 1° dicembre 1823. Damico fu ucciso dopo essere stato scoperto in compagnia di una donna tunisina, a sua volta linciata dalla folla inferocita.

<sup>48</sup> AMAE, CCCT v. 46, 17 novembre 1827; ASN, MAE, CLT b. 7280, 12 dicembre 1827.

<sup>49</sup> TNA, FO 77/19, 31 maggio 1828.

per un massacro degli stranieri; va comunque notato come preoccupazioni di questo genere, amplificate a dismisura rispetto alla loro portata concreta, si siano poi presentate nuovamente all'indomani dell'occupazione francese di Algeri<sup>50</sup>, descritta come una nuova sconfitta del mondo musulmano nei confronti dell'Europa. In tutti questi casi, la sostanziale assenza di atti ostili organizzati venne comunque attribuita in gran parte al deciso ridimensionamento dell'importanza dei soldati turchi<sup>51</sup>, ritenuti la frangia più fanatica della popolazione tunisina, rispetto ai decenni precedenti.

### *Conclusion*

La guerra d'Indipendenza greca ebbe un impatto non indifferente, ma in una certa misura sottovalutato dagli osservatori coevi, sulle vicende storiche della Tunisia ottocentesca, soprattutto per quanto riguarda la sfera militare. Il coinvolgimento diretto nelle operazioni, peraltro avvenuto quando la forza marittima della Reggenza era già stata ridotta in cattive condizioni da una sfortunata serie di circostanze, evidenziò in maniera netta l'inadeguatezza dei mezzi bellici a disposizione di Tunisi e degli altri potentati barbareschi dopo la fine della guerra di corsa: già prima della decisiva sconfitta di Navarino, la flotta tunisina si era infatti rivelata inferiore a un avversario comunque non irresistibile, subendo una serie di perdite che compromisero ulteriormente le sue capacità.

Un problema per certi aspetti ancora maggiore, e che comunque fornì ulteriori conferme sulla debolezza tunisina, fu rappresentato dalle aggressioni effettuate dai greci nelle acque della stessa Reggenza. Per quanto condotti con mezzi che possono apparire modesti, questi attacchi sconfinanti nella pirateria rappresentarono il principale ostacolo per il commercio estero tunisino negli anni Venti dell'Ottocento – limitan-

<sup>50</sup> ASN, MAE, CLT b. 7281, 18 luglio 1830; AST, MPE, CNT m. 2, 27 luglio 1830.

<sup>51</sup> Presenti in Tunisia dal Cinquecento, i Turchi erano ancora forti di alcune migliaia di unità all'epoca della guerra greca, anche se la loro importanza politica era ormai stata compromessa dal fallimento di alcune iniziative insurrezionali (BROWN, *The Tunisia of Ahmad Bey*, 53-65).

do in una certa misura gli effetti della ripresa seguita all'appena conclusa epidemia di peste – anche se non poterono bloccare del tutto i collegamenti tra Tunisia ed Europa. Le criticità emerse durante la guerra d'Indipendenza greca contribuirono, quindi, a rendere consapevoli i governanti tunisini delle difficoltà del loro apparato militare e della necessità di procedere a riforme e tentativi di riarmo: tali accorgimenti furono poi messi effettivamente in atto – seppure con risultati controversi – nei decenni successivi, quando l'invasione delle grandi potenze e dell'Impero ottomano mise a rischio la stessa autonomia della Reggenza.

Dal punto di vista sociale, l'effetto più importante della guerra d'Indipendenza greca fu rappresentato dalla ripresa del commercio degli schiavi nel Mediterraneo, che, nonostante le pressioni britanniche, portò all'arrivo di molti prigionieri greci anche in Tunisia. Per il resto, i commenti degli osservatori europei sulle dinamiche in atto nella Reggenza sembrano indicare più la persistenza di radicati stereotipi, come quelli inerenti a crudeltà e fanatismo, nelle descrizioni dei comportamenti attribuiti ai musulmani che non la presenza di veri e propri problemi di ordine pubblico: vista anche la sua precaria posizione politica, il governo tunisino si impegnò costantemente per impedire potenziali incidenti con le nazioni europee, bloccando sul nascere i disordini e controllando gli elementi più radicali. I presunti piani di sterminio e le altre azioni ostili attribuiti ai tunisini furono, quindi, presentati in maniera spesso esagerata dai consoli nelle loro relazioni, per quanto forme di malumore nei confronti degli stranieri non dovessero in effetti mancare tra la popolazione tunisina. Anche a quest'ultimo proposito, va comunque notato come fossero non di rado i greci, che ormai potevano in maggioranza contare sulla protezione delle sedi diplomatiche europee, a provocare tensioni e incidenti.

Tra il 1821 e il 1830 fu combattuta in Grecia una guerra per l'indipendenza dall'Impero ottomano. Questo conflitto coinvolse anche le Reggenze barbaresche, formalmente sottoposte alla sovranità del sultano, che parteciparono con un contingente navale ma subirono in queste circostanze diversi danni. In particolare, Tunisi perse le proprie navi in scontri minori e nel disastro di Navarino (1827), mentre i corsari greci aggredirono con successo il suo commercio; inoltre, diverse tensioni, dovute anche alla presenza di una cospicua comunità greca, attraversarono la società, visto il rischio di scontri e violenze tra i musulmani e la minoranza europea. In questa sede sono quindi analizzate, attraverso documenti prodotti da alcuni consolati europei, le principali ripercussioni militari e sociali della guerra d'Indipendenza greca sulla Tunisia, con riferimenti agli eventi bellici, alla guerra di corsa, al traffico degli schiavi e al pericolo di conflitti sociali.

*Between 1821 and 1830 a war for independence from the Ottoman Empire was fought in Greece. Barbary States, formally subject to the Sultan's sovereignty, were themselves involved in this conflict in which they participated with a naval contingent. Notably, Tunis lost its ships in minor clashes and in the Navarino disaster (1827) while its trade was successfully attacked by Greek privateers; furthermore, society was crossed by various tensions, also due to the presence of a large Greek community, at the risk of clashes and violence between Muslims and the European minority. Through documents produced by some European consulates, in this article the main military and social implications of Greek War of Independence on Tunisia are analysed, with references to major war events, to the privateer warfare, to the slave trade and to the danger of social conflicts.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5154



OTTAVIO LOVECE

LA STRUTTURA DEL CONFLITTO  
NELLO GNOSEOLOGISMO DI J. S. MILL*Introduzione*

L'obiettivo del presente contributo è mostrare la costitutiva relazione che intercorre tra l'impostazione gnoseologica del pensiero milliano e il concetto di conflitto. Detta relazione – si mostrerà – è espressa nell'assunzione di *un'originaria alterità* fra soggetto indagante e oggetto indagato.

Per evidenziare questa connessione è primariamente necessario esplicitare la cornice all'interno della quale si muove il concetto di 'modernità' che introduciamo. La tesi che sottende il contributo acquista senso nella misura in cui si riesca a vedere come la teoria della conoscenza implichi l'assunzione di un conflitto fra soggetto e oggetto laddove lasci cadere un'impostazione metafisica di matrice platonico-aristotelica e, con essa, una concezione contemplativa del conoscere implicante una forma di innatismo e di partecipazione alla verità.

Di non poca importanza è tenere a mente la seguente trama speculativa generale, senza la quale risulterebbe difficile cogliere gli autori a cui ci riferiremo all'interno di uno sviluppo sicuramente articolato e non esplicabile interamente in un contributo, ma certamente non arbitrariamente tracciato<sup>1</sup>: mentre nel quadro metafisico-speculativo, il quale non può che rifarsi in ultimo all'impostazione parmenidea, la conoscenza è autentica nella misura in cui è conoscenza dell'immobile, dell'eterno, del non-scomponibile e, in definitiva, dell'assolutamente uni-

<sup>1</sup> È precisamente la non arbitrarietà del quadro generale a rendere necessaria l'indicazione esplicita del concetto di 'modernità filosofica' a cui ci riferiamo.

tario, nella tradizione moderna – la cui delucidazione di senso è fra gli obiettivi del contributo – la conoscenza autentica si configura come quella che riesce a individuare la regola di costruzione dell'oggetto. Si comprende bene come le due concezioni siano fra loro in contraddizione sulla base della seguente considerazione: inversamente rispetto all'impostazione metafisica, lo gnoseologismo moderno, ammettendo come teorema fondamentale l'identificazione fra conoscenza e rinvenimento della regola di costruzione dell'oggetto, decreta come *conoscibile* unicamente ciò che è *scomponibile*. Dunque, per lo spirito moderno, si ha conoscenza certa solo dell'oggetto che, proprio perché scomponibile, non è unitario e, quindi, non è eterno, assoluto e immutabile. Sulla base di quanto detto, è possibile enunciare in via preliminare l'idea che guida l'impresa conoscitiva moderna: non si può conoscere ciò che non è nel campo sempre aperto dell'esperienza possibile, in quanto non è possibile individuare la regola di costruzione di ciò che non è costruibile, ovvero di ciò che non è sottoposto a *variazione*. Dunque, in ultimo, il teorema fondamentale che sottostà alla svolta gnoseologica moderna è il seguente: è possibile conoscere solo ciò che è nel *divenire* e che, divenendo, richiede la causa del suo insorgere.

È per questa decisiva *differenza speculativa* che risulta possibile rilevare uno scarto fondamentale nella configurazione di partenza dell'atto conoscitivo implicato dalle due impostazioni in gioco: mentre nelle tematizzazioni in cui permangono elementi metafisico-tradizionali il soggetto, essendo in un rapporto originario con la verità immutabile, ne può *partecipare* in vari gradi e *conoscere ricordando*, ovvero approfondendo un *possesso originario* che il conoscente ha nella forma di *principio innato*, nella tradizione moderna il soggetto si rivela ciò che, concependosi svincolato da quel legame originario, è costretto a riconoscersi in una tensione con l'oggetto, ovvero in un rapporto di *assoluta alterità* con esso.

### *La storia della filosofia moderna e la centralità del problema della conoscenza*

La tesi secondo cui la filosofia moderna ha al proprio centro il problema gnoseologico è sostenuta, come noto, da Cassirer. L'univocità

con cui l'autore si riferisce al quadro moderno nulla toglie alla coscienza della complessità – e quindi della molteplicità – attraverso cui si sviluppano le acquisizioni fondamentali che lo definiscono. Dunque, l'unità alla luce della quale è riguardata la stessa categoria storiografica risulterebbe, secondo l'autore, elemento necessario alla comprensione dello sviluppo e dell'articolazione che la costituisce in concreto. La determinazione specificamente moderna del problema della conoscenza nasce, secondo Cassirer, a fronte di molteplici aspetti storico-culturali, ma alla luce di un *movimento strutturale* che risulta ciò che rende massimamente effettuali questa stessa pluralità di fattori.

È sulla base di questa delucidazione metodologica che il filosofo neokantiano specifica la struttura alla luce della quale è possibile rintracciare il modificarsi del concetto di conoscenza nel panorama moderno<sup>2</sup>:

in generale, dobbiamo renderci conto che anche i concetti di 'soggetto' e 'oggetto' non sono un *possesso* dato, naturale, del pensiero; ma che ogni epoca veramente creatrice deve conquistarli e imprimere ad essi, da sé, il suo significato. [...] Il concetto dell'io' prende forma, piuttosto, proprio come quello dell'oggetto, solo nel progresso dell'esperienza scientifica ed è, insieme a quello, sottoposto agli stessi mutamenti interni. Non soltanto i *contenuti* scambiano i loro posti in maniera che ciò che prima apparteneva alla sfera dell'oggetto, passi in quella del soggetto, ma nello stesso tempo mutano il significato e la *funzione* di questi due elementi fondamentali. [...] La concezione aristotelica della conoscenza non si distingue da quella moderna solo nella maniera di concepire il rapporto tra 'natura' e 'spirito', ma anche nella maniera di concepire il senso fondamentale e l'essenza di tali concetti. Una delle prime e più caratteristiche attività filosofiche di ogni epoca consiste nel dare una nuova formulazione al *problema* del rapporto scambievole tra essere e pensare, assegnando così alla conoscenza il suo rango e la sua posizione specifica.

La filosofia moderna risulta, secondo l'autore, primariamente in questa grande ristrutturazione del modo di intendere la relazione soggetto-oggetto.

Secondo Cassirer<sup>3</sup>, nella concezione pre-moderna, l'oggetto della conoscenza è *trascendente* e il sistema della verità divina è concepito co-

<sup>2</sup> E. CASSIRER, *Storia della filosofia moderna*, I, Torino 1952, 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 46-47.

me *totalità in sé conchiusa* indipendentemente dal soggetto indagante. Per contro, il concetto di oggetto a cui la ‘modernità’ rivolge l’attenzione è tematizzato alla luce del *problema del soggetto*: «la coscienza e la sua normatività condizionano e circoscrivono l’oggetto della conoscenza»<sup>4</sup>. Precisamente sulla scorta di questa decisiva svolta nella concezione dell’oggetto – e, quindi, del soggetto – si ha una conseguenza rilevantisima: il processo in cui cerchiamo di determinare l’oggetto, nota Cassirer, non potrà mai, in linea di principio, giungere a conclusione, in quanto l’esistenza finita che si mostra nell’esperienza – ovvero l’oggetto che si mostra e appare nella relazione al soggetto – non è mai esauribile e, non essendo mai in sé conchiuso, infinitamente costituisce il *compito* della ricerca. Con le seguenti parole l’autore esprime l’essenza dello gnoseologismo moderno nel suo scarto rispetto all’impostazione pre-moderna<sup>5</sup>:

il carattere dell’infinità è passato dall’*oggetto* della conoscenza alla funzione della *conoscenza*. L’oggetto del sapere, sebbene sia della stessa materia dello spirito e di conseguenza sia a esso completamente chiaro e concepibile nella sua essenza, *non viene mai concepito* di fatto in nessuno degli stadi della conoscenza.

Nel paragrafo introduttivo abbiamo accennato al senso in cui una teoria della conoscenza inquadrabile all’interno di un orizzonte metafisico porti con sé l’ammissione di: a) un legame originario fra il soggetto e la verità; b) una qualche forma di innatismo. Come accennato, sono questi elementi che necessariamente – in senso speculativo – definiscono l’atto del conoscere, in ultimo, come un ricordare. A queste considerazioni si collega il rilievo di Cassirer, il quale ci mostra un ulteriore senso in cui la riflessione moderna si scosta da quest’impostazione. Secondo l’autore<sup>6</sup>, bisogna osservare la stretta connessione – sul piano teorico, ma anche sul piano del concreto svolgimento storico delle dottrine – fra il problema dell’immortalità dell’anima e il problema gnoseolo-

<sup>4</sup> CASSIRER, *Storia della filosofia*, 46.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 113.

gico. È sulla base della risposta che si dà al primo problema che nella tradizione metafisica pre-moderna, secondo Cassirer, si è stabilita la definizione di soggetto. Scrive l'autore<sup>7</sup>:

fin dai primi inizi storici del problema dell'immortalità vediamo che il suo cammino e la sua sorte sono strettamente legati a quelli dei problemi fondamentali della teoria della *conoscenza*. Il *Fedone* contiene la più profonda, e anche la più vasta impostazione logica della teoria delle Idee che Platone abbia mai formulato. Per la prima volta, il 'pensiero puro' viene riconosciuto nella sua indipendenza e nella sua forza e separato da tutte le altre istanze psicologiche. L'idea dell'immortalità dell'anima diventa lo strumento per la scoperta dell'originarietà della funzione del pensiero e per la sua netta distinzione dalla sensazione e dalla percezione immediata. La concezione moderna, come vedremo, tende fin dal Rinascimento ad allentare questa unione storica tra l'impostazione di problemi metafisici e problemi gnoseologici.

Il motivo di scarto determinante è precisamente, secondo Cassirer, il configurarsi del problema della conoscenza alla luce del rilevamento dell'impossibilità di una funzione del pensiero assolutamente distinta dalla sensazione, ovvero dell'impossibilità di conoscere una forma assolutamente non determinata contenutisticamente e al di là di ogni relazione. Precisamente questo rilievo concretizzantesi in diverse forme storiche è, secondo Cassirer, alla base di quel movimento storico che si sforza di eliminare i residui sostanzialistici immanenti alla teoria della conoscenza.

Il percorso di questo progressivo abbandono, il quale si concretizza in una critica al sistema scolastico, è stato operato paradossalmente anche attraverso un ritorno ad Aristotele e, più precisamente, attraverso una *torsione gnoseologica* della sua psicologia<sup>8</sup>. In particolare, le varie tendenze della filosofia peripatetica si concentrano sull'analisi dialettica del concetto di anima, il quale «diventa uno dei fattori che determinano il formarsi del concetto moderno di coscienza»<sup>9</sup>. Quanto detto risulta dimostrabile sul piano storico attraverso l'influenza che la scuo-

<sup>7</sup> CASSIRER, *Storia della filosofia*, 113.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 122-23.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 124.

la aristotelica padovana, nella specifica figura di Giacomo Zabarella, ha avuto sulla riflessione che dal '500 britannico porta fino a Hobbes<sup>10</sup>.

Secondo Cassirer, questa traccia aristotelica essenzialmente gnoseo-logistica – e, nella sua modernità, antiplatonica – viene coltivata dal pensiero della prima modernità e utilizzata contro gli stessi elementi della dottrina aristotelica che spingono, contrariamente, nella direzione della teoria platonica delle idee. Certamente «all' 'essere vero' dell' *idea* platonica Aristotele aveva contrapposto l'esistenza e la determinatezza individuale degli *oggetti* particolari»<sup>11</sup>, ma l'epistemologia aristotelica continuava a dipendere indirettamente – questa la tesi cassireriana – dalla teoria platonica, sebbene non la conservasse in modo incorrotto. In particolare, questa dipendenza si esplicherebbe nel ritenere che «i principi della conoscenza, il suo oggetto e il suo compito consistono unicamente nei concetti e negli assiomi universali»<sup>12</sup>. Quest'ultimo, secondo l'autore, rappresenterebbe l'elemento che genera quella contraddizione, interna al pensiero aristotelico, attorno a cui l'approfondimento del pensiero moderno si sviluppa. La «contraddizione fondamentale che divide in due il sistema e si esprime sotto varie forme in tutte le sue fasi»<sup>13</sup> si struttura, secondo Cassirer, in questo modo: l'intelletto si ritrova sdoppiato: se considerato nella sua passività, non può che relazionarsi alla materia che il senso e l'immaginazione offrono, se considerato come attività, deve mostrarsi libero da questa relazione, in quanto solo così può conoscere *al di là della determinazione particolare* e, in quanto tale, accidentale. Il problema, in altre parole, è la considerazione della possibilità di un'attività del pensiero – quindi di una sua *funzione* – indipendente da un contenuto e, quindi, non relazionata a una materia sensibile su cui agire.

Nella ricostruzione cassireriana, la rottura con l'aristotelismo metafisico-platonizzante si ha grazie al rilevamento del seguente problema interno alla posizione aristotelica: «il rapporto tra sensibilità e intellet-

<sup>10</sup> Questa tesi è stata sostenuta e solidamente argomentata in M. SGARBI, *The Aristotelian Tradition and the Rise of British Empiricism: Logic and Epistemology in the British Isles (1570-1689)*, Dordrecht 2015.

<sup>11</sup> CASSIRER, *Storia della filosofia*, I, 126.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

to non può più venir determinato da un punto di vista metodico, giacché si rende necessaria all'interno dell'anima una separazione sostanziale»<sup>14</sup>. Secondo l'autore, dunque, la 'modernità filosofica' si approfondisce e determina progressivamente sulla base di un abbandono di questa separazione. Si noti che l'opposizione di intelletto passivo e attivo è speculativamente essenziale a un'impostazione metafisico-teologica in quanto è ciò all'interno di cui solo è possibile giustificare il concetto di conoscenza come 'partecipazione alla verità'. Infatti, come sostiene Cassirer<sup>15</sup>, una volta che l'intelletto attivo è considerato reale nel suo sottrarsi alle condizioni dell'esistenza sensibile, viene meno anche il suo essere pensiero di un soggetto, ovvero viene meno la sua *limitazione individuale*: «esso è un'unità originariamente identica, di cui i diversi individui *partecipano* variamente, ma che è al di là di ogni pluralità e diversità ed esiste separatamente da essa». In altre parole, fin quando si mantiene quella separazione fra intelletto passivo e attivo è mantenuta per ciò stesso un'impostazione metafisico-tradizionale del problema della conoscenza, la quale non può essere approfondita nella sua dialettica autonoma soggetto-oggetto<sup>16</sup>.

Proprio sulla base della ricezione 'moderna' del problema, la cui cifra è la progressiva coscienza della contraddittorietà di pensare un'attività del pensiero indipendentemente dalla sensibilità, vengono poste le basi per i nuovi termini in cui si configura il problema gnoseologico. In particolare, come chiarisce Cassirer<sup>17</sup>, si approfondisce sempre maggiormente il problema della *posizione intermedia* dell'uomo, il quale non è in grado di conoscere – determinare – l'universale nella sua forma pura, ma si ritrova di esso cosciente nella funzione di limite del pen-

<sup>14</sup> CASSIRER, *Storia della filosofia*, 127.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 128.

<sup>16</sup> La liberazione di questa impostazione metafisico-sostanzialistica si esprime storicamente nella critica condotta nei confronti dell'aristotelismo averroista non solo da parte della scuola alessandrista, ma di qualunque posizione che implicitamente o esplicitamente critichi l'indipendenza dell'intelletto attivo. Un esempio può essere costituito dalla posizione che Pomponazzi assume nel *De immortalitate animae*, capp. V-X, (1516), nel quale sempre più si mostra il problema costituito dalla contraddittorietà implicata dal pensare un intelletto che svolge un'attività in assenza di un contenuto, ovvero in assenza di una relazione non esteriore al corpo.

<sup>17</sup> CASSIRER, *Storia della filosofia*.

siero. In questa posizione intermedia, il soggetto moderno, possiamo dire, si concepisce non più come originariamente legato alla verità, ma in un'alterità rispetto all'oggetto del conoscere. È questa alterità – conflitto – a richiedere l'approfondimento del problema del *metodo* e la determinazione dei *compiti* e dei *limiti* della conoscenza. È sulla scorta di questo quadro che metodo, compiti e limiti della conoscenza diventano problemi essenzialmente moderni di una teoria della conoscenza che, solo abbandonando progressivamente i residui metafisici, ha potuto approfondirsi in senso scientifico-sperimentale.

### *Hobbes e il concetto di esperienza*

La scissione fra teoria della conoscenza e metafisica è espressa con forza nelle vicende proprie del contesto britannico e, in particolare, in una linea di sviluppo che, partendo da Hobbes, arriva fino a John Stuart Mill. In particolare, la tesi che intendiamo sostenere è che l'impostazione gnoseologica di Mill presuppone la *negazione di un piano ontologico unitario* che trova la sua fonte storico-filosofica nella posizione di Hobbes. La domanda a cui primariamente cercheremo di rispondere è la seguente: come si configura nella riflessione hobbesiana la negazione dell'unitarietà del piano ontologico?

Come ha messo magistralmente in luce lo studio condotto da Gustavo Bontadini<sup>18</sup>, il concetto di esperienza messo a valore nel sistema hobbesiano esprime la negazione di un piano ontologico unitario nel momento stesso in cui il sistema della conoscenza si ritrova costretto a un *regresso all'infinito*: l'esteriorità dell'essere alla coscienza, ovvero la non immediata conformità del concetto alla realtà, comporta l'ammissione del *movimento* come realtà ultima e, dunque, l'impossibilità di vincolare la conoscenza a una costante che non vari essa stessa. Precisamente la concezione hobbesiana del soggetto come *recettività* implica l'ammissione dell'esperienza come campo in cui la relazione soggetto-oggetto si esprime in un *conflitto originario*, ovvero in un *movimento senza unità*.

<sup>18</sup> Vd. G. BONTADINI, *Studi di filosofia moderna*, Milano 1996, 81-98.

Il concetto hobbesiano di esperienza, nonché il concetto di soggetto come recettività, viene sviluppato nel *De corpore*<sup>19</sup>. In particolare, la parte IV, intitolata *Physica, sive de naturae phaenomenis*, risulta decisiva in quanto contiene la definizione hobbesiana di ciò che sono i fenomeni: «quaecumque apparent sive a natura nobis sunt ostensa»<sup>20</sup>. Hobbes<sup>21</sup> puntualizza immediatamente come ad essere messo a tema non è un determinato apparire, ma il fenomeno dell'apparire in se stesso e, dunque, lo stesso dispiegarsi dell'esperienza a un soggetto. Se l'apparire delle determinazioni, specifica l'autore, è ciò a partire da cui è possibile l'operazione conoscitiva – la cosa in tanto è conoscibile in quanto primariamente appare a un soggetto –, allora, dovendo riconoscere la sensazione come *ciò attraverso cui* i fenomeni ci appaiono, è necessario per ciò stesso riconoscere la sensazione come il *principio* della conoscenza, ovvero come sua *condizione di possibilità*.

Una volta ammessa la sensazione come principio dell'apparire del fenomeno, si chiede Hobbes: «sed quo, inquires, *sensu* contemplabimur *sensionem?*». In altre parole, l'autore esprime la coscienza del problema della fondazione della sensazione come principio della manifestazione del fenomeno: ammessa la sensibilità come condizione di possibilità dell'apparire del fenomeno, qual è il punto di vista a partire da cui giustifichiamo la sensazione stessa? La risposta di Hobbes è che noi contempliamo la sensazione attraverso la *memoria* che rimane in noi delle cose sensibili, pur permanendo queste cose per un tempo limitato: «eodem ipso, scilicet, aliorum sensibilium etsi praetereuntium, ad aliquod tamen tempus manente memoria»<sup>22</sup>. Dunque, ritenere nella memoria è, per Hobbes, sentire di sentire, appercepire la sensibilità, sì che la memoria si mostra quel punto di vista a partire da cui è possibile riguardare *che cos'è* la sensazione, così risultando ciò che la definisce e la giustifica: «nam *sentire se sensisse, meminisse est*»<sup>23</sup>. Proprio perché la memoria è il percepire di aver percepito, «inquirendae ergo ante

<sup>19</sup> Vd. TH. HOBBS, *Opera philosophica*, ed. by W. MOLESWORTH, I, London 1966.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 316.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 316-17.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 317.

<sup>23</sup> *Ibid.*

omnia sunt *sensionis*, id est, earum, quas sentientibus nobis innasci perpetuo experimur, idearum sive phantasmatum causae, et modus quo procedit generatio». Come si può vedere dalla stessa citazione, Hobbes usa indifferentemente il termine ‘idea’ e il termine ‘phantasmatum’. È la loro equivalenza semantica a suggerire l’orizzonte fenomenistico della trattazione: ciò che appare al soggetto, propriamente, non è l’oggetto, ma è la propria idea. Apparendo al soggetto non altro che la propria modificazione, è per questo necessario che se ne ricerchino le cause, in quanto è sottesamente ammesso il teorema fondamentale secondo cui ciò che è modificato non può modificarsi da sé<sup>24</sup>.

Al soggetto che osserva attraverso la memoria le proprie modificazioni, apparendo non altro che il comparire e lo svanire delle proprie idee, si mostra primariamente *l’apparire del divenire*, ovvero il mostrarsi delle modificazioni in un divenire. Dice Hobbes che «phantasmata nostra non esse semper eadem, sed nova subinde oriri et vetera evanescere»<sup>25</sup>. Proprio perché ciò che al soggetto appare è un divenire, proprio perché i contenuti determinati che appaiono non si conservano nella loro identità, ma nascono e periscono, è necessario pensare a una *causa – racion sufficiente* – che determina l’inizio dell’apparire di ogni contenuto determinato<sup>26</sup>.

Per quanto abbiamo appena mostrato, possiamo dire che il concetto hobbesiano di esperienza sia comprensibile unicamente alla luce della struttura fenomenistica che investe la relazione soggetto-oggetto. Al di là del dato, che è il fenomeno manifestantesi nella forma di modificazione del soggetto, è ammessa una realtà ontologica come causa dello stesso fenomeno<sup>27</sup>. Questa struttura permette di intendere l’ontologia

<sup>24</sup> Questa posizione fondamentale è sostanzialmente la riproposizione di un tema classicamente aristotelico ed è il perno sulla base del quale viene ammessa la necessità del motore immobile nella *Metafisica*. Ciò che si modifica non può modificarsi da sé, in quanto se si modificasse da sé si dovrebbe ammettere ad un tempo come modificato e modificantesi, ovvero come identico e come mutevole.

<sup>25</sup> HOBBS, *Opera philosophica*, 317.

<sup>26</sup> Il contenuto determinato – l’idea – non appare sempre identica e non apparendo sempre identica mostra di non avere in sé la ragione del proprio mostrarsi, in quanto, se avesse in sé la ragione del proprio manifestarsi, non comincerebbe ad apparire a un certo punto.

<sup>27</sup> Vd. BONTADINI, *Studi di filosofia*, 83.

hobbesiana come una forma di *dualismo realistico*, in cui soggetto e oggetto si mostrano termini di una relazione di *originaria contrapposizione*. La negazione dell'unità del piano ontologico, dunque, si ritrova a essere giustificata in Hobbes sulla base dell'ammissione dell'*esteriorità* dell'essere alla sensazione, ovvero dell'*esternalità* dell'oggetto rispetto al soggetto. L'oggetto, in altri termini, finisce con l'essere l'assoluta alterità rispetto al soggetto, ovvero ciò che si trova al di là del fenomeno che, solo, appare al soggetto nella forma delle proprie modificazioni<sup>28</sup>.

Per quanto detto fin qui, il caso hobbesiano può essere considerato come eminente, all'interno del panorama moderno, per l'affermazione di una teoria della conoscenza che si muove sulla rottura di un piano originario unitario e che, in definitiva, esprime un'impostazione *gnoseologica* e non più metafisica del problema conoscitivo.

### *La logica di Mill e il conflitto soggetto-oggetto*

Il presente paragrafo intende mettere in luce il porsi della teoria milliana della conoscenza sul terreno di quella dissoluzione dell'unità di un piano ontologico, alla luce della quale soggetto e oggetto si mostrano in una relazione di alterità.

Il percorso storico che porta dall'impostazione hobbesiana alla tematizzazione di Mill non può – per ovvie ragioni – essere ricostruito in questa sede, tuttavia una relazione diretta fra i due autori è rintracciabile alla luce delle stesse dichiarazioni del secondo. In particolare, due sono i luoghi testuali che testimoniano esplicitamente la centralità che il *De corpore* ha avuto nel percorso milliano: in primo luogo, nella sua *Autobiography*<sup>29</sup>, Mill afferma di aver studiato la logica hobbesiana – specificatamente la *Computatio sive logica*, ovvero la parte I del *De corpore* – fin dalla giovanissima età; in secondo luogo, in *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, opera del 1865, scrive Mill<sup>30</sup>:

<sup>28</sup> Vd. BONTADINI, *Studi di filosofia*, 86.

<sup>29</sup> Vd. J. S. MILL, *Autobiography*, ed. by J. STILLINGER, London 1971, 12.

<sup>30</sup> J. S. MILL, *Collected Works*, ed. by J. M. ROBSON, IX, Toronto 1974, 51.

all knowledge is of things plural and different; that a thing is only known to us by being known as different from something else; from ourselves as knowing it, and also from other known things which are not it. [...] Here we have at length something which the mind can rest on as a fundamental truth. It is one of the profound psychological observations which the world owes to Hobbes [...].

Dichiaratamente sulla base della posizione hobbesiana, secondo Mill, l'atto conoscitivo è possibile unicamente nella *differenza* fra ciò che è conosciuto e ciò che conosce, fra l'oggetto e il soggetto. Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, l'ammissione di questa differenza è la stessa negazione che la conoscenza possa essere conoscenza dell'esperienza nella sua unità. In base a ciò, riteniamo di poter dire che entrambi i motivi risuonano all'interno della trattazione milliana: essendo ammessa l'originaria alterità di soggetto e oggetto è con ciò stesso ammesso l'essere dell'unità dell'esperienza al di là delle possibilità di conoscenza.

Per concludere, il contributo intende fornire una breve delucidazione di come questa impostazione operi all'interno del *System of Logic*. La presupposizione fenomenistica dell'esperienza come piano frantumato nell'alterità di soggetto e oggetto emerge nell'impostazione generale dell'opera. Quanto osservato precedentemente per la posizione hobbesiana vale anche per il fenomenismo milliano: ove il soggetto ha a che fare con le proprie modificazioni e non con l'oggetto è ammessa l'esperienza come la stessa originaria relazione di alterità fra soggetto e oggetto. Non ci resta che vedere brevemente, dunque, come la detta relazione si declini nel fenomenismo milliano.

In primo luogo, va osservato che, sebbene Mill escluda esplicitamente dal campo della logica la problematizzazione delle condizioni della conoscenza e, dunque, escluda che la trattazione del significato della relazione soggetto-oggetto sia di sua pertinenza, il *System of Logic* contiene numerose affermazioni in cui la relazione appena citata viene espressa nei termini fenomenistici prima descritti. La parte introduttiva dell'opera si occupa, infatti, principalmente di distinguere il campo di riflessione della logica da quello della metafisica: «with the original data, or ultimate premises of our knowledge [...] logic, in a direct way at least, has, in the sense in which I conceive the science, nothing to

do»<sup>31</sup>. Continua l'autore: «what are the facts which are the objects of intuition or consciousness, and what are those which we merely infer? But this inquiry has never been considered a portion of logic»<sup>32</sup>. Dunque, sembrerebbe che nel quadro milliano la logica non abbia a che fare con la discussione dell'impostazione gnoseologica fondamentale, ma presupponga il concetto di oggetto alla base della sua operatività. Ma, appunto, la presupposizione dell'oggetto – ovvero la mancata problematizzazione delle condizioni di possibilità del suo apparire – è l'ammissione di una determinata relazione con un concetto di soggetto. Dunque, sebbene non di sua pertinenza, la logica inferenziale milliana, comunque, si trova a dover presupporre una certa interpretazione del rapporto soggetto-oggetto, in quanto è costretta, per poter operare, ad ammettere un certo concetto di oggetto. In questo carattere di presupposto agisce, quindi, l'interpretazione fenomenistica del rapporto soggetto-oggetto in questo contesto.

Molto importante per l'inquadramento dell'orizzonte fenomenistico milliano è il paragrafo III (*Feelings, or State of Consciousness*) del libro I della *Logic*: «a Feeling and a State of Consciousness are, in the language of philosophy, equivalent expressions: everything is a feeling of which the mind is conscious [...]»<sup>33</sup>. A questo punto, la frattura fenomenistica che investe la relazione soggetto-oggetto viene riprodotta, come nel testo hobbesiano, dall'introduzione – necessaria a partire, appunto, dalla struttura fenomenistica – del concetto di oggetto come *causa delle modificazioni* del soggetto. Afferma Mill: «a Sensation is to be carefully distinguished from the object which causes the sensation [...]»<sup>34</sup>. È di fondamentale importanza rilevare che la relazione soggetto-oggetto, intesa fundamentalmente alla luce della relazione fra modificazioni (sensazioni) e causa esterna di esse, prova ad essere letta da Mill alla luce di un terzo elemento: «besides the affection of our bodily organs from without, and the sensation thereby produced in our minds [...]»<sup>35</sup>, è possibile ammettere l'elemento della *percezione*

<sup>31</sup> MILL, *Collected Works*, VII, 7.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 8.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 51.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 53.

«which consists in the recognition of an external object as the exciting cause of the sensation»<sup>36</sup>. La percezione sarebbe, dunque, ciò che *riconosce* l'oggetto esterno come causa all'origine della sensazione. Proprio per questa ragione, essendo la sensazione non altro dall'esser modificato del soggetto ed essendo la percezione ciò che – domandando l'origine, dunque, la ragione e la causa – oggettiva e mette a tema l'esser modificato del soggetto, sembrerebbe che l'introduzione della percezione comporti la posizione di un'*attività* del soggetto che, cosciente del proprio essere modificato, cesserebbe di essere mera passività e ricettività. In altri termini, l'individuazione della causa della sensazione si ritroverebbe ad essere l'atto che, oggettivando la sensazione, si mostra oltre la determinatezza della stessa, manifestando così il soggetto come non meramente passivo. Con la percezione, dunque, il soggetto si mostrerebbe non come inconsapevolmente modificato e, quindi, attivo nell'oggettivarsi domandando circa la causa della propria passività.

Quanto ci interessa mettere in rilievo è il mancato approfondimento di questo tema nel discorso milliano, il quale non mette a valore quanto intravisto precisamente per la radicalità con cui la presupposizione dell'assoluta alterità di soggetto e oggetto opera nel sistema. Quest'assoluta alterità permane, infatti, tanto più quanto non è resa operativa una funzione attiva del soggetto e, dunque, quanto più esso è concepito come mera ricettività e passività.

In conseguenza di ciò, non ci sembra azzardato affermare che il discorso milliano si mostra erede di una determinata impostazione gno-seologica, la quale, fortemente radicata nella coscienza filosofica moderna, agisce come presupposto interno al sistema. Questa impostazione, come a più riprese rilevato nel corso del contributo, muovendosi all'interno del quadro moderno, ammette la conoscenza come operazione fondata sulla passività del soggetto – sul soggetto come ricettività – e, quindi, esprime la sua alterità rispetto all'oggetto come condizione di possibilità del conoscere stesso. Quest'alterità del soggetto rispetto all'oggetto si esprime nella forma del suo essere costitutivamente *al di là* di ciò che al soggetto stesso appare e non esprime altro che il loro relazionarsi nella *forma conflittuale* della contrapposizione.

<sup>36</sup> MILL, *Collected Works*, VII, 53.

Il presente contributo si pone l'obiettivo di mostrare la costitutiva relazione fra il concetto di *conoscenza* che si sviluppa nella modernità filosofica e quello di *conflitto*. Alla luce di una parabola storica peculiare della filosofia britannica, che – prendendo avvio con la riflessione hobbesiana – trova il suo compimento nel *Sistema di Logica* di J. S. Mill e determina il congedo della teoria della conoscenza dall'impostazione metafisica di matrice platonico-aristotelica, lo spirito moderno perviene alla concezione scientifica e anti-contemplativa del conoscere. L'approdo alla *posizione gnoseologica* del sapere mostra la conoscenza come attività che tenta di risanare uno scarto fra un soggetto e un oggetto che lo stesso conoscente riconosce essere *non immediatamente noto*. L'essere non immediatamente noto dell'oggetto è la sua stessa originaria *alterità* rispetto al soggetto conoscente, ovvero il loro trovarsi in un *conflitto originario* che l'attività del conoscere è chiamata sempre e nuovamente a colmare. La trama storico-filosofica che parte da Hobbes e arriva fino a Mill risulta, dunque, punto di vista privilegiato per osservare l'abbandono della prospettiva metafisica e il progressivo risolversi della filosofia in epistemologia.

*This article aims to shed light on the relationship between the concept of knowledge developed within the frame of modern philosophy and the idea of conflict. Modern thought arrives at the anti-contemplative conception of knowledge going through a development displayed in the history of British philosophy starting with Hobbes and ending with J. S. Mill's System of Logic. The abandonment of the metaphysical setting of the theory of knowledge shows it as the activity of the subject who tries to bridge the rift between himself and the object judged by the same subject in a relation of absolute alterity with him. Therefore, in this context, the subject and the object can be conceived as being in a primal conflict, and the activity of knowledge becomes the deliberate attempt to fix it. The history of British philosophy, particularly considering Hobbes and Mill's thought, can be a useful point of view to observe the farewell to the metaphysical conception of knowledge and the progressive shift of philosophy towards epistemology.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5156



MARGHERITA PINZANI

‘PERFETTIBILITÀ’ E ‘ INCIVILIMENTO’  
NELLA «BIBLIOTECA ITALIANA»  
E NEGLI «ANNALI UNIVERSALI DI STATISTICA».  
LA FIGURA FEMMINILE NELL’IMMAGINARIO COEVO

*Le alterità nelle due riviste tramite lo sguardo alle donne*

Conflitto, incontro e scontro. Tre parole chiave quando si parla di alterità, di ‘*otherness*’, la cui osservazione ha rappresentato il filo rosso alla base della lettura degli articoli sulla ‘perfettibilità’ e l’‘incivilimento’ nelle riviste milanesi del primo Ottocento, in particolare nella «Biblioteca italiana» e negli «Annali universali di statistica»<sup>1</sup>.

I due concetti, infatti, furono adoperati dai collaboratori nei più diversi contesti in tali riviste, una privata e una filogovernativa, sia che si parlasse di contadini, di operai, di donne o degli altri continenti<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Questo saggio è la rielaborazione di parte delle ricerche condotte per la tesi magistrale, intitolata ‘*Perfettibilità e incivilimento nelle riviste milanesi del primo Ottocento: la «Biblioteca Italiana» e gli «Annali Universali di Statistica»* e discussa presso l’Università degli Studi di Firenze nel 2022. Mi sono qui concentrata sulle prime serie delle riviste, gli anni più distanti dall’Imperialismo di fine Ottocento e il periodo in cui il pensiero romagnosiano fu più vivo.

<sup>2</sup> Nel 1816, dopo la riconquista austriaca della Lombardia, il governatore e maresciallo Bellegarde diede l’ordine di far nascere una rivista per influenzare l’opinione pubblica. Nacque così la «Biblioteca italiana», finanziata dal nuovo Governo. Bellegarde voleva che quel giornale fosse un luogo di incontro ideale tra gli studiosi italiani, idea che tuttavia apparve ben presto troppo eversiva al Governo austriaco. Fu Giuseppe Acerbi, assieme ai letterati Pietro Giordani e Vincenzo Monti, oltre al naturalista Scipione Breislak, a dar vita al periodico. Un anno più tardi però Acerbi sarebbe rimasto solo alla guida del foglio. Gli «Annali universali di statistica» erano nati, invece, nel

Da un lato, grazie a Gian Domenico Romagnosi, padre del concetto di incivilimento in Italia e collaboratore di entrambi i giornali, vi era il desiderio di istruire la popolazione ‘rozza’; dall’altro, l’interesse per ciò che era allora lontano, con l’intento di portare l’incivilimento laddove questo pareva restio ad affermarsi.

Parlare della figura femminile è pertanto esplicativo e rilevante: leggere le rappresentazioni delle donne delle diverse aree del mondo tra le descrizioni delle popolazioni altre o capirne i progressi nel contesto euroamericano ci permette di vedere quanto poco, ancora, se ne parlasse e quanto il tema colpisse i lettori. La sfera femminile era, in riviste di tale argomento, affrontata, pur rappresentando ancora una tematica considerata meno centrale di altre. Io stessa, nella mia tesi, pur riconoscendone l’importanza, nelle analisi delle due riviste, in passato, mi ero focalizzata solo parzialmente sulla sfera femminile. Ritengo però importante rilanciare la questione e affermare la necessità di nuove ricerche che possano valorizzarla al meglio.

### *La perfettibilità umana e l’incivilimento*

I concetti di incivilimento e di perfettibilità furono centrali nell’Ottocento. Specie in Francia, infatti, si era cominciato a parlare di *civilisation*, concetto coniato dagli *Idéologues*, soprattutto grazie a Condorcet con il celebre *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*, dove parlava di *régénération*, ossia del perfezionamento della specie umana, a cui ogni individuo avrebbe dovuto aspirare. Il con-

1824, fondati da Francesco Lampato, imprenditore ed ex Commissario di guerra napoleonico. A tale opera collaborarono anche due ex ufficiali dell’esercito napoleonico, di formazione sansimoniana, Luigi Ferreri e Giovanni Battista Carta, appassionato di esplorazioni geografiche, ai quali si aggiunsero Melchiorre Gioia, scrittore assiduo, nonché studiosi di scienze economiche, sociali e statistiche, come Pietro Custodi, Luigi Bossi e, dal 1827, Romagnosi, assieme a molti suoi ex allievi. Per un quadro più approfondito sui periodici vd. M. BERENGO, *Intellettuali e librai nella Milano della Restaurazione*, Torino 1980; R. BIZZOCCHI, *La «Biblioteca Italiana» e la cultura della Restaurazione. 1816-1825*, Milano 1979; S. LA SALVIA, *Giornalismo lombardo: gli «Annali Universali di Statistica» (1824-1844)*, Roma 1977.

petto di *régénération* risentiva, a sua volta, delle riflessioni rousseauiane: per Rousseau, l’uomo aveva la tendenza a ‘perfezionarsi’, superando ogni ostacolo, uscendo così dallo stato di natura e scoprendo di essere dotato della perfettibilità, la capacità di progredire materialmente e culturalmente.

Milano risentì pure delle novità provenienti dal Meridione, quale la filosofia vichiana e le idee di Cuoco<sup>3</sup>, così come delle influenze romantiche<sup>4</sup>.

Gian Domenico Romagnosi (1761-1835)<sup>5</sup>, autore del saggio *Dell’indole e dei fattori dell’incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia* (1832), fu uno dei maggiori studiosi italiani sul perfezionamento dell’uomo. L’opera fu scritta anche in risposta alle critiche dei contemporanei stranieri sulla condizione italiana, ritenuta in decadenza.

Il fulcro del pensiero romagnosiano era il perfezionamento della società, quello che chiama ‘incivilimento’, un’arte che si adegua alla legge naturale<sup>6</sup>. È dunque «quel modo di essere della vita di uno Stato»<sup>7</sup> che pone le condizioni per la vita in società. Non è chiaro dove sia nato questo incivilimento, ma la questione centrale è che da lì si sarebbe poi irradiato nel mondo. Vi sono infatti un incivilimento nativo e uno dativo. Secondo Romagnosi l’incivilimento non era mai nativo, ma in-

<sup>3</sup> S. MORAVIA, *Filosofia e scienze umane nell’età dei Lumi*, Firenze 1982, 307. Utili anche i contributi di A. BATTISTINI, *Vico, Giambattista*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, XCIX, Roma 2020, *online*, e M. THEMELLY, *Cuoco, Vincenzo*, *ibid.*, XXXI, Roma 1985, *online*.

<sup>4</sup> Per ulteriori informazioni sul Romanticismo: M. FUBINI, *Romanticismo italiano*, Bari 1971; E. RAIMONDI, *Romanticismo italiano e romanticismo europeo*, Milano 1997.

<sup>5</sup> Per una biografia coeva del Romagnosi: G. SACCHI, *Biografia di G. D. Romagnosi*, «Annali universali di statistica, economia pubblica, storia, viaggi e commercio» (d’ora in poi «AUS»), 45 (1835), prefazione, IV-L, con un ritratto di Romagnosi: si tratta di una delle rare immagini presenti nel periodico, a testimonianza dell’importanza che questa figura ebbe per i contemporanei.

<sup>6</sup> Vd. F. SOFIA, *Progresso/Incivilimento*, in *Atlante culturale del Risorgimento. Lessico del linguaggio politico dal Settecento all’Unità*, a cura di A. M. BANTI - A. CHIAVISTELLI - L. MANNORI - M. MERIGGI, Roma - Bari 2011, 21-27.

<sup>7</sup> Autore sconosciuto (d’ora in poi A.s.), *Che cos’è l’incivilimento? Memoria di Gian Domenico Romagnosi*, «AUS», 31 (1832), 136. A tale proposito, chiarisco che ogniqualvolta non abbia citato e sciolto i nomi dei curatori degli articoli o delle opere citate, è perché appaiono in tal modo nelle pubblicazioni dell’epoca.

dotto dall'esterno<sup>8</sup>. Era evidente, dunque, l'importanza dell'intervento e dell'incontro, come pure dello scontro, tra popolazioni diverse.

Se la perfettibilità è una tendenza, una «susceffività»<sup>9</sup> con gradi diversi, l'incivilimento è la sua attuazione<sup>10</sup>. Non tutti i popoli sono dunque 'civilizzabili' allo stesso modo: ogni realtà ha delle predisposizioni differenti.

### *Le alterità tra incontro e scontro*

Le disquisizioni cui ho accennato sopra vennero adattate a tutte le realtà. Da un dibattito più puramente filosofico, si passò così a un'osservazione trasversale delle popolazioni che abitavano il mondo, includendo studi di antropologia e di geografia, oltre che di storia, di religione e sui costumi.

Negli articoli analizzati ho così potuto verificare l'importanza rivestita da tali argomentazioni sull'educazione nel contesto europeo e sull'osservazione delle altre realtà, dove maggiormente era emersa la centralità del tema dell'incivilimento. Vi erano realtà, come la Cina, dove l'incivilimento, seppur lento, pareva già in atto, e altre, come l'India o l'Africa, che avrebbero dovuto subire la civilizzazione per non restare nella barbarie.

Scontri culturali e conflitti non mancarono dunque mai. I collaboratori delle riviste ripresero i maggiori testi dell'epoca, allora circolanti in Europa, e ne estrassero articoli, commentandoli con giudizi e pareri.

Ogniquale volta si parlò di culture altre, lo si fece, come era uso all'epoca, con una lente europea, esprimendo critiche del tutto eurocentriche. Tuttavia, in quegli anni, si cominciò a osservare anche i cosiddetti 'selvaggi interni', quelle sacche di popolazione rurale o operaia non

<sup>8</sup> S. PUCCINI, *G. D. Romagnosi (1828-1833). Fattori e processi dell'incivilimento*, in *L'uomo e gli uomini, Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, a cura di S. PUCCINI, Roma 1991, 265.

<sup>9</sup> A.s., *Dell'indole e dei fattori dell'incivilimento, con esempio del suo risorgimento in Italia*, di G. D. Romagnosi: 1° estratto, «Biblioteca Italiana», 69 (1833), 185-86.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 187.

istruite e povere<sup>11</sup>. Queste alterità locali, potremmo dire, vicine e lontane al tempo stesso, erano l'altra faccia della medaglia di quell'Europa istruita e borghese. I subalterni, legati alla tradizione e alla superstizione, erano visti come qualcosa di distante, da osservare da un lato e, al tempo stesso, da incivilire. Non dissimile il quadro sulla condizione locale delle donne, ritenute ferme a uno stadio di sviluppo inferiore all'uomo, o dei diversi, i malati psichiatrici e i disabili, gerarchicamente collocati nella scala evolutiva sul finire del XIX secolo. Educarli, dunque, dirozzarli tramite l'istruzione era quanto di più auspicabile.

Ma è dall'analisi delle altre civiltà che emerge la centralità dei temi della perfettibilità e dell'incivilimento, laddove venivano descritte popolazioni e culture tanto diverse per usi, colore della pelle, religione, lingua e quant'altro, tanto da amplificare la sensazione di straniamento e di distacco, di shock culturale, diremmo oggi.

Gli stereotipi maggiormente ricorrenti si ripetevano e si adattavano alle molteplici descrizioni ed erano tutti legati all'idea di incivilimento: ogni realtà, se pure a livello diverso, mancava di certe caratteristiche.

### *La figura femminile nell'immaginario coevo*

Voglio qui trattare, seppur brevemente, la condizione femminile e il modo in cui si guardò alle donne. Premetto che nessuna donna scrisse attivamente in questi periodici, anche se, a partire dal XVIII secolo, alcune avevano cominciato ad affacciarsi nel panorama letterario. Milanese era, ad esempio, la nobildonna, colta e attiva negli anni dell'Unità d'Italia, Cristina Belgioioso, la prima italiana a compiere un viaggio in Oriente da sola e la prima a descriverne le condizioni. Milano, inoltre, funse da polo di attrazione per quegli intellettuali che desideravano inserirsi nel circuito di idee e di progetti che allora offriva, in quanto capitale culturale italiana. Qui la stampa periodica rivolta alle donne si svi-

<sup>11</sup> Nel caso dei selvaggi interni, questi offrivano la possibilità ai viaggiatori di studiare realtà differenti, evitando i pericoli. Vd. in merito L. DE ANNA, *Acerbi e il Buon Selvaggio boreale: l'immagine dei lapponi negli scritti acerbiani*, in *Giuseppe Acerbi fra Età napoleonica e Restaurazione*. Atti del Convegno (Castel Goffredo, 11 e 12 marzo 2005), a cura di P. GUALTIEROTTI - R. NAVARRINI, Mantova 2006, 25-31.

luppò, sempre per iniziativa di privati, a seguito della domanda crescente e dell'esigenza di misurarsi con le realtà estere. Il già citato Francesco Lampato fondò nel 1836 «La Moda. Giornale dedicato al bel sesso», per fare concorrenza al «Corriere delle Dame», dopo che ne «L'Eco», anch'esso di sua proprietà, aveva avuto successo con gli articoli sui *Frammenti sulla moda*, estratti dai bollettini francesi. Tale periodico non era rivolto solo alle donne, ma alla moda in senso lato. Lampato era un imprenditore a tutto tondo, pertanto rispondeva alla domanda del pubblico.

Il ruolo femminile fu, perciò, marginale nella «Biblioteca» e negli «Annali» per via dei temi trattati dai periodici. Di moda e di «questioni femminili» si scrisse ben poco<sup>12</sup>.

Nelle due riviste si parlò spesso in rapporto alle popolazioni altre o riguardo alla condizione femminile europea e non a quella più specificamente milanese o più in generale lombarda. La questione all'interno degli Stati preunitari non verteva quindi tanto sul loro «incivilimento», quanto soprattutto sull'educazione e le buone maniere.

Al di là dei contenuti specifici di ogni saggio e di ogni disquisizione sull'utilità degli studi per la loro formazione, le donne dovevano progredire per poter poi essere abili madri e mogli, capaci di trasmettere ai figli utili conoscenze e strumenti pedagogici. Cruciale era quindi semmai il loro ruolo per incivilire la società. Soltanto unita, la società sarebbe potuta progredire, come in sostanza sosteneva Romagnosi.

Dall'opera del letterato francese Aimé Martin (1782-1847)<sup>13</sup>, *Education des mères de famille*, nota anche come *Dell'incivilimento del genere*

<sup>12</sup> S. FRANCHINI, *Editori, lettrici e stampa di moda. Giornali di moda e di famiglia a Milano dal «Corriere delle Dame» agli editori dell'Italia unita*, Milano 2004, 53-58. Interessante è il quadro che traccia A. GIGLI MARCHETTI, *Le risorse del repertorio dei periodici femminili lombardi*, in *Donne e giornalismo. Percorsi e presenze di una storia di genere*, a cura di S. FRANCHINI - S. SOLDANI, Milano 2014, 295-308. Sui periodici femminili lombardi dell'Ottocento vi è la mappatura curata da F. DELLA PERUTA - E. CANTARELLA, *Bibliografia dei periodici economici lombardi 1815-1914*, Milano 2005. In generale, a livello europeo, ma non solo, il ruolo femminile nella stampa periodica andò migliorando nel corso della seconda metà del XIX secolo. Le donne tuttavia, assai di rado, si occuparono di temi economici e politici.

<sup>13</sup> Vd. s. v. *Louis-Aimé Martin*, in *Biblioteche dei filosofi*, Scuola Normale Superiore di Pisa, *online*.

*umano per mezzo delle donne*<sup>14</sup>, invece, emerge come la figura femminile non fosse l’obiettivo dell’incivilimento, ma il *medium*, il mezzo perché questo potesse avvenire. Si era, in fondo, consapevoli che future madri di famiglia istruite avrebbero contribuito al miglioramento della società, ma la donna era comunque legata alla sfera familiare, nient’altro.

Le donne, divenute poi meno ‘frivole’, stando ad altre testimonianze, avrebbero dovuto partecipare, come già stava avvenendo nel corso nel XIX secolo, al «grande movimento dell’umana ragione, a quel movimento sempre progressivo malgrado tutti i generi di follia con cui impediscono o rendono non luminoso il suo trionfo»<sup>15</sup>. Nel libro di cui parla l’articolo citato, intitolato *Codice delle Donne*, uscito nel 1828, l’autore, l’avvocato francese Carré (1794-1878) considera importante instaurare dei corsi di diritto per le donne affinché potessero istruirsi, per poi diffondere tra loro le informazioni utili per la vita coniugale, civile ed economica<sup>16</sup>. Anche in Italia si cominciò a parlare di educazione femminile e talvolta vennero citati dei giornali meritevoli di essere letti anche da loro, tra cui gli *Studii per le donne italiane* dell’editore Molina<sup>17</sup>. Si cominciò inoltre a descrivere la donna come capace di avvicinarsi agli studi storico-letterari, scientifici e talvolta tecnico-industriali, anche se con cautela, onde evitare eccessi e contenuti inappropriati<sup>18</sup>.

In generale, tra il Sette e l’Ottocento, la condizione femminile fu una sorta di termine di paragone per giudicare il grado di civiltà di un dato popolo. Partendo dal presupposto che l’Europa fosse la sola detentrica della civiltà, come ricorda Osterhammel, e che l’Asia, come l’Africa o

<sup>14</sup> A. BIANCHI, *Educazione delle madri di famiglia, o dell’incivilimento del genere umano per mezzo delle donne*, di Aimé Martin, «AUS», 67 (1841), 6. Vd. anche L. A. MARTIN, *Education des mères de famille, ou de la civilisation du genre humain par les femmes, ouvrage couronné par l’Académie française*, II, Paris 1834.

<sup>15</sup> A.s., *Codice delle Donne, ossia analisi completa e ragionata di tutte le disposizioni legislative che regolano i diritti ed i doveri della donna nelle diverse posizioni della vita*, «AUS», 17 (1828), 190.

<sup>16</sup> Vd. N. E. CARRÉ, *Code des femmes, ou Analyse complète et raisonnée de toutes les dispositions législatives qui règlent les droits et devoirs de la femme [...]*, Paris 1828.

<sup>17</sup> A.s., *Studii per le donne italiane*, «AUS», 55 (1838), 146.

<sup>18</sup> A.s., *Educazione. Saggio sopra l’educazione femminile*, di G. Bellomo, «Biblioteca Italiana», 68 (1832), 305.

l'America indigena, erano rudi e rozze, il miglior trattamento delle donne in Occidente derivava dal rispetto ivi nutrito per esse, e trattarle con rispetto era sinonimo di cultura e incivilimento<sup>19</sup>.

Le relazioni dei viaggiatori fornirono agli occhi dei lettori diversi quadri sulla condizione delle popolazioni nelle aree più remote, ma spesso queste osservazioni erano più attente alla botanica che agli esseri umani. Tuttavia, lo sguardo alla sfera femminile incuriosiva i visitatori. Se ne lodava spesso la fisicità e la bellezza, come nella descrizione della Repubblica di Colombia del Mollien<sup>20</sup>, paese divenuto indipendente dalla Spagna nel 1810, dalle strade strette, dai numerosi insetti e pipistrelli in giro e dalla moltitudine di 'negri', le cui donne, bellissime, attiravano i viaggiatori<sup>21</sup>.

Lo stesso per le donne cubane: l'isola di Cuba, al tempo spagnola, fu inquadrata come un luogo felice, dove la popolazione viveva bene, senza sfarzo né opulenza. Gli abitanti erano «industriosi» e le donne «affabili e vivaci, e vanno molto scoperte»<sup>22</sup>.

Diverso invece il giudizio espresso sulle donne indiane che, come le turche, erano ritenute soggiogate e succubi fin dalla tenera età<sup>23</sup>. Una pratica comune in India, quella del suicidio delle vedove sul rogo del marito scomparso, la *sati*, disprezzata e poi proibita dagli inglesi, fu l'ennesimo pretesto per condannare le pratiche locali. Non solo: la pratica del rogo rituale pareva, agli occhi degli europei più vicini alle idee illuministe, la riprova della barbarie, del fanatismo delle religioni e dell'inferiorità di un popolo che necessitava dell'aiuto occidentale per uscire dallo stato di degradazione morale<sup>24</sup>, sebbene per altri fosse un

<sup>19</sup> J. OSTERHAMMEL, *Unfabling the East, The Enlightenment's Encounter with Asia*, Princeton 2018-2019, 478.

<sup>20</sup> Vd. s. v. *Gaspard-Théodore Mollien*, in *Encyclopedia Britannica*, online: esploratore e diplomatico francese, fu uno dei primi viaggiatori europei a recarsi nella neonata Repubblica di Colombia (1823). Fu anche console francese ad Haiti (1828) e a Cuba (1831). Vd. anche G. T. MOLLIN, *Voyage dans la République de Colombia, en 1823, 1824*, Paris 1824.

<sup>21</sup> A.S., *Voyage dans la république de Colombia*, «Biblioteca italiana», 38 (1825), 94-12, in part. 96.

<sup>22</sup> *Statistica dell'Isola di Cuba*, «AUS», 8 (1826), 176.

<sup>23</sup> Vd. OSTERHAMMEL, *Unfabling the East*, 468 sgg.

<sup>24</sup> M. MONETA, *Antropologia all'estremo. La sati e i viaggiatori italiani nell'India*

semplice retaggio del passato 'indigeno'. Non era tanto la sottomissione delle donne a colpire i viaggiatori, quanto il sistema culturale locale, definito misogino, arcaico e moralmente inferiore<sup>25</sup>.

Critici verso tale pratica furono Giovanni Battista Carta<sup>26</sup>, che paragonò il ruolo dell'Inghilterra contro tali roghi a quello civilizzatore dell'Impero romano, e Romagnosi, che dopo aver letto una statistica sul numero delle vedove morte sul rogo, rimase colpito da tanta atrocità. Gli inglesi avviarono addirittura una Società contro la *sati*, dato che queste morti non diminuivano<sup>27</sup>, fino a che non venne messa al bando nel 1829, nel Bengala e, l'anno successivo, a Bombay e nel Madras<sup>28</sup>.

Per l'Impero ottomano e il Medio Oriente, qualcosa emerge invece circa il traffico delle serve-bambine, come quelle de Il Cairo, vendute dai genitori, spesso indigenti o contadini, a dei ricchi mercanti che le educavano e le rendevano colte. L'autore della fonte utilizzata pare esterrefatto da tale usanza, arrivando a scrivere come quell'«indegno traffico ripugni al cuore dell'uomo sensibile»<sup>29</sup>. Il caso che ho citato fa probabilmente riferimento alle donne nere, spesso provenienti dall'Abissinia e dal Sudan, le quali, a causa del colore della loro pelle, erano ritenute meno prestigiose. Le concubine dalla pelle chiara, invece, solitamente georgiane o circasse, dalla bellezza unica, potevano sperare di raggiungere un certo benessere. Queste fanciulle erano infatti selezionate per essere poi educate e rivendute come concubine: nella società ottomana era segno di prestigio possedere schiave belle e colte<sup>30</sup>.

*precoloniale (secoli XVI, XVII, XVIII)*, in *Orientalismi italiani*, a cura di G. PROGLIO, III, Alba 2013, 58.

<sup>25</sup> OSTERHAMMEL, *Unfabling the East*, 471-73.

<sup>26</sup> C. FILOSA, *Carta, Giovanni Battista*, in *Dizion. biogr. degli Italiani*, XX, Roma 1977, *online*. Carta, collaboratore degli «AUS» del Lampato dal 1824, vicino al conte Luigi Bossi, è soprattutto noto per la pubblicazione del *Manuale di geografia moderna e universale*, I-IV, Milano 1826-1831.

<sup>27</sup> A.s., *Nuova Società formata in Inghilterra per l'abolizione dei sacrifici umani nell'India*, «AUS», 21 (1829), 210-15, in part. 214-15. Viene qui riportata una statistica sul numero delle vedove uccise, dei bambini malati o immolati per i sacrifici. L'estratto è frutto di varie relazioni di viaggiatori.

<sup>28</sup> OSTERHAMMEL, *Unfabling the East*, 473.

<sup>29</sup> A.s., *Mercato delle donne al Cairo*, «AUS», 4 (1825), 273. Articolo estratto probabilmente dalle «Annales Europeennes».

<sup>30</sup> Per le varie forme di schiavitù femminile, vd. A. SARAÇGIL, *Il maschio camaleon-*

Le donne ‘esotiche’ erano considerate piacenti e alimentavano il desiderio sessuale degli stranieri, che le ritenevano più libertine delle europee, quello che Said chiama ‘eroticism à l’orientale’<sup>31</sup>, motivo di suprematismo esso stesso.

Altra realtà che fece molto discutere fu l’*harem*. Quei ginecei musulmani, estensione del serraglio, destinati alla vita privata delle donne nel mondo islamico medievale e moderno, erano, in realtà, una specie di convento regolato da norme severe e non un luogo di lussuria. Ciononostante, secondo la vulgata del tempo, assai radicata, era lo spazio dove il «musulmano nascondeva la sua felicità»<sup>32</sup>.

La vita nell’*harem* mostrava tuttavia agli europei una diversa sociabilità femminile, per certi versi simile a quella dei salotti, ma dagli obiettivi diversi. Quando un occidentale riusciva ad accedervi, cosa assai rara, rimaneva stupito dalla condizione femminile e dagli atteggiamenti ivi tenuti verso le donne. Anche la poligamia, legittima nel mondo islamico, agli occhi degli europei fece scalpore, scontrandosi con i valori cristiani<sup>33</sup>.

Queste osservazioni andarono ad alimentare l’idea a lungo presente nell’immaginario occidentale, fino al colonialismo del XX secolo, della donna straniera sessualmente disponibile, selvaggia e sottomessa al tempo stesso, tratti messi in relazione con i territori inesplorati dove viveva. L’immagine della donna assumeva dunque, talvolta, la specifica connotazione del ‘terreno’ da conquistare, conoscere, osservare, specie nel caso dell’Africa o dell’America. La lussuria associata a tali figure femminili era sinonimo dell’assenza di morale, tipica di certe popolazioni non ancora incivilite. Nell’Africa subsahariana, ad esempio:

*te. Strutture patriarcali nell’Impero ottomano e nella Turchia moderna*, Milano 2001, 41-43; A. BRILLI, *Il viaggio in Oriente*, Bologna 2009, 145-50.

<sup>31</sup> E. W. SAID, *Culture and Imperialism*, New York 1994, 121.

<sup>32</sup> A. S., *Gli Harem in Africa*, «AUS», 49 (1836), 304. Vd. anche OSTERHAMMEL, *Unfabling the East*, 452; BRILLI, *Il viaggio in Oriente*, 132-33.

<sup>33</sup> OSTERHAMMEL, *Unfabling the East*, 460. Per una visione femminile e coeva dell’*harem* vd. anche M. FARAONE, *L’impuissance de tirer de la vue réelle les émotions que men procure la vue intérieure et anticipée: Orient Imaginated, Perceived and Portrayed in Cristina Belgioioso’s and Florence Nightingale’s Travel Writings in Near East*, in *Orientalismi italiani*, a cura di G. PROGLIO, II, Alba 2012, 103-09.

Del resto, trattone il rispetto pe’ vecchi, nessuna virtù regna in questi paesi. Il libertinaggio, la prostituzione, l’ipocrisia, la menzogna, il ladroneccio, l’insaziabilità costituiscono il distintivo carattere degli abitanti<sup>34</sup>.

Con l’arrivo degli europei sarebbero finalmente giunti in queste aree «i godimenti della civiltà»<sup>35</sup>. Ecco, dunque, l’importanza della civilizzazione.

Talvolta colpirono gli europei anche i vizi e le libertà che le donne, al di fuori dell’Europa, avevano. L’ufficiale della marina reale inglese, il signor Basil Hall<sup>36</sup>, a proposito del Perù, parlò di individui passivi ai cambiamenti storici, «estranei e indifferenti» agli sconvolgimenti politici e grandi fumatori, persino le donne<sup>37</sup>. I contemporanei europei non erano abituati a veder le donne così libere e così vicine al comportamento maschile: l’atto del fumare stesso non era nel primo Ottocento così diffuso, salvo per le figure più ‘libertine’, come le prostitute.

Dal linguaggio adoperato, eurocentrico, sessista e profondamente

<sup>34</sup> A.s., *Giornale di una spedizione all’imboccatura del Niger, dei fratelli Lander*, «Biblioteca italiana», 68 (1832), 70.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 69: vd. R. LANDER - J. LANDER, *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Niger; with a Narrative of a Voyage down that River to its Termination*, London 1832. Vd. anche E. BAIGENT, s. v. *Richard Lemon Lander*, in *Dictionary of National Biography*, XXXII, London 1892, 388-90: Richard Lemon Lander fu un esploratore britannico. Viaggiò con H. Clapperton in Nigeria e pubblicò il *Journal of Richard Lander from Kano to the Sea Coast* (1829). Tornò in Africa accompagnato dal fratello John e nel 1832 pubblicarono il *Journal of an Expedition to the Niger*. Qui morì durante una spedizione commerciale. Vd. anche BAIGENT, s. v. *John Lander*, in *Dictionary of National Biography*, XXXII, 388: fratello di Richard Lemon Lander, fu anch’egli un esploratore dell’Africa. Morì per una malattia ivi contratta.

<sup>36</sup> J. K. LAUGHTON - R. MORRIS, s. v. *Basil Hall*, *ibid.*, XXIV, 1890, 595-96: fu un ufficiale navale e uno scrittore scozzese. Visitò molti Paesi e scrisse diverse relazioni, come nel 1818 l’*Account of a Voyage of Discovery to the West Coast of Corea and the Great Loo-Choo Islands*, durante la permanenza a Canton. Dal viaggio in Sud America scrisse gli *Extracts from a Journal Written on the Coasts of Chili, Peru, and Mexico*. L’opera è il *Viaggio al Chili, al Perù, ed al Messico negli anni 1820-21-22 del Capitano B. Hall ufficiale della marina reale*, [...] (titolo originale della traduzione da cui l’articolo è tratto, *Voyage au Chili, au Pérou, et au Mexique, pendant les années 1820, 1821 et 1822*), Paris 1825.

<sup>37</sup> G. B. CARTA, *Viaggio al Chili, al Perù, ed al Messico negli anni 1820-21-22 del capitano Hall, ufficiale nella marina inglese*, «AUS», 7 (1826), 165-66.

stereotipato, si evince quindi che l'Europa 'incivilita' si poneva sempre come portatrice di civiltà, ritenendosi superiore per forza e per ingegno. La condizione femminile è, tuttavia, solo una delle testimonianze di tale incontro-scontro culturale, che meriterebbe un ulteriore approfondimento.

Quello dell'incontro-scontro è un tema vivo e sentito nell'Ottocento, come ci dimostrano l'uso e l'abuso dei termini 'perfettibilità' e 'incivilimento' nella «Biblioteca italiana» e negli «Annali universali di statistica», due riviste milanesi, al centro di questo contributo. Ho analizzato vari articoli sul tema scelto, con lo scopo di osservare come questi termini fossero stati ripresi e adattati alle varie 'alterità'. La condizione della donna fu solo una delle lenti attraverso cui si osservarono i mondi 'altri'. Accanto agli articoli sulla condizione femminile europea e sull'educazione delle donne, quindi dai contenuti pedagogici, vi sono, ben più numerosi, gli articoli sulle donne negli altri continenti o sul loro ruolo nella società di appartenenza: schiave, concubine, rozze o libertine che fossero, tali figure testimoniavano il minor grado di incivilimento del Paese di appartenenza. Sono quest'ultimi, infatti, a mostrarci maggiormente l'incontro-scontro tra culture tanto diverse, non senza ribadire la presunta superiorità europea.

*The encounter-clash is a lively and felt theme in the Nineteenth century, as shown by the use and abuse of the terms 'perfectibility' and 'incivility' in the «Biblioteca Italiana» and in the «Annali Universali di Statistica», two Milanese journals, at the center of the paper: I analysed various articles on the chosen theme, with the aim of observing how these terms were taken up and adapted to the various 'othernesses'. The condition of women was just one of the lenses through which the 'other' worlds were observed. Alongside articles on the status of women in Europe and on the education of women, there are many more articles on women in other continents or their role in society: whether they were slaves, concubines, uncouth or libertine, these figures testified to the least degree of incivility of the country of which they belonged. The latter show us more clearly the encounter-clash.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5157

GIUSEPPE FOTI

IL DIRITTO DI PROPRIETÀ NELL'ERA CONTEMPORANEA:  
TRA LA FACOLTÀ DI DISPOSIZIONE  
E LA FACOLTÀ DI GODIMENTO

Lo studio del diritto di proprietà postula necessariamente un'analisi del rapporto soggetto-oggetto e della relazione tra forma giuridica e materia economica. La riflessione che segue poggia su due assunti fondamentali: l'individuo moderno interpreta se stesso alla luce del modello antropologico dell'individualismo possessivo<sup>1</sup>, tale che la proprietà rivela come estrinsecazione materiale del soggetto, qualitativamente e giuridicamente insussistente se svincolata da esso; tra le funzioni del diritto è compresa la disciplina del comportamento economico del sociale<sup>2</sup>, ossia l'insieme delle condotte dei singoli che partecipano alla vita economica. Tali azioni sono strettamente correlate alla fattispecie astratta della proprietà privata e ai poteri in essa previsti, riassumibili nelle facoltà di disposizione e di godimento.

La contemporaneità è un'epoca di celata tensione tra un ridotto numero di persone, che godono del potere di decisione sui beni (facoltà di disposizione), e la maggior parte della popolazione mondiale, a cui invece è permesso solo farne uso (facoltà di godimento). Allo stesso tempo, il diritto di proprietà sembra riacquistare il medesimo vigore sancito nelle disposizioni delle codificazioni ottocentesche, assurgendo a fondamento di un sistema economico-giuridico che, non più occu-

<sup>1</sup> Tale espressione viene utilizzata per la prima volta da C. B. MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Milano 1973.

<sup>2</sup> L. MENGONI, *Forma giuridica e materia economica*, in *Diritto e valori*, Bologna 1985, 147 sg.

pato a regolamentare i traffici economici, riduce l'intera vita dell'individuo in termini economicistici. La proprietà si afferma come principio ordinatore del tessuto sociale, qualificando le relazioni *intra-* e *inter-soggettive*; allo stesso modo, il diritto non sembra più in grado di conformare l'azione economica.

Lo studio del diritto di proprietà nell'era contemporanea obbliga a volgere lo sguardo indietro, verso la fondazione dei presupposti filosofici e giuridici che segnano il passaggio definitivo dall'ordine medievale a quello moderno. I cambiamenti avvenuti e le differenze tra il primo e il secondo permettono di comprendere la trasformazione nel modo in cui l'essere umano interpreta se stesso e il mondo esteriore.

Il sistema feudale è ordine 'misurato'. Entro la filosofia del cosmo aristotelico-tomista, l'individuo è un elemento dell'insieme, confinato nella staticità e rigidità dello *status*<sup>3</sup> a esso predisposto e sovraordinato. In questo contesto, spiritualità e corporeità s'incontrano e s'intrecciano confondendosi ineluttabilmente. Il 'cosmo' esprime il suo primato su individui imperfetti, difesi da comunità giudicate ontologicamente perfettabili, in quanto riconducibili alla compiutezza di Dio. Al di fuori dell'ordine naturale e sociale, l'individuo non può essere pensato e l'ordinamento è limitazione delle potenzialità del singolo. Quest'ultimo può aspirare al bene comune e alla giustizia<sup>4</sup> solo in quanto rispetti la misura dell'ordine, mentre le sue facoltà tecniche svolgono una funzione complementare, assecondando meramente la funzionalità ontologica dell'armonia divina.

Il 'progetto' moderno, tuttavia, infrange progressivamente l'equilibrio dell'ordine gerarchico feudale, tentando di realizzare<sup>5</sup>: il dominio

<sup>3</sup> Si potrebbe più correttamente definire tale condizione individuale, richiamando il filosofo politico Carl Schmitt, come 'contratto di status', il quale «fonda una condizione permanente di vita, che abbraccia la persona nella sua esistenza e la inserisce in un ordinamento generale»: C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, Milano 1984, 98.

<sup>4</sup> San Tommaso definisce la *lex* come «un comando della ragione ordinato al bene comune, promulgato da chi è incaricato di una collettività» (ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Prima Secundae, q. 90, art. 4).

<sup>5</sup> «Considerando poi i desideri e le ambizioni degli uomini, Bacone distingueva tre specie di ambizione, anche se una di esse non è forse degna di questo nome. La prima è quella di coloro che lavorano senza posa per aumentare la loro personale potenza nel-

dell'uomo sulla natura, la liberazione della potenza creatrice dell'individuo. A tal fine, l'essere umano dev'essere concepito come un sostrato a sé (soggetto, *subjectum*).

La modernità si fonda, dunque, sulla soggettività, intesa come l'astrazione del «tipo umano a cui, attraverso una selezione (di motivi) esterna o interna, vengono date le migliori *chances* per diventare predominante»<sup>6</sup>. A questo proposito, il contributo teoretico più notevole è offerto dal contrattualismo seicentesco, il quale sostiene l'idea che l'ordine politico-giuridico non sia naturalmente preordinato, ma vada elaborato alla luce della vera natura dell'individuo<sup>7</sup>. Quest'ultimo, nello stato di natura, irrelato dai propri simili, è guidato dalla ragione verso il riconoscimento dei propri veri interessi, riassumibili nel principio di autoconservazione. Assumendo l'esistenza di una eguaglianza naturale, per cui nessun essere umano è superiore a un altro, ognuno è in costante pericolo in uno stato di perenne precarietà. Lo scopo primario dell'ordinamento giuridico moderno è di assicurare la sicurezza di un sistema di diritti soggettivi scoperti dalla legge razionale e assurti tra gli interessi a 'diritti-pretesa'<sup>8</sup>. Così, lo Stato può essere giustificato razionalmente solo in quanto tuteli tali diritti.

La selezione tra gli interessi opera, tuttavia, necessariamente sulla scorta di un determinato modello antropologico, definito dalla letteratura novecentesca come 'individualismo possessivo' e che si compie esaurientemente nella teoria lockiana<sup>9</sup>. Il soggetto non è ma *ha* le sue

la loro patria: questa è volgare e degenerare. La seconda è quella di coloro che cercano di aumentare la potenza della loro patria nel mondo: questa ha in sé più dignità, ma non minore cupidigia. La terza è quella di coloro che cercano di instaurare ed esaltare la potenza e il dominio dell'uomo stesso, o di tutto il genere umano, sull'universo: quest'ambizione è senza dubbio più sana e più nobile delle due precedenti. Il dominio dell'uomo consiste solo nella conoscenza: l'uomo tanto può quanto sa; nessuna forza può spezzare la catena delle cause naturali; la natura infatti non si vince se non ubbidendole» (FRANCIS BACON, *Scritti filosofici*, a cura di P. ROSSI, Torino 1986, 389).

<sup>6</sup> M. WEBER, *Il significato dell' 'avalutatività' delle scienze sociologiche e economiche*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. ROSSI, Torino 1958, 344-45.

<sup>7</sup> L. STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica? Scritti su Hobbes e altri saggi*, a cura di P. F. TABONI, Urbino 1977.

<sup>8</sup> W. N. HOHFELD, *Fundamental Legal Conceptions*, New Heaven 1923.

<sup>9</sup> MACPHERSON, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*, 225-96.

qualità e doti, esercitando su di esse le sue prerogative proprietarie<sup>10</sup>. Ogni individuo è libero di essere proprietario formale di determinati diritti, individuati contestualmente come qualità morali e situazioni giuridiche soggettive. Si afferma la concezione volontaristica del diritto<sup>11</sup>, secondo la quale l'ordinamento giuridico, assicurando eguale libertà formale di scelta, deve limitarsi a prendere atto delle forme esteriori del sistema socioeconomico. L'ordinamento si conforma all'essere umano egoista-proprietario, tale che Smith, un secolo più tardi, potrà affermare che il perseguimento di ciascuno del proprio interesse privato garantisce il benessere di tutti<sup>12</sup>. La rivoluzione politica, culturale, economica e sociale è in sintesi la vittoria della società civile sulla politica<sup>13</sup>.

Appare chiara, pertanto, la differenza tra il periodo medievale e moderno. Il sistema olistico in cui il tutto prevale sulla parte viene smantellato; al suo posto, un ordine pensato a partire dall'essere umano e dalla sua interpretazione come individuo possessivo. Il rovesciamento tra la parte e il tutto induce a ritenere che la definizione del sistema politico-giuridico sia contenuta nella descrizione del singolo. La soggettivi-

<sup>10</sup> «Ogni uomo ha la proprietà della sua propria persona: su questo nessuno ha diritto all'infuori di lui. Il lavoro del suo corpo e l'opera delle sue mani, possiamo dire, sono propriamente suoi. Qualunque cosa, allora, egli rimuova dallo stato in cui la natura l'ha prodotta e lasciata, mescola ad essa il proprio lavoro e vi unisce qualcosa che gli è proprio, e con ciò la rende una sua proprietà» (J. LOCKE, *Il Secondo Trattato sul Governo*, trad. it. di A. GIALLUCA, Milano 2021, 97).

<sup>11</sup> «A questo modello antropologico corrisponde una concezione volontaristica del diritto, il quale viene fondato non sull'uomo nella sua realtà globale, ma su un soggetto astratto, preso in considerazione dalla giuridicità in quanto ente razionale, dotato di intelletto e volontà» (MENGONI, *La tutela giuridica della vita materiale nelle varie età dell'uomo*, 125).

<sup>12</sup> A. SMITH, *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, Torino 1945.

<sup>13</sup> «Però la realizzazione dell'idealismo dello Stato fu, al tempo stesso, la realizzazione del materialismo della società civile. L'eliminazione del giogo politico fu al tempo stesso l'eliminazione dei legami che tenevano avvinto lo spirito egoista della società civile. L'emancipazione politica fu al tempo stesso l'eliminazione della società civile dalla politica, dalla *parvenza* stessa di un contenuto universale. La società feudale si dissolse nel suo fondamento: l'uomo. Ma l'uomo quale realmente era, in quanto suo fondamento, l'uomo *egoista*» (K. MARX, *Sulla questione ebraica*, Milano 2007, 151-53).

tà come astrazione giuridica, allora, è interposta tra l'individuo e l'ordine politico-giuridico per la realizzazione di tale obiettivo<sup>14</sup>.

Il 'progetto' moderno, così come definito, non potrebbe dirsi concluso se all'astrazione del soggetto non seguisse l'astrazione della proprietà<sup>15</sup>. Ciò che nel Medioevo dà significato ai rapporti tra gli esseri umani, rilevando in qualità di ente definito dalla sua ontologica utilità, ora deve esprimere la superiorità e il dominio del singolo sul mondo. Dalla teologia francescana al giusnaturalismo inglese seicentesco, pertanto, emerge una nuova idea di proprietà<sup>16</sup>, la quale garantisce che la potenza individuale trovi manifestazione concreta nella privata e illimitata disponibilità delle cose oggetto di diritto. Insomma, l'astrazione della proprietà arreca in sé la possibilità giuridica per il soggetto di poter disporre dell'oggetto e alienarlo liberamente all'interno del mercato.

Ciò che formalmente unisce, tuttavia, materialmente separa. Il meccanismo astrattivo cela le differenze sostanziali tra i singoli individui concreti. L'astrazione del diritto di proprietà privata provoca la separazione tra proprietari e non proprietari. Questi ultimi, pur rimanendo formalmente liberi, sono materialmente obbligati ad alienare la propria forza lavoro per poter sopravvivere: le uniche proprietà di cui dispongono sono il proprio corpo e il proprio lavoro. La contraddizione tra libertà e necessità, dunque, si risolve nell'astrazione giuridica creatrice di una società di proprietari formalmente liberi e uguali.

L'albore della modernità dischiude una nuova luce sul valore dell'umanità e contestualmente maschera il 'negativo' dei propri presupposti. Le contraddizioni coagulate nella potenza dominatrice del soggetto astratto, pertanto, si ripercuotono sulla stabilità del contempora-

<sup>14</sup> «Attraverso l'appiattimento dell'*Io sono* sull'*Io penso*, inteso come prospettiva che non può essere contestata dall'esterno in quanto non ammette alcun punto esterno, metafisico o di altro tipo, la teoria liberale ha eliminato la metafisica propria della concezione tomista, sostituendola con un quadro concettuale assunto allo stesso tempo come convenzionale e corrispondente alla razionalità degli individui, e quindi incontestabile» (E. SANTORO, *Autonomia individuale, libertà e diritti. Una critica dell'antropologia liberale*, Pisa 1999, 200).

<sup>15</sup> P. BARCELLONA, *Individualismo proprietario*, Torino 1987, 36-39.

<sup>16</sup> P. GROSSI, *Il dominio e le cose. Percezioni medievali e moderne dei diritti reali*, Milano 1992, 123-89.

neo. La definizione aprioristica dell'individuo, operata tramite la strutturazione del *subjectum*, conduce verso l'alienazione del mondo<sup>17</sup>; tutto sembra divenire indiscutibilmente oggetto a disposizione del soggetto, persino se stesso e gli altri individui.

Con l'avvento della società del benessere, l'individuo formalmente eguale, privato della propria specificità<sup>18</sup>, finisce per confluire nel corpo amorfo della massa. La vittoria della società civile, anticipata da Marx e ripresa criticamente dall'analisi arendtiana, proietta gli esseri umani in una dimensione atomizzata e massificata – in cui la relazione con l'altro esula dall'incontro delle differenze, ricostituendosi come luogo della necessità e della sopravvivenza comune<sup>19</sup>. L'auto-identificazione avviene sulla base di ciò che può essere consumato («consumo, quindi sono»), tale che il principio di uguaglianza formale moderno si risignifichi come omologazione sociale. La proprietà come manifestazione del dominio dell'essere umano sul mondo, caratteristica della classe sociale in ascesa<sup>20</sup>, assurge definitivamente a principio ordinatore del tessuto sociale. L'altro può essere riconosciuto solo nell'identità del soggetto-ordine-massa e il 'pubblico' è solo l'incontro tra le private esigenze di consumare, ma come afferma Marcuse, «non è libero colui che sce-

<sup>17</sup>«Una delle tendenze della filosofia moderna a partire da Cartesio, e forse il suo più originale contributo alla filosofia, è stato un interesse esclusivo per l'io, in quanto distinto dall'anima o dalla persona o dall'uomo in generale, un tentativo di ridurre tutte le esperienze, nei confronti del mondo come di tutti gli altri esseri umani, a esperienze tra l'uomo e se stesso. La grandezza della scoperta di Max Weber sulle origini del capitalismo risiede precisamente nella sua dimostrazione che un'attività enorme, strettamente mondana, è possibile senza che ci si curi affatto o si goda del mondo, un'attività la cui profonda motivazione, al contrario, è la preoccupazione e l'interesse per se stessi. L'alienazione del mondo, quindi, e non l'alienazione di sé, come pensava Marx, è stata la caratteristica distintiva dell'età moderna» (H. ARENDT, *Vita activa*, Milano 2015, 187).

<sup>18</sup>«Il discorso contrattualista delinea uno 'schema fondamentale della struttura della personalità' imperniato sul modello gerarchico-dualistico perché esso permette di rendere la 'soggettiva specificità umana' di ciascun individuo compatibile con le 'proprietà oggettive' dell'ordine liberale» (SANTORO, *Autonomia individuale, libertà e diritti*, 129).

<sup>19</sup> E. PULCINI, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino 2001, 142.

<sup>20</sup> Com'è noto, la riflessione filosofica sul soggetto e la sua 'eclissi rappresentativa' rispetto all' 'altro' e alla natura si ritiene abbia svolto una funzione centrale nell'affermazione della classe borghese.

glie quale bene acquistare e a chi rivolgersi per usufruire di un servizio, se questi beni o servizi perpetuano una vita di fatica e di paura» – se, cioè, alimentano l'alienazione<sup>21</sup>. Se ne deduce che la proprietà, che per l'individuo possessivo era sinonimo di libertà, adesso si tramuta in autorità sull'individuo massificato<sup>22</sup>.

La fabbricazione contestuale dei bisogni e dei beni e la necessaria soddisfazione compulsiva dei primi trovano fondamento nel principio proprietario come regolatore dell'ordine sociale: un ordine che controlla costringendo l'individuo a lavorare per consumare, al fine di farsi riconoscere dall'altro e di riconoscersi nell'altro. Il consumo sembra affermarsi, pertanto, come uno dei dispositivi di potere diretti alla conservazione dell'organizzazione socioeconomica<sup>23</sup>, trovando riconoscimento giuridico nella facoltà di godimento sancita dal diritto di proprietà<sup>24</sup>, nella tutela del libero mercato e nella disciplina dei consumatori.

La crescente produttività economica, tuttavia, consente indiscutibilmente il miglioramento degli *standard* di vita in Occidente. Allo stesso tempo, garantisce il consolidamento delle posizioni di dominio dei gruppi sociali che ne dispongono, incrementando il distacco tra loro e il resto della popolazione mondiale. La concentrazione proprietaria in atto<sup>25</sup> può avvenire solo in presenza di condizioni tecniche, politiche e giuridiche favorevoli.

<sup>21</sup> H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino 2020, 22.

<sup>22</sup> Uno dei più grandi osservatori delle nascenti democrazie moderne ci avverte del rischio di conformismo legato al principio di uguaglianza formale: «le classi si frequentano di continuo, perché sono gomito a gomito: hanno incessanti contatti e scambi, si imitano, si invidiano; questo suggerisce al popolo un mare d'idee, di nozioni, di desideri, che non avrebbe avuto se i ceti fossero stati fissi e la società immobile. In questi paesi il servitore non si considera mai del tutto estraneo ai piaceri e ai lavori del padrone, il povero a quelli del ricco; l'uomo di campagna si sforza di assomigliare a quello di città e le province alla metropoli» (A. TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, Torino 2010, 527).

<sup>23</sup> Su tale linea direttrice, vd. G. DEBORD, *La società dello spettacolo*, Milano 1997; J. BAUDRILLARD, *La società del consumo*, Bologna 1976.

<sup>24</sup> Secondo il classico enunciato giuridico del diritto di proprietà, come si è detto, la facoltà di godimento, affermata sin dall'articolo 544 del *Codice Napoleonico*, consiste proprio nella possibilità di trarre tutte le utilità possibili dal bene materialmente posseduto.

<sup>25</sup> *WORLD INEQUALITY REPORT 2022*, reperibile al sito: <https://wir2022.wid.world/> (ultima consultazione: 08/05/2025).

Con la crisi del compromesso socialdemocratico<sup>26</sup>, la fine degli accordi di Bretton Woods e lo sviluppo tecnologico dei sistemi di comunicazione, i mercati finanziari iniziano a occupare un ruolo centrale nell'economia; la loro deregolamentazione negli anni '80 accelera l'attuale processo di globalizzazione economica<sup>27</sup>. La finanza, che fino a quel momento ha svolto una funzione ausiliare dei processi produttivi, si emancipa subordinando a sé e al suo auto-svolgimento 'l'economia reale'. Si afferma il capitalismo finanziario, la cui peculiarità rispetto alle forme antecedenti risiede nella prevalente valorizzazione del denaro all'interno del sistema di circolazione: il suo mero trasferimento ingenera un suo aumento. Si tenta, dunque, di aggirare la fase di produzione che permane quale forma di 'soggettivazione' del capitale. L'imperativo è ricavare un profitto maggiore dalla produzione di denaro per mezzo di denaro, in rapporto, pur sempre, alla produzione di denaro per mezzo di merci. L'investimento di denaro diviene allora fattore produttivo di per sé – estrattivo – di valore<sup>28</sup>. In rapporto al lavoro, il capitalismo, declinato nella sua veste finanziaria, è «accumulazione di diritti, titoli giuridici, sulla produzione futura»<sup>29</sup> e non si occupa di estrarre solo valore, ma si presenta contestualmente come 'spossessante'; ciò sta a indicare che il prelevamento del valore avviene attraverso lo 'spossessamento': una coercitiva e psicologicamente violenta imposizione al

<sup>26</sup> «I due grandi obiettivi economici dello Stato sociale sono: da una parte la piena occupazione dei fattori produttivi, e dall'altra la estensione di forme di salario indiretto, che sono costituite dai servizi e dai diritti sociali. Questa combinazione di crescita e benessere ha una dimensione politica e sociale 'rappresentata' da quello che viene solitamente chiamato il compromesso socialdemocratico: il movimento operaio rinuncia a mettere in discussione i rapporti di produzione – a mettere cioè in discussione la proprietà privata e il controllo privato del processo di accumulazione – in cambio della garanzia che lo Stato intervenga sul processo redistributivo per assicurare condizioni di vita più egualitarie, la sicurezza e il benessere attraverso i servizi, l'assistenza e anche la difesa dell'occupazione». Ancora, a mettere in crisi lo Stato sociale, come evidenzia Barcellona, sono la «realizzazione dei suoi obiettivi – tesi del 'compimento' – e, insieme, dell'efficacia 'politica' della controffensiva neo-liberale – tesi della sconfitta del movimento operaio e della sinistra» (P. BARCELLONA, *Diritto privato e società moderna*, Napoli 1996, 110-11, 151).

<sup>27</sup> M. MAZZUCATO, *Il valore di tutto*, Milano 2018.

<sup>28</sup> L. GALLINO, *Finanzcapitalismo*, Torino 2011.

<sup>29</sup> K. MARX, *Il Capitale*, trad. it. di R. MEYER, Roma 2010, 1231.

lavoro, che si sostanzia come l'attività tesa a sostenere il debito al consumo<sup>30</sup>. Il fenomeno dell'indebitamento – a cui l'individuo ricorre per sostenere le proprie spese di consumo – è ciò che mantiene inalterato nella sua forma storicamente determinata il rapporto capitale/lavoro. La proprietà finanziaria, pertanto, si palesa come detentricessa delle condizioni di sviluppo e di emancipazione del sociale. Controllando la maggior parte delle società quotate in borsa e non solo<sup>31</sup>, essa gode delle prerogative proprietarie sulla gestione dei beni, finanche di natura sociale, ad esempio influenzando speculativamente il prezzo delle merci di consumo<sup>32</sup>. La proprietà finanziaria sembra essere riconducibile all'astrazione giuridica della facoltà di disporre del bene, la quale, in quanto non temperata da istanze perlomeno redistributive, affida il potere d'indirizzo dell'economia globale a pochi individui politicamente irresponsabili. Questi ultimi, infatti, non sono soggetti ad alcun controllo democratico diretto, né dotati di un mandato collettivo, potendo perseguire liberamente il proprio interesse personale.

Il conflitto proprietario contemporaneo sembra, pertanto, riconducibile alla triade individuo-consumo-finanza. Esso è astrattamente rappresentato nei due poteri sanciti dal diritto di proprietà privata, espressione giuridica del rapporto soggetto-oggetto contemporaneo. Non riuscendo a vincolare i due analizzati fenomeni proprietari, il consumo e la finanza, il diritto, dunque, diviene «mero epifenomeno<sup>33</sup>». Ciò permette l'estensione illimitata della libertà economica del soggetto, la cui

<sup>30</sup> L'utilizzo di una carta di credito o di debito opera nel processo di creazione del denaro. In tal senso, vd. M. MAZZUCCATO, *Il valore di tutto*.

<sup>31</sup> Secondo Gallino, gli enti che compongono il capitalismo finanziario sono 'il sistema bancocentrico', la c.d. *shadow banking* e gli investitori istituzionali: GALLINO, *Finanzcapitalismo*.

<sup>32</sup> A. VOLPI, *Prezzi alle stelle. Non è inflazione, è speculazione*, Bari - Roma 2023.

<sup>33</sup> «La forma giuridica è impotente a dominare la materia economica quando si svolge esclusivamente nella concessione di diritti soggettivi, riducendo l'idea del dovere giuridico a quella di semplice limite o misura della libertà individuale e così rinunciando a introdurre il dovere nell'intima struttura dell'agire libero. Il diritto soggettivo diventa forma costante di una funzione variabile, le cui esplicazioni sfuggono al controllo dell'ordine giuridico: diventa insomma, secondo il rovesciamento del rapporto operato dall'analisi marxista, mero epifenomeno dell'economia, forma formata anziché forma formante» (MENGONI, *Forma economica e materia giuridica*, 151).

manifestazione concreta dipende dal tipo di bene oggetto del diritto di proprietà (indicativamente, il bene di consumo o lo strumento finanziario), che determina la rilevanza di una o dell'altra facoltà. Così, la facoltà di godimento si risolve nella mera ripetizione del meccanismo consumistico, assumendo per l'individuo nella massa la forma di un'apparente libertà, mentre la facoltà di disposizione è espressione del potere sul tessuto socioeconomico detenuto da un esiguo numero di individui, in grado di influenzare gli indirizzi economico-politici nazionali e sovranazionali.

La disciplina del comportamento economico del sociale è una funzione fondamentale del diritto. Nel momento in cui il diritto non contempla un dovere giuridico insito nella struttura dell'agire libero (*rectius*: non informa il diritto di proprietà a ragioni di giustizia), esso si riduce a mera forma della materia economica, che, non più ristretta entro i confini statali, reitera le sue condizioni strutturalmente ambigue e diseguali e ostacola lo sviluppo di qualsiasi visione critica collettiva che si ponga al di fuori del campo delle possibilità predeterminate.

Il contributo indaga il diritto di proprietà nell'era contemporanea, analizzando la tensione tra la facoltà di disporre dei beni e quella di goderne. Partendo dal modello antropologico dell' 'individualismo possessivo', l'autore riflette sul tessuto socioeconomico contemporaneo, delineando il ruolo assunto dal diritto di proprietà e dai poteri che ne scaturiscono nella definizione materiale del rapporto tra il soggetto e l'oggetto disponibile e 'consumabile'. Sin dall'età moderna, l'astrazione di tale diritto, difatti, contribuisce alla separazione tra proprietari e non proprietari. Allo stesso modo, nel contemporaneo, permane una netta differenziazione tra coloro che detengono il potere economico e la massa, persuasa dal dispositivo consumistico. La finanziarizzazione dell'economia ha ulteriormente accentuato questo squilibrio, concentrando la ricchezza nelle mani di pochi. Entro tale contesto, il diritto di proprietà sembra, dunque, attribuire piena libertà economica individuale, ma fallisce nel disciplinare il comportamento economico del sociale in modo equo, assicurando che si perpetuino le disuguaglianze nazionali e globali e si limiti la possibilità di una critica collettiva al sistema attuale.

*The paper investigates property law in contemporary age, analysing the tension between the power to dispose of property and the power to use it. Starting from the anthropological model of 'possessive individualism', the author reflects on the contemporary socio-economic structure, outlining the role assumed by the right to property and the powers deriving from it in the material definition of the relationship between the subject and the available and 'consumable' object. Since the modern age, the abstraction of this right, in fact, contributes to the separation between owners and non-owners, creating a society with just an appearance of equality. In contemporary times, a clear differentiation remains between those who hold economic power and the masses, persuaded by the consumerist system. The financialisation of the economy has further accentuated this imbalance, concentrating wealth in the hands of a few. Property law thus seems to confer full individual economic freedom, but fails to regulate the economic behaviour of the social in an equal manner; ensuring the perpetuation of national and global inequalities and limiting the possibility of collective criticism of the current system.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5161



VINCENZO FERRO

LE RADICI DEL 'POLITICO':  
CARL SCHMITT LETTORE DI CLAUSEWITZ

Le riflessioni sulla questione della guerra del giurista tedesco Carl Schmitt (1888-1985), oggetto di un vasto dibattito europeo e internazionale, intrattengono un confronto discontinuo ma significativo con l'opera di Carl von Clausewitz (1780-1831), generale maggiore prussiano, autore del controverso e incompiuto trattato *Sulla guerra*, pubblicato postumo nel 1832 dalla moglie Marie von Brühl. Per enucleare il discorso schmittiano sulla guerra, occorre comprendere il rapporto con la polemologia clausewitziana, in modo da coglierne in maniera pertinente alcuni tratti essenziali. Si tratta di proporre una discussione critica dell'interpretazione schmittiana, ripartendo il discorso in tre punti: 1) analisi del rapporto tra Clausewitz e il concetto di politico; 2) analisi dei testi a carattere storico-genealogico, approfondendo le riflessioni di Schmitt, lungo il secondo dopoguerra, sulla teoria del partigiano; 3) mostrare, infine, come questo insieme di riflessioni vada inscritto nella struttura teoretica del politico, inteso come limite e reciprocità, condensata nella formula *homo homini homo*, in contrapposizione a una lettura del potere fondata sulla relazione gerarchica (*homo homini deus*) e a quella etologica improntata alla 'forza' (*homo homini lupus*).

*La forma assoluta della guerra*

Nel testo del '27 *Il concetto del politico*, Schmitt si propone di elaborare una trattazione elementare del concetto di politico, oggi che, scrive l'autore, «sia il concetto di Stato sia la sua realtà sono indubbiamente

te diventati problematici»<sup>1</sup>. Il giurista si confronta con un tema ricorrente della sociologia del conflitto di area tedesca di inizio secolo, in autori come Simmel e Weber<sup>2</sup>. L'agire politico, sostiene Schmitt, detiene un'autonomia peculiare rispetto ad altri ambiti, parimente autonomi, del pensare e dell'agire (morale, estetica, economia). L'argomento addotto dal giurista rimarca il carattere esistenziale e intensivo dell'associazione e della dissociazione tra gli uomini: «i concetti di amico e nemico vanno presi nel loro significato concreto, esistenziale, non come metafore o simboli»<sup>3</sup>. L'attenzione rivolta al carattere reale-esistenziale, ovvero «della realtà peculiare e della possibilità concreta della distinzione amico-nemico»<sup>4</sup>, sarà un motivo ricorrente all'interno delle riflessioni schmittiane. Il nemico non è il concorrente economico, né l'interlocutore sul piano della comunicazione, ma, scrive Schmitt, «è soltanto un insieme di uomini che, quantomeno virtualmente, cioè sulla base di una concreta possibilità, *combatte*, contrapponendosi a un insieme analogo»<sup>5</sup>. Nella prima edizione del '27, Schmitt sostiene:

La guerra consegue all'ostilità poiché quest'ultima consiste nella peculiare negazione di un altro essere. La guerra è solo la realizzazione estrema dell'ostilità. Non occorre che sia alcunché di quotidiano o di normale, né va percepita come qualcosa di ideale, e tuttavia deve esistere come possibilità concreta, fintantoché il concetto di nemico conserva un senso<sup>6</sup>.

La guerra viene interpretata come il 'caso critico' (*Ernstfall*) o il caso d'eccezione (*Ausnahmefall*)<sup>7</sup> rispetto al decorso normale-istituzionale

<sup>1</sup> C. SCHMITT, *Il concetto del politico*, in Id., *Stato, grande spazio, nomos*, a cura di G. GURISATTI, Milano 2015, 33-82. Per una introduzione al suo pensiero, vd. L. VINX, *Carl Schmitt*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2025 Edition), ed. by E. N. ZALTA - U. NODELMAN, *online*.

<sup>2</sup> Per una ricognizione generale del tema, a partire dagli autori menzionati, vd. D. PALANO, *Politica. Un'introduzione*, Brescia 2024, 302-99.

<sup>3</sup> SCHMITT, *Il concetto del politico*, 40.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, 42.

<sup>7</sup> Secondo Leo Strauss, la logica del *caso critico*, sincrono al collasso dell'ordine sociale, risale alla scienza politica hobbesiana improntata a uno scetticismo dogmatico

dell'ordine politico, sicché non è da intendersi come 'la continuazione della politica con altri mezzi', «come suona la celebre definizione che viene spesso citata; ovviamente non è nemmeno l'obiettivo e lo scopo della politica, ma è senz'altro il presupposto, che determina in modo peculiare l'agire umano, conferendogli un significato specificamente politico»<sup>8</sup>. Schmitt considera che, nell'ottica clausewitziana, la guerra è certamente uno 'strumento della politica', rimarcando con ciò il carattere prasseologico (il bilanciamento tra mezzi e fini); il più delle volte, però, la formula viene fraintesa, poiché viene considerata come la tesi centrale del trattato *Sulla guerra*. L'intuizione polemologica rimane ancora tutta da esplicitare, così che Schmitt cita un ulteriore passaggio dal libro VIII di *Della guerra*:

Se la guerra fa parte della politica, essa ne assumerà, naturalmente, il carattere. Ma appena questa politica diviene grandiosa e vigorosa, lo diviene anche la guerra, per assurgere fors'anche fino all'altezza in cui la guerra giunge alla sua forma assoluta [*wo der Krieg zu seiner absoluten Gestalt gelangt*]. Con questo modo di vedere le cose, non ci è necessario perdere di vista la guerra nella sua forma assoluta: essa, anzi, deve costituire sempre lo sfondo del nostro quadro<sup>9</sup>.

Nel *Concetto del politico*, Schmitt non prospetta di ribaltare la formula clausewitziana – alla stregua di Foucault<sup>10</sup> e Deleuze<sup>11</sup>, che concepiscono la guerra come un assoluto o il *continuo* su cui poggia il reale – né si considera d'accordo con l'idea che l'autentico contributo del generale prussiano sia l'idea della 'guerra come prosecuzione della politica con altri mezzi'. Il giurista mostra, invece, come la chiave d'acces-

intorno alla domanda sulla giustizia: vd. L. STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, trad. fr. par M. NATHAN - E. DE DAMPIERRE, Paris 1986, 152-80.

<sup>8</sup> SCHMITT, *Il concetto del politico*, 44.

<sup>9</sup> C. VON CLAUSEWITZ, *Della guerra*, trad. it. di A. BOLLATI - E. CANEVARI, Milano 1970, 812-13.

<sup>10</sup> V. ANTONIOL, *Foucault critico di Schmitt. Genealogie e guerra*, Soveria Mannelli 2024.

<sup>11</sup> G. RAE, *Violence, Territorialization, and Signification: The Political from Carl Schmitt and Gilles Deleuze*, «Theoria and Praxis: International Journal of Interdisciplinary Thought», 1 (2013), 1-17.

so al caso concreto dell'ostilità passi per le considerazioni avanzate da Clausewitz sulla 'forma assoluta'<sup>12</sup>. Non è una definizione dell'ostilità o del politico in un senso giuridico, né storicistico, né fluidificato (*à la* Foucault), nemmeno però riassorbibile interamente in una prospettiva ontica (secondo il riferimento critico a Clausewitz da parte di Heidegger nei *Quaderni neri*)<sup>13</sup>. Si tratta di comprendere la torsione esistenziale impressa da Schmitt, per cui «il nemico è la forma della nostra propria questione, lui mi spinge e io lo spingo verso la stessa fine», come recita il verso di T. Däubler: ciò vuol dire, in breve, che l'altro mi definisce, ovvero la cosa stessa si riannoda in quanto rapporto conflittuale, allo stesso tempo di negazione e limitazione, all'altro.

Schmitt, dunque, considera al centro del testo clausewitziano l'idea della guerra come *ultima ratio* della distinzione tra amico e nemico. Attraverso la nozione di guerra come forma assoluta, Schmitt si contrappone alla lettura incentrata sull'idea secondo cui 'la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi' e che associa la 'guerra assoluta' a idealtipo secondo un approccio weberiano<sup>14</sup>. Nel confronto con

<sup>12</sup> La forma assoluta potrebbe sollecitare delle comparazioni con l'*Urform* goethiana, sebbene in Clausewitz non vi siano riferimenti diretti alla *Metamorfosi delle piante*. È significativo il lessico comune ai due autori, attinto dalla filosofia del romanticismo, relativo alla 'polarità', all' 'accrescimento' (si pensi alla nozione di *Steigerung* clausewitziana riletta in chiave mimetica in R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo. Conversazione con Benoît Chantre*, Milano 2008), per pensare il rapporto tra vita e forme; per un confronto tra le due interpretazioni, vd. M. S. BARBERI, *Carl Schmitt e René Girard lettori romantici di Clausewitz: uno sguardo in parallelo*, «Cosmopolis», 14, 1-2 (2017), online.

<sup>13</sup> «La guerra non è, come Clausewitz pensa ancora, la prosecuzione della politica con altri mezzi; se con 'guerra' si intende 'guerra totale', vale a dire la guerra che scaturisce in quanto tale dalla macchinazione scatenata dell'ente, allora essa diventa una *trasformazione* della 'politica' e la *manifestazione* del fatto che la 'politica' stessa è stata solo il compiersi, non più padrone di se stesso, di non dominate decisioni metafisiche. Una simile guerra non prosegue qualcosa di già presente, bensì lo costringe all'esecuzione di decisioni essenziali di cui essa stessa non è padrona» (M. HEIDEGGER, *Quaderni neri 1939-1941. Riflessioni XII-XV*, a cura di P. TRAWNY, trad. it. di A. IADICICCO, Milano 2016, 114); sul tema della guerra tra Heidegger e Schmitt, vd. D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei*, Torino 2016, 150-77.

<sup>14</sup> Mi riferisco a R. ARON, *Penser la guerre, Clausewitz*, I-II, Paris 1976, che basa la sua interpretazione sulla prospettiva razionalistica dell'equilibrio europeo, vi rivede un idealtipo weberiano, considerando la 'forma assoluta' della guerra al pari di un con-

Clausewitz, il giurista orchestra una professione di realismo, variamente declinata di contro all'ideale di una vita quieta e indisturbata nel giardino epicureo o al 'romanticismo politico', che proietta l'io pensante nel mondo in una filosofia del gioco o del *ludus globi*<sup>15</sup>. Un ulteriore sentiero interrotto si presenta nel tentativo di abolire la guerra, poiché esso sfocerebbe di fatto in una 'guerra alla guerra', nelle vesti di una 'ultima guerra dell'umanità'<sup>16</sup>: Schmitt paventa la prospettiva del 'tempo di un mondo senza nemico', così come di un mondo unificato attraverso lo scambio o la tecnica. Attraverso la nozione di 'forma assoluta' della guerra, questa sembra stagliarsi sotto la veste di una 'totalità', dai tratti paradossali, poiché può sempre imporsi in forme mostruose e sacrificali. Ciò sembra stridere con la 'logica dell'eccezione' – in cui si ravvisa una forte continuità con Kierkegaard<sup>17</sup> –; eppure, essa (la totalità) persiste come orizzonte di esposizione radicale al pericolo, corollario di una dinamicità e pericolosità dell'uomo, che secondo Leo Strauss<sup>18</sup>, Schmitt articola in opposizione all'idea di una 'filosofia della cultura', in cui l'operare del pensiero simbolico neutralizza l'assenza di fondamenti o spazio del pericolo, costitutivo del politico. Una volta mostrato ciò, ne deriva, secondo Schmitt, che l'esistenza politica di un popolo si garantisca attraverso la capacità di distinzione tra amico e nemico, da cui consegue il pluralismo degli Stati, sicché «il mondo politico è un pluriverso, non un universo»<sup>19</sup>.

cetto puramente logico. Su Aron e Schmitt, vd. É. PERREAU-SAUSSINE, *Raymond Aron et Carl Schmitt lecteurs de Clausewitz*, «Commentaire», 103 (2003), 617-22.

<sup>15</sup> C. SCHMITT, *Romanticismo politico*, a cura di C. GALLI, Milano 1981.

<sup>16</sup> «Si direbbe allora il tempo di un mondo senza amico, il tempo di un mondo senza nemico. Imminenza di una autodistruzione per sviluppo infinito di una follia di auto-immunità» (J. DERRIDA, *Politiche dell'amicizia*, Milano 1995, 104). Per una lettura decostruttiva del criterio schmittiano, sulla scia di Derrida, vd. C. RESTA, *L'estraneo*, Genova 2008.

<sup>17</sup> M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia 1990, in part. 490-94.

<sup>18</sup> Sul confronto Schmitt-Strauss, vd. H. MEIER, *Carl Schmitt and Leo Strauss, The Hidden Dialogue*, Chicago 2006.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 57. Sugli usi contemporanei della nozione di 'pluriverso', vd. T. C. MERCIER, *Uses of 'the Pluriverse': Cosmos, Interrupted – or the Others of Humanities*, «Ostium», 2 (2019), 1-18. Tra i vari, spicca quello di B. LATOUR, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime*

*Il pensiero politico di Clausewitz e la teoria del partigiano*

Un pluriverso in movimento è quello dell'Europa moderna post-rivoluzionaria. Schmitt approfondisce il nesso tra ostilità, politico e guerra, attraverso il prisma clausewitziano, in alcuni testi degli anni '60, dedicati più strettamente a una genealogia della politica moderna, come *Clausewitz come pensatore politico* e *Teoria del partigiano*. In questi scritti, Schmitt interpreta Clausewitz alla luce di una fenomenologia storica dell'ostilità che gravita intorno a Napoleone, l'Imperatore o il *dio della guerra*, secondo la formula presente nel trattato *Sulla guerra*. L'esperienza della guerra partigiana spagnola contro Napoleone segna un momento di spartiacque poiché vi si confrontano organizzazioni irregolari contro l'esercito francese moderno. Questa esperienza politica migra in Prussia, scopercchiando un tratto elementare della politica moderna, un 'momento acheronteo' scrive Schmitt, riprendendo il motto virgiliano attribuito a Bismarck: *si neque flectere deos, acheronta movebo*. Questo momento acheronteo indica propriamente l'apertura dello spazio del pericolo, quella 'forma assoluta' su cui Schmitt modella il proprio criterio del politico. Le riflessioni sul partigiano individuano in questa figura moderna l' 'ultima sentinella della terra', e possono essere interpretate come un elemento inerente la costellazione teorica di Behemoth, simbolo terragno di *stasis* – come suggerito da Horst Bredekamp<sup>20</sup> –, ovvero l'altra faccia della figura d'ordine impressa nel *Leviatano* di Thomas Hobbes. Mi sembra che il passaggio da Hobbes a Clausewitz, si giocherebbe, per Schmitt, lungo il crinale che conduce dal Leviatano a Behemoth, ovvero a una dottrina della stasiologia che assumerà un ruolo chiave in *Teologia politica II*<sup>21</sup>. Sebbene Clausewitz

*climatico*, trad. it. di D. CARISTINA, Milano 2020, 65, che attribuisce la nozione di 'pluriverso' a William James, il quale, invero, nel suo testo critico rispetto al monismo della filosofia tedesca utilizza l'espressione *pluralistic universe*; soltanto a partire dalla formula schmittiana, che risulta più come una crasi di quella di James, mi sembra si possa parlare di un uso del concetto.

<sup>20</sup> H. BREDEKAMP, *Der Behemoth: Metamorphosen des Anti-Leviathan*, Berlin 2016, 82.

<sup>21</sup> C. SCHMITT, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, a cura di A. CARRACCILO, Milano 1992, 95-97.

non sia un teorico della guerra civile, quanto invece della guerra di popolo (come portato politico-militare delle rivoluzioni moderne), la sua idea di forma assoluta come timbro proprio del politico può essere intesa come separazione originaria in seno all'Uno: la forma assoluta unifica il reale producendo la separazione tra amico e nemico. Ad ogni modo, Clausewitz resta un pensatore politico poiché esperisce una crisi dei fondamenti, orientato dal «nemico in quanto figura», ovvero dall'imperatore francese.

Lo scavo storico-genealogico schmittiano rintraccia nella rivalità tra Clausewitz e Napoleone un caso esemplare, per mettere in prospettiva lo scivolamento tardomoderno dall'ostilità concreta delle relazioni politiche all'ostilità assoluta. In *Teoria del partigiano*, si condensano diverse istanze politiche, filosofiche e ideologiche di un mondo post-europeo. La prospettiva aperta sul 'dramma europeo' approfondisce l'esperienza della guerra partigiana spagnola contro gli eserciti moderni napoleonici, nel torno di anni dal 1808 al 1813. Il partigiano, agile conoscitore del territorio, individua il nemico e anticipa la notizia dell'invasione al re e alla sua famiglia. «In Spagna» – scrive Schmitt – «il *guerillero* rischiava di tutto per tutto in una battaglia senza speranza, era un povero diavolo, un primo esemplare di quegli irregolari che sono carne da cannone nei conflitti internazionali. Tutto questo forma come l'*ouverture* di una teoria del partigiano»<sup>22</sup>. Il simbolo della esperienza spagnola migra<sup>23</sup> nel Nord Europa, e ciò produce, per imitazione, «una *teoria* della guerra e dell'inimicizia, che coerentemente culmina nella teoria del partigiano»<sup>24</sup>. Dalla Spagna alla Prussia si mette in movimento una migrazione di simboli politici, illustrata da Schmitt secondo op-

<sup>22</sup> C. SCHMITT, *Teoria del partigiano. Integrazione al concetto del politico*, trad. it. di A. DE MARTINIS, Milano 2005, 16-17.

<sup>23</sup> Per 'migrazione dei simboli' mi riferisco a un tema-chiave del pensiero di Aby Warburg, su cui rimando, per un inquadramento, a M. GHELARDI, *Aby Warburg, uno spazio per il pensiero*, Roma 2022, 68-75. In *Clausewitz als politischer Denker*, l'autore discute del carattere mitopoietico dell'evento: «Allora una scintilla balzò repentinamente dalla Spagna verso il Nord, dove diventò un potente mito politico e contribuì a fomentare la resistenza tedesca contro Napoleone» (SCHMITT, *Stato, grande spazio, nomos*, 381).

<sup>24</sup> SCHMITT, *Teoria del partigiano*, 17.

zioni distinte in base al grado di amicizia o inimicizia: la nobiltà spagnola e il poeta Goethe sono amici dei francesi, laddove partigiani spagnoli e milizie territoriali prussiane rispondono con offensive generali. Heinrich von Kleist, per contro, drammatizza l'ostilità nelle variazioni mitiche in *La battaglia di Arminio*, «il più grande poema partigiano di tutti i tempi»<sup>25</sup>; questa migrazione di simboli si cristallizza in una teoria della guerra, posta in essere da Clausewitz e condotta alle estreme conseguenze da Lenin e Mao Tse-Tung. L'analisi di questo universo politico, filosofico e letterario, permette a Schmitt di dettagliare una cesura non meglio esplorata nel *Nomos della terra*<sup>26</sup>, in cui si assiste a una prima dissoluzione dello *ius publicum europaeum*, per poi essere ricostruito, insieme ai vari principi di legittimità, con il Congresso di Vienna (1814-1815). Di fronte alla regolarità delle distinzioni foriere di riconoscimento tra Stati, quindi tra vita civile e vita militare, esercito regolare e combattente irregolare, il partigiano rimane una figura marginale. Non esiste, a detta di Schmitt, una teoria antica del partigiano, poiché rispetto all'architettura teorica tradizionale del diritto di guerra, questo è considerato *hors-la-loi*.

Schmitt si concentra, inoltre, sul rapporto tra Clausewitz e la filosofia tedesca. Tra il 1808 e il 1813, Berlino è permeata dalla filosofia dell'illuminismo francese, allorché il filosofo Fichte, e l'*élite* militare nelle personalità di Scharnhorst, Gneisenau e Clausewitz, così come una figura del pari di Heinrich von Kleist, esprimono lo straordinario potenziale intellettuale dell'*intelligencja* «pronta all'azione nel momento critico»<sup>27</sup>. Clausewitz scrive a Fichte, da Königsberg, una lettera in cui ricusa l'*allure* antichizzante dell'*Arte della guerra* di Machiavelli<sup>28</sup>, sollecitando il filosofo a un'apertura alla nuova epoca della guerra di po-

<sup>25</sup> SCHMITT, *Teoria del partigiano*, 17.

<sup>26</sup> A proposito del *Nomos della terra*, scrive Schmitt, «non ho trattato in modo sufficientemente dettagliato la cesura rappresentata dalle guerre della Rivoluzione francese e del periodo napoleonico» (*ibid.*, 137).

<sup>27</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>28</sup> Sul tema, vd. F. VOLPI, «*Man soll nicht mit der Form, sondern mit dem Geist anfangen*». *Fichtes Rehabilitierung von Machiavelli und Clausewitz Stellungnahme*, in *Idealismus mit Folgen. Die Epochenschwelle um 1800 in Kunst und Geisteswissenschaften*, hrsgg. H. J. GAWOLL - C. JAMME, München 1994.

polo. Clausewitz sostiene, inoltre, che non è di primaria importanza la 'forma' dell'esercito, ma lo 'spirito' che muove il combattimento. In aggiunta a quest'appunto romantico-metafisico, Schmitt osserva come Clausewitz integri all'interno della sua teoria della guerra la figura del *Parteigänger* e del popolo, prendendo a modello la Spagna: «[qui] la guerra è condotta precipuamente dal popolo in armi, si comprende che non si tratta più soltanto di un'accentuazione dell'assistenza popolare, bensì di una vera nuova potenza»<sup>29</sup>. Nonostante Clausewitz figuri come interprete d'eccezione di questo passaggio d'epoca, egli «continuava a pensare troppo per categorie classiche quando attribuiva, nella 'meravigliosa trinità della guerra', al popolo solo il 'cieco istinto naturale' dell'odio e dell'ostilità, al generale e al suo esercito il 'coraggio e il talento', intesi come libere attività dell'animo, e al governo l'amministrazione puramente razionale della guerra in quanto strumento della politica»<sup>30</sup>.

Il partigiano diventa una questione filosofica ed entra di diritto all'interno dello spirito universale: Schmitt polemizza, a questo punto, con l'idea napoleonica secondo cui il partigiano appartiene a una cultura retrograda e tradizionale, alleato delle forze religiose della reazione della Spagna cattolica o di altro tipo. L'elementare o l'Acheronte, scrive Schmitt, «che aveva rotto gli argini, rientrò subito nell'alveo dell'ordine statale»<sup>31</sup>; Hegel, per conto suo, ordirà una mediazione tra rivoluzione e conservazione attraverso gli strumenti della filosofia della storia, consegnando ai posteri un'arma ideologica più potente finanche dei testi di Rousseau in mano ai Giacobini, impugnata da Marx e Engels, più pensatori che attivisti; soltanto con il rivoluzionario di professione russo Lenin, il marxismo assurge a forza cosmico-storica orientata da una inimicizia assoluta. Schmitt ricapitola, così, le linee direttrici dell'ostilità moderna:

La guerra trova il suo senso nell'inimicizia. Dal momento che essa è la continuazione della politica, anche quest'ultima contiene sempre in sé, almeno in potenza, un elemento di inimicizia; e se la pace reca in sé la possibilità della

<sup>29</sup> CLAUSEWITZ, *Della guerra*, 467.

<sup>30</sup> SCHMITT, *Teoria del partigiano*, 67.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 68.

guerra – e l’esperienza ha insegnato che purtroppo è davvero così –, allora contiene anche un momento di potenziale inimicizia. La questione, dunque, è se l’inimicizia possa essere circoscritta e controllata, se cioè sia una inimicizia relativa o assoluta. E questo può deciderlo solo colui che sta combattendo una guerra a proprio rischio e pericolo<sup>32</sup>.

Il partigiano, «sbucando dalle quinte»<sup>33</sup>, riplasma i teatri della guerra di terra, perturbando il dramma convenzionale della *guerre en dentelles*. La metafora teatrale andrebbe lavorata ulteriormente (indietro, fino ai teatri tragici, in avanti, fino ai teatri di Marte di Kraus): le rappresentazioni mitico-letterarie della guerra si diradano fin nelle notti della preistoria tecnica e simbolica dell’umano. Schmitt, in conclusione al suo testo, scrive che: «Per il momento, il partigiano significa ancora un pezzo di vero suolo; egli è una delle ultime sentinelle della terra, elemento della storia universale non ancora completamente distrutto»<sup>34</sup>. Schmitt pensa la guerra declinando il rapporto tra gli elementi e la storia della tecnica<sup>35</sup> e interdice l’estensione idealistica della guerra su scala cosmica<sup>36</sup>. Nondimeno, la guerra partigiana può tramutarsi da forma difensiva a «strumento manipolato da un’aggressività che mira alla rivoluzione mondiale»<sup>37</sup>. Se vi è una traccia di un cosmo pre-politico, questo si dà soltanto nella modalità di un’elementare situazione di pericolo, oscillante tra l’indigenza e la volontà di potenza, così come reso nel momento acheronteo: «L’Acheronte non si lascia ingannare, e non asseconda ogni invocazione, per quanto sagace sia l’uomo che la pronuncia, e per quanto disperata possa essere la situazione in cui egli si trova»<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> SCHMITT, *Teoria del partigiano*, 83-84.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 99.

<sup>35</sup> E. C. SFERRAZZA PAPA, *Antropologia filosofica, metafisica degli elementi e filosofia della tecnologia in Carl Schmitt*, «Politica & Società. Periodico di filosofia politica e studi sociali», 2 (2021), 241-60; sul tema della tecnica in Schmitt, vd. C. RESTA, *Nichilismo tecnico mondializzazione. Saggi su Schmitt, Jünger, Heidegger e Derrida*, Milano 2013; B. H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, Grenoble 2019, 59-98.

<sup>36</sup> Mi riferisco qui alla prospettiva di De Maistre: vd. Y. MADOUAS, *Joseph de Maistre et La Guerre*, «Revue de métaphysique et de morale», 1 (1972), 20-55.

<sup>37</sup> SCHMITT, *Teoria del partigiano*, 104.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 115.

Infine, viene impiegata la formula chiave della riflessione di Schmitt: «Il nemico non è qualcosa che si debba eliminare per un qualsiasi motivo, o che si debba annientare per il suo disvalore. Il nemico si situa sul mio stesso piano. Per questa ragione mi devo scontrare con lui: per acquisire la mia misura, il mio limite, la mia figura»<sup>39</sup>. Schmitt infine riconduce Clausewitz al pensiero classico della filosofia politica: «Clausewitz aveva parlato di guerra assoluta, ma presupponendo la regolarità di una struttura statale. Certo non poteva ancora immaginare lo Stato come strumento di un partito e un partito che comanda uno Stato»<sup>40</sup>. Il testo si chiude con la presa di coscienza dell'introduzione della logica dei valori nella storia del XX secolo: ogni valore pone un disvalore, la cui autoaffermazione si lega alla negazione assoluta dell'altro: per Schmitt questa *tirannia dei valori*, il pensare per valori, dalla complessa genealogia a cui si era dedicato anche Heidegger nella sua interpretazione di Nietzsche, contribuisce a generare una sorta di apocalisse del politico, facendo saltare il nemico come figura costitutiva della questione. Il disincanto schmittiano rispetto alla logica pluralistica dei valori è motivato dal fatto che il politeismo dei valori di ascendenza weberiana intensifica surrettiziamente il politico riconfigurandolo in faida e persecuzione.

Le linee di forza del pensiero politico di Clausewitz, sostiene Schmitt, risiedono nell'assenza di demonizzazione o divinizzazione del nemico, orientando perciò un tipo di ostilità capace di forma politica e non avvezza all'iperbole dell'ideologia; ciò consente a Schmitt di distinguere l'approccio polemologico clausewitziano da quello ideologico di Fichte, che associa il nemico a una proiezione dell'io in un non-io, così come da quello di Goethe, secondo cui l'Imperatore può essere sconfitto soltanto da un essere da lui generato, espresso dalla sentenza *nemo contra deum nisi deus ipse*. La polemologia di Clausewitz rimane, inoltre, legata all'elemento terraneo, ovvero egli pensa che un «nuovo *nomos* della terra poggia sulla reale, originaria ostilità dei due»<sup>41</sup>, come limite reale della negazione.

<sup>39</sup> SCHMITT, *Teoria del partigiano*, 119.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 129.

<sup>41</sup> BARBERI, *Carl Schmitt e René Girard*.

Il trattato clausewitziano rimane perciò entro il contesto di una teoria della guerra di terra, venendo in seguito scavalcato dalla storia delle dottrine della geopolitica, che assumerà la rivoluzione spaziale insita nell'apertura agli oceani della modernità come proprio punto d'avvio storico e teorico. Lo sforzo di Clausewitz si condensa in un pensiero riflesso nelle categorie classiche della guerra, sostiene Schmitt, in cui l'ostilità viene razionalizzata attraverso lo *strano triedrio*, composto dalla funzione politica dell'attività di gabinetto, dal genio militare, e dal popolo<sup>42</sup>. Il doppio volto del pensiero politico clausewitziano risiede, da un lato, nell'apertura all'elementare o 'spazio del pericolo', dall'altro in uno sforzo di razionalizzazione simbolico e teorico<sup>43</sup>. Entro lo spazio del pericolo, ogni annientamento implicherebbe di farla finita col nemico. Questa azione mortifera detiene per Schmitt un potere di retroazione annichilente, poiché ogni annientamento implica per sé un auto-annientamento. Questo paradosso si offre in quanto acquisizione propria dell' 'Epimeteo cristiano', così come Schmitt si autodefinisce attraverso una figura della poesia di Konrad Weiss.

### *Prolegomeni per una teoria dell'homo homini homo*

Si è tentato di mostrare come l'interpretazione schmittiana proponga una precisa collocazione storico-spirituale di Clausewitz all'interno della modernità europea. Questa interpretazione mette in evidenza il doppio volto, acheronte e razionale, della polemologia clausewitziana. Alle perenni oscillazioni tra ordine e disordine, guerra in forma e indifferenziazione, il pensiero di Clausewitz, nella rilettura schmittiana, risalta in quanto sapere incardinato nell'ostilità concreta della reciprocità. Ciò dovrebbe smarcare dalla tirannia dei valori insita nel carattere

<sup>42</sup> SCHMITT, *Teoria del partigiano*, 67. Ciò che Schmitt intende per 'categorie classiche' della guerra ha una profonda assonanza con lo schema trifunzionale dell'ideologia indoeuropea ipotizzato da Dumézil.

<sup>43</sup> Galli precisa che l'interpretazione schmittiana insiste sul fatto che Clausewitz 'ristatualizzi' l'elementare, ovvero reinscriva la forma assoluta della guerra all'interno dell'ordine statale: vd. C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna 1996, 778-80.

illimitato dell'ostilità assoluta (ideologica), in cui la reciprocità fa implodere la forma riattivando in sé la logica sacrificale della faida. La sua teoria può essere intesa come dei prolegomeni a una riflessione su *homo homini homo*<sup>44</sup>, in cui i belligeranti si impongono legge mutualmente, interdicendo per questa via il ritorno della logica sacrificale della faida che Schmitt risconterà come il pericolo proprio di una guerra illimitata incentivata dall'intensificazione della tirannia dei valori<sup>45</sup>. L'uomo è per l'altro uomo né il Dio (secondo una linea frastagliata che passa da Bacone a Spinoza, fino a Feuerbach), né lupo (secondo l'antropologia hobbesiana), ma appunto nient'altro che uomo.

La ricerca di un punto medio tra una origine divina del potere (archia) e una basata sulla presa di possesso antropologica (crazia), rinvia a due forme antropologico-filosofiche del potere: nella prima l'uomo è dio per l'altro uomo, nella seconda l'uomo è lupo per l'altro uomo. La ricerca di un nuovo *nomos* della terra si spinge verso questa direzione mediana, che percorre scritti come *Nomos - presa di possesso - nome*, in cui si risale alla cooriginaria appartenenza tra presa di possesso giuridica e atto di nominazione, oppure *Dialogo sul potere*. La teoria del politico dovrebbe aprire a un terzo spazio d'indagine, scevro dalle gerarchie celesti o dai *dominance pattern* in cui la forza detiene un potere coattivo. Per il tramite di questa formula, nel *Dialogo sul potere*, Schmitt risponde all'intervistatore che la formula non ha carattere di epilogo, ma è soltanto «l'inizio della nostra problematica»<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Per una contestualizzazione di questa formula, P. HERITIER, *Homo homini homo. Tre caverne: relazione e schermo*, «Teoria e critica della regolazione sociale», 1 (2023), 141-74.

<sup>45</sup> Rielaboro una suggestione da Barberi: «Elevando l'ostilità tra i fratelli a 'criterio del politico', Schmitt non intende suggerire un esito sacrificale all'identificazione del nemico, che in questo caso sarebbe nient'altro che il criterio di selezione delle vittime. Al contrario, questo criterio del politico si oppone ad ogni soluzione sacrificale delle crisi mimetiche» (M. S. BARBERI, 'Adamo ed Eva avevano due figli....', in *Politiche di Caino*, a cura di D. MAZZÙ, Ancona - Massa 2006, 108).

<sup>46</sup> «Volevo soltanto dirle che la bella formula 'l'uomo è un uomo per l'uomo' – *homo homini homo* – non è una soluzione, bensì solo l'inizio della nostra problematica. Lo dico in modo critico, ma anche affermativo, nel senso dello straordinario verso [di Goethe]: 'Nonostante tutto essere uomo resta una decisione!'. Questa è la mia ultima parola» (C. SCHMITT, *Dialogo sul potere*, Milano 2015, 44).

Il contributo mira a enucleare il concetto del 'Politico' di Carl Schmitt attraverso la sua interpretazione della polemologia di Carl von Clausewitz. Si tratta di approfondire l'ontologia politica di C. Schmitt e la sua interpretazione storico-politologia del pensiero clausewitziano, in rapporto alla teoria del partigiano che prende forma nell'Europa post-rivoluzionaria. L'ipotesi, da verificare, consiste nel rileggere il concetto del 'Politico' come una variazione della formula *homo homini homo*, di contro alle letture antropologico-filosofiche del potere espresse dalle altre formule concorrenti, quali *homo homini deus* e *homo homini lupus*.

*The contribution aims at enucleating Carl Schmitt's concept of the 'Political' through his interpretation of Carl von Clausewitz's polemology. The aim is to investigate C. Schmitt's political ontology and his historical-political interpretation of Clausewitzian thought in relation to the theory of the partisan taking shape in post-revolutionary Europe. The hypothesis, to be tested, consists in re-reading the concept of the 'Political' as a variation of the formula *homo homini homo*, as opposed to the anthropological-philosophical readings of power expressed by the other competing formulae, such as *homo homini deus* and *homo homini lupus*.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5162

ORIANA BELLISSIMO

NELL'AFFRICA ITALIANA DI FERDINANDO MARTINI:  
«IMPRESSIONI E RICORDI» DEL CONFLITTO  
E DELL'INCONTRO CON L'ALTERITÀ  
NELLA COLONIZZAZIONE ITALIANA DELL'ERITREA

La letteratura odepórica coloniale nella seconda metà del XIX secolo costituisce un insieme articolato e multiforme di opere che documentano le esperienze, le rappresentazioni e le concezioni ideologiche dei viaggiatori europei nei territori coloniali, svolgendo un ruolo significativo nella costruzione e nella diffusione di un immaginario coloniale funzionale alla legittimazione del dominio europeo. Dall'interesse per l'Africa, in particolare, prende forma un'ampia produzione permeata da luoghi comuni e stereotipi che contribuiscono a fissare una visione del mondo africano, rielaborato non solo nei resoconti di viaggi, ma anche in romanzi, interventi giornalistici e racconti<sup>1</sup>. Tuttavia, accanto a narrazioni dichiaratamente orientate alla propaganda imperiale, emergono anche testi in cui gli autori, senza mettere in discussione la presunta ineluttabilità del controllo coloniale, manifestano una certa consapevolezza delle sofferenze inflitte alle popolazioni autoctone e si spingono a denunciare gli abusi e le disuguaglianze generate dal sistema coloniale.

Tra le opere più rappresentative si distingue *Nell'Affrica italiana* di Ferdinando Martini<sup>2</sup>, che fin dalle prime pagine chiarisce con decisione

<sup>1</sup> R. RICORDA, *Dall'Unità al primo Novecento*, in *La letteratura di viaggio in Italia. Dal Settecento a oggi*, Brescia 2019, 59. Vd. anche G. TOMASELLO, *L'Africa tra mito e realtà. Storia della letteratura coloniale italiana*, Palermo 2004.

<sup>2</sup> Ferdinando Martini (Firenze 1841 – Monsummano Terme 1928), scrittore e politico italiano, ministro della Pubblica Istruzione e delle Colonie italiane, nonché gover-

l'impostazione e gli intenti della sua opera, nella quale sono rievocati i ricordi del viaggio in Eritrea compiuto nel 1891, descrivendo le «tristi e talora disoneste necessità»<sup>3</sup> dell'avventura coloniale italiana e smascherando i pregiudizi sulle popolazioni colonizzate attraverso i quali erano state legittimate le imprese coloniali con evidenti ripercussioni politiche. A definire il tono e l'orientamento del testo è la premessa programmatica dell'autore, che invita il lettore a non attendersi «venture inopinate e commoventi»<sup>4</sup> e prende le distanze dalle narrazioni avventurose e sensazionalistiche tipiche della letteratura odepórica coloniale, rivendicando invece un intento più riflessivo e realistico.

*Nell'Affrica italiana* fu scritto durante un'indagine su uno scandalo africano che sollecitò l'attenzione dell'opinione pubblica: da Massaua, occupata dai colonizzatori italiani già dagli anni Ottanta, arrivano denunce di soprusi compiuti dal tenente di polizia Livraghi, accusato di maltrattamenti e uccisioni di notabili locali allo scopo di assicurarsi i loro beni<sup>5</sup>. Il governo italiano istituisce una commissione d'inchiesta,

natore dell'Eritrea per breve tempo, partecipò in prima persona delle strategie espansionistiche che accompagnano i sogni italiani di conquista. Oltre al volume *Nell'Affrica italiana. Impressioni e ricordi* (1891), tra le opere sul tema si ricordano *Cose affricane. Discorsi e scritti da Saati ad Abba Carina* (Treves, 1896), *Teodoro imperatore d'Abissinia*, in collaborazione con Luigi Alberti e Francesco Coletti e il *Diario eritreo* (pubblicato postumo in quattro volumi nel 1947), in cui vengono annotate le considerazioni che di giorno in giorno scaturivano dall'opera di costruzione del governo coloniale, in un paese difficile e con l'avversione di gran parte dell'opinione pubblica italiana. Delle considerazioni intorno al colonialismo contenute nel volume di Martini si servirà qualche decennio più tardi il regime fascista, ripubblicando l'opera durante la campagna propagandistica per la conquista dell'Etiopia del 1935.

<sup>3</sup> F. MARTINI, *Nell'Affrica italiana. Impressioni e ricordi*, Milano 1895, 59.

<sup>4</sup> *Ibid.*, I.

<sup>5</sup> L'Eritrea viene formalmente dichiarata colonia italiana il 1° gennaio 1890 con un lungo processo di colonizzazione, sempre caratterizzato da una serie di conflitti con le popolazioni locali e con altre potenze regionali. In particolare, l'Italia incontra una forte resistenza da parte del Regno di Abissinia (l'attuale Etiopia), culminata nella battaglia di Dogali nel 1887, da cui le forze italiane escono sconfitte. Tuttavia, il governo italiano, determinato a mantenere il controllo dell'Eritrea, inviò ulteriori truppe e risorse per stabilizzare la regione e concludere il processo di colonizzazione, anche se sempre segnato da un alternarsi di periodi di conflitto armato e tentativi di amministrazione civile.

inviata sul territorio per condurre indagini approfondite e redigere un rapporto sui responsabili delle stragi avvenute in Eritrea, contribuendo così ad alimentare il dibattito sull'effettiva convenienza – politica, economica e strategica – della colonizzazione del nuovo possedimento. Il resoconto della commissione – di cui è membro anche Ferdinando Martini – conferma la tesi dell'utilità della colonia come sbocco dell'emigrazione italiana e suggerisce l'idea di operare una profonda riorganizzazione del territorio in vista dell'avvio di un processo di valorizzazione economica, anche attraverso un governatorato civile che sarà affidato in seguito proprio al Martini (tra il 1897 al 1907)<sup>6</sup>.

Caratterizzata da una pluralità stilistica, in cui i diversi livelli di scrittura (giornalistica, narrativa e politica) si intrecciano a riferimenti letterari e culturali, l'opera di Martini, scritta di getto accanto alle annotazioni prese per il resoconto governativo, si inserisce nel solco della abbondante produzione di memorie di viaggio e di resoconti che descrivono territori lontani, coniugando l'avventura con la sete di conoscenza del viaggiatore-eroe<sup>7</sup>, come per esempio *Viaggi in Egitto e Nubia* di Giovanni Battista Belzoni; *Dieci anni in Equatoria* di Gaetano Casati; *Continente nero* di Augusto Franzoj<sup>8</sup>. Attraverso ventitré capitoli arricchiti da trascrizioni di nenie e canti popolari, ma anche da litografie e immagini che restituiscono l'aspetto più intimo della colonia africana<sup>9</sup>, *Nell'Affrica italiana*, tralasciata la tradizione bibliografica che considerava l'Etiopia un luogo poco ospitale, offre una nuova rappresentazio-

<sup>6</sup> I. ROSONI, *La Colonia Eritrea. La prima amministrazione coloniale italiana (1880-1912)*, Macerata 2016, 189. Per il ruolo che ha svolto Martini in quanto governatore della colonia Eritrea vd. anche G. P. CALCHI NOVATI, *L'Africa d'Italia. Una storia coloniale e postcoloniale*, Roma 2011; N. LABANCA, *Oltremare. Storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna 2002.

<sup>7</sup> R. CASTAGNOLA, *Spiriti temerari e avventurosi*, in R. CASTAGNOLA - P. ORVIETO, *Ottocento inquieto e misterioso. Romanzi popolari e altri scritti dimenticati della letteratura italiana*, Roma 2012, 149.

<sup>8</sup> *Continente nero. Memorialisti italiani del '800 in Africa*, a cura di R. BERTACCHINI, Parma 1965.

<sup>9</sup> Le illustrazioni compaiono a partire dalla quarta edizione dell'opera (1895), in cui, tra le altre aggiunte, si rilevano anche le tre nuove appendici (*La Colonizzazione; I Dervisci. La presa di Cassala; Il Sudan Egiziano. Il Mahdismo. I Dervisci*) che si aggiungono all'unica presente già nella prima edizione (*Tribù della Colonia Eritrea*).

ne, più articolata e sfumata, del territorio etiope, in cui emergono non solo le difficoltà legate alla permanenza, ma anche le potenzialità di un soggiorno reso stimolante dall'incontro con una cultura diversa e affascinante<sup>10</sup>.

In continuità con la tradizione memorialistica ottocentesca, ma con un approccio più consapevole e articolato, la narrazione di Martini offre un esempio paradigmatico di riflessione costruita sul 'conflitto', inteso come scontro-incontro con l'alterità, come divergenza tra ciò che è stato raccontato e ciò che è realmente, ma anche come l'effetto di contrasto tra le bellezze del mondo africano e gli atti di barbarie che vi vengono perpetrati. In questo viaggio inatteso e difficile, Martini coglie l'occasione per guardare il territorio con uno sguardo disincantato: non segue le orme di chi esaltava le imprese di esplorazione dei bianchi nel continente nero, né la via della prosa celebrativa, ma osserva situazioni difficili e tragiche, rendendo conto delle bizzarrie, delle arguzie, delle scelte apparentemente curiose degli indigeni<sup>11</sup>.

Martini, in questo modo, da attento indagatore si trasforma in appassionato colonizzatore, pur riconoscendo le nefandezze dell'uomo bianco, ritenendo che ormai fosse definitivamente troppo tardi per ritirarsi dal continente africano. Tuttavia, con «buon senso» e «schiettezza»<sup>12</sup> viene criticata l'impreparazione degli italiani nell'avvicinarsi all'Africa, preferendo piuttosto altre «osservazioni diligenti» e «deduzioni meditate»<sup>13</sup>. Ogni tappa del viaggio di Martini valorizza le peculiarità del luogo, concepito non solo come spazio geografico, ma soprattutto come contesto umano e culturale, abitato da figure di cui l'autore traccia ritratti vividi e dettagliati, capaci di restituire testimonianze dirette, spesso crude, ma profondamente autentiche. In questo modo, dietro la varietà bozzettistica degli episodi – ovvero una narrazione costruita per frammenti vivaci e impressionistici, simili a brevi schizzi narrativi che colgono scene, personaggi e situazioni in modo rapido ed efficace – e

<sup>10</sup> CASTAGNOLA, *Spiriti temerari e avventurosi*, 151-52.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 153.

<sup>12</sup> B. CROCE, *Ferdinando Martini*, in *La letteratura della Nuova Italia. Saggi critici*, vol. III, Bari 1973, 317.

<sup>13</sup> MARTINI, *Nell'Africa italiana*, 320.

dietro la freschezza delle impressioni, lungo «una linea di colorismo esotico»<sup>14</sup>, si fa strada una netta gerarchia di valori. In essa, l'esperienza nazionale e ufficiale dell'inchiesta prevale e finisce per subordinare le annotazioni più minute e descrittive di carattere informativo, etnografico e folkloristico.

Nel capitolo *Massaua* si spiega la struttura che contraddistingue tutta l'opera, basata su un'opposizione tra il racconto esotico e il *reportage*, con un particolare coinvolgimento emotivo che risveglia ricordi lontani riportati alla memoria dalla vista sognante del mare:

La vista del mare! Io il mare, a dire la verità, non lo amo: godo e mi esalto negli aspetti suoi, purché mi sia consentito di contemplarlo io solo, e in un particolare stato dell'animo. Allora esso mi sembra ed è per me il più possente evocatore di affetti estinti, il più prodigo largitore di fantasie nuove, il più ascoltato consigliere di meditazioni austere<sup>15</sup>.

Nella descrizione di quel «grande convegno de' popoli orientali»<sup>16</sup>, un altro elemento da considerare è l'oggettività che contraddistingue il preciso resoconto attraverso cui non solo descrive realisticamente ciò che vede, ma rileva con tono ironico l'infondatezza delle testimonianze giunte in Italia e che possono essere smentite solo da chi realmente visita quelle terre e incontra quella gente d'Africa, nel «paese dell'impreveduto»<sup>17</sup>. Per quel che riguarda la descrizione del territorio, riferendosi alle delusioni che spesso accompagnano le aspettative del viaggiatore impreparato al contatto con l'inaspettata realtà circostante, Martini dichiara:

Questa volta, rispetto a Massaua, non era facile mi cogliessero: su quella disgraziata isola ne avevo sentite di tutti i colori. [...] E ora invece Massaua mi appariva nell'aspetto di molte altre città del Levante, bensì più allegra e più linda<sup>18</sup>. [...] Non epiteto oltraggioso che non avessero adoperato contro la povera

<sup>14</sup> E. GUAGNINI, *Su alcuni scritti di viaggiatori italiani in Africa tra relazione e 'reportage'*, in *Il viaggio, lo sguardo, la scrittura*, Trieste 2010, 99.

<sup>15</sup> MARTINI, *Nell'Africa italiana*, 2.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 6.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 8.

isola. E della bellezza del porto perché avevano taciuto o dette a denti stretti le lodi?<sup>19</sup>

Analizzando invece gli elementi connessi all'aspetto storico-sociale, Martini trova una netta discordanza tra la rappresentazione dei Somali e ciò che era stato detto di «quei terribili abitanti del deserto, i figliuoli della proterva tribù che si insanguinò in tante memorevoli stragi»<sup>20</sup>, con «piccole mani, piccoli piedi, sottili i polsi e i malleoli, e nel portamento, nel fare, nel modo istesso di parlare» e «una alterezza mansueta, una nobiltà orgogliosa ma non senza dolcezza»<sup>21</sup>. Dunque, se le «letture anticipate» e le «cose travedute»<sup>22</sup> hanno preparato il *reporter* al viaggio, la realtà lo costringe a osservare con mutevoli espressioni il mondo africano. Lasciando da parte «le esagerazioni di coloro per i quali Massaua è il paese della Versiera e dell'Orco, dove non si può né mangiare, né bere, né respirare, né fare alcun che d'umano, dove, novanta volte su cento, chi ci capita rischia di lasciarci le cuoia»<sup>23</sup>, ricorda che lì alcuni italiani già ci vivono e «ci si può vivere difatti, se non con tutte le delicatezze de' paesi nostri, certamente senza disagi soverchi»<sup>24</sup>, pur restando evidente la necessità di interventi significativi per rendere la città più funzionale e adeguata alle esigenze degli abitanti ancora provati dalla miseria.

Con un tono malinconico, infatti, nel capitolo *Il campo della fame*, che racconta della vista di un corteo di uomini affamati, moribondi e morti abbandonati nella piana di Otuml, descrive un territorio martoriato dalle guerre, dalla fame e da calamità che impediscono anche le piccolissime attività da cui la popolazione potrebbe trarre sostentamento. Per questo motivo, nel cuore dell'occidentale cresce l'amarezza nell'attraversamento del campo della fame, dove giacciono «qua, là cadaveri abbandonati, coperti da un cencio la faccia», invidiati da coloro che sono ancora in vita e si consumano tra gli stenti<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> MARTINI, *Nell'Affrica italiana*, 10.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, 37 e sgg.

Considerando poi le tradizioni ancestrali dei popoli africani, Martini, riflettendo con un apparente relativismo culturale che «non si può giudicare di quelle costumanze con i criteri europei», non approda del tutto al pieno riconoscimento dei caratteri di quella cultura, ma ne comprende l'inconciliabilità con quella italiana:

Diffondere la civiltà tra questa gente, pretendere di educarli con l'esempio è roba da Arcadi, non proposito da colonizzatori. Bisogna sostituire razza a razza: chi dice altrimenti, chiacchiera non ragiona [...]<sup>26</sup>.

Tuttavia, pur ritenendo necessaria una rieducazione della massa popolare, in diversi momenti l'attenzione dello scrittore si sofferma su dettagli antropologici che decide di porre in rilievo, come le tradizioni, le strutture sociali delle popolazioni eritree e i vari aspetti della vita quotidiana, dalle cerimonie religiose ai rituali sociali, offrendo ai lettori italiani un necessario contributo alla conoscenza di quel popolo che stava per soggiogare. Tra i vari elementi socio-antropologici, Martini opera una riflessione anche sul patrimonio narrativo eritreo inteso come espressione dell'identità del popolo ed espresso principalmente attraverso la forma poetica che scaturisce da due fonti primarie: la guerra e l'amore. Riportando anche diversi canti popolari, Martini con molto stupore nota che si tratta di una vera «poesia sensuale che non cura nemmeno velare d'immagini gli appetiti»<sup>27</sup>, ma che li lascia trapezare in modo spontaneo, così com'è la personalità di chi li ha trasmessi oralmente.

*Nell'Affrica italiana*, quindi, oltre che specchio storico delle ambiguità e delle incertezze del colonialismo italiano, diventa uno strumento di analisi del modo di vedere e relazionarsi con il diverso, da parte di un viaggiatore occidentale del XIX secolo, e del rapporto che questi instaura con realtà, culture e popoli nuovi e sconosciuti, talvolta anche con un tono cinico<sup>28</sup>. Martini, infatti, descrive come la guerra e l'occupazione abbiano sconvolto le vite degli indigeni, distruggendo famiglie,

<sup>26</sup> MARTINI, *Nell'Affrica italiana*, 52.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 169.

<sup>28</sup> Vd. P. G. SOLINAS, *Coscienza coloniale e affari indigeni. L'Africa italiana da Ferdinando Martini a Giacomo De Martino*, «La Ricerca Folklorica», 18 (1988), 41.

economie e strutture sociali, evidenziando anche le tensioni all'interno della comunità colonizzatrice, divisa tra chi sostiene il progetto coloniale e chi, come lui, ne critica gli eccessi e le ingiustizie. È esemplare il ricordo dell'incontro con gli scolaretti abissini che hanno imparato a elogiare le gesta degli italiani in quanto portatori di civiltà: «noi siamo bugiardi» afferma «non figuriamo di voler porre un termine alle guerre fratricide che spezzarono in quelle regioni ogni molla di operosità umana, e arroliamo ogni giorno e paghiamo abissini perché si sgozzino con abissini»<sup>29</sup>.

Martini, affermando di non poter parlare di un'azione di incivilimento, ripropone una cruda idea del passato di dover essere i fautori di una sostituzione razziale, che sarà portata avanti, se non dai colonizzatori del presente, dalle nuove generazioni che continueranno a spopolare l'Africa, fino al penultimo abitante: «l'ultimo no: l'ultimo lo addestreranno in collegio a lodarli in musica, dell'aver, distruggendo i negri, trovato finalmente il modo di abolire la tratta!»<sup>30</sup>.

Pur partendo da una posizione di scetticismo nei confronti della politica coloniale, Martini, dopo il viaggio in Africa, lascia emergere una progressiva adesione a una forma di 'africanismo', inteso come un atteggiamento segnato da un crescente interesse politico, economico e culturale verso il continente africano, visto come risorsa strategica e spazio di proiezione identitaria per l'Italia. Tale svolta si riflette nelle sue riflessioni sull'utilità del territorio, senza eludere le complesse ripercussioni sociali e culturali che derivano dall'incontro-scontro tra due civiltà profondamente differenti, in una dialettica che richiama, per tensione e asimmetria, la storica contrapposizione tra Greci e Persiani.

Nel 1887 paragonammo Dogali con le Termopili, senza neanche pensare che in quel raffronto ci affibbiavamo la parte di Serse, e di un Serse sprovveduto e sconfitto. [...] Il danno grave fu di andare in Affrica ignorando la storia, i costumi, ogni cosa del popolo che volevamo, prima o poi, soggiogare, e fin la topografia del paese che si proponevamo di conquistare<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> MARTINI, *Nell'Affrica italiana*, 60.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 61.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 66.

Quando, nel 1890, nonostante la sconfitta subita a Dogali, l'Eritrea viene ufficialmente dichiarata colonia italiana, si aprono diverse questioni di natura etica e politica che spingono Martini a riflettere oltre che sulla figura del colonizzatore, anche sulle motivazioni profonde della continua ricerca di nuovi territori, guidata dalla sete di conquista o di profitto. Egli osserva come ormai siano rimasti in pochi – tra cui lui stesso – a ritenere che, forse, in Africa non sarebbero dovuti andare, «per la buona ragione che ognuno ha da stare a casa sua»<sup>32</sup>, pur senza voler sostenere che «una tale dottrina sia o la sola savia o stramba fuori di mondo»<sup>33</sup>. Alla luce di queste riflessioni, si comprende che la ragione per cui «l'andare in Affrica piacque nel 1885 a molti, a quasi tutti nel 1887 il restarvi»<sup>34</sup> è da rintracciare nell'onore nazionale, che prima era così vivo e ora si mostra meno «sensitivo», così come «le parole sono meno recise, le opinioni meno ferme»<sup>35</sup>. In questo quadro, per Martini, una volta considerati i fattori trainanti del colonialismo italiano, si delinea una riflessione che pone un argine al conflitto ideologico in essere:

Or bene: chi vuol restar deve desiderare che [...] si tragga dalla colonia il maggior utile che si può nel più breve lasso di tempo; chi vuol tornarsene a casa deve augurare sia dimostrato senza indugio che le nostre terre affricane nulla valgono<sup>36</sup>.

Infine, a conclusione dell'opera e in sintonia con il sentimento nostalgico iniziale, Martini non resta indifferente allo stereotipo del 'mal d'Africa', recuperato dagli scritti di viaggio e dalla narrativa coloniale, nella descrizione di una terra meravigliosa, in cui gli occidentali, schiavi della civiltà, ritrovano la dimensione della libertà:

Le malie dell'Affrica, i rimpianti di coloro che vi dimorarono son noti, e la gente si meraviglia che per lande monotone e sole, altri si compiacca di attrattive perigliose e di inospiti incanti. [...] Io sono contento di averla veduta oggi qual è; i vincoli, che noi uomini inciviliti ci andiamo artificiosamente e sempre in-

<sup>32</sup> MARTINI, *Nell'Affrica italiana*, 184.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

tessendo d'attorno, ci stringono, ci opprimono, pare che a volte ci soffochino; l'Affrica li spezza e ci libera<sup>37</sup>.

Nella trasformazione da luogo inospitale a terra «dove il pensiero si eleva e si affina, l'animo si migliora e Dio si ritrova», l'Affrica non può che accompagnare il 'dolce sognare' che ha sempre caratterizzato la vita dell'uomo, soprattutto nei luoghi più solitari e lontani da quella civiltà che vorrebbero portare i colonizzatori:

Quale invidia di voi, delle vostre e sobrietà costrette e felici ignoranze, o pastori erranti dell'Affrica, che non chiedete alla luna le cagioni del suo peregrinare nel cielo, né alla greggia i segreti della natura e del mondo<sup>38</sup>!

Queste riflessioni conclusive dimostrano che l'opera di Martini, superando la rappresentazione del reale e la schiettezza delle considerazioni politiche, diventa uno strumento di riflessione sull'incontro con l'altrove, che, appagando il bisogno antropologico di spingersi oltre i limiti del conosciuto, predispone il viaggiatore ad allontanarsi dal 'familiare' per confrontarsi col 'diverso'<sup>39</sup>. L'altrove africano, nella sua selvaggia purezza, infatti, consente una riflessione esistenziale, presentata in questo caso con il rovesciamento ironico della figura leopardiana del 'pastore errante', a cui Martini attribuisce una felice ignoranza e un'assenza di inquietudini speculative, celebrando una serenità 'naturale' in linea con la retorica coloniale del 'buon selvaggio'.

Solo a partire da una disposizione nuova verso l'altro – non più ridotto a oggetto di dominio o esotismo, ma riconosciuto nella sua alterità irriducibile – è possibile riconsiderare i pregiudizi che hanno storicamente deformato la percezione dell'Affrica. In quest'ottica, la terra africana, che «ha un bel vestirsi d'incanti»<sup>40</sup>, non appare più come semplice teatro dell'impresa coloniale, ma come specchio critico della coscienza europea, luogo in cui si rifrange, in controluce, il disorientamento dell'uomo occidentale di fronte alla fine delle certezze moderne.

<sup>37</sup> MARTINI, *Nell'Affrica italiana*, 331.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 332.

<sup>39</sup> Vd. A. MEDA, *Interpretare l'altrove. Forme e codici della letteratura di viaggio*, «Carte di viaggio. Studi di lingua e letteratura italiana», 3 (2010), 9.

<sup>40</sup> MARTINI, *Nell'Affrica italiana*, 268.

L'articolo analizza le diverse declinazioni del conflitto e le sue ripercussioni sociali nell'incontro con l'altro attraverso la lettura dell'opera di Ferdinando Martini *Nell'Africa italiana* (1891), in cui vengono riportati i ricordi del viaggio in Eritrea compiuto nel 1890. Martini, infatti, in quanto membro della commissione d'inchiesta incaricata di indagare sulle accuse mosse verso alcuni colonizzatori italiani a Massaua ritenuti colpevoli di assassinii di nobili indigeni, realizza un lavoro di scrittura paradigmatico per studiare alcune particolari accezioni del 'conflitto': dalla narrazione letteraria dell'azione armata dei colonizzatori, fino alla descrizione dell'incontro-scontro tra diverse civiltà anche con attenzione ai tratti antropologici, passando per l'effetto di contrasto tra le bellezze del mondo africano e le barbarie che vi venivano perpetrate.

*The paper analyses the different declinations of the conflict and its social repercussions in the encounter with otherness through a reading of Ferdinando Martini's work *Nell'Africa italiana* (1891), in which his recollections of his trip to Eritrea in 1890 are reported. Martini, in fact, as a member of the commission of enquiry charged with investigating the accusations levelled against certain Italian colonisers in Massaua who were found guilty of assassinations of indigenous nobles, produced a paradigmatic piece of writing to study some particular meanings of 'conflict': from the literary narration of the colonisers' armed action, to the description of the encounter-clash between different civilisations, also with attention to anthropological traits, and the contrasting effect between the beauty of the African world and the barbarities perpetrated there.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5163



ROSITA CASTELLUZZO

IMMAGINI DELLA GUERRA E DELLA PACE  
NEL PASCOLI 'LIBICO'.  
*LA NOTTE DI NATALE*

Il più noto manifesto dell'adesione di Giovanni Pascoli alla campagna coloniale italiana, volta alla conquista della Tripolitania, è generalmente ritenuto il discorso che il poeta pronunciava presso il Teatro dei Differenti di Barga il 26 novembre 1911, *La grande proletaria si è mossa*, comunemente interpretato come inequivocabile segno delle tendenze di carattere imperialistico del pensiero del poeta<sup>1</sup>. Nell'ambito della produzione minore, un ulteriore prodotto del consenso ideologico verso l'impresa tripolina può essere considerata *La notte di Natale*, un'ode definita da Maria «l'ultimo lavoro poetico» del fratello, che lei stessa avrebbe collocato in seguito ad apertura delle postume *Poesie varie*<sup>2</sup>.

Il componimento, tutto sommato di caratura piuttosto marginale, si configura tuttavia come frutto coerente dell'ultima fase della poesia pascoliana, convogliandone i temi civili e politici. Attraverso il vaglio e l'analisi delle immagini costitutive del sistema lirico si cercherà di fare emergere la peculiare visione di cui è portatore, che sarebbe approssimativo definire semplicemente nazionalistica, e che si spiega perfettamente se inserita all'interno del dibattito politico dell'epoca e delle posizioni sposate da una parte del partito socialista.

<sup>1</sup> Sull'interpretazione de *La grande proletaria si è mossa* come manifesto del nazionalismo colonialista sia da parte dell'opinione pubblica coeva sia nella successiva ricezione del discorso vd. M. LUCARELLI, *L'Italia come 'grande proletaria': sul nazionalismo pascoliano*, in *Letteratura e identità nazionale nel Novecento*, a cura di R. LUPE-  
RINI - D. BROGI, Lecce 2004, 35-53.

<sup>2</sup> G. PASCOLI, *Poesie varie di Giovanni Pascoli. Raccolte da Maria*, Bologna 1914; per le parole di Maria vd. VIII.

*La committenza*

L'«anno santo»<sup>3</sup> offriva a Pascoli la possibilità di porre la sua attività letteraria al servizio della nazione, dimostrando di essere in grado di raccogliere quel testimone che dalla morte del Carducci si contendeva con d'Annunzio e di assurgere al ruolo di poeta capace di muovere gli animi ad alti valori civili e patrii. Sebbene non sia corretto, ma risulti addirittura riduttivo, credere che l'attività pascoliana si sia venata di temi definibili 'civili' soltanto nel 1911, è altresì vero che le particolari congiunture del momento fecero in modo che temi presenti sin dalla prima produzione del poeta, trattati in maniera più o meno esplicita, trovassero congeniale sbocco nei prodotti artistici di quell'anno. Il 1911 si sarebbe dunque rivelato per Pascoli l'anno migliore per dare seguito al proposito di cominciare la sua «vita di poeta e scrittore e educatore», come aveva scritto al caro Pirozz, il 16 ottobre 1909, annunciandogli il «gran libro di poemi del Risorgimento per ridestare negli italiani il sacro fuoco del 48, 49, 59, 60, 66, 67, 70»<sup>4</sup> e per fare in modo che grazie a lui circolasse «un po' di sangue vivido e rosso [...] di nuovo nelle vene bluastre di questa Nazione nata rachitica»<sup>5</sup>.

E, infatti, corposa testimonianza del riconoscimento del ruolo a cui Pascoli era assunto è costituita dai numerosi biglietti, lettere e cartoline di ringraziamento conservati nell'archivio di Castelvechio<sup>6</sup>, inviati a seguito di svariati discorsi e orazioni pronunciati dal poeta, e dalle lettere, spesso vergate su carte intestate, in cui lo si invitava a presenziare in veste di oratore in occasione di commemorazioni ed eventi<sup>7</sup>, o nel-

<sup>3</sup> Così si apre il discorso pronunciato nell'aula magna dell'Università di Bologna il 9 gennaio 1911: *Nel cinquantenario della patria* (vd. G. PASCOLI, *Prose*, I, Milano 1946, 339-52).

<sup>4</sup> L. FERRI, *Lettere del Pascoli a Pietro Guidi*, «Lettere Italiane», 13, 4 (ottobre-dicembre 1961), 499.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 497.

<sup>6</sup> I materiali sono conservati presso l'Archivio di Casa Pascoli. L'archivio «Pascoli nello specchio delle sue carte» (da ora ACP, cui si fa seguire la segnatura dei singoli documenti) è in larga parte digitalizzato e consultabile al sito <https://pascoli.archivi.beniculturali.it/index.php?id=2>.

<sup>7</sup> Si pensi all'invito di Clinio Cottafavi, su carta intestata «Società Dante Alighieri.

le quali si possono leggere delle vere e proprie forme suasive di committenze<sup>8</sup>.

Proprio su richiesta venne prodotta in brevissimo tempo *La notte di Natale*. Nell'archivio di Casa Pascoli si conservano le poche lettere e i pochi telegrammi – pubblicati nella loro interezza in appendice – che ci consentono di ricostruire occasione e genesi del componimento<sup>9</sup>.

La storia della *Notte di Natale* inizia il 2 dicembre 1911, con una lettera di Roberto Mazzinghi, direttore della «Rivista Marittima», periodico mensile della Marina Militare, in cui questi richiedeva al poeta di inviare «un'idea pietosa e gentile»<sup>10</sup>, al fine di incoraggiare i militari coinvolti sul fronte libico<sup>11</sup>. L'intento era quello di «pubblicare ripro-

Comitato di Mantova», del 6 febbraio 1906, in cui per la commemorazione del quinto anniversario del comitato si designava come oratore il «nome, caro ad ogni italiano, di Colui che venne chiamato alla successione di Giosuè Carducci» (vd. ACP, G.31.1.2); o all'invito del municipio di Genova, poi declinato da Pascoli, affinché, in occasione del cinquantenario della partenza dei Mille, «con dotta ed eloquente voce glorificasse in pubblica conferenza l'epica gesta degli eroi» e commovesse i cittadini genovesi nel Civico Teatro Felice con la sua «parola altamente evocatrice» (vd. ACP, G.10.1.37); o, ancora, per restare vicini agli eventi tenutisi nell'«anno santo», all'orazione per gli allievi della Regia Accademia Navale di Livorno il 9 aprile 1911, *Italia!*, il cui invito ufficiale pervenne redatto su carta intestata «R. Accademia Navale. Comando», in data 7 giugno 1910, con firma del contrammiraglio Baggio Ducarne.

<sup>8</sup> Proprio al 1911 risale una lettera di uno studente di Pascoli durante gli anni livornesi, Alberto Da Sacco, in cui si richiede al «chiarissimo Professore» un motto per il sommergibile Foca, sul quale il ragazzo era arruolato col grado di secondo comandante (la lettera si conserva in ACP, G.31.15.6. Vi faccio riferimento in R. CASTELLUZZO, *Pascoli e gli anni livornesi. Il carteggio con Francesco Carlo Pellegrini*, «Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche», 9, 2 (2024), 118, n. 11; il motto si legge in M. PASCOLI, *Lungo la vita di Giovanni Pascoli*. Memorie curate e integrate da A. VICINELLI, Sagrate 1961, 966).

<sup>9</sup> Purtroppo, non è stato possibile rintracciare le risposte di Pascoli, che si presume fossero due: una assentiva alla richiesta, l'altra accompagnava l'invio del componimento. All'interno dell'archivio della «Rivista Marittima», a quanto pare, si conserva soltanto un esemplare dell'opuscolo inviato in Tripolitania; è probabile che Mazzinghi abbia conservato privatamente le lettere del poeta.

<sup>10</sup> Vd. *infra*, 616-17, I.

<sup>11</sup> La lettera batteva sul tempo di tre giorni l'analogo richiesta avanzata a Pascoli da Goffredo Bellonci, direttore del «Giornale d'Italia», conservata nell'ACP alla segnatura G.24.27.3, in cui veniva richiesto al poeta di contribuire alla composizione di un numero straordinario da mandare in occasione del Natale ai soldati al fronte. Il numero

dotta in migliaia di fogli pergaminati, una lettera ai marinai e soldati in Tripolitania, per essere loro distribuita nel Natale imminente»<sup>12</sup>. Si noti che Mazzinghi non parla di poesia, ma di ‘lettera’, e di ‘lettera’ continuerà a parlare anche nei messaggi di sollecitazione che avrebbe inviato nei giorni successivi, segno che Pascoli – il quale dovette acconsentire alla richiesta anche abbastanza velocemente, dal momento che si conserva nell’archivio di Castelvecchio un telegramma di ringraziamento del 6 dicembre<sup>13</sup> –, non dovette specificare di che natura sarebbe stato il contributo che avrebbe inviato. Da quel momento fino alla ricezione da parte di Mazzinghi della poesia passano due settimane, durante le quali il direttore della rivista dovette credere che il poeta avesse dimenticato l’impegno assunto – le tempistiche, infatti, erano state precisamente esplicitate: «Le attenderemo [le brevi parole del poeta] in tempo per essere stampate e pubblicate prima del Natale»<sup>14</sup>. Dai documenti riportati in appendice, tra sollecitazioni e messaggi di gratitudine, si evince che con molta probabilità il componimento sia poi giunto a Mazzinghi in data 20 dicembre. Una lettera del 29 dicembre<sup>15</sup> ci testimonia che Pascoli ricevette in omaggio cinquanta copie dell’opuscolo stampato e distribuito ai soldati in Libia; l’esemplare conteneva una riproduzione dell’autografo della poesia pascoliana, come era stato espressamente richiesto da Mazzinghi nella lettera del 2 dicembre, e la sua versione a stampa, precedute da un’epigrafe dedicatoria. Di questo opuscolo si conserva nell’archivio una copia, quasi sicuramente andata al fronte e rimandata indietro a Pascoli, con i lati interni della copertina fittamente ricoperti dalle firme di coloro che si dichiaravano i «combattenti del 25 dicembre del 1911 che nell’attesa dell’attacco – av-

speciale fu poi pubblicato il 30 dicembre di quell’anno, stampato nei colori del tricolore italiano, e il 1° gennaio 1912 ogni soldato ne avrebbe ricevuto una copia; da quanto si legge dal trafiletto col quale si annunciava sul quotidiano dello stesso giorno, Pascoli non vi aveva preso parte (vd. *Il numero speciale del ‘Giornale d’Italia’ dedicato ai soldati ed ai marinai combattenti*, «Il Giornale d’Italia», 363, 30 dicembre 1911, 3).

<sup>12</sup> Vd. *infra*, 616-17, I.

<sup>13</sup> Vd. *infra*, 617, II.

<sup>14</sup> Vd. *infra*, 616-17, I.

<sup>15</sup> Vd. *infra*, 619-20, VI.

venuto realmente – passarono la notte di Natale così come la descrive il Poeta»<sup>16</sup>.

La notte di Natale: *il sistema figurativo. Con spigolature d'archivio*

Del componimento si conserva davvero poco nell'archivio pascoliano: una carta con la minuta della poesia, che in realtà risulta pressoché corrispondente alla stesura finale, se non fosse per poche varianti – per lo più interpuntive e una alternativa infine accolta a testo – e alcune cassature *inter scribendum*; e poi due esemplari degli opuscoli stampati dalla rivista, l'uno non recante alcun segno<sup>17</sup> (probabilmente una di quelle cinquanta copie inviate al poeta, cui fa riferimento Mazzinghi nella lettera del 29 dicembre di cui si è detto<sup>18</sup>), e l'altro contenente le firme dal fronte. È plausibile, considerate le minime varianti tra minuta e stesura finale, che dal primo abbozzo si sia passati direttamente all'ultima versione mandata a Mazzinghi.

Data la brevità del componimento, si pubblicano integralmente le due stesure della poesia affinché sia da un lato possibile evincere facilmente l'esile lavoro redazionale testimoniato dalla minuta (A) e le varianti impiantatesi nella stesura finale (B), dall'altro rendere più agevoli richiami e riferimenti<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> L'opuscolo contenente le firme dei soldati al fronte è custodito in ACP, alla segnatura G.78.3.2.

<sup>17</sup> L'esemplare si conserva in ACP, alla segnatura G.76.9.10.

<sup>18</sup> Vd. *infra*, 619-20, VI.

<sup>19</sup> I criteri adottati per la trascrizione sono quelli dell'Edizione nazionale delle opere di Giovanni Pascoli, con qualche adattamento. Si numerano tutti i versi della poesia, a sinistra, anche quelli cassati. Le cassature vengono rese in corsivo. Le varianti si registrano in righe non numerate, con interlinea ridotta, sotto il verso o la porzione cui si riferiscono. Per le parole non decifrate si utilizza una *crux*. Si utilizzano le parentesi quadre, aperte verso destra o verso sinistra, per indicare che la porzione di testo precedente o seguente resta invariata, chiuse per indicare che a rimanere invariata è la parte contenuta all'interno.

A (ACP, G.58.16.5)

La minuta si presenta vergata in inchiostro nero in un'unica carta.

1. Sopra la terra le squille suonano
2. il mattutino. Passa una nuvola
3. candida e sola.
4. L'Italia! L'Italia, che vola!
5. + *è in alto in cielo che tutte l'animo*  
che passa in alto con tutte l'anime
  
6. *nostro dinanzi par+*  
nostre, com'una sola grande anima.
  
7. *Lungi vogl'io*  
Dice: «Là, io
  
8. trascorra la notte di Dio!
9. Là non le squille *notturme* suonano  
] [ ] a gloria;
  
10. non le zampogne *cantano il placido*  
] querule cantano
  
11. *canto di cuna*  
la pastorale,
  
12. che s'alza tra un fremito d'ale;  
] suscita un battere [
  
13. non lumi a festa per tutto brillano
14. come se a cena tutti il lor angiole
15. ci abbiano, biondo,
16. dei tanti discesi nel mondo;
17. non arde il ceppo che s'apre e crepita
18. quando col bimbo viene la Vergine,
19. ch'entra, e soave,
20. ciò che le fu detto, dice: Ave!
21. Là balenare d'armi, là subite
22. luci, là grida rotte, là murmuri

23. come da tombe,
24. là squilli improvvisi di trombe.
25. Sì. Ma più sacra m'è quella tenebra,
26. tra palme e ulivi, sotto le nomadi
27. tende. Là sento,
28. si veglia aspettando l'avvento.
29. Là, tutto è santo. Vegliano, credono,
30. attenti al cielo, pronti a rispondere
31. alla sua voce.
32. Là, sono anche i martiri in croce...»

### B (ACP, G.76.9.10)

La redazione autografa è contenuta in un opuscolo costituito da un fascicolo di due bifolii di diversa fattura. Il primo, esterno, funge da copertina ed è stampato soltanto su cc. 1r e c. 2v: sul *recto* si trova il nome della rivista, la data dell'occasione per cui l'opuscolo fu realizzato («RIVISTA MARITTIMA | NATALE DEL 1911»), e il simbolo della rivista<sup>20</sup>; sul *verso*, quasi a metà carta, si trova la stampa in nero di un fregio fiorato, con al centro un cerchio in cui è inserito un angelo che, in base agli attributi di cui è dotato, una bilancia e una spada, potrebbe raffigurare l'Arcangelo Michele, uno dei protettori, tra l'altro, delle forze armate. Il bifolio interno è invece occupato dalla scrittura in tutti e quattro i fogli: reca, infatti, stampata su 1r un'epigrafe dedicatoria; a 1v e 2r la riproduzione dell'autografo pascoliano e a 2v la versione a stampa del componimento.

Dal momento che la versione pubblicata nell'opuscolo è pressoché identica a quella attestata dalla copia anastatica dell'autografo, se non per poche varianti interpuntive, che sostanzialmente ne correggono alcune sviste (come dimostra la minuta), ci limiteremo a fornire la trascrizione dell'epigrafe e della redazione stampata, segnalando semplicemente in nota la situazione dell'autografo<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Un'ancora con una catena avvolta, sormontati da una corona, e il motto inscritto su un festone: «FATA ASPERA RUMPES».

<sup>21</sup> Si regolarizzano gli accenti secondo le convenzioni correnti. L'epigrafe viene trascritta mantenendo il maiuscolo e la grafia propri della tipologia epigrafica.

[1r]

LA «RIVISTA MARITTIMA» AI MARINAI  
E SOLDATI IN TRIPOLITANIA – PERCHÉ  
NEL NATALE CHE TRASCORRONO IN  
GUERRA – GIVNGA LORO – CON LA  
VOCE DEL POETA D'ITALIA – LA PAROLA  
BUONA DELLA PATRIA LONTANA

[1v]

LA NOTTE DI NATALE<sup>22</sup>

1. Sopra la terra le squille suonano
2. il mattutino. Passa una nuvola
3. candida e sola.
4. L'Italia! L'Italia che vola!
5. che passa in alto con tutte l'anime
6. nostre com'una sola grande anima!
7. Dice: – Là io
8. trascorra la notte di Dio!
9. Là non le squille suonano a gloria;
10. non le zampogne querule cantano
11. la pastorale
12. che suscita un battere d'ale;
13. non lumi a festa per tutto brillano
14. come se a cena tutti il lor angiolo
15. ci abbiano, biondo,
16. dei tanti discesi sul mondo;<sup>23</sup>
- [2r] 17. non arde il ceppo che s'apre e crepita
18. quando col bimbo viene la Vergine
19. ch'entra e soave,
20. ciò che le fu detto, dice Ave!<sup>24</sup>
21. Là balenare d'armi, là subite
22. luci, là rotte grida, là murmuri
23. come da tombe,
24. là squilli improvvisi di trombe<sup>25</sup>.
25. Sì. Ma più sacra m'è quella tenebra,

<sup>22</sup> Nell'autografo il titolo non è in maiuscolo.

<sup>23</sup> Virgola nell'autografo.

<sup>24</sup> Viene eliminato il punto che seguiva al punto esclamativo.

<sup>25</sup> Viene inserito il punto fermo mancante.

26. tra palme e ulivi, sotto le nomadi
  27. tende<sup>26</sup>. Là, sento,
  28. si veglia aspettando l'avvento!
  29. Là, tutto è santo! Vegliano, credono,
  30. attenti al cielo, pronti a rispondere
  31. alla sua voce!
  32. Là, sono anche i martiri in croce... –
- Giovanni Pascoli.<sup>27</sup>

Lasciando da parte le minime varianti a livello interpuntivo, tra la minuta e la redazione trascritta per Mazzinghi e inserita nell'opuscolo non si rilevano significativi mutamenti, se non l'accoglimento dell'unica variante alternativa, visibile nella stesura preparatoria nell'interlinea del v. 12, la sostituzione della preposizione articolata «nel» con «sul» al v. 16, e la rinuncia al chiasmo ai vv. 21-22, dove «[...] là subite / luci, là grida rotte [...]» diventa nella versione finale «[...] là subite / luci, là rotte grida [...]», a formare un'elencazione triadica di sostantivo + aggettivo: «subite luci; rotte grida; squilli improvvisi».

Metricamente strutturata in otto quartine, a loro volta composte da due doppi quinari, di cui il primo piano e il secondo sdrucchiolo, seguiti da un quinario e un novenario rimanti in rima baciata, *La notte di Natale* non si presenta come un prodotto particolarmente originale; è un componimento d'occasione e Pascoli lo realizza ricorrendo a stilemi e immagini già utilizzati – sia all'interno della sua produzione, sia quelli propri della retorica risorgimentale – con una tecnica quasi centonaria: probabilmente a ciò è dovuta anche la velocità di realizzazione. Attraverso una disamina delle immagini costitutive è possibile, tuttavia, enucleare quelli che sono i temi peculiari della poetica pascoliana e, soprattutto, i termini dell'adesione ideologica alla spedizione italiana.

Il componimento appare creato mediante il fluire di piccole inquadrature; alla lettura è come se scorressero una dietro l'altra delle diapositive di scene molto distanti tra loro, caratterizzate al contempo da un'opposizione e una commistione di sacro e profano, che rendono il senso

<sup>26</sup> Ai due punti presenti nell'autografo si sostituisce il punto.

<sup>27</sup> Nell'autografo la firma non è seguita dal punto.

di sacralità sia della notte natalizia sia della guerra che i soldati italiani sono chiamati a combattere, e convergenti nella restituzione di un duplice e antitetico scenario, fortemente caratterizzato sui versanti sonoro e visivo.

Ad aprire la poesia, due immagini: una fonica, «le squille» che suonano il mattutino (vv. 1-2), e una visiva, il passaggio di una nuvola «candida e sola» (vv. 3-4). Questa nuvola, che si rivela essere una personificazione dell'Italia, è parlante: voce di tutti i connazionali rimasti in Italia, instaura un monologo che occupa i tre quarti del componimento, i cui destinatari sono costituiti proprio da quegli italiani rimasti in patria, eletti da Pascoli, nonostante i dedicatari della poesia siano i soldati in Tripolitania, a primi fruitori; proprio a loro, infatti, l'Italia comunica che andrà a passare la notte di Natale altrove.

L'immagine dell'Italia che vola, «quel verso ch'egli ogni tanto ripeteva sfiorandolo appena con la voce, e dandogli una velocità come di ale»<sup>28</sup>, che appare costruita sotto suggestione della richiesta di Mazzinghi – il quale nella prima lettera esprimeva il desiderio che ai soldati in Tripolitania «giungesse [...] una voce dall'Italia che fosse l'eco della voce dei loro cari lontani»<sup>29</sup> –, non è nuova in Pascoli. Sembra, infatti, liberamente ripresa dalla traduzione italiana dell'*Hymnus in Taurinum*, pubblicata proprio in quel dicembre, assieme all'*Hymnus in Romam*, in un volume bilingue edito da Zanichelli<sup>30</sup>. Nell'*Inno a Torino* le voci giungono attraverso una nuvola, non «candida e sola», bensì «canora» e alla domanda dei giovani soldati che intimano il «chi va là» viene rivelata: «Quella ch'è dietro voi, ch'è innanzi voi, / ch'è sopra voi: l'Italia, eroi, che va!»<sup>31</sup>.

Allo stesso modo, si configura come il reimpiego di una tessera narrativa già utilizzata, sia in prosa, che in poesia, l'immagine, tanto cara al

<sup>28</sup> G. PASCOLI, *Poesie varie di Giovanni Pascoli*, VIII.

<sup>29</sup> Vd. *infra*, 616-17, I.

<sup>30</sup> G. PASCOLI, *Inno a Torino: testo latino e traduzione italiana*, Bologna 1911. Confluisce poi nel postumo *Poemi del Risorgimento*, pubblicati da Maria nel 1913 con Zanichelli. Li si può ora leggere in edizione critica moderna: G. PASCOLI, *Poemi del Risorgimento*, a cura di G. BARBERI SQUAROTTI, Torino 2024 (anche *online*: <https://www.edizione.nazionalegiovannipascoli.it/poemi-del-risorgimento>).

<sup>31</sup> PASCOLI, *Poemi del Risorgimento*, 148-49, *Inno a Torino*, VII, vv. 18-31.

poeta, della Vergine che durante la notte di Natale entra nelle case per riscaldare il Bambino Gesù, facendolo brillare davanti al focolare, in cui arde un ciocco<sup>32</sup>. La scena, che sembra suscitata dalla tradizione popolare<sup>33</sup>, dovette apparire molto suggestiva a Pascoli, che la utilizzò spesso: la ritroviamo, infatti, sia versificata all'interno di *Ceppo*, inserita nella sezione myricea di «Creature», sia resa poi in prosa e pubblicata, in un primo momento con omonimo titolo, su «La Vita Italiana»<sup>34</sup>, e poi ristampata sulla «Gazzetta dell'Emilia» del 24-25 dicembre 1907 col titolo *Notte di Natale*<sup>35</sup> e sulla «Gazzetta del Popolo» di Torino del 25 di-

<sup>32</sup> L'immagine è già presente in una carta conservata nell'Archivio di Castelvecchio (ACP, G.50.30.2), datata 1894, in cui in lapis si legge «Notte di Natale / la madonna col bimbo guarda / il ceppo / v'erano le bocce delle medicine» (vd. in merito G. PASCOLI, *Myricae*, a cura di G. NAVA, Firenze 1974, 346-47).

<sup>33</sup> Esistono varie tradizioni riguardanti il ceppo natalizio in Italia, tutte hanno a che fare con un ceppo di un legno resistente che viene messo ad ardere nel focolare per giorni. Secondo alcune tradizioni, il ceppo deve ardere dalla notte della Vigilia – da qui l'usanza di denominare Natale anche 'Ceppo' – fino all'Epifania, ma, soprattutto, tutta la notte di Natale, perché «si ha da scaldare il Bambino» (vd. *Usi e costumi abruzzesi*, raccolti da G. FINAMORE, Palermo 1890, 63-65; *La tradizione del ceppo in Toscana*, a cura di Accademia della Crusca, dicembre 2015, <https://accademiadellacrusca.it/it/consulenza/la-tradizione-del-ceppo-in-toscana/1030>). In PIETRO FANFANI, *Vocabolario dell'uso toscano*, Firenze 1863, 252, sotto una delle voci del lemma 'Ceppo' si legge: «*Battere il ceppo*; in Val di Chiana, e particolarmente nel Cortonese, c'è questa costumanza: che la sera della vigilia di Natale tutte le famiglie si riuniscono tra loro [...]; e tra l'altre cose d'allegria che sogliono fare, mettono nel fuoco, intorno al quale si riunisce la famiglia prima della cena, un grosso ceppo di legna a bruciare: si bendano uno alla volta i bambini della casa, e così bendati si fanno battere colle molle sul ceppo, e nel battere si fa loro recitare una canzoncina detta l'Ave maria del ceppo; la quale canzoncina ha la virtù di far piovere sul ragazzo ogni maniera di dolci, o altro, secondo le facoltà degli astanti» (lo stesso, più o meno, si riscontra alla terza voce del lemma 'Ceppo' nel *Vocabolario universale italiano*, II, Napoli 1830, 175); e ancora se ne trova testimonianza in A. DE GUBERNATIS, *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli Indo-Europei*, Milano 1878, 112-13; in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», 10 (1891), 255, è possibile leggere il testo dell'*Ave Maria del Ceppo*: «Angiolo benedetto! / L'angiolo mi rispose. / Ceppo mio bello, portami tante cose». Una testimonianza diretta della conoscenza dell'usanza da parte di Pascoli si ha in G. PASCOLI, *Fior da fiore. Prose e poesie scelte per le prose secondarie inferiori, La vita di S. Pietro ai suoi*, Palermo 1901, 50, n. 4.

<sup>34</sup> G. PASCOLI, *Il ceppo*, «La vita Italiana», 3, 2 (1 gennaio 1897). Del fascicolo si conserva una copia in ACP, con segnatura G.83.4.9.

<sup>35</sup> Conservato in ACP, P.3.3.3.

cembre 1910<sup>36</sup>. Tale immagine, se connota le atmosfere della notte di Natale di un contesto festoso, viene qui utilizzata per creare una patente opposizione – preceduta dalla negazione ‘non’ e accompagnata dall’avverbio ‘là’ –, con un luogo dove questo *non* accade, dove «non lumi a festa per tutto brillano» (v. 13), dove «non arde il ceppo che s’apre e crepita» (v. 17)<sup>37</sup>; un luogo che, seppur non esplicitamente nominato e geograficamente collocato, si autodenota per opposizione come zona di guerra: la realtà del fronte tripolitano resta così allusa e trasposta in uno scenario universalizzante.

La descrizione degli elementi sonori e visivi di questo ‘là’ è ben diversa: caratterizzante è la commistione di luci e suoni, tra i quali si distingue però il ‘murmure’. L’immagine dei «murmuri» che provengono da tombe si configura come un vero e proprio stilema pascoliano; infatti, se potrebbe essere collegata con una suggestione che affiora dalla lettera di Mazzinghi («mentre son così presso alle tombe dei fratelli che – venuti con loro – non la rivedranno più mai») <sup>38</sup>, è soprattutto creata con l’impiego di uno dei vocaboli più pregnanti del lessico di Pascoli: ‘murmure’, termine preso in prestito dal latino, sebbene, come sottolinea Traina, «nessun poeta latino ha dato a *murmur* un’aggettivazione

<sup>36</sup> Pubblicata col titolo *Il ceppo* in G. PASCOLI, *Prose disperse*, a cura di G. CAPECCHI, Lanciano 2004, 454-60 (che, da questo momento, citeremo col nome del curatore).

<sup>37</sup> Il registro sonoro che caratterizza la descrizione viene intensificato anche mediante la scelta tra le due varianti alternative per il v. 12, dove invece che per «s’alza tra un fremito d’ale» si opta per l’immagine posta nella minuta in interlinea: «suscita un battere d’ale». In termini di intensità, infatti, ‘fremito’ è collocato da Luigi Beccaria in quella tastiera di vocaboli utilizzati come vettori di dissolvenza sia sul versante visivo che su quello sonoro – il ‘fremito’ d’ali è impercettibile sia alla vista, che all’udito, mentre il ‘battere’ risulta molto più materico (G. L. BECCARIA, *Polivalenza e dissolvenza nel linguaggio poetico pascoliano*, in *Giovanni Pascoli: poesia e poetica*, Atti del convegno di Studi Pascoliani (San Mauro, 1-2-3 aprile 1982), a cura di E. SANGUINETI *et al.*, Rimini 1984, 57-73, in part. 63, poi in *Id.*, *Le forme della lontananza. Poesia del Novecento romanzo, fiaba canto: le strutture ‘forti’ della letteratura colta e popolare*, Milano 1989, 163-97); inoltre ‘battere’ ha una più forte valenza onomatopeica, in quanto evoca il rumore d’ali nel movimento d’apertura e chiusura. L’effetto è dato dalla successione di due occlusive, la prima bilabiale sonora e la seconda, nella sillaba seguente, dentale, geminata e sorda, che risulta dare forza al movimento fonico, per poi affievolirsi con la terza occlusiva dentale sonora, per natura più debole rispetto a una sorda, posta nella successiva sillaba tonica, che va a chiudere il verso.

<sup>38</sup> Vd. *infra*, 616-17, I.

così ricca e impreveduta»<sup>39</sup>, viene usato dal poeta a riprodurre un'«ampia tastiera onomatopeica»<sup>40</sup> e, traslato all'italiano, si svuota dell'accezione originaria, andando a inserirsi in quel ventaglio di termini impiegati per incrementare «le dissolvenze riduttive dei timbri»<sup>41</sup>, essendo allo stesso tempo in grado di abbracciare, a seconda del contesto di riferimento e del vocabolo in associazione, una varietà di sfaccettature. Il termine qui è affiancato al sostantivo «tombe» e nella sua accezione di 'sussurro' ha un valore pienamente fonico che va a contrapporsi al clangore degli squilli delle trombe, evocando la voce 'soave' che viene dalle profondità dell'altrove.

Ci aiuta a comprendere appieno il valore contestuale del «murmure» un passo del discorso pronunciato come prima lezione del corso pedagogico per i maestri nel 1906:

Non pensiamo male della nostra patria! Sappiamo sempre, tra le discordi grida dei partiti, riconoscere la voce soave e profonda della nostra madre, come tra lo stormire delle foglie, che cadranno, e il cinguettare dei passeri, che non stanno fermi un minuto, e magari, gli ululi e i colpi dei robusti taglialegne che abbattono le querce secolari, noi sentiamo il *murmure* del fiume perenne. Si distingue sempre, tra lo strepito delle nostre parole, tra il barbaglio delle nostre idee, tra il tumulto delle nostre passioni, *un suono più segreto*, una luce più diffusa, un amore più profondo. Sotto le irrequietudini delle nostre anime, *mor-mora*, splende, gioisce e soffre l'anima nazionale. [n.d.r. il corsivo è mio]<sup>42</sup>.

Nel passo, che gioca fortemente con le sinestesie, protagonista è il «murmure», correlativo della voce della patria, che bisogna distinguere e custodire, come tra sonorità più allarmanti, quali lo stormire di foglie agitate dal vento, il cinguettio frenetico degli uccelli, gli ululi e i colpi dei taglialegna, ciò a cui bisogna prestare attenzione è il «murmure del

<sup>39</sup> A. TRAINA, *Il latino del Pascoli. Saggio sul bilinguismo poetico*, terza edizione riveduta e aggiornata con la collaborazione di P. PARADISI, Bologna 2006, 107.

<sup>40</sup> C. MALTA, *Intorno a Myricae. La prima poesia latina di Pascoli*, Messina 2022, 163.

<sup>41</sup> BECCARIA, *Polivalenza e dissolvenza*, 63, poi Id., *Le forme della lontananza*, 168.

<sup>42</sup> Pubblicato col titolo *Ai Maestri* sul «Resto del Carlino», 16-17 marzo 1906, conservato in ACP, alla segnatura G.64.9.1, pubblicato in G. PASCOLI, *Patria e Umanità*, Bologna 1914, 188-93, col titolo *Ai maestri elementari*, e in seguito confluito in PASCOLI, *Prose*, I, 513-18 (in part. 514-15).

fiume perenne», il suo sussurro lento e armonioso. Questa distinzione tonale<sup>43</sup>, la quale nel caso del passo sopra citato riguarda la voce della patria e dell'anima nazionale, nella *Notte di Natale* si riferisce alla voce che proviene dalle tombe e immette nel componimento una nota di *pietas*: il «murmure» – che ricorda quello udito nell'*Inno secolare a Mazzini*, che anticipava l'apertura delle tombe e la risurrezione dei morti<sup>44</sup> – è l'unica componente lene, tra il balenio delle armi, le improvvisi luci e gli squilli improvvisi di trombe, l'unico elemento contrapposto alla baraonda acustica e visiva. In un contesto simbolico in cui la tromba è quella degli eserciti di guerra, che evoca la fera Erinni Allecto, l'Erinni dell'odio, dalla cui buccina è tratto «uno squillo d'inferno», «uno squillo tartareo»<sup>45</sup>, il «murmure» rappresenta l'unico punto in cui il poeta tradisce una riduzione del vitalismo aggressivo e disumano che caratterizza lo sfondo bellico dell'evocazione.

E dove i 'murmuri' si confondono tra «le rotte grida» (v. 22) e tra «gli squilli improvvisi di trombe» (v. 24), dove ai lumi che brillano a festa e al ceppo si sostituiscono il balenio delle armi e le luci improvvisi, si veglia «tra palme e ulivi, sotto le nomadi tende» (vv. 26-27), in un'atmosfera che ricorda quella vissuta dai pastori di Nazareth nella notte santa, e che vede protagonisti i soldati italiani; infatti le tende dei nomadi non sono quelle dei pastori, ma sono quelle «itale tende», cantate nell'*Inno a Torino*, portate dall'Italia «su lontane sponde»<sup>46</sup>, là dove i soldati e i marinai italiani diventano martiri, testimoni della sacralità della loro impresa, in croce, morti dunque per la redenzione dell'Italia. Qui si attende l'avvento.

E paradigmatiche sono proprio le ultime due tessere: i martiri in croce e l'attesa dell'avvento. Il ricorso al tema del martirio è tipico del Pascoli civile, lo si riscontra numerose volte, sia all'interno delle poesie

<sup>43</sup> Usata spesso da Pascoli in senso metapoetico, come ad es. nella contrapposizione tra il clangore della *tuba* e il suono sommesso della *tibia*. Ne tratta approfonditamente MALTA, *Intorno a Myricae*, 7-53.

<sup>44</sup> G. PASCOLI, *Inno secolare a Mazzini*, I, 1, vv. 6-7 pubblicato sul «Marzocco», 13 agosto 1905, conflui poi in Id., *Odi e inni*, Bologna 1906, 183-94.

<sup>45</sup> G. PASCOLI, *Allecto*, «Nuova Antologia», 256, fasc. 1337 (1 dicembre 1927), 274-76. La prosa fu scritta nel 1897 e destinata alla «Tribuna»; non pubblicata, fu edita per la prima volta nel 1927 su «Nuova Antologia» (vd. CAPECCHI, *Prose disperse*, 361-64).

<sup>46</sup> PASCOLI, *Inno a Torino*, VII, vv. 8-9.

che delle prose<sup>47</sup>. Ma qui è un'immagine ben precisa a ricorrere: quella dei «martiri in croce». Troviamo l'impiego della figura dei martiri appesi agli «alberi infelici» nella commemorazione pronunciata da Pascoli per il collega Francesco Bartolini il primo gennaio 1910<sup>48</sup>. La raffigurazione lì diventava metafora, in quanto Bertolini avrebbe, da storico moderno, enucleato le tappe del «glorioso cammino» compiuto dall'Italia unita alla conquista di Roma, segnando «via via quelli che a Roma si chiamavano 'alberi infelici' a cui furono appesi i nostri martiri»<sup>49</sup>, ossia le croci<sup>50</sup>. Ma nella *Notte di Natale* l'immagine non rientra soltanto nella sfera delle figure di senso: essa richiama molto probabilmente un fatto storico, allora da poco entrato nelle case degli italiani tramite i *reportage* della guerra libica. In particolare, l'allusione è al ritrovamento, a seguito della battaglia di Henni del 26 novembre 1911, durante l'avanzata all'interno dell'Oasi, dei corpi dei soldati italiani rimasti vittima nella battaglia di Sciara-Sciat del 23 ottobre precedente. Si legge del rinvenimento sulla «Gazzetta di Venezia» del 2 dicembre 1911: in prima pagina troviamo *La battaglia del 26 Novembre a Tripoli*, un ar-

<sup>47</sup> Di seguito solo alcuni esempi: *Poemi del Risorgimento: Garibaldi in cerca di Mazzini*, II, v. 15: «martire primo d'una nuova fede»; *Inno a Torino*, IV, v. 147: «martire, Italia, delle genti, orlavi»; *Odi e inni: A riposo*, v. 50: «poi ch'egli visse tra noi già martire!»; *Prose: L'eroe italiano*, II: «e scalda al seno e con l'alito quel piccino che ha il nome d'un martire»; «Come e dove si può essere più martiri e più eroi?»; *La messa d'oro*, II: «All'ultimo, il celebrante benedirà le corone dei martiri nostri»; *Antonio Mordini in Patria*, VI: «Tutti i martiri d'Italia, incatenati, affamati, bastonati nelle galere; [...]»; *Una festa italiana*, IX, *L'Italia fuggente*, «I grandi Dei: eroi pensatori, eroi combattenti, eroi martiri [n.d.r. corsivo del testo]»; per quanto riguarda le *Prose* la maggiore densità di ricorrenza di 'martire'/'martiri' si ha nella sezione *Patria e umanità*; vd. *Prose disperse: Memorie patrie d'una famiglia romagnola*: «[...] dovevano pur riuscire a questo martire della patria caduto sulla strada di Roma!»; *Per Andrea Costa*: «Vi si preparavano i militanti e i confessori, gli eroi e i martiri».

<sup>48</sup> La commemorazione per il professore di Storia moderna e Filosofia della Storia all'Università di Bologna, morto il 31 dicembre 1909 fu pubblicata col titolo *Francesco Bertolini*, in M. PASCOLI, *Limpido rivo. Prose e poesie di Giovanni Pascoli presentate da Maria ai figli giovinetti d'Italia*, Bologna 1912, 166-67; in seguito in CAPECCHI, *Prose disperse*, 346-47.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 347.

<sup>50</sup> L'immagine dell'*arbor infelix* è utilizzata da Pascoli all'interno del poemetto latino *Centurio*. Sulla nozione di 'albero infelice' si veda G. PASCOLI, *Centurio*, a cura di M. CERETO, tesi di dottorato, Università degli Studi di Messina 2020/2021, 188-89.

ticolo a firma di Gualtiero Castellini – «primo fra i giornalisti italiani» ad aver avuto «il tristissimo privilegio della constatazione», il giorno dopo la conquista di Henni –, in cui più di mezza colonna si intitola *Il bersagliere crocifisso*<sup>51</sup>. Castellini racconta l'avanzata nell'Oasi con immagini vivide e crude; tra i cadaveri dei bersaglieri, alcuni denudati, «neri ormai per l'insulto del tempo, ma ancora carnosì», sui cui corpi «formicolavano» i rospi, viene scorto un bersagliere crocifisso: «sotto le braccia distese i feroci avevano posto una canna lunga; un'altra sotto il corpo; e le due mani erano inchiodate alla canna traversa nello spasimo della fine»<sup>52</sup>. L'immagine viene più minutamente approfondita da Pascoli nella prosa *Per Augusto Murri*<sup>53</sup>, dove si specifica persino che «il martire crocifisso, orrendamente crocifisso con crudeltà che nessuno potrà mai nemmeno immaginare» era un medico<sup>54</sup>.

Emblematico, infine, è l'impiego del termine 'avvento' perché, se perfettamente pertinente alla narrazione della notte natalizia, utilizzato com'è in una posizione di pre-chiusura della poesia, sembra latore di un senso ancora più pregnante e si rivela termine chiave per comprendere come si strutturi impercettibilmente la costruzione dell'appoggio e del consenso pascoliano alla spedizione coloniale italiana. L'avvento, infatti, era sì l'avvento del Messia, ma anche quello di un nuovo 'avvenire', in cui finalmente si sarebbe fermata quell'emigrazione emorragica che vedeva ogni anno migliaia di lavoratori italiani lasciare la patria, per andare «ad aprire strade, a forar monti, a tagliar istmi per altri popoli»<sup>55</sup>, e in cui l'Italia non sarebbe stata più «divisa ed errante e faticante

<sup>51</sup> Vd. G. CASTELLINI, *La battaglia del 26 novembre a Tripoli descritta da Gualtiero Castellini*, «Gazzetta di Venezia», 2 dicembre 1911.

<sup>52</sup> Il racconto, seppur in diversa versione, confluì poi sull'«Illustrazione Italiana», 38, 50 (10 dicembre 1911), 612-15. Tutte le lettere scritte da corrispondente per la «Gazzetta di Venezia» furono in seguito raccolte in un volume pubblicato nel 1912: G. CASTELLINI, *Nelle trincee di Tripoli*, Bologna 1912, volume presente sugli scaffali della Biblioteca di Casa Pascoli, alla collocazione XI 1 C 18.

<sup>53</sup> La lettera indirizzata a Luigi Silvagni fu scritta in data 4 marzo 1912 in occasione del trentacinquesimo anniversario di insegnamento clinico del Murri; pubblicata in G. PASCOLI, *Patria e Umanità*, 249-53; in seguito in PASCOLI, *Prose*, I, 570-73.

<sup>54</sup> *Ibid.*, *Per Augusto Murri*, 573.

<sup>55</sup> *Ibid.*, *Una sagra*, 178.

e schiava e oltraggiata e derisa e vilipesa»<sup>56</sup> e ancora esule; era l'avvento di un'era in cui, finalmente, i lavoratori italiani avrebbero vissuto liberi e sereni su una terra che sarebbe stata «continuazione della terra nativa, con frapposta la strada vicinale del mare», per diritto appartenente agli Italiani, in quanto dominio romano e, soprattutto, da riabilitare, perché resa deserto «per l'inerzia di popolazioni nomadi e neghittose»<sup>57</sup>. Ma *L'avvento* era anche stato il titolo di un discorso tenuto ben dieci anni prima, a Messina, tassello rilevante ai fini della comprensione del socialismo pascoliano, nel quale si auspicava l'arrivo di un'era in cui l'incremento della pietà nel cuore dell'uomo avrebbe portato alla coesistenza e alla collaborazione tra tutte le classi sociali e, soprattutto, all'unione di queste; l'avvento di un'era che finalmente avrebbe generato la pace che quel «dolce e fiero profeta ammantato d'una tunica rossa» e che girava per il mondo «predicando un suo vangelo di pace» non era riuscito a portare, perché, incapace d'essere una religione<sup>58</sup>, avendo dimenticato di parlare «più d'amore e meno di *plus-valore*, più di sacrificio che di lotta, più d'umanità che di classi». E soltanto una volta pacificati tra di loro, cittadini di diverse estrazioni sociali, una volta compreso che il proletariato è nulla senza la borghesia e viceversa, si sarebbe potuto dare avvio, come cittadini della più proletaria delle nazioni, a una lotta di classe tra stati e combattere infine le potenze borghesi, nel nome di un patriottismo che sarebbe stato, dunque, equivalente al socialismo.

Alla luce dello studio della produzione pascoliana, appare dunque ambivalente l'utilizzo del termine 'avvento' e a una lettura di secondo livello è impossibile non intenderlo da un lato come un ponte col discorso pronunciato soltanto poche settimane prima al Teatro dei Differenti di Barga, dall'altro come una porta, che, aperta, rivela la visione integrale e coerente sottesa all'adesione del poeta alla politica coloniale e quanto per lui siano inscindibili i concetti di emigrazione, colonialismo e socialismo. Una visione che Pascoli condivideva in parte con la corrente riformista del partito socialista, ma che risentiva delle sue

<sup>56</sup> PASCOLI, *Prose*, I, 179.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 558.

<sup>58</sup> Si tratta naturalmente del marxismo. Vd. CAPECCHI, *Prose disperse, Allecto*, 362.

personali inclinazioni, dando dunque vita a una concezione peculiare<sup>59</sup>, la cui evoluzione è testimoniata soprattutto dagli scritti in prosa, che si configurano come una cartina di tornasole delle idee politiche del poeta e in cui, più che una mera svolta aggressiva e nazionalista, sono ravvisabili la ricerca di una soluzione all'annoso problema proletario della mancanza di terre da lavorare e alla conseguente scelta migratoria, e la necessità di porre un argine alla crescita smisurata dell'influenza e della forza di quelle nazioni intese come plutocratiche, alle quali bisognava opporre un «impero antimperialista»<sup>60</sup>, in virtù di un socialismo umanitario ispirato a principi di fratellanza<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> Alla ricostruzione della peculiare posizione socialista di Pascoli coadiuvano le lettere private, in particolare quelle indirizzate a Luigi Mercatelli, pubblicate in G. ZUPPONE STRANI, *Lettere inedite di Giovanni Pascoli a Luigi Mercatelli*, «Nuova Antologia», 255, fasc. 1334 (16 ottobre 1927), 427-41. Dalle lettere emerge un Pascoli imbevuto di ideali patriottici e rivoluzionari, aderente a un socialismo che «non contrasta il desiderio e l'aspirazione dell'espansione coloniale», che, anzi, avrebbe voluto capeggiata «dal baldo e giovane partito sociale [...] reso decrepito dai suoi teorici» (*ibid.*, 429) e con la missione di «introdurre il pensiero della patria e della nazione e della razza nel cieco e gelido socialismo di Marx» (*ibid.*, 430). Quelle che sembrano delle incoerenze nella posizione pascoliana si spiegano con il fine di Pascoli: «conciliare il dissidio» profondo tra eroismo patriottico ed eroismo socialista (*ibid.*, 432). L'idea, spiega benissimo Elisabetta Graziosi, era quella di «far accettare quel patriottismo *d'antan*, mazziniano, garibaldino, repubblicano, non nazionalista, non aggressivo, non imperialista, a un partito sempre più diviso in correnti, dove il socialismo filo-patriottico di Costa e dei primi internazionalisti stava diventando obsoleto da qui nascevano anche i frequenti ondeggiamenti pascoliani in termini di autoconsiderazione. [...] Socialista sì, socialista no? La risposta variava a seconda del termine di raffronto e delle occasioni offerte dalla cronaca parlamentare» (vd. E. GRAZIOSI, *Andrea Costa e Giovanni Pascoli. Un'amici-zia socialista*, Roma 2024, 395).

<sup>60</sup> *Ibid.*, 384.

<sup>61</sup> Il presente contributo non ha lo scopo di soffermarsi su quelle che furono le cause sottese, il clima e il contesto storico-culturale che caldeggiarono l'impresa coloniale tripolina italiana. In particolare, in merito alle reazioni dell'ambiente socialista, al quale Pascoli politicamente si iscriveva, studi approfonditi sono stati condotti in M. DEGL'INNOCENTI, *Il socialismo italiano e la guerra di Libia*, Roma 1976, e G. OLIVA, *Esercito, paese e movimento operaio. L'antimilitarismo dal 1861 all'età giolittiana*, Milano 1986; vd. anche V. CASTRONOVO, *Il mito dell'«Italia grande proletaria»*, in *Opinion publique et politique extérieure en Europe. I. 1870-1915. Actes du colloque de Rome (13-16 février 1980)*, Roma 1981, 329-39. Per quanto riguarda invece la parabola socialista pascoliana si rimanda in particolare al citato GRAZIOSI, *Andrea Costa e Giovanni Pascoli*, recentissimo, nel quale si raccolgono precedenti saggi della studiosa; ma vd. anche il

Se da un lato dunque il componimento sembra confezionato grazie a un prontuario di immagini topiche nella produzione pascoliana e sull'onda di altre occasionali suggestioni scaturite dalla lettera di Mazzinghi, è altresì vero che queste, illuminate dal valore ideologico peculiare del lessico pascoliano, diventano latrici di un messaggio politico e sociale che accosta l'ode a un filone di pensiero in sintonia con le idee avvertite come più urgenti nell'Italia di inizio secolo e da sempre care a Pascoli.

#### NOTA EDITORIALE

I documenti che di seguito si riproducono si conservano nell'Archivio di Casa Pascoli a Castelvecchio. Si tratta di sei unità, tre lettere e tre telegrammi, tutte a firma di Roberto Mazzinghi, in qualità di direttore della «Rivista Marittima», periodico della Marina Militare. Si restituiscono i documenti seguendo un ordine cronologico, numerandoli con numeri romani e precisando, nel breve cappello introduttivo, la segnatura d'archivio e la tipologia del documento riprodotto. La trascrizione vuole rendere quanto più fedelmente possibile la *facies* originale; per questo sono stati adottati criteri conservativi, integrando nel testo eventuali correzioni minime posteriori, apposte in inchiostro al dattiloscritto. Si sostituiscono le virgolette apicali con le caporali.

sempre utile C. SALINARI, *Miti e coscienza del decadentismo italiano*, Milano 1960; *Pascoli socialista*, a cura di G. M. GORI, Bologna 2003, raccolta di discorsi pronunciati durante un convegno per il novantesimo anniversario della morte di Pascoli a San Mauro; M. LUCARELLI, *L'Italia come 'grande proletaria': sul nazionalismo pascoliano*, in *Letteratura e identità nazionale nel Novecento*, a cura di R. LUPERINI - D. BROGI, Lecce 2004, 35-53; e ancora G. BARBERI SQUAROTTI, *Il pane e la piada: D'Annunzio e Pascoli*, «Campi immaginabili», 46/47 (2012), 174-80; C. BOLONDI, *Socialismo etico ed emigrazione nelle opere di Giovanni Pascoli*, «Nuova Antologia», 610, fasc. 2266 (2013), 113-22; G. FORNI, *Guerra e pace nell'oratoria messinese*, in *Pascoli e le vie della tradizione. Atti del convegno internazionale di studi (Messina 3-5 dicembre 2012)*, a cura di V. FERRA - F. GALATÀ - D. GIONTA - C. MALTA, Messina 2017, 109-49; M. TROPEA, *Socialismo, colonialismo, emigrazione nell'opera di Giovanni Pascoli*, *ibid.*, 81-108; G. LAVEZZI, *Dell'arruolamento postumo di Giovanni Pascoli alla grande guerra*, «Rivista pascoliana», 30 (2018), 79-92; F. GALATÀ, *Maria Pascoli e le carte giovanili del fratello*, «Umanesimo dei moderni», 2 (2021), 215-68; G. NAVA, *La figura dell'emigrante in Giovanni Pascoli tra realtà e simbolo*, in *Id.*, *Scritti pascoliani*, a cura di M. CASTOLDI, Bologna 2022, 333-42; U. SERENI, *Emigrazione*, in *Lessico critico pascoliano*, a cura di M. BIONDI - G. CAPECCHI, Roma 2023, 183-96.

APPENDICE

I

ROBERTO MAZZINGHI a GIOVANNI PASCOLI

È la prima delle lettere inviate da Roberto Mazzinghi a Pascoli, con cui si richiedeva l'invio di un contributo al fine di realizzare un omaggio per i combattenti italiani di stanza in Tripolitania, da spedire in occasione delle festività natalizie. La lettera porta in sé, oltre la richiesta, il pieno riconoscimento del ruolo di Pascoli come poeta civile e vate della nuova Italia, riconoscimento che proprio in quei giorni usciva corroborato in seguito alla lettura del discorso *La grande proletaria si è mossa*.

ACP, G. 38.19.2. Si tratta di un bifolio, dattiloscritto in nero su 1r, 1v e 2r. In alto a sinistra è impresso il timbro blu della «Rivista Marittima» (non è chiaro se si tratti di carta intestata o sia un timbro apposto posteriormente): due ovali, uno inscritto nell'altro, le cui circonferenze sono due funi che si chiudono in quello che sembra un unico nodo piano; nello spazio tra le due circonferenze, il titolo della rivista; al centro del timbro, nell'ovale più piccolo, un'ancora e a sormontare il tutto una corona.

Roma, 2 Dicembre 1911

Illustre Maestro,

La RIVISTA MARITTIMA si rivolge a Lei per affidare al Suo sentimento di carità umana, al Suo cuore di Italiano e di Poeta, un'idea pietosa e gentile.

Nell'avvicinarsi del Natale e del nuovo anno, noi pensiamo che i nostri marinai e soldati in Tripolitania trascorreranno i giorni sacri all'affetto della famiglia, per la prima volta in guerra, lontani dalla Patria, mentre forse li fa mesti il dubbio di non più vederla, mentre son così presso alle tombe dei fratelli che – venuti con loro – non la rivedranno più mai.

Noi vorremmo che in questi giorni giungesse loro una voce dall'Italia che fosse l'eco della voce dei loro cari lontani, e l'incuorasse per l'amore del popolo nostro che li segue in trepidazione con tutte le sue speranze.

Per questo, ad iniziativa della RIVISTA MARITTIMA, che da quasi 50 anni segue con vigile cura le sorti dell'Armata, si sarebbe pensato di pubblicare riprodotta in migliaia di fogli pergameneati, una lettera ai

marinai e soldati in Tripolitania, per essere loro distribuita nel Natale imminente. E ci è sembrato che questa lettera – voce commossa di tutto il popolo nostro – potesse essere scritta soltanto da Lei, illustre Maestro, da Lei che ha nei giorni recenti, detto – come solo il Poeta Civile di Italia poteva – dell'impresa nostra, da Lei che solo saprà esprimere la grandezza semplice e la soavità del pensiero delle famiglie italiane per i loro figli alla guerra lontana.

Ed Ella, Maestro, che sentirà più forte e<sup>62</sup> profondo il sentimento che muove noi, vorrà scrivere – ce ne dà la certezza l'animo Suo grande e buono – le brevi parole – che noi vorremmo, se fosse possibile, far giungere in fac<sup>63</sup>-simile dell'autografo – che saranno il conforto e l'esortazione per i nostri soldati.

Le attenderemo in tempo per essere stampate e pubblicate prima del Natale, perché il Suo cuore – come ad ogni altra richiesta ispirata al patriottismo ed alla beneficenza – accoglierà la preghiera che non è nostra soltanto, ma di tutte le madri Italiane che vogliono che Ella parli per loro.

Con fiducioso e profondo ossequio

IL DIRETTORE  
Della «Rivista Marittima»  
R. Mazzinghi  
Capitano di Vascello

## II

### ROBERTO MAZZINGHI a GIOVANNI PASCOLI

Si tratta del telegramma con cui Mazzinghi ringraziava evidentemente il poeta per aver accolto la sua richiesta. È probabile che la risposta di Pascoli sia arrivata nello stesso giorno, dal momento che l'orario di invio del telegramma riporta le 17:00.

ACP, G. 38.19.3; telegramma; indirizzato a «Illstrm Giov | Pascoli | Castelvecchio di Bga». Timbro postale di arrivo rovinato, in quanto impresso sulla chiusura del telegramma, quindi strappato: «BARGA| 6.12.11 | LUCCA».

<sup>62</sup> La 'e' è un'integrazione in inchiostro nero.

<sup>63</sup> La 'c' è inserita in inchiostro nero in un secondo momento.

Recto:

Roma, 6. 12. 1911

Ringraziamenti vivissimi ossequi

Mazzinghi  
direttore rivista Marittima

III

ROBERTO MAZZINGHI a GIOVANNI PASCOLI

È il primo dei due solleciti inviato da Mazzinghi a Pascoli.

ACP, G. 10.2.18; si tratta di un foglio, dattiloscritto in nero su ambedue le facciate; anche in questo caso, in alto a sinistra, è impresso il timbro blu della «Rivista Marittima»<sup>64</sup>.

Roma, 14 Dicembre 1911

Illustre Maestro,

Non oserei – a malgrado del tempo che stringe – ricordare a Lei la trepida aspettazione della «Rivista Marittima» per la Sua lettera ai nostri marinai e soldati in Tripolitania, se non sapessi che Ella, grande e buono, sa accogliere tutte le preghiere intese a far del bene.

Maestro, dica la parola, che Lei solo sa dire, per conforto ed esortazione ai nostri uomini di guerra lontani; la parola che saprà lenire la mestizia, e sublimare il sacrificio delle madri, delle spose, delle sorelle italiane per i loro cari alla guerra lontana in questi giorni, che ravvivano gli affetti familiari.

Noi l'attendiamo con animo fiducioso ed infinitamente grato.

Gradisca, Illustre Maestro, il sentimento nostro di profonda devozione.

IL DIRETTORE  
della «Rivista Marittima»  
R. Mazzinghi

<sup>64</sup> Vd. *supra*, 616-17, I.

IV

ROBERTO MAZZINGHI a GIOVANNI PASCOLI

Si tratta di un secondo tentativo con cui Roberto Mazzinghi sollecitava al poeta l'invio del testo promesso.

ACP, G.38.19.4; telegramma; indirizzato a «Giovanni Pascoli | Espresso Castelvecchio». Timbro postale di arrivo: «BARGA | 19.12.11 | LUCCA».

Recto:

Roma, 19. 12. 1911

La rivista marittima ancora fiduciosa si permette ricordarsi a Lei con devoto ossequio

Direttore Mazzinghi Via Zanardelli

V

ROBERTO MAZZINGHI a GIOVANNI PASCOLI

Messaggio di ringraziamento per l'arrivo a destinazione della poesia pascoliana.

ACP, G.38.19.5; telegramma; indirizzato a «Giovanni Pascoli | Espresso Castelvecchio». Timbro postale di arrivo parzialmente illeggibile: «BARGA | [20.12.11] | LUC[CA]».

Recto:

Roma, 20. 12. 1911

Ricevuto la ringrazio con animo vibrante di gratitudine

Mazzinghi

VI

ROBERTO MAZZINGHI a GIOVANNI PASCOLI

È l'ultima lettera inviata da Mazzinghi a Pascoli in riferimento alla vicenda

<sup>65</sup> Si conserva in archivio un ultimo telegramma, datato 14 febbraio 1912, inviato da

della *Notte di Natale*<sup>65</sup>; nella lettera, con cui si comunicava l'avvenuta stampa e distribuzione della poesia pascoliana e si accompagnavano le cinquanta copie degli opuscoletti spettanti al poeta, Mazzinghi non perde occasione, dopo aver ringraziato, di sottolineare l'importanza che il gesto di Pascoli avrebbe avuto per i soldati italiani in Africa, che si sarebbero sentiti primi e unici dedicatari di un'ode composta soltanto per loro.

ACP, G. 38.19.1; si tratta di un foglio, dattiloscritto in nero su ambedue le facciate; anche in questo caso, in alto a sinistra, è impresso il timbro blu della «Rivista Marittima»<sup>66</sup>.

Roma, 29 Dicembre 1911<sup>67</sup>

Illustre Maestro,

Con infinita gratitudine e grandissima letizia della «Rivista Marittima», invio a Lei 50 copie – perfettamente uguali agli esemplari che abbiamo spedito, e a quest'ora già distribuiti tra i nostri marinai e soldati – della Sua Ode tanto soave, tanto commossa.

Io non so dire a Lei, Maestro, quanto sia profonda e sentita la nostra riconoscenza; ma la comprenderà Lei con il Suo animo grande e buono.

E tanta riconoscenza Le avranno i nostri semplici e buoni marinai e soldati di una poesia che fu scritta soltanto per loro, perché fosse da loro capita, da loro sentita, e a loro dicesse dei loro affetti e dei loro sentimenti: tutta per loro.

Con riconoscente profondo ossequio

IL DIRETTORE  
della «Rivista Marittima»  
R. Mazzinghi

Mazzinghi, contenente auguri per il miglioramento delle condizioni di salute del poeta (vd. ACP, G.1.6.37).

<sup>66</sup> Vd. *supra*, 616-17, I.

<sup>67</sup> Si corregge la datazione d'archivio che la colloca al 29 novembre 1911.

Il tema del conflitto fu inevitabilmente argomento della produzione di Giovanni Pascoli. Vissuto e operante in un'epoca in cui fratture e instabilità politiche sarebbero sfociate, pochi anni dopo la sua morte, in quel conflitto passato alla storia col nome di Grande Guerra, Pascoli dedicò versi e prose a personaggi ed eventi bellici a lui coevi. L'intervento si propone, attraverso il caso studio della *Notte di Natale*, di presentare l'impatto dell'immaginario bellico nella fase 'civile' della poesia pascoliana, facendo emergere il peculiare 'sentimento' nazionalistico e la pressione dei resistenti ideali socialisti, pacifisti e umanitari del Romagnolo.

*The conflict was inevitably a topic in Giovanni Pascoli's literary production. Pascoli lived and worked in an age of crises and political fractures, that would lead to the Great War, a few years after his death, so much so that the poet dedicated verses and prose to contemporary war-related events and figures. This study aims to show the impact of the war imagery on the 'engaged' phase of Pascoli's poetry, through the case study of La notte di Natale, and to highlight the characterising nationalistic 'sentiment' and the pressure of the poet's socialist, pacifist, and humanitarian ideals.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5164



LINDA CHIAVAROLI

LA RAPPRESENTAZIONE DEL LAVORO FEMMINILE  
IN TEMPO DI GUERRA: CORDELIA E ALTRE VOCI  
DELLA SAGGISTICA ITALIANA

Contadine, operaie, artiste. Scrittrici, intellettuali e giornaliste. Il lavoro delle donne, come è noto, ha costituito una presenza folta e silenziosa nell'Italia postunitaria. Responsabili di formare i giovani italiani e spesso attive anche nelle riflessioni sociali che coinvolsero gli abitanti del nuovo Paese, le donne sono però state a lungo escluse dalla narrazione della storia e i loro nomi dimenticati nelle pieghe del racconto. Oggi si cerca di riportare alla luce il lavoro svolto dalle scrittrici italiane, con particolare attenzione proprio agli anni che vanno dall'Unità d'Italia alla Seconda guerra mondiale. Ciò che ne viene fuori è una produzione letteraria vastissima e con molteplici sfumature: romanzi di consumo, saggi, letteratura per l'infanzia e articoli di giornali. Sono una testimonianza preziosa per ricostruire la condizione femminile nell'Ottocento e nel Novecento italiano. È noto che l'istituzione del codice Pisanelli del 1865 non determinò significative modifiche nella condizione delle donne italiane, stabilendo piuttosto una continuità con il passato<sup>1</sup>. Un primo passo verso il cambiamento in tal senso si verificò a partire dal 1902, con l'emanazione della legge n. 242 sul lavoro delle donne e dei fanciulli, che concesse alle donne quattro settimane di congedo dopo il parto<sup>2</sup>. Tuttavia, il congedo non veniva retribuito. Inoltre, nel 1910 fu istituita la Cassa di maternità, con l'obiettivo di garantire alle donne

<sup>1</sup> A. PESCAROLO, *Il lavoro delle donne nell'Italia contemporanea*, Roma 2019, 46.

<sup>2</sup> L. GAZZETTA, *Orizzonti nuovi. Storia del primo femminismo in Italia (1865-1925)*, Roma 2018, 132.

appena diventate madri una forma di remunerazione. Nonostante ciò, si evidenzia una distanza considerevole rispetto all'ottenimento di pari diritti lavorativi per entrambi i sessi<sup>3</sup>. A livello pratico, invece, una svolta significativa emerge durante gli anni bui della Prima guerra mondiale. Nel corso del conflitto, le donne poterono conseguire una maggiore realizzazione personale e professionale, grazie agli spazi che gli uomini lasciarono vacanti, contribuendo così a modificare le proprie posizioni sociali. La guerra, portatrice di orrori, di distruzione e di morte fornì anche nuove occasioni in cui affermarsi. Una delle voci dimenticate del panorama letterario italiano che analizzò dettagliatamente il lavoro delle donne durante la guerra fu Cordelia.

Virginia Tedeschi nacque a Verona nel 1849 da Guglielmo Tedeschi e Fanny Modena, in una famiglia benestante di origini ebraiche. Solo più avanti, in qualità di scrittrice, scelse il suo pseudonimo: Cordelia, come la figlia del re Lear di Shakespeare, «bella, un po' intransigente e fiera, con un nome che, con ogni probabilità, ha la propria radice e il proprio programma nel *cor* latino»<sup>4</sup>. Consapevole dei propri privilegi, rimase fedele alle aspettative della società borghese dell'Ottocento, rivendicando, almeno fino ai primi anni del Novecento, l'importanza di un'evoluzione femminile senza risultare ostile alla visione borghese e patriarcale del proprio nucleo sociale, con estrema moderazione, secondo quell'approccio che Afflerbach definisce «dei passi minimi»<sup>5</sup>. Nel 1870, si unì in matrimonio con Giuseppe Treves, fratello di Emilio e socio fondatore della casa editrice Fratelli Treves. A partire da quel momento, Virginia assunse un ruolo di primo piano nella casa editrice, fungendo da intermediario tra gli intellettuali e l'inflessibile temperamento di Emilio<sup>6</sup>. In ambito letterario, si cimentava nella produzione di testi riguardanti generi letterari differenti, come la letteratura per l'infanzia, saggi, romanzi e raccolte di fiabe e novelle. Ciò che la rende ancora og-

<sup>3</sup> GAZZETTA, *Orizzonti nuovi*.

<sup>4</sup> *Letteratura italiana per l'infanzia. Dall'Unità d'Italia all'epoca fascista*, a cura di S. CALABRESE, Milano 2012.

<sup>5</sup> V. AFFLERBACH, *Cordelia e il suo mondo. Vita, opere e traguardi di Virginia Tedeschi Treves. Una scrittrice di fine Ottocento tra il romanzo rosa ed il femminismo*, Hamburg 2000, 142.

<sup>6</sup> Vd. M. GRILLANDI, *Emilio Treves*, Torino 1977, 343.

gi particolarmente interessante è poi il suo impegno nel giornalismo, tanto da diventare persino direttrice di alcuni periodici di successo<sup>7</sup>.

Virginia Tedeschi Treves visse un periodo di grandi trasformazioni riguardanti la condizione femminile, come evidenziato dai suoi romanzi, nei quali le protagoniste mostrano un progressivo distacco dalla tradizione e una libertà sempre più evidente. Questa affermazione trova una conferma significativa nei suoi due saggi principali. Nel saggio d'esordio, *Il regno della donna* (1879), Cordelia esprime una visione dell'impiego femminile conforme a quella del suo tempo. Al centro della casa, ma comunque in essa rinchiusa, vi è la donna, a cui spetta il dovere di occuparsi della salute e del nutrimento di tutti i componenti della famiglia. Nonostante la sua centralità, però, la moglie resta comunque confinata in un mondo nascosto; fedele al marito e compagna dei suoi successi, sarà sempre lontana dal realizzare le proprie ambizioni. Il percorso verso un modello di donna più libero è ancora lontano. Nel 1916, che sarà anche l'anno della morte dell'autrice, uscirà *Le donne che lavorano*, un saggio in cui viene rovesciata completamente la visione femminile espressa precedentemente. Alle protagoniste innamorate, deluse, remissive e sottomesse al volere della società dei primi scritti si aggiungono personaggi sempre più forti e incisivi: Valentina, donna medico, protagonista del primo racconto della raccolta *Verso il mistero* (1905), salverà il marito dalle crisi paranormali. Benita D'Altavilla, protagonista de *L'incomprensibile* (1900), sfrutta il suo talento investigativo per salvare il cugino ingiustamente accusato di omicidio. Le protagoniste di questi romanzi risultano maggiormente inserite nella società e progressivamente sostituiscono le figure femminili sottomesse tipiche dei primi romanzi. Tale cambiamento graduale e continuo sarà registrato a partire dal 1900. Tuttavia, è solo nell'ultimo saggio che è possibile riscontrare un mutamento effettivo nella rappresentazione della donna. A seguito del decesso di Giuseppe Treves, verificatosi prematuramente nel 1904, e della sottoscrizione di Cordelia all'Unione femminile nazionale databile al 1906, si osserva un'intensificazione dell'attivismo e una partecipazione più fervente ai movimenti di emancipazione che attraversavano il Paese in quegli anni. Nella concezione espressa dal sag-

<sup>7</sup> GRILLANDI, *Emilio Treves*.

gio del 1916, dunque, il mondo è anche delle donne. Esse lavorano, occupano gli spazi della società e percepiscono un salario (sebbene ancora troppo basso). Cordelia non offre notizie specifiche riguardo lo stipendio medio percepito dalle donne negli anni critici della Prima guerra mondiale, però molti studi dimostrano non solo un peggioramento delle condizioni di vita che rendevano inaccessibili i beni primari, ma uno squilibrio evidente che penalizzava il salario delle donne che percepivano meno dei minori maschi<sup>8</sup>. Le donne, non ancora avvezze alla percezione di una retribuzione, costituivano una manodopera più economica e meno esigente; così lo sfruttamento si diffuse ad ampio raggio. Non passò molto tempo prima che le lavoratrici si organizzassero per esprimere la loro disapprovazione: risalgono infatti al 1918 i primi scioperi operai che coinvolsero prettamente donne e bambini nelle fabbriche<sup>9</sup>. *Le donne che lavorano* è un saggio diviso in diciassette capitoli in cui l'autrice analizza i mestieri che, all'inizio del Novecento, videro un aumento della presenza femminile.

Nella premessa Cordelia ci avvisa che da quando scrisse *Il regno della donna*, il mondo è mutato e, dunque, lo sono anche le sue idee. Per questo «l'umanità va prendendo il posto della famiglia» e necessita di quelle cure che le donne sono abituate a riservare<sup>10</sup>. L'analisi si sofferma sul concetto di lavoro della terra, in cui la figura femminile, in questo ambito meno discriminata, talvolta assume anche il ruolo di principale responsabile delle attività più ardue e gravose<sup>11</sup>. Nelle località alpestri, si verifica già da tempo quanto poi avverrà durante la Prima guerra mondiale: gli uomini, impegnati nei mestieri di città e poi al fronte bellico, abbandonano i campi che, a partire da questo momento, passano alle cure femminili<sup>12</sup>. Accanto al lavoro nelle officine, al lavoro di casa (che ha pure i suoi vantaggi) e agli impieghi nell'amministrazione pubblica o nel commercio e nell'industria, Cordelia non trascurava mestieri come quello dell'insegnante, dell'avvocata o della dottoressa. Effetti-

<sup>8</sup> G. PROCACCI, *Repressione e dissenso nella Prima guerra mondiale*, «Studi Storici», 22, 2 (1981), 139.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 140-41.

<sup>10</sup> CORDELIA, *Le donne che lavorano*, Milano 1916, 8.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*

vamente, all'indomani dell'Unità d'Italia, il mondo dell'educazione subì un importante cambiamento: negli stati preunitari, infatti, le scuole erano gestite da maestri severi il cui compito principale era educare e punire. Dopo l'Unità d'Italia, invece, si riconsiderò una modalità di insegnamento più laica, per la quale le donne sembravano essere particolarmente adatte, grazie alla loro predisposizione materna: questo mestiere era dunque considerato un'estensione naturale del lavoro di cura. Così, nel 1892, nelle scuole elementari delle regioni del centro-nord si registrava una netta maggioranza di insegnanti donne, mentre al sud i maschi erano ancora in lieve vantaggio<sup>13</sup>. A partire da quel momento, l'insegnamento divenne un settore professionale sempre più popolare tra le donne<sup>14</sup>. Per quanto riguarda il ruolo del maestro, nel saggio di Cordelia, sono evidenti i riferimenti a *Cuore* di De Amicis; non mancano i richiami a personalità di spicco dell'epoca, come, nel caso delle avvocate, a Lidia Poët. Infatti, a partire dal 1874, grazie al regolamento Bonghi, venne permesso l'accesso alle donne nelle facoltà universitarie italiane<sup>15</sup>. Particolarmente chiara è poi l'ombra di Verga, soprattutto nelle descrizioni che riguardano il lavoro dei campi. L'autore siciliano, che ebbe contatti continui con la casa editrice dei Treves, è molto presente anche in altre opere dell'autrice. Del resto, presso la Biblioteca regionale catanese è conservato un carteggio tra Cordelia e Verga che mostra un'amicizia sincera, ma anche la volontà di Verga di far leggere all'amica scrittrice i testi in anteprima<sup>16</sup>. La stessa dinamica si verificò anche con D'Annunzio<sup>17</sup>. È però solo a partire dal capitolo XVII che Cordelia si concentra in modo più specifico sul lavoro delle donne durante la guerra, con evidente riferimento al primo conflitto mondiale<sup>18</sup>. Il capitolo inizia con un'affermazione significativa: «La guerra in mezzo a tutti i suoi orrori ha fatto il miracolo di rivelare a noi e al mondo la nostra for-

<sup>13</sup> PESCAROLO, *Il lavoro delle donne*, 180-81.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>15</sup> F. TARICONE, *Cronologia per una storia sociale femminile: dall'Unità al fascismo*, «Il politico», 162 (1992), 345.

<sup>16</sup> Vd. G. RAYA, *Verga e i Treves*, Roma 1986.

<sup>17</sup> Vd. G. D'ANNUNZIO, *Lettere ai Treves*, a cura di G. OLIVA - K. BERARDI - B. DI SERIO, Milano 1999.

<sup>18</sup> CORDELIA, *Le donne che lavorano*, 126.

za e il nostro valore»<sup>19</sup>. Si può dunque notare una certa coralità espressa grazie all'aggettivo «nostra» e al pronome «noi», che, in un certo senso, sottolineano l'appartenenza a un gruppo, quello delle donne, nonostante l'evidente privilegio che permise a Cordelia di svolgere una vita differente da quella della maggior parte delle ragazze. La guerra, dunque, ha causato alle donne uno dei più grandi dolori, strappando dal loro seno i figli e allontanando da casa i mariti di cui un tempo si erano occupate. Le donne, come un esercito che Cordelia descrive silenzioso e non abituato al lavoro, hanno trovato la forza di reinventarsi in ambiti diversi. Vale la pena, a questo punto, soffermarsi un istante sul titolo dell'opera: *Le donne che lavorano*. Non «le lavoratrici», dunque, ma coloro che, tra un mestiere e l'altro, sono prima di tutto donne. Ancora oggi, soprattutto nel giornalismo, persiste l'abitudine di anteporre il genere di appartenenza alla professionalità delle lavoratrici, come a dare maggior rilievo all'essere mogli, madri, figlie prima che professioniste. Come s'è detto, Cordelia aggiunge che le donne erano, prima della guerra, un esercito non avvezzo al lavoro: in realtà, le donne hanno sempre lavorato, ma percependo salari troppo bassi, e soprattutto, ricoprendo ruoli diversi rispetto a quelli dei colleghi uomini. Il saggio di Cordelia, per primo, lo conferma: il genere femminile si è sempre cimentato in svariate mansioni, soprattutto nelle classi di ceto più basso, ma è solo a partire dall'evento bellico che le donne hanno fatto ingresso in luoghi di lavoro precedentemente accessibili solo agli uomini<sup>20</sup>. La necessità creata dalla guerra ha messo da parte alcuni pregiudizi, e le mogli, le madri, le figlie e le sorelle hanno preso le redini delle aziende abbandonate dagli uomini partiti al fronte. Non solo: la guerra ha creato anche bisogni che prima non esistevano. Così, nacquero anche i mestieri dell'infermiera e della telegrafista, ruoli che furono per lo più ricoperti dalla popolazione femminile. Grazie alle indagini condotte sul fronte e ai racconti dei soldati feriti, queste due figure professionali entrarono a far parte del campo della battaglia. Anna Celli, giornalista e infermiera, nonché figura di spicco all'interno dell'Unione Nazionale Femminile,

<sup>19</sup> CORDELIA, *Le donne che lavorano*, 126.

<sup>20</sup> A. BELLAVITIS, *Il lavoro delle donne nelle città dell'Europa moderna*, Roma 2016, 1.

di cui fece parte anche Cordelia, scrisse due articoli sul lavoro dell'infermiera: «Le donne sono fatte dalla natura più caritatevoli, più pazienti, più dolci degli uomini; sono fatte per assistere gli infermi»<sup>21</sup>. E ancora:

nessun'altra professione è così adatta per il carattere e l'indole della donna, come questa, in cui essa può esercitare ogni giorno, ogni ora, ogni minuto quelle qualità che sono il forte del nostro sesso, cioè la pazienza, la pietà e la carità<sup>22</sup>.

Tuttavia, è evidente che professioni quali l'infermieristica o l'insegnamento sono frequentemente considerate come femminili, poiché associate alla cura degli altri, aspetto tradizionalmente legato al ruolo femminile. Meno nota, però, la difficoltà che il personale medico ha incontrato nell'accettare i comportamenti degli infermieri maschi, che si distinguevano per una maggiore propensione all'abuso di alcol, a differenza del comportamento nettamente più disciplinato delle infermiere, spesso caratterizzato da obbedienza, sobrietà e accortezza. La differenza riscontrata era fondamentalmente attribuibile alle differenze nell'origine socioculturale del personale infermieristico. Le infermiere, infatti, avevano conseguito una formazione professionale specifica per l'assistenza e provenivano spesso da contesti socioculturali di natura piccolo-borghese<sup>23</sup>. L'infermieristica rappresentava una delle professioni con maggiore prestigio per le donne. Gli individui di sesso maschile, d'altro canto, godevano di un margine di opportunità significativamente più esteso per l'affermazione personale. Di conseguenza, il personale sanitario maschile veniva reclutato prevalentemente dalle fasce più basse della società<sup>24</sup>. Cordelia, come s'è detto, cita anche il mestiere della telegrafista: le donne diventano indispensabili anche nel campo delle notizie, della comunicazione che tiene in contatto il Paese con i giovani che combattono dal fronte<sup>25</sup>. Questo tipo di professione rivestì un ruolo cruciale non solo nel mitigare il senso di angoscia e i dubbi dei familiari rimasti a casa, ma anche nel veicolare informazio-

<sup>21</sup> A. CELLI, *La donna infermiera*, «L'Unione femminile», 1, 3-4 (1901), 3.

<sup>22</sup> A. CELLI, *Per le scuole delle infermiere*, «Nuova antologia», 137 (1908), 481.

<sup>23</sup> PESCAROLO, *Il lavoro delle donne*, 182.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 183.

<sup>25</sup> CORDELIA, *Le donne che lavorano*, 127.

ni ai soldati. Le loro famiglie, rimaste senza un reddito garantito, si erano spostate nella città devastata dalla guerra. Una testimonianza particolarmente esplicita di tale fenomeno è rintracciabile in un saggio di un'altra voce dimenticata della letteratura femminile italiana. Il riferimento è a Donna Paola, pseudonimo di Paola Grosson, giornalista, scrittrice e attivista femminista contemporanea di Cordelia, particolarmente interessata alla posizione femminile nell'ambito del conflitto. Nel suo saggio intitolato *La funzione della donna in tempo di guerra*, Grosson formula le seguenti affermazioni:

Un'altra opera caritatevole ed utile può compiere la donna in pro dei combattenti, siano validi, siano feriti: opera prevalentemente affettiva e spirituale, ma non meno risanatrice delle cure fisiche. Grande tormento ai soldati ritirati dal fronte e sbandati qua e là, per ospedali, case private, case di convalescenza, luoghi di cura, e per quelli che si battono alle frontiere e anche fuori dei confini, è il pensiero del più grande tormento da cui è angosciata la famiglia, ignara della sorte del suo caro, impossibilitata da questa stessa ignoranza, a porsi in rapporto con lui, ad avere notizie di lui. Bisogna pensare che una gran parte di queste famiglie appartiene al ceto campagnuolo o operaio e vive in province lontane, in paeselli dispersi sui monti, tagliati fuori dalle facili comunicazioni. In ogni città prossima ai campi di battaglia, come in quelle città alle quali sono stati diretti convogli di feriti e malati, si debbono istituire uffici di corrispondenza e di informazioni, con l'incarico di raccogliere tutti i dati necessari che permettano alle famiglie di dare e ricevere notizie, come pure di spedire e far recapitare quei doni, sussidi, conforti che esse sono felici di offrire ai loro parenti<sup>26</sup>.

Verso la conclusione del saggio, Cordelia sostiene che le donne che reagirono in modo più eroico allo strazio della guerra, furono le contadine. Queste, prive di risorse economiche e di supporto esterno, si videro improvvisamente private delle braccia che sostenevano il lavoro dei campi, subendo un drastico cambiamento nelle loro condizioni di vita e nel loro ruolo sociale. Se questo, da una parte, è sicuramente vero, dall'altra contraddice quanto sostenuto precedentemente. Nel capitolo II, infatti, l'autrice scriveva che «nel lavoro dei campi la donna non ha mai trovato opposizione. È sempre stata compagna dell'uomo e spesso le è

<sup>26</sup> DONNA PAOLA, *La funzione della donna in tempo di guerra*, Firenze 1915, 15-16.

toccato il compito più ingrato e faticoso»<sup>27</sup>. Dunque, le contadine sono anche coloro che hanno subito uno stravolgimento minore, essendo avvezze al lavoro della terra. Del resto, già a partire dalle società primitive, le donne molto spesso impiegate nella raccolta dei frutti e degli alimenti seguivano gli uomini impegnati nella caccia, al fine di tenerli in forze<sup>28</sup>. Più in generale, come affermato da Cordelia stessa, il ruolo della massaia o della casalinga, già prima della guerra, non si limitava alla mera gestione del nutrimento e della crescita della famiglia, ma includeva anche la responsabilità di procurare materie prime<sup>29</sup>. Le donne, in qualità di massaie, svolgevano non solo le attività domestiche, ma anche quelle agricole, portando pesi considerevoli sul capo e contribuendo, in epoche passate, alla fornitura di acqua e fuoco per la preparazione degli alimenti. Con l'avvento dell'industrializzazione, si assiste a un cambiamento epocale. Intorno alla seconda metà dell'Ottocento i confini tra alcuni mestieri divennero sempre meno netti: così, mentre le prime industrie tessili prendevano piede anche nelle campagne, le bambine venivano reclutate ancora piccole per lavorare anche quattordici ore al giorno. Alcune impiegate nelle filande, poi, nella pausa pranzo, si dirigevano nelle case dei direttori per svolgere mansioni domestiche. Così divenne sempre più difficile definirsi contadine, massaie oppure filatrici, in quanto questi mestieri furono sempre più ibridi<sup>30</sup>. Quando si parla di guerra e spazi delle donne non vanno poi mai dimenticate le associazioni benefiche che presero piede negli strati più alti della società. Nonostante le prime a unirsi per i propri diritti furono le operaie, l'associazionismo è visto da Cordelia come una causa per la quale spesso si battevano le donne borghesi<sup>31</sup>. La scrittrice menziona inoltre le organizzazioni alle quali era affiliata personalmente<sup>32</sup>: l'Unione Na-

<sup>27</sup> CORDELIA, *Le donne che lavorano*, 23.

<sup>28</sup> N. CHEVILLARD - L. SEBASTIEN, *Lavoro delle donne, potere degli uomini. Alle origini dell'oppressione femminile*, Roma 1996, 28.

<sup>29</sup> CORDELIA, *Le donne che lavorano*, 57.

<sup>30</sup> S. ORTAGGI CAMMAROSANO, *Industrializzazione e condizione femminile tra Otto e Novecento*, «Annali della fondazione Giacomo Feltrinelli», 33, 2 (1997), 109-71, in part. 127.

<sup>31</sup> CORDELIA, *Le donne che lavorano*, 116-18.

<sup>32</sup> *Ibid.*

zionale femminile, in cui entrò a far parte a partire dal 1906, e l'associazione Pro suffragio, che godette della presenza di Cordelia solo successivamente. Dal 1912 in avanti, invece, Virginia Tedeschi fu tra le fondatrici di un *Lyceum* di stampo inglese che si occupava proprio dell'istruzione delle donne più giovani<sup>33</sup>. Nonostante l'emergere di esigenze primarie relative alla sopravvivenza in concomitanza con l'inizio della guerra, non mancarono occasioni in cui le donne si riunirono per discutere apertamente delle loro opinioni riguardo all'interventismo o al neutralismo di fronte alla guerra. Tra il 1914 e il 1915, tali associazioni minori si concentrarono soprattutto nelle principali città come Roma e Milano<sup>34</sup>.

Uno dei settori in cui le donne continuarono a mantenere un'attiva partecipazione fu indubbiamente quello della scrittura, come evidenziato dalla figura di Cordelia. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento, alcuni editori attivi nel nord Italia, tra cui Treves, Agnelli e Sonzogno, compresero che la qualità di un'opera non era l'unico fattore determinante di successo. Per questo motivo, divenne fondamentale considerare il fattore quantitativo, ovvero l'espandersi a una vasta gamma di lettori, tra cui anche lettori di nicchia, come le donne<sup>35</sup>. In concomitanza con ciò, nei circoli della borghesia ottocentesca, le riviste femminili, originate sul modello francese e su quello inglese, cominciarono a diffondersi ulteriormente e a subire una trasformazione nella loro forma. Questi periodici trattavano la moda, ma anche consigli di igiene domestica e narrativa di intrattenimento<sup>36</sup>. Le donne iniziarono a dedicarsi con crescente frequenza al romanzo di consumo e al giornalismo femminile, senza trascurare la scrittura per l'infanzia. Le autrici di testi letterari, pertanto, si apprestavano a varcare la soglia del Novecento introducendo un'ampia varietà di contenuti culturali che contribuirono

<sup>33</sup> S. CALABRESE, *Tedeschi Treves, Virginia*, in *Dizion. biogr. degli italiani*, XCV, 2019, *online*.

<sup>34</sup> M. C. STORINI, *La scrittura delle donne in Italia e la Grande Guerra*, «Bollettino di italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica», 2 (2014), 39-42.

<sup>35</sup> A. GIGLI MARCHETTI, *Le risorse del repertorio dei periodici femminili lombardi*, in *Donne e giornalismo: percorsi e presenze di una storia di genere*, a cura di S. FRANCHINI - S. SOLDANI, Milano 2004, 295.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 300.

no a generare un panorama letterario multiforme. Cordelia, Sofia Bisi Albini, Paola Grosson e numerose altre autrici avevano iniziato a scrivere per l'infanzia, ma in seguito si erano dedicate a saggi, romanzi, raccolte di poesie e persino atti teatrali. Come già menzionato in precedenza, accanto a un'intensa attività letteraria, si distingueva un impegno costante nel campo del giornalismo, che includeva la collaborazione con testate di moda, periodici per bambini e famiglie, nonché pubblicazioni di maggiore rilevanza come il giornalismo di attualità. Di conseguenza, si assisteva alla genesi di una nuova realtà che, sebbene spesso oggetto di disprezzo in quel periodo, si dimostrò altamente presente e produttiva. Il ruolo delle donne durante la Prima guerra mondiale, quindi, subì una trasformazione, un cambiamento che investì l'intera popolazione e che le rese protagoniste e parte integrante del contesto bellico, complice il lavoro di informazione e assistenza sul campo<sup>37</sup>.

Nelle fabbriche, comunque, dopo la partenza degli uomini al fronte, le donne iniziarono a soffrire la disparità salariale che continuava a penalizzarle. Inizialmente si accontentarono di ricoprire ruoli e spazi che prima le vedevano escluse, successivamente sorsero associazioni e movimenti volti a rivendicare un trattamento più equo, come dimostra l'introduzione della legge Sacchi del 1919<sup>38</sup>.

Da un punto di vista prettamente stilistico, *Le donne che lavorano* è nettamente differente rispetto al saggio d'esordio *Il regno della donna*. Ne *Il regno della donna*, infatti, Cordelia utilizza un linguaggio che richiama proprio la sfera del regno e della corte: la donna è regina di un microcosmo vissuto dentro le mura di casa. È doveroso, tuttavia, precisare che l'analisi proposta da Virginia Tedeschi non può essere considerata una denuncia sociale. Cordelia manifesta in questa occasione il suo adattamento alle convenzioni attraverso l'adozione di alcuni stereotipi che da sempre caratterizzano il giudizio sul comportamento femminile. Il primo manuale di Cordelia ricevette un'accoglienza entusiastica da parte della critica: Rovetta, in «Illustrazione popolare», lo definiva uno scritto «piacevolissimo» e «che sarà visitato da tutta la gente

<sup>37</sup> Vd. B. CAPPAL - R. FRESU, *Donne e Grande Guerra. Lingua e stile nei diari delle crocerossine. Il caso di Sita Camperio Meyer*, Milano 2018.

<sup>38</sup> STORINI, *La scrittura delle donne in Italia*, 39.

per bene»<sup>39</sup>. Si apprezzava, in particolare, l'intento di raffigurare la donna come il fulcro della casa, e l'opposizione di Cordelia a un modello di donna eccessivamente emancipato. Pertanto, la scrittrice si rivolge alle sue lettrici come se fosse indispensabile fornire consigli specifici e le esorta a voler un po' più di bene alla loro «casetta»<sup>40</sup>. Il tono utilizzato è generalmente affettuoso e lo stile, caratterizzato da un'abbondanza di vezzeggiativi, sembra essere un tentativo di creare un senso di appartenenza e di condivisione tra le donne, promuovendo uno scambio di consigli in un ambiente di totale confidenza. Tuttavia, Cordelia era un'eccezione a questa regola: la sua origine borghese e la cultura ebraica della sua famiglia la collocarono, appena convolata a nozze, nell'industria culturale, dove scrisse saggi e godette di privilegi che erano preclusi alle donne di quel periodo. Cordelia non conobbe la maternità e si dedicò esclusivamente alla sua professione fino al termine della sua esistenza. Considerando quanto emerso, il tono assume una connotazione quasi paternalistica e i vezzeggiativi appaiono ridondanti. Di più: Cordelia sottintende la sua estraneità a quel gruppo di donne massaie, devote all'uomo e alla casa, anche nell'uso della lingua. Il pronome 'noi', infatti, è utilizzato solo quando si parla di donne in modo piuttosto generico o quando si fa riferimento all'essere umano. Questa inclusione non avviene mai quando l'autrice dispensa consigli che riguardano il governo della casa. Già a partire dalla prima pagina, infatti, è chiaro: Cordelia chiede alla lettrice se può chiamarla 'regina', soprannome che non usa mai per sé stessa.

Diverso è il caso de *Le donne che lavorano*, la sua ultima fatica. Come detto in precedenza, l'autrice ha già aderito a numerose associazioni. Il sistema della guerra risulta gravoso tanto per lei quanto per le altre. In tale sede, il tono si presenta notevolmente più formale e Cordelia ripercorre, con l'analiticità tipica dello stile saggistico, un segmento cruciale della nostra storia italiana. Le contadine vengono elogiate per il loro lavoro: sono 'eroine', perché la scrittrice percepisce il privilegio di cui lei gode. Cordelia utilizza il 'noi', stavolta coerentemente,

<sup>39</sup> G. ROVETTA, *Il regno della donna e Prime battaglie di Cordelia*, «Illustrazione popolare», 17 (1879), 218.

<sup>40</sup> CORDELIA, *Il regno della donna*, Milano 1890, VI.

quando parla degli strati più elevati della società, delle donne borghesi che hanno offerto il loro contributo economico e intellettuale contro la guerra, con l'associazionismo e la letteratura. Le altre, dunque, sono le lavoratrici dei mestieri più pratici, di cui la scrittrice riconosce l'importanza.

Il saggio di Cordelia rappresenta un contributo significativo all'analisi del ruolo delle donne durante il periodo della prima guerra mondiale. Nonostante non sia l'unica opera a trattare questo argomento, fornisce una prospettiva dettagliata e rilevante sulla condizione delle donne negli anni tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, con un *focus* specifico sul lavoro femminile durante il primo conflitto mondiale. Le idee proposte da Cordelia risultano, in alcuni aspetti, innovative e offrono un quadro utile per ampliare la conoscenza della produzione letteraria femminile italiana.

Virginia Tedeschi Treves, in arte Cordelia (1849-1916), è una delle voci dimenticate del panorama letterario italiano. Scrittrice di romanzi, letteratura infantile, saggi e atti teatrali, Virginia Tedeschi fu soprattutto direttrice di alcuni periodici di successo e una personalità centrale nella casa editrice Fratelli Treves. Di particolare rilevanza è il saggio *Le donne che lavorano* (1916) in cui il tema della guerra è dirimente. Cordelia esplora l'importanza del conflitto nella creazione di nuovi mestieri per le donne: il lavoro da infermiera, la comunicazione delle notizie dal fronte, la gestione delle aziende dei mariti partiti per la guerra sono solo alcuni dei nuovi incarichi femminili che Tedeschi Treves analizza. Dopo il saggio d'esordio del 1879, *Il regno della donna*, ove Cordelia tratteggiava l'idea della donna come regina della casa, nel saggio del 1916 mostra una visione completamente rinnovata. Con *Le donne che lavorano* Virginia Tedeschi Treves illustra il disegno di un conflitto certamente crudo e doloroso ma anche necessario, non solo sul piano politico ma anche su quello sociale che, come mai prima nella storia, coinvolgerà le donne.

*Virginia Tedeschi Treves, better known as Cordelia (1849-1916), is one of the forgotten voices of the Italian literary scene. Writer of novels, children's literature, essays and theatrical plays, Virginia Tedeschi was above all the director of some successful journals and a central personality in the publisher Fratelli Treves. Very decisive is the essay *Le donne che lavorano* (1916) in which the topic of war is central. Cordelia explores the importance of conflict in the creation of new jobs for women: working as a nurse, communicating news from the front, managing the companies of husbands who left for the war are just some of the new female roles that Tedeschi Treves analyses. After her first essay of 1879, *Il regno della donna*, where Cordelia outlined the idea of the woman as queen of the house, in her 1916 essay she shows a completely renewed vision. With *Le donne che lavorano* Virginia Tedeschi Treves illustrates that the conflict, certainly raw and painful, is also necessary, not only on a political level but also on a social one which, like never before in history, will involve women.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5166

CHIARA VITA

LA FANTASMAGORIA DELLA GUERRA.  
WALTER BENJAMIN E LA GRANDE GUERRA

«If in some smothering dreams you too could pace  
 behind the wagon that we flung him in,  
 and watch the white eyes writhing in his face,  
 his hanging face, like a devil's sick of sin;  
 if you could hear, at every jolt, the blood  
 come gargling from the droth-corrupted lungs,  
 obscene as cancer, bitter as the cud  
 of vile, incurable sores on innocent tongues, –  
 my friend, you would not tell with such high zest  
 to children ardent for some desperate glory,  
 the old Lie: Dulce et decorum est  
 pro patria mori»

(W. OWEN, *The Collected Poems of Wilfred Owen*).

*Storia. Questione di sguardi*

La storia è una questione di sguardi, di quello che si è visto, di quello che non si è visto o che, forse, si è visto troppo tardi. Negli sguardi c'è in gioco la vita. È questo che si legge in filigrana in *Tesi sul concetto di storia* di Walter Benjamin. L'opera è costruita sulla sfera semantica del 'vedere': sono ricorrenti i termini 'immagine', 'rappresentazione' e, al centro delle tesi, uno sguardo, quello dell'angelo di Paul Klee<sup>1</sup>. In que-

<sup>1</sup> Vd. W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, in ID., *Opere complete. Scritti 1938-1940*, a cura di H. SCHWEPPNHAUSER - R. TIEDEMAN - E. GANNI, VII, Torino 2006, 487.

sto testo, scritto in tempi tragici, in quel 1940 segnato dalla delusione per il Patto Ribbentrop-Molotov, Benjamin cerca di strappare almeno una vittoria, l'ultima, a quel nemico che «non ha smesso di vincere»<sup>2</sup>, il fascismo, affidando la sua ultima speranza alla possibilità di uno sguardo: quello dell'angelo della storia, che riesce a vedere un'unica catastrofe laddove a noi appare, invece, una catena di eventi. Il nemico non avrà mai vinto del tutto se saremo ancora capaci di vedere davvero, di scorgere, dietro l'illusoria continuità della storia, un cumulo di macerie. Lo sguardo è quel «filo di paglia a cui si aggrappa chi sta per annegare»<sup>3</sup>.

In *Tesi sul concetto di storia*, dunque, Benjamin intraprende la propria battaglia per mettere al riparo uno sguardo. Combatte, cioè, per una nuova rappresentazione: quella del tempo. Chi tenta di cambiare il mondo deve innanzitutto lottare per una nuova immagine del tempo e, quindi, della storia<sup>4</sup>. Il nemico si è insinuato persino nell'immaginario, lo ha conquistato con l'immagine di un tempo lineare e continuo, da cui deriva l'idea di un mondo che cammina inesorabilmente verso il meglio. È per questo che i nemici dichiarati del fascismo non solo hanno perso ogni *chance* di contrastarlo ma ne sono persino diventati complici.

È raccogliendo l'eredità di questo testo che il presente contributo propone di riflettere sulla Grande Guerra attraverso la filosofia di Benjamin. Bisogna, tuttavia, tenere presente che, fatta eccezione per alcuni riferimenti che compaiono nelle sue opere solo a partire dalla fine degli anni Venti, il filosofo sembra tacere su questo evento epocale<sup>5</sup>. In que-

<sup>2</sup> BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, 485.

<sup>3</sup> ID., *Appendice a Sul concetto di storia*, in ID., *Opere complete. Scritti 1938-1940*, VII, Torino 2006, 508.

<sup>4</sup> Vd. G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 2001, 95, che così dice: «Il compito di un'autentica rivoluzione non è mai semplicemente di 'cambiare il mondo', ma anche e innanzitutto di 'cambiare il tempo'».

<sup>5</sup> Su questo silenzio e le sue possibili ragioni vd. D. GENTILI, *Privo di espressione. Walter Benjamin e la Grande Guerra*, «Il tema di B@bel», 18-19 (2015), 131-47; E. SFERRAZZA PAPA, *Ipotesi per un'assenza: guerra e tecnica in Walter Benjamin*, in *Evoluzione e tecnica. Una questione aperta*, a cura di F. SUNSERI - S. GARELLO - R. M. BALLACOMO *et al.*, Palermo 2023, 535-51. Quest'ultimo saggio prende le mosse da questo silenzio ma tenta di infrangerlo indagando il nesso tra guerra e tecnica nella filosofia benjaminiana.

sta occasione, dunque, si tenterà di sciogliere questo silenzio, di usare, cioè, alcune delle categorie benjaminiane per pensare il primo conflitto mondiale.

Che cos'è stata la Grande Guerra? Che cosa si è consumato tra il 1914 e il 1918? La Grande Guerra è stata – ci insegnano le *Tesi sul concetto di storia* – un problema di rappresentazione. Quello che nel 1940 Benjamin intravede come la causa del trionfo del nazionalsocialismo, cioè una certa immagine del tempo e della storia, fu ciò che, probabilmente, condusse nel 1914 a non vedere e, dunque, alla guerra. In una visione dialettico-processuale della storia, infatti, in cui il negativo è il necessario momento di passaggio per la realizzazione dell'intero, la stessa morte in guerra assume un senso. «Dietro le nuvole c'è il cielo stellato»<sup>6</sup>, dietro l'orrore più efferato c'è una giustizia superiore: è questa la dialettica che Benjamin combatte in *Tesi sul concetto di storia*. Ed erano le ragioni di questa dialettica a risuonare nella bocca di chi, nell'estate del 1914, inneggiava con fervore al sacrificio per la patria, alla nazione e, insieme, ad un'epoca di giustizia e libertà per i popoli, al progresso della scienza e della tecnica.

Stefan Zweig, ne *Il mondo di ieri*, racconta dell'agosto del 1914, dell'entusiasmo con cui la guerra fu accolta: le masse, finalmente, si preparavano a partecipare attivamente alla storia mondiale. I giovani guardavano alla guerra come una straordinaria occasione dalla quale non potevano rimanere esclusi per alcuna ragione. È per questo che, come scrive Zweig, si radunavano impazienti sotto le bandiere, partecipavano ai cortei, cantavano e danzavano come nei giorni di festa<sup>7</sup>. Fu una grande festa quella dell'agosto 1914. Gli uomini sentivano di appartenere a una comunità: «in quel momento grandioso, ogni differenza di classe, di lingua e di religione fu travolta da un inarrestabile senso di fratellanza»<sup>8</sup>.

Se la Grande Guerra, dunque, non smette di scandalizzarci – e non

<sup>6</sup> W. BENJAMIN, *Teorie del fascismo tedesco*, Id., *Opere complete. Scritti 1930-1931*, a cura di R. TIEDEMANN - H. SCHWEPPEWÄUSER - E. GANNI, IV, Torino 2002, 208.

<sup>7</sup> Vd. S. ZWEIF, *Il mondo di ieri. Ricordi di un europeo*, trad. it. di L. PALADINO, Milano 2022, 232-56.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 242.

deve smettere di farlo – è sì per l'orrore della carneficina, per la brutalità delle morti, ma è anche per il fatto che tutto questo fu accompagnato dall'entusiasmo e dal fervore delle masse che applaudivano alla loro stessa distruzione. La guerra fu desiderata, fu sognata. Quello che la Grande Guerra ci dà da pensare è, dunque, in che modo un sogno possa insinuarsi nella storia sino a metterla in ginocchio. Benjamin scrive che «il sognare partecipa della storia»<sup>9</sup>. Questo apparve quanto mai vero in quell'estate del 1914, in cui le masse si avvolsero nel loro «panno grigio»<sup>10</sup> e chiusero gli occhi di fronte alla catastrofe, perdendo l'occasione di uno *sguardo*.

### *La fantasmagoria della guerra*

Vedere, vedere tutto tanto da non riuscire più a vedere nulla. È questa, per Benjamin, la grande questione della Modernità. Tutto è visibile, cioè tutto esiste nella modalità della visibilità, dell'esposizione, dell'immagine e, quindi, dell'apparenza. «Una cosa è colata a picco nel corso del sovvertimento generale [...]: l'ingenua e perciò fortemente caratterizzata coincidenza della vita e dell'apparenza»<sup>11</sup> scrive Benjamin nel *Passagenwerk* citando l'opera di Julius Meyer *Geschichte der modernen französischen Malerei seit 1789*. Non a caso uno dei fenomeni rappresentativi del moderno sono le Grandi esposizioni universali. L'intera vita, nella Modernità, è esposizione di se stessa, cioè fantasmagoria.

Il concetto di fantasmagoria, attraverso il quale Benjamin interpreta il Moderno, permette di inquadrare perfettamente che cos'è stata la Grande Guerra: un'enorme macchina di produzione di merci; essa stessa, dunque, fantasmagoria. L'espressione «produzione di merci» non si riferisce né alla smisurata produzione di armi che la guerra natural-

<sup>9</sup> W. BENJAMIN, *Kitsch onirico*, in ID., *Opere complete. Scritti 1923-1927*, a cura di H. SCHWEPPELHÄUSER - R. TIEDEMANN, II, Torino 2001, 378.

<sup>10</sup> Vd. ID., *I «passages» di Parigi*, in ID., *Opere complete*, a cura di R. TIEDEMANN, IX, Torino 2000, 113, 968.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 441.

mente incentivò né alla mercificazione dei soldati in trincea – che, pure, danno una certa consistenza all’idea della guerra come macchina di produzione di merci – ma al suo carattere illusorio. La merce è, infatti, come diceva Marx, una *cosa sensibilmente sovrasensibile*. Essa, cioè, in quanto valore di scambio, si nega come mero oggetto e si fa astrazione, apparenza, immagine: immagine di desideri e sogni umani. Nella merce, dunque, l’umanità vede se stessa pienamente realizzata, vede una realtà sociale trasfigurata, priva di conflitti e contraddizioni. Se attraverso la merce si sogna, se cioè la merce è illusione, la Grande Guerra, in quanto macchina di produzione di merci, avrà necessariamente carattere illusorio, fantasmagorico. Le merci prodotte dalla Grande Guerra prendono il nome di ‘Patria’, ‘Nazione’, ‘Vittoria’, ‘Nemico’, ‘Eroe’, ‘Destino’. «Destino ed eroe» – scrive Benjamin – «s’insinuano come Gog e Magog in queste teste, le loro vittime non sono solo creature umane, ma anche creature del pensiero»<sup>12</sup>.

Il carattere illusorio del primo conflitto mondiale si fa evidente nei campi di battaglia, in cui non si combattono corpi ma immagini. Il campo di battaglia era «vuoto di soldati»<sup>13</sup>: con l’introduzione delle nuove tecnologie belliche, infatti, la guerra viene combattuta quasi interamente sottoterra, al riparo dalla vista del nemico<sup>14</sup>. Per mesi il nemico, dunque, si poteva soltanto immaginare, non era nient’altro che un’idea, un’immagine, uno spettro. «Compagno, io non ti volevo uccidere. [...] Ma prima tu eri per me solo un’idea, una formula di concetti nel mio cervello, che determinava quella risoluzione. Io ho pugnalato codesta formula. Soltanto ora vedo che sei un uomo come me»<sup>15</sup>, scrive Erich Maria Remarque in *Niente di nuovo sul fronte occidentale*. L’angusto spazio della trincea è un mondo di fantasmagorie: i soldati nell’oscurità del sottosuolo vedono delle immagini ingannevoli che prendono il

<sup>12</sup> BENJAMIN, *Teorie del fascismo tedesco*, 211.

<sup>13</sup> E. J. LEED, *Terra di nessuno. Esperienza bellica e identità personale nella prima guerra mondiale*, trad. it. di R. FALCIONI, Bologna 1985, 31.

<sup>14</sup> Sul carattere spettrale della Grande Guerra vd. *ibid.*, 9-58. Vd. anche P. AMATO, *Il fantasma di Elena Spettri nella ‘No Man’s Land’*, «Mechane», 5 (2022), 33-40.

<sup>15</sup> E. M. REMARQUE, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, trad. it. di S. JACINI, Milano 2001, 185.

nome di ‘il Francese’, ‘il Tedesco’, ‘l’Italiano’, ed è per quelle immagini che diventano esecutori di morte.

Secondo Adorno, che viene citato da Benjamin negli Appunti del *Passagenwerk*, la fantasmagoria è «un bene di consumo nel quale nulla più deve rammentare come esso è sorto. Tale bene viene reso magico, dal momento che il lavoro in esso accumulato appare come sovranaturale e sacro nell’istante medesimo in cui esso non si dà più a conoscere come lavoro»<sup>16</sup>. La Grande Guerra, in quanto fantasmagoria, viene separata dalle sue ‘origini’ e dal ‘lavoro’ che in essa è accumulato: orrore e distruzione di vite umane. È per questo che non si dà più a conoscere come guerra. La guerra, separata da ciò che è, in quanto immagine, astrazione, trascendenza, assume carattere religioso. Penetra, cioè, nell’inconscio collettivo, si insinua nei sogni e desideri tanto da determinare la stessa capacità umana di immaginare. Non soltanto morire al fronte, ma voler morire al fronte: nella figura del volontario la religione della guerra si compie. Questa religione è a lavoro nella retorica del sacrificio – dare la propria vita per la patria: che cos’è questo se non religione? – e nel culto dei morti, con cui la morte di masse di senza nome viene mascherata dall’illusione di un nome, quello di ‘Milite ignoto’<sup>17</sup>.

Come emerge in *Capitalismo come religione*<sup>18</sup>, la Modernità è, per Benjamin, quel tempo in cui il profano si sacralizza: Dio è morto, scriveva Nietzsche, ma dalle sue ceneri sono sorte delle nuove divinità, divinità profane ma non meno soggioganti del Dio del cielo. La Modernità è quel tempo in cui il teologico e il profano si incontrano: un incontro pericoloso, di cui la Grande Guerra mostra le estreme conseguenze.

<sup>16</sup> BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, 743.

<sup>17</sup> Sul culto dei caduti come espressione della sacralizzazione della politica che, avviatasi nell’Ottocento, si intensifica durante la Grande Guerra vd. E. GENTILE, *Il culto dei caduti e la sacralizzazione della politica nella Prima guerra mondiale*, in *La riscoperta del sacro tra le due guerre mondiali*, a cura di S. BARBERA - C. GROTTANELLI - A. SAVORELLI, Firenze 2011, 1-14.

<sup>18</sup> Vd. W. BENJAMIN, *Capitalismo come religione*, a cura di C. SALZANI, Genova 2013.

*La guerra come destino*

Come abbiamo visto, nel primo conflitto mondiale, la guerra assume una dimensione fantasmagorica, si totalizza a tal punto da divenire religione. La guerra conquista, cioè, l'inconscio collettivo. Come pensare, dunque, l'altrimenti? Come immaginare altro se non la guerra? Come pensare il cambiamento? Il carattere fantasmagorico della guerra coincide con il suo innalzamento a destino<sup>19</sup>: tutto ciò che è, è esattamente tutto ciò che deve essere; la guerra è tutto ciò che deve essere. Scrive Benjamin nel *Passagenwerk*: «Il correlato intenzionale dell'esperienza vissuta non è rimasto uguale a se stesso. Nel XIX secolo era 'l'avventura'; ai giorni nostri, invece, ci appare come destino. Nel destino si cela il concetto di 'esperienza totale', che per definizione è mortale. Ciò è prefigurato nel modo più radicale nella guerra ('poiché sono nato tedesco, devo morire': il trauma della nascita contiene già lo shock mortale. È questa coincidenza che definisce il 'destino')»<sup>20</sup>. Nella coincidenza tra nascita e morte, tra ciò che è e ciò che sarà, la vita non può essere nient'altro che il meccanico adempimento di un compito: sono nato tedesco e devo morire. Il destino naturalizza il dato storico, lo eternizza, lo riduce, cioè, all'espiazione infinita di una colpa.

L'esistenza catturata dal destino è l'inferno, è un'esistenza condannata all'eterna ripetizione delle medesime azioni: Sisifo<sup>21</sup> sopporta il proprio fardello per continuare a sopportarlo, eternamente; la sua vita è un'accumulazione infinita di istanti equivalenti. Come quella dei soldati in trincea: bombardamenti, esplosioni, ogni giorno la ripetizione dello stesso schema di distruzione che non porta mai a nulla di nuovo se non alla morte. Nelle trincee, ogni istante è solo un vuoto punto di passaggio verso la morte. Un'esperienza nata come una grande festa, come un'occasione di rinnovamento e rinascita, si rivela, dunque, l'eterna ripetizione dell'identico: distruzione, morte, catastrofe. La

<sup>19</sup> Sul concetto di destino vd. W. BENJAMIN, *Destino e carattere*, in Id., *Opere complete. Scritti 1906-1922*, a cura di R. TIEDEMANN - H. SCHWEPPEWNHÄUSER - E. GANNI, I, Torino 2008.

<sup>20</sup> BENJAMIN, I «passages» di Parigi, 870.

<sup>21</sup> Vd. *ibid.*, 114, 129.

Grande Guerra è, in tal senso, un fenomeno tipicamente moderno poiché, come tutti i fenomeni della Modernità (la merce, il progresso, la moda) nasconde le proprie contraddizioni dietro il velo del 'nuovo'. Milioni di giovani partono al fronte per prendere parte alla *storia* e si ritrovano schiacciati dalla morsa del *destino*. Su un campo di battaglia dominato della tecnica, infatti, i soldati sono solo il minuscolo ingranaggio di un gigante congegno che li espropria della storia.

### *Povertà di esperienza*

È a questa espropriazione della storia<sup>22</sup> che Benjamin si riferisce nel saggio del 1933 *Esperienza e povertà*, in uno dei suoi più noti passaggi sulla Grande Guerra: «L'esperienza è in ribasso, e questo in una generazione che ha fatto tra il 1914 e il 1918 una delle più colossali esperienze della storia del mondo. Forse questo non è così bizzarro come sembra. Non si poteva osservare, già allora, come la gente tornava ammutolita dal campo di battaglia? Non più ricca, più povera di esperien-

<sup>22</sup> È sulla scia del saggio di Agamben *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia* che il presente contributo interpreta la povertà di esperienza come la perdita della possibilità di fare storia. Il saggio si fonda sulla triade esperienza-infanzia-storia. L'infanzia è l'origine trascendentale del linguaggio, cioè quella terra del muto da cui possono ancora derivare parole nuove. Fare esperienza significa accedere a questa terra e infrangere l'illusoria assolutezza del fatto e del detto con la pura potenza di ciò che ancora non è stato messo in parole. Il fare esperienza rappresenta, dunque, il fondamento della possibilità di fare storia: l'uomo è infatti un essere storico solo se, a partire dal legame con quella terra del muto in cui tutto è ancora dicibile, può pronunciare parole nuove. La storia è quindi questo transito dal muto alla parola, dalla pura lingua al discorso, dal semiotico al semantico – secondo la distinzione di Benveniste tanto cara ad Agamben. Il legame tra esperienza, storia e infanzia si evince chiaramente dal seguente passo: «Solo perché c'è un'infanzia dell'uomo, solo perché il linguaggio non si identifica con l'umano e c'è una differenza tra lingua e discorso, tra semiotico e semantico, solo per questo c'è storia, solo per questo l'uomo è un essere storico. È l'infanzia, l'esperienza trascendentale della differenza tra lingua e parola, che apre per la prima volta alla storia il suo spazio. Esperire significa necessariamente, in questo senso, riaccedere all'infanzia come patria trascendentale della storia» (AGAMBEN, *Infanzia e storia*, 51).

za comunicabile»<sup>23</sup>. I soldati prendono parte a una delle più colossali esperienze della storia; eppure, sono poveri di esperienza<sup>24</sup>. Che significa? Che cos'è, per Benjamin, l'esperienza<sup>25</sup>? Che cos'è, quindi, la povertà di esperienza? E in che modo il concetto di 'povertà di esperienza' si lega al ragionamento svolto fin qui?

Scrivendo Benjamin: «Trovo la radice della mia 'teoria dell'esperienza' in un ricordo della mia infanzia. Nelle località di villeggiatura in cui trascorrevamo l'estate, i nostri genitori [...] facevano delle passeggiate con noi. [...] Qui io penso a mio fratello. Dopo che [...] avevamo visitato una delle mete d'obbligo delle nostre escursioni, mio fratello soleva dire 'dunque saremmo stati qui'. Questa formula mi si è impressa in modo indelebile nella memoria»<sup>26</sup>. Ciò che della frase del fratello di Benjamin dà da pensare è l'uso del verbo al condizionale, che fa vacillare la certezza della totale presenza a noi stessi, della corrispondenza, cioè, tra ciò che siamo e ciò che viviamo: noi non siamo qui, ma saremmo stati qui. Nella frase del fratello di Benjamin c'è la lucida consapevolezza che, forse, noi non siamo mai del tutto qui quando siamo qui, perché c'è sempre qualcosa che sfugge alla presa del vissuto, qualcosa che resta. Fare esperienza significa tornare a quel resto e dargli la parola.

È in questo legame con un resto che Benjamin rintraccia il cuore del concetto di esperienza che si fonda, dunque, sull'idea proustiana dell'inevitabilità degli eventi: ogni evento non si esaurisce, cioè, nel

<sup>23</sup> W. BENJAMIN, *Esperienza e povertà*, in ID., *Opere complete. Scritti 1932-1933*, a cura di E. GANNI, Torino 2003, 539.

<sup>24</sup> Sulla Grande Guerra e la crisi dell'esperienza a partire dall'intuizione benjaminiana sulla povertà di esperienza, ma in una prospettiva più ampia in cui la filosofia si intreccia all'estetica, al cinema, alla letteratura, alla linguistica e alla storia, vd. *Rappresentare l'irrepresentabile. La Grande Guerra e la crisi dell'esperienza*, a cura di P. AMATO - S. GORGONE - G. MIGLINO, Venezia 2017.

<sup>25</sup> Sul tema dell'esperienza in Benjamin vd. H. CAYGILL, *Walter Benjamin. The colour of the experience*, London 1998; M. OPHÄLDERS, *Costruire l'esperienza. Saggi su W. Benjamin*, Bologna 2001; P. JEDŁOWSKI, *L'esperienza della modernità. Walter Benjamin e la fine dell'esperienza*, in *Memoria, esperienza e modernità*, Milano 2002, 13-42; M. MONTANELLI, *Sulle tracce dell'esperienza. Walter Benjamin tra critica del vissuto e uomo nuovo*, «Atque», 23 (2018), 133-46.

<sup>26</sup> W. BENJAMIN, *Lettere 1913-1940*, a cura di G. SCHOLEM - T. W. ADORNO, Torino 1978, 401.

momento in cui viene vissuto ma è una stanza dalla porta sempre aperta a cui poter fare ritorno. Tale ritorno, che avviene attraverso la memoria e la narrazione<sup>27</sup>, è la chiarificazione di un frammento del passato che fino a quel momento era rimasto nella «camera oscura dell'attimo vissuto»<sup>28</sup>. L'esperienza consiste in questo costante transito tra passato e presente attraverso il quale diamo un senso a ciò che viviamo ed è, dunque, *Erfahrung*, cioè – come si evince dalla stessa etimologia – movimento, divenire, scorrere del tempo. «L'esperienza – scrive Benjamin – è il frutto del lavoro»<sup>29</sup>. L'*Erfahrung*, dunque, non è ciò che si consuma nell'immediato, ma necessita di un lavoro: il lavoro di accumulazione e sedimentazione dei dati del passato<sup>30</sup> attraverso il quale ciò che è stato vissuto si rivela sempre segnato da un eccesso.

Un certo rapporto con l'immediatezza è invece presente nel concetto di *Erlebnis*<sup>31</sup>, l'esperienza vissuta. Nel termine '*Erlebnis*'<sup>32</sup> risuona

<sup>27</sup> Sul legame tra esperienza, memoria e narrazione vd. W. BENJAMIN, *Il narratore. Considerazioni sull'opera di Nikolaj Leskov*, in ID., *Opere complete. Scritti 1934-1937*, a cura di R. TIEDEMANN - H. SCHWEPPWÄUSER, VI, Torino 2004.

<sup>28</sup> W. BENJAMIN, *Appendice: materiali su Proust*, in ID., *Opere complete. Scritti 1928-1929*, a cura di R. TIEDEMANN, Torino 2010, 314. Sarebbe interessante, seguendo l'indicazione di Jedlowski, interpretare l'idea benjaminiana dell'«estraneità del soggetto rispetto al proprio vissuto alla luce della teoria blochiana dell'«oscurità dell'attimo vissuto» (vd. P. JEDLOWSKI, *Walter Benjamin e l'atrofia dell'esperienza*, in *Benjamin. Il cinema e i media*, a cura di A. CANADÈ, Cosenza 2007, 18).

<sup>29</sup> BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, 870.

<sup>30</sup> L'esperienza «non consiste tanto di singoli eventi esattamente fissati nel ricordo, quanto di dati accumulati, spesso inconsapevoli, che confluiscono nella memoria» (W. BENJAMIN, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, in ID., *Opere complete. Scritti 1938-1940*, VII, 379).

<sup>31</sup> Scrive Gadamer sul rapporto tra l'*Erlebnis* e l'immediatezza: «*Erleben* significa innanzitutto 'essere ancora in vita (*Leben*) quando una determinata cosa succede'. Di qui la parola *erleben* trae una impronta di immediatezza, l'immediatezza con cui qualcosa viene colto, in opposizione a ciò che si ritiene bensì di sapere, ma a cui manca l'autenticazione dell'esperienza vissuta propria» (G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. VATTIMO, Milano 2000, 145).

<sup>32</sup> Per un approfondimento sulla storia del concetto di *Erlebnis* vd. *ibid.*, 145-65. Per un confronto tra il concetto di *Erlebnis* e quello di *Erfahrung* vd. R. BODEI, *Erfahrung/Erlebnis. Esperienza come viaggio, esperienza come vita, La questione dell'esperienza*, a cura di V. RUSSO, Firenze 1991, 114-24; A. TAGLIAPIETRA, *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*, Milano 2017, 177-200.

l'idea che l'intera potenza della vita debba esprimersi nell'immediatezza<sup>33</sup> del presente, in ciò che viene vissuto, e in esso consumarsi. Fu proprio questo principio della consumazione della vita ad animare alcuni di quei circoli intellettuali – come quello di Wyneken e Stefan George – che diedero il loro sostegno alla causa della Grande Guerra. Tale idea è a lavoro, inoltre, nell'idea jüngeriana della guerra come esperienza interiore<sup>34</sup> che, come emerge dal saggio *Teorie del fascismo tedesco*, condusse a un'esaltazione mistica della guerra. La fantasmagoria<sup>35</sup> dell'*Erlebnis* alimentò l'illusione che nei campi di battaglia si potesse fare della vita un'esperienza autenticamente vissuta e contribuì, dunque, alla sacralizzazione della guerra. Fu questa illusione, come scri-

<sup>33</sup> In *Su alcuni motivi in Baudelaire*, in cui il tema dell'esperienza è messo in relazione alle modalità di percezione nella Modernità, l'immediatezza dell'*Erlebnis* assume una consistenza materiale. Ciò che emerge nel saggio, cioè, è che l'*Erlebnis* ha il carattere dell'istantaneità in quanto è l'esperienza degli *shock*, di quelle rapide e brusche sollecitazioni a cui gli individui sono esposti nella città moderna, che li colpiscono ma non si sedimentano nella memoria, cioè non riescono a diventare esperienza (*Erfahrung*): «quanto maggiore è la parte dello shock nelle singole impressioni; quanto più la coscienza deve essere continuamente all'erta nell'interesse della difesa dagli stimoli; quanto maggiore è il successo con cui essa opera; e tanto meno esse penetrano nell'esperienza; tanto più corrispondono al concetto di 'esperienza contingente'» (BENJAMIN, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, 385). Il legame tra *Erlebnis* e shock, ovvero tra la perdita della facoltà di fare esperienza e le modalità di percezione nell'epoca moderna, ci permette di aggiungere un altro tassello all'interpretazione del concetto di povertà di esperienza dei reduci di guerra. Quest'ultima avrebbe concretamente a che fare con le condizioni materiali vissute dai soldati nei campi di battaglia: bombardamenti, esplosioni, rumori e vibrazioni assordanti. In tal senso, la teoria della povertà di esperienza potrebbe essere letta alla luce delle considerazioni di Freud sui traumi post-guerra (vd. M. JAY, *W. Benjamin. Remembrance and the First World War*, in *Perception and Experience in Modernity*, ed. by H. GEYER RYAN, Amsterdam - New York 2002, 190) e, più in generale, di quell'ampia letteratura che, occupandosi dei disagi psicologici dei soldati, ha segnalato disturbi del linguaggio e della memoria.

<sup>34</sup> Vd. E. JÜNGER, *La battaglia come esperienza interiore*, trad. it. di S. BUTTAZZI, Pra-  
to 2014. Per un approfondimento sulla ricezione benjaminiana di Jünger e un confronto tra Benjamin e Jünger sulla questione della guerra e della tecnica vd. G. GURISATTI, *Divergenze parallele. Appunti su guerra e tecnica fra Benjamin e Jünger*, in *La mobilitazione globale. Tecnica, terrore, libertà in E. Jünger*, a cura di M. GUERRI, Milano - Udine 2012.

<sup>35</sup> «L'esperienza vissuta [è] la fantasmagoria di chi è dedito all'ozio» (BENJAMIN, *I «passages» di Parigi*, 870).

ve Dario Gentili, a disseminare «i campi di battaglia di cadaveri anonimi. [...] In nome dell'esperienza vissuta, si è sacrificata quella vita di cui è possibile fare esperienza [...] solo se 'priva di espressione'»<sup>36</sup>.

La vera esperienza (*Erfahrung*), dunque, è tale solo se si rapporta a un vuoto, ad un 'privo di espressione', ad un 'resto'. Ma, in definitiva, che cos'è che resta? A rimanere sono sentimenti a cui non si è riusciti a dare un senso, sogni rimasti nel cassetto, desideri mai realizzati. Scrive Benjamin: «Quanto più un desiderio risale indietro nel tempo, e tanto più si può sperare nella sua attuazione. Ma ciò che lo riporta lontano nel tempo, è l'esperienza che lo colma e lo articola. Perciò il desiderio realizzato è la corona destinata all'esperienza»<sup>37</sup>. Nel concetto di esperienza (*Erfahrung*) è insito, dunque, il legame con i desideri dell'infanzia, con quella terra del 'muto' che rappresenta la sorgente di parole sempre nuove. È solo perché c'è esperienza, è solo, cioè, perché c'è sempre qualcosa che non è stato ancora tradotto in parola, che non è stato compiuto e realizzato, che è possibile pronunciare parole nuove, agire in modo nuovo, fare storia. Essere poveri di esperienza significa, dunque, aver perso il legame con la propria infanzia, con il mondo della pura possibilità, con quel vuoto di parole e immagini in cui resta ancora lo spazio per un desiderio. È tutto pieno, pieno di parole – Patria, Vittoria, Nemico – pieno di immagini – dolore, sangue, morte – che non lasciano più desiderare, sognare, immaginare ulteriori mondi possibili e, quindi, fare storia. È questa la povertà di esperienza dei reduci di guerra: essersi immedesimati con i sogni di altri, fino nel profondo, tanto da averne accettato tutte le menzogne, e non avere più nulla, neanche un desiderio. Mantenere vivo lo spazio del sogno e del desiderio, aggrapparsi a ciò che 'resta', per sfatare tutte le menzogne della storia. È questa l'eredità della Grande Guerra.

<sup>36</sup> GENTILI, *Privo di espressione. Walter Benjamin e la Grande Guerra*, 138.

<sup>37</sup> BENJAMIN, *Su alcuni motivi in Baudelaire*, 401.

Il presente contributo si propone di pensare la Grande Guerra attraverso la filosofia di Walter Benjamin raccogliendo l'eredità dell'opera *Tesi sul concetto di storia*, in cui emerge che la grande questione della storia è quella delle immagini. È dunque entro tale questione che viene inquadrato l'evento della Prima guerra mondiale. In che modo un'immagine possa conquistare l'immaginario collettivo sino a mettere la storia in ginocchio: è su questo che il primo conflitto mondiale ci invita ancora a pensare. Sullo sfondo di una tale impostazione, il presente contributo da una parte riflette sulla Grande Guerra come un evento dal carattere fantasmagorico, dall'altra, tenta di interpretare il famoso passo del saggio *Esperienza e povertà* sulla povertà di esperienza dei reduci di guerra.

*This contribution proposes to think about the Great War through the philosophy of Walter Benjamin by taking up the legacy of his work Theses on the Concept of History, in which it emerges that the great question of history is that of images. It is therefore within this question that the event of the First World War is framed. How can an image conquer the collective imagination to the extent of nullifying history: this is what the First World War still invites us to think about. On the background of such an approach, this contribution, on the one hand, reflects on the Great War as an event with a phantasmagorical character and, on the other, attempts to interpret the famous passage from the essay Experience and Poverty on the poverty of experience of war veterans.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5165



FRANCESCO MANCUSO

LO STUDIO COME CATEGORIA DEL CONFLITTO.  
WALTER BENJAMIN LETTORE DI KAFKA

In queste pagine si intende avvicinare quella kafkiana come una scrittura del conflitto. In particolare, ci si riferisce alla lettura dedicata da Walter Benjamin all'opera di Franz Kafka, a partire soprattutto dal voluminoso saggio del 1934 *Franz Kafka. Nel decennale della morte*. Nell'economia di questa lettura, com'è noto, gioca un ruolo chiave la categoria dello studio (*Studium*), la quale, come si cercherà di mostrare, assume, nel Kafka di Benjamin, una portata eminentemente politica, che lascia forse immaginare un'altra forma della conflittualità. Senonché, il conflitto di cui qui si tratta non è da tanto da ricercarsi nel *narratum* dell'opera kafkiana, quanto, e molto di più, nella sua scrittura e, come sostenuto alcuni anni fa da Vincenzo Vitiello, nel suo 'metodo':

[...] il 'metodo' di Kafka – la via (*hodós*), intendo, da lui seguita nella composizione delle sue storie – si espone da sé, e non *nella* narrazione, ma *come* narrazione. La via non è tracciata prima: la narrativa di Kafka non è preceduta, e neppure 'attraversata' dalla riflessione, è essa stessa riflessione. È sorgivamente riflessione [...]. Kafka va 'pensato' dall'interno. Interpretarlo è 'ripeterlo'<sup>1</sup>.

Che interpretare Kafka passi attraverso qualcosa come una sua ripetizione, questo viene centrato da Benjamin fin dal titolo del saggio sopracitato. Nell'originale, questo suona: *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*; laddove *Wiederkehr* nomina non semplicemente un anniversario, ma anche sempre ripetizione, rinvio, ritorno e

<sup>1</sup> V. VITIELLO, *Oklahoma: il più grande teatro del mondo*, «Il Pensiero», 54 (2015), 11-27, in part. 15.

rivolgimento. Indispensabile è tenere in considerazione questa relazione temporale aperta dal carattere dilatorio del ‘metodo’ di Kafka, in quanto, nell’interpretazione benjaminiana, è solo qui che si gioca la sua portata intimamente conflittuale.

Il respiro politico dell’interesse benjaminiano per Kafka è suggerito già da un breve sguardo ad alcuni dati cronologici. È, infatti, nella fase di adesione al marxismo e dell’(apparente) abbandono dell’anarchismo messianico giovanile che Benjamin dedica grande attenzione allo scrittore praghese: tra il 1927 e il 1935, con un’eccezione, successivamente, nel 1938. Un primo avvicinamento ai testi kafkiani, editi per la prima volta proprio in quegli anni, culmina in una trasmissione radiofonica del 3 luglio 1931, intitolata *Franz Kafka: ‘Durante la costruzione della muraglia cinese’*<sup>2</sup>. Ma l’attenzione per Kafka si accentua soprattutto nel cruciale 1933, come emblematicamente documentato da una lettera inviata da Benjamin a Gershom Scholem il 28 febbraio di quell’anno, esattamente all’indomani dell’incendio del Reichstag. Quando «ci si rende conto che l’aria è ormai difficile da respirare», diviene nuovamente urgente dedicarsi a quello che si prospetta ormai come «il mio saggio su Kafka»<sup>3</sup>; il quale andrà a conformare, alla fine del 1934, uno dei primi lavori dell’esilio forzato di Benjamin.

Eppure, che cosa scorge Benjamin nel lavoro di Kafka, tale da renderglielo tanto più rilevante proprio in questo frangente storico? In effetti, in Kafka non è facile ritrovare una chiara reazione alla storia. Semmai, anzi, questa si presenta nella forma di una presa di distanza, come eccessivamente disinvolta, persino impolitica. È noto, d’altronde, l’odio o, meglio, l’indifferenza di Kafka nei confronti dei combattenti, delle parate patriottiche e di ogni simbolo della guerra; un’indifferenza che ha il suo analogo nella diffidenza rispetto al sionismo e agli altri progetti politici che nobilitano invece la vita del suo migliore amico, Max

<sup>2</sup> Vd. W. BENJAMIN, *Franz Kafka: Beim Bau der chinesischen Mauer*, in ID., *Gesammelte Schriften*, a cura di R. TIEDEMANN, II, Frankfurt am Main 1972-1989, in part. II, 676-83; vd. anche W. BENJAMIN, *Franz Kafka: ‘Durante la costruzione della muraglia cinese’*, trad. it. di P. TERUZZI, in ID., *Opere complete. Scritti 1930-1931*, a cura di R. TIEDEMANN - H. SCHWEPPWNHÄUSER - E. GANNI, IV, Torino 2002, 449-55.

<sup>3</sup> BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, II, 162-65; vd. anche la trad. it. di L. RICHIARDI, in ID., *Il mio Kafka. Scritti, lettere, frammenti*, a cura di L. ARIGONE - M. PALMA, 109-12.

Brod. Kafka, che pure conosceva i movimenti anarchici e socialisti del suo Paese, sceglie di non seguire la loro via; ciò che è testimoniato in un aneddoto emblematico, per il quale Kafka, incrociato un corteo di operai, avrebbe detto: «Costoro [...] credono di dominare il mondo. Ma in realtà s'ingannano. Alle loro spalle ci sono già i segretari, i funzionari, i politici di professione, tutti i sultani moderni ai quali essi spianano la via del potere»<sup>4</sup>.

Perché Kafka, perché adesso? L'interrogativo ha una funzione non indifferente nella riflessione benjaminiana, come testimonia in particolare il dialogo tra Benjamin e Bertold Brecht su questo tema<sup>5</sup>. Secondo Brecht, Kafka sarebbe l'unico scrittore veramente bolscevico, in forza dello stupore mostrato per l'organizzazione sociale in cui si trova improvvisamente a vivere. Eppure, i tentativi di resistenza che si ritrovano in Kafka risultano, nella lettura di Brecht, votati in ultima analisi al fallimento, perché incapaci di prospettare soluzioni all'alienazione della vita collettiva che, pure, lo scrittore praghese aveva cominciato a intravedere. Benjamin, da parte sua, si mostra d'accordo con l'amico in linea di principio, considerando tuttavia il 'fallimento' di Kafka come qualcosa di produttivo. Che Kafka non proponga alcun programma determinato per combattere le forme di organizzazione sociale del proprio tempo, questo non costituisce un semplice *deficit*; al contrario, sostiene Benjamin, è proprio in questa strategia dilatoria, in questa dinamica di continuo rinvio di una spiegazione per le proprie narrazioni, che riposa il tratto inconfondibile della prosa kafkiana.

La categoria che più di tutte lascia avvicinare il carattere sovversivo dell'opera di Kafka è, secondo Benjamin, quella dello studio. Non a caso, gli 'studenti' – e, più in generale, gli 'aiutanti' –, che di questa categoria sono figure, mostrano di intrattenere uno speciale rapporto con la temporalità: un rapporto del tutto afferente al piano su cui si gioca, nel Kafka letto da Benjamin, un'altra possibile forma della conflittua-

<sup>4</sup> G. JANOUCH, *Gespräche mit Kafka. Anmerkungen und Erläuterungen Alma Urs*, Frankfurt am Main 1951; vd. la trad. it. di E. POCAR, *Colloqui con Kafka*, in F. KAFKA, *Confessioni e diari*, a cura di E. POCAR, Milano 1972, 1108.

<sup>5</sup> Sui colloqui tra Benjamin e Brecht a proposito di Kafka, vd. E. WIZISLA, *Benjamin und Brecht. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 2004, 256-61.

lità. Queste figure apparentemente secondarie, che attraversano tutta l'opera di Kafka, sono descritte da Benjamin come «creature incomplete [...], esseri allo stato nebuloso [...]; messaggeri che comunicano fra un gruppo e l'altro»<sup>6</sup>. Ancora di più, si potrebbe chiosare, gli studenti comunicano non solo tra un gruppo e l'altro, ma anche tra un tempo e l'altro. Citando *Il più vicino villaggio* di Kafka, a sua volta citato da Benjamin:

La vita è straordinariamente corta. Nel mio ricordo essa si restringe a tale brevità, che io per esempio non comprendo come un giovane possa decidersi a cavalcare fino al vicino villaggio senza temere che – a parte qualsiasi disgraziato accidente – lo spazio di una vita comune felicemente scorrente sia infinitamente troppo breve per una simile cavalcata<sup>7</sup>.

È necessario tenere presente questo senso di urgenza per collocare la lettura di Benjamin degli studenti di Kafka. Infatti, si legge ancora nel saggio del 1934, c'è un gruppo tra le creature di Kafka che «tiene particolarmente conto della brevità della vita»<sup>8</sup>. Questo gruppo comprende 'sciocchi' e 'apprendisti' (*Narren e Gehilfen*), ma i suoi veri «portavoce e [...] reggenti»<sup>9</sup> sono gli studenti. Benjamin li presenta attraverso questo breve dialogo, tratto dal romanzo di Kafka *Der Verschollene*, precedentemente tradotto come *America* e più recentemente come *Il disperso*<sup>10</sup>: «'Ma quando dorme?', chiese Carlo guardando meravigliato lo studente. 'Sì, dormire! – disse lo studente –, dormirò quando avrò finito i miei studi'»<sup>11</sup>. Studiare significa qui, tra le altre cose, imparare a memoria, ricordare e forse soprattutto ripetere. Ma, ascoltando e os-

<sup>6</sup> W. BENJAMIN, *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in Id., *Gesammelte Schriften*, II, 409-38; vd. anche W. BENJAMIN, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, trad. it. di R. SOLMI, in Id., *Opere complete. Scritti 1934-1937*, a cura di R. TIEDEMANN - H. SCHWEPPNHAUSER, VI, Torino 2004, 132-33.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 149.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Si tenga conto che, così come quasi tutti i primissimi interpreti di Kafka, Benjamin considera erroneamente *America* l'ultimo dei tre romanzi kafkiani, come segnalato da G. BAIONI, *Kafka romanzo e parabola*, Torino 1997, 101-02.

<sup>11</sup> BENJAMIN, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, 149.

servando lo studente, diventa chiaro che non ci sarà mai abbastanza tempo per arrivare alla fine di tutto prima che sia ora di smettere. Ma la risposta a questo dilemma è forse nient'altro che la ripetizione. Emblematicamente, lo studente risponde alla domanda di Carlo 'Ma quando dorme?' – non rispondendo, ma ripetendo la parola finale in quella che potrebbe essere quasi un'affermazione: «Sì, dormire!» (*Ja, schlafen!*). Ma, lungi dall'essere un segno di accordo, l'iterazione affermativa dello studente fa solo da eco alla domanda. E ciò che segue – «dormirò quando avrò finito i miei studi» – sembra rimandare la risposta all'infinito. Se, come suggerisce Benjamin, gli studenti sono i «portavoce» (*Wortführer*) di quella «tribù» (*Sippe*) che nel modo più particolare fa i conti con la brevità della vita, allora questa risposta afferma solo che la domanda è arrivata, è stata ascoltata, forse persino compresa, ma nulla di più. Benjamin commenta questo passaggio come segue: «Nei loro studi gli studenti vegliano, e forse la massima virtù dello studio è proprio quella di tenerli desti. Il digiunatore digiuna, il guardiano tace, e gli studenti vegliano»<sup>12</sup>. Senonché, il vegliare (*wachen*) degli studenti non è tanto un'attesa vigile quanto una veglia vigile: quella dell'insonne. Perché non c'è nulla da aspettare: questi studi non portano a nulla, tanto meno a nuove conoscenze. Eppure, sono tutt'altro che inutili, come chiarisce Benjamin: «Forse questi studi non hanno significato nulla (*sind ein Nichts gewesen*). Ma sono molto vicini a quel nulla che solo rende servibile il qualcosa, e cioè al Tao»<sup>13</sup>. Il riferimento di Benjamin alla dipendenza di tutto ciò che è «servibile» (*brauchbar*) da un certo «nulla» (*Nichts*) va nella direzione non della tautologia, bensì, piuttosto, di un certo tipo di lavoro manuale, come quello coinvolto nel seguente passaggio di Kafka, citato da Benjamin:

inchiodare una tavola con mestiere paziente e minuzioso e nello stesso tempo non far nulla, e non già che si possa dire: 'Per lui inchiodare è nulla', ma 'Per

<sup>12</sup> BENJAMIN, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, 150.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 150. Werner Hamacher ha dimostrato in modo convincente che la fonte di Benjamin per questo passaggio – così come per molti altri nel saggio del 1934 – è *La stella della redenzione* (*Der Stern der Erlösung*, 1921) di Franz Rosenzweig: vd. W. HAMACHER, *Die Geste im Namen. Benjamin und Kafka*, in *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt am Main 1998, 280-323.

lui inchiodare è un vero inchiodare (*ein wirkliches Hämmern*) e nello stesso tempo un nulla (*auch ein Nichts*), per cui anzi l'inchiodare sarebbe diventato ancora più audace, ancora più deciso, ancora più reale, e, se vuoi, ancora più folle<sup>14</sup>.

La trasformazione avviene a partire dall'inutilità apparente della ripetizione, a partire da un martellamento effettuato con precisione e maestria, ma in modo che non produca alcun valore, secondo una gestualità che tende a coincidere con un vuoto semantico. Questo vuoto, questo nulla è un nulla della pratica, un nulla dell'azione, che in quanto azione è già soggetta alla legge dell'identità e quindi al potere positivo che è il tramite della violenza<sup>15</sup>. In breve, fornisce una via di fuga dall'ordine di enunciazione, divisione ed esecuzione del discorso: un'apertura su un linguaggio sempre diverso, sempre futuro, e allo stesso tempo impedisce a questo linguaggio futuro di cristallizzarsi a sua volta in un ordine.

Se, secondo Benjamin, gli studenti non possiedono più la «chiave» dei testi su cui si soffermano e se questa osservazione equivale a equiparare questi testi alla «vita»<sup>16</sup>, allora questa trasformazione del testo in vita può essere descritta anche come la trasformazione della ripetizione da un processo volto a riprodurre l'identità sottesa all'azione di un soggetto a un altro processo, l'unicità del quale non sia più separabile da una certa ripetizione.

Una ripetizione simile produce la singolarità dell'irripetibile sotto forma di quei movimenti inaspettati e spesso incontrollati che Benjamin chiama 'gesti'. Ed è proprio in un certo tipo di gesto ripetitivo che Benjamin vede la somiglianza tra lo studio degli studenti e quel «inchiodare» che allo stesso tempo è «un vero inchiodare» ma anche «un nul-

<sup>14</sup> BENJAMIN, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, 150.

<sup>15</sup> Vd. ID., *Zur Kritik der Gewalt*, in ID., *Gesammelte Schriften*, II, 179-203; vd. anche ID., *Per la critica della violenza*, trad. it. di R. SOLMI, in ID., *Opere complete. Scritti 1906-1922*, a cura di R. TIEDEMANN - H. SCHWEPPENHÄUSER - E. GANNI, I, Torino 2008, 467-88. È lo stesso Benjamin, in un frammento del maggio 1934 relativo allo studio di Kafka, a rimandare a questo suo scritto giovanile risalente al 1921: vd. BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, II, 1205-22.

<sup>16</sup> ID., *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, 152.

la): «È un atteggiamento così deciso, così fanatico, è quello degli studenti nello studio. Non si potrebbe immaginare atteggiamento più strano. Gli scrivani, gli studenti sono senza fiato. Sono sempre all'inseguimento»<sup>17</sup>.

È proprio in questi gesti imprevedibilmente spasmodici e interrutti-vi che gli studenti, nel loro modo peculiare (*auf eigentümlicher Weise*) fanno i conti con un tempo che rischia sempre di esaurirsi. I gesti degli studenti combinano la concentrazione più estrema con lo sforzo più frenetico, al limite della perdita di controllo. Lo studente che Carlo incontra una sera sul balcone dell'edificio in cui entrambi affittano le stanze passa la maggior parte del tempo a leggere, «accompagnato da rapidi movimenti delle labbra», una rapidità che Carlo trova ripetuta ancora e ancora: «[lo studente] leggeva il libro, girava le pagine, ogni tanto cercava qualche cosa in un altro volume che afferrava ogni volta con un gesto rapidissimo, e spesso prendeva appunti in un quaderno avvicinandovi il viso in un modo bizzarro»<sup>18</sup>. Il gesto che qui, con l'affondarsi profondamente nel quaderno (*tief das Gesicht zu dem Hefte senkte*), rende lo studente senza volto è, secondo Benjamin, il mezzo decisivo della scrittura di Kafka. I gesti degli studenti sono lontani da qualsiasi forma di espressione di sé, perché, come Benjamin scrive altrove, «i gesti sono tanto più diffusi quanto più viene interrotto un soggetto agente (*eines Handelnden*)»<sup>19</sup>. Il gesto non è quindi qualcosa di veramente contrapposto all'azione, ma è ciò che emerge una volta che le azioni siano interrotte. Esso interrompe quindi non solo il flusso della vita in cui si trova, ma anche i suoi due costituenti più essenziali: l'azione diretta all'obiettivo di un soggetto, e il movimento diretto al fine di una *Handlung*, una trama o una storia, ma anche un'azione.

Rispetto a questa caratterizzazione del gesto, risulta emblematica la conclusione della scena in cui Carlo incontra lo studente. Carlo gli ha chiesto un consiglio sull'opportunità di lasciare la sua attuale posizione

<sup>17</sup> BENJAMIN, *Franz Kafka. Nel decennale della morte*, 150.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> W. BENJAMIN, *Was ist das epische Theater? (I) Eine Studie zu Brecht*, in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, II, 519-31; vd. anche *Id.*, *Che cos'è il teatro epico? (I) Uno studio su Brecht*, trad. it. di U. GANDINI, in *Id.*, *Opere complete. Scritti 1923-1927*, a cura di H. SCHWEPPNHAUSER - R. TIEDEMANN, II, Torino 2001, 359-71, in part. 361.

lavorativa, nella quale si sente giustamente sfruttato. La risposta che riceve lo coglie di sorpresa; lo studente gli dice di rimanere dove si trova:

‘Allora mi consiglia di restare da Delamarche?’ chiese Karl. ‘In ogni caso (*unbedingt*)’ rispose lo studente ed abbassò la testa sopra i suoi libri. Pareva che non fosse stato lui a dire quella parola, la quale risuonò ancora a lungo negli orecchi di Karl, come se fosse stata pronunciata da una voce molto più bassa di quella dello studente. Lentamente Karl si avvicinò alla tenda, gettò ancora uno sguardo verso lo studente che sedeva immobile nella zona luminosa della sua lampada, circondato dalle tenebre, e scivolò dentro la stanza<sup>20</sup>.

Lo studente si rivela del tutto privo di consigli, non solo riguardo un possibile rovesciamento dello *status quo*, ma anche riguardo il compiere una qualsiasi azione. Se in Kafka è in gioco un’altra logica del conflitto, questa non si incentra su un’azione politica, bensì solo su un gesto (politico). Interrompendo l’imperativo teleologico della realizzazione, un gesto è quanto offusca ogni possibile spiegazione di sé, vanificando qualunque interpretazione pretenda di porsi come definitiva. Non occorre qui sottolineare quanto questa idea di interruzione (*Unterbrechung*) giochi un ruolo decisivo nel pensiero di Benjamin, poiché colloca la potenza che è in questione nel gesto su un piano di filosofia della storia. La logica dell’inaugurazione di un’altra storia non è la logica della postulazione e del rovesciamento; di conseguenza, non è la logica della sostituzione di una violenza con un’altra, o di una classe privilegiata con una fino ad allora oppressa. Si tratta, piuttosto, della logica – ammesso che si possa ancora parlare di logica – dello «spodestamento»<sup>21</sup> o della destituzione (*Entsetzung*). A differenza di un conflitto orientato verso le forme storiche dell’azione linguistica e sociale, l’abbozzo di Benjamin di una politica del gesto è una teoria non del porre, del produrre e del presentare, non del formare e del trasformare l’azione, ma dell’astensione dall’azione; è, se vogliamo, una teoria dello sciopero trascendentale che espone le condizioni dell’azione storica, sospende le sue forme precedenti e inaugura un’altra storia non più domi-

<sup>20</sup> F. KAKFA, *Der Verschollene*, Frankfurt am Main 2008; vd. la trad. it. di A. SPAINI, *America*, in ID., *Romanzi*, a cura di E. POCAR, Milano 1969, 266.

<sup>21</sup> BENJAMIN, *Per la critica della violenza*, 487.

nata dalle forme del porre e del lavoro, dalle forme della prestazione e della produzione.

Una «debole forza messianica»<sup>22</sup>, si potrebbe inferire da queste considerazioni, è quanto viene veicolato nel gesto. Non esistono né azioni messianiche né soggetti messianici, bensì solo gesti messianici. E, senza dubbio, messianica è la categoria alla quale Benjamin lega la componente gestuale dello studio: «la categoria messianica di Kafka è l'«inversione» (*Umkehr*) o lo «studio»»<sup>23</sup>. Ma gestuale è, infine, la stessa scrittura kafkiana («il lavoro di scrittura di Kafka consisteva nell'«inversione»»<sup>24</sup>, perché, portando avanti qualcosa senza tuttavia portarlo a termine, resta una scrittura che, per richiamare un concetto della filosofia contemporanea, si può forse dire senz'opera<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> W. BENJAMIN, *Über den Begriff der Geschichte*, in Id., *Gesammelte Schriften*, a cura di C. GÖDDE - H. LONITZ, I, Frankfurt am Main 1995, 691-704; vd. anche Id., *Sul concetto di storia*, trad. it. di G. BONOLA - R. RANCHETTI, in Id., *Opere complete. Scritti 1938-1940*, a cura di H. SCHWEPPEWÄUSER - R. TIEDEMAN - E. GANNI, VII, Torino 2006, 484.

<sup>23</sup> Vd. la lettera inviata da Benjamin a Scholem (11 agosto 1934): BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, a cura di C. GÖDDE - H. LONITZ, IV, Frankfurt am Main 1998, 478-80; vd. anche Id., *Il mio Kafka. Scritti, lettere, frammenti*, 119-21, in part. 120. *Umkehr* è la traduzione tedesca dall'ebraico *teshuva*, «ritorno».

<sup>24</sup> BENJAMIN, *Il mio Kafka. Scritti, lettere, frammenti*, 206.

<sup>25</sup> Vd. almeno J. L. NANCY, *La communauté désœuvrée*, Paris 1983 o meglio la trad. it. di A. MOSCATI, *La comunità inoperosa*, Napoli 2002, in part. 43, 72; G. AGAMBEN, *La comunità che viene*, Torino 2001.

Il saggio si propone di avvicinare il tema del conflitto a partire dalla lettura di Walter Benjamin della scrittura kafkiana. In particolare, si fa riferimento al saggio del 1934 dedicato a Kafka, in cui è messa a fuoco la categoria di 'studio' quale categoria essenzialmente politica. Il tema dello studio e le figure degli 'studenti' non rimandano semplicemente a un disimpegno rispetto alla politica, ma a un modo di resistere e di minare le strutture del potere costituito.

*The paper aims to approach the theme of conflict starting from Walter Benjamin's reading of Kafka's writing. In particular, reference is made to the 1934 essay dedicated to Kafka, in which the category of 'study' as an essentially political category is brought into focus. The theme of study and the figures of the 'students' do not simply refer to a nonchalance with politics, but to a way of resisting and undermining the structures of constituted power.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5167

MARCO SPADA

L'EMIGRAZIONE DEI MINATORI SICILIANI  
NELLA FRANCIA DEL SECONDO DOPOGUERRA:  
TRA CONQUISTE SINDACALI E DISAGIO

Gli empirici sistemi di lavorazione, la posizione topografica delle zolfare, il cattivo stato degli impianti, la lavorazione attraverso le rovine di antiche escavazioni, gli incendi provocati ed alimentati per inestinguibile sete di guadagno, le pozzanghere ed i ristagni in vicinanza delle pompe di eduazione e le acque morte dei pozzetti scoperti, dimostrano l'incuria e il disprezzo per ogni progresso tecnico applicato alla tutela dell'umana salute<sup>1</sup>.

Questo breve estratto della relazione del dottore Giuseppe Mangiavillani dell'Ufficio Sanitario Comunale di Girgenti, l'odierna Agrigento, ci consente di avere una panoramica ideale sull'insalubrità e sulle scarse condizioni di sicurezza presenti nelle miniere di zolfo della provincia agrigentina sin dai primi anni del Novecento. Il celebre *Homme qui rit* di Victor Hugo, dal fisico profondamente martoriato a causa dei ritmi incessanti nella miniera, è nato proprio agli inizi del XX secolo, poiché grazie alle nuove tecniche di estrazione dello zolfo, i dirigenti e i tecnici delle miniere decisero di far lavorare i propri operai ancora più in profondità, creando dei tunnel sempre più asfittici e pericolosi. All'interno della suddetta relazione, che, sebbene sia distante dagli anni presi in esame in questo articolo, ci fornisce un discreto quadro d'insieme delle asperità del lavoro minerario che resteranno eguali nella maggior parte dei casi<sup>2</sup>, Mangiavillani scrive anche dei rilievi di Alfonso

<sup>1</sup> G. MANGIAVILLANI, *Il lavoro degli operai delle miniere in relazione colle malattie professionali e colle attuali leggi e mezzi idonei per prevenirle*, Agrigento 1904, 7.

<sup>2</sup> Vd. M. CURCURUTO, *I signori delle miniere*, Caltanissetta 2016, 172.

Giordano, pioniere della medicina del lavoro e scopritore dell'anchilostomiasi<sup>3</sup>, il quale «ha studiato accuratamente le condizioni somatiche dei *carusi* di Lercara [...] ha trovato che, su 539 carusi da lui osservati dell'età da 9 a 17, 170 il 33 per 100 [...] presentavano spiccate deformazioni fisiche»<sup>4</sup>. E ancora, questa volta prendendo in analisi le ricerche<sup>5</sup> del deputato Antonio San Giuliano, poi riprese dallo stesso Mangiavillani: «nel quadriennio 1881-84, su 3872 lavoratori delle zolfare 203 furono dichiarati abili al servizio militare, 1834 riformati e 1835 rimandati per esame alle successive leve»<sup>6</sup>.

Questi dati basterebbero a illustrarci le dure condizioni del lavoro minerario, in particolare per i minorenni ivi impiegati. Difatti, il personale addetto all'estrazione e alla lavorazione dello zolfo, almeno fino al XIX secolo e sino ai primi vent'anni del XX, non riuscì mai a ottenere da parte dei conduttori delle miniere dei contratti regolari o che avessero, almeno, un'equa distribuzione delle risorse salariali rapportate con la pericolosità del lavoro stesso. Anche gli stessi conduttori, nel momento in cui veniva firmato il contratto con i padroni della miniera, andavano incontro a diversi rischi: la perdita al completo dei capitali, la possibilità di ritrovarsi a dover pagare prestiti ai 'sbursanti'<sup>7</sup> che offrivano denaro con tassi elevatissimi, nonché la responsabilità totale degli operanti in miniera. L'equilibrio precario sul quale si reggeva l'industria mineraria siciliana conobbe un periodo di relativa quiete con l'avvento del Fascismo<sup>8</sup>, specialmente in merito all'introduzione del medico di fabbrica e alla promulgazione della legge 653 del 26 aprile 1934 per la tutela del lavoro delle donne e dei fanciulli nell'ambito di lavori faticosi

<sup>3</sup> Vd. A. GIORDANO, *L'arcangelo delle zolfare: vita di Alfonso Giordano*, Palermo 2015.

<sup>4</sup> MANGIAVILLANI, *Il lavoro degli operai*, 8.

<sup>5</sup> A. P. C. SAN GIULIANO, *Le condizioni presenti della Sicilia, studii e proposte*, Milano 1896.

<sup>6</sup> MANGIAVILLANI, *Il lavoro degli operai*, 9.

<sup>7</sup> Coloro che erogavano il prestito, spesso con tassi d'interesse elevati.

<sup>8</sup> Vd. *Genere, salute e lavoro dal fascismo alla Repubblica: spazi urbani e contesti industriali*, a cura di E. BETTI, Roma 2020, 26-28; S. MUSSO, *Tra fabbrica e società. Mondi operai nell'Italia del Novecento*, Milano 1999, 74-75. Per le fonti coeve vd. *L'industria mineraria d'Italia e d'oltremare. Rassegna mensile della Federazione nazionale fascista degli esercenti e delle industrie estrattive*, V, Roma 1937, 187.

o pericolosi<sup>9</sup>. Altresì, i picconieri o ‘pirriatura’ e i loro compagni di lavoro, i vagonieri ‘vagnarara’, i ricevitori e i marchieri ‘ricivitura e marchera’, i pompieri e gli acquaioli e gli elettricisti insieme ai meccanici, cominciarono a intravedere una speranza di miglioramento della loro qualità di vita durante il Ventennio, sebbene essa sia rimasta precaria a lungo<sup>10</sup>, salvo poi ritrovarsi investiti, nel secondo Dopoguerra, dall’ ondata di licenziamenti causata dal sorpasso, in termini di qualità e quantità produttiva, dell’industria zolfifera americana e i suoi innovativi sistemi di estrazione e lavorazione<sup>11</sup>. Questo fattore, insieme ad altri esplicitati più avanti, spinse i minatori siciliani, in particolare dell’agrigentino e del nisseno, a organizzarsi in leghe e movimenti coadiuvati dai sindacati – la Confederazione Generale Italiana del Lavoro *in primis* – che avevano, come primo scopo, quello di portare le istanze dei minatori in seno alle istituzioni governative e di combattere al loro fianco durante le agitazioni e gli scioperi che investirono la Sicilia tra il 1946 e il 1955.

Le richieste dei minatori vertevano principalmente su tre punti: il miglioramento delle condizioni di vita all’interno delle miniere, gli aumenti salariali necessari per vivere dignitosamente e una maggior tutela pensionistica in caso di infortuni o morte.

Furono proprio queste tre istanze a spingere, per l’ennesima volta do-

<sup>9</sup> La disciplina del lavoro minorile e femminile in Italia conosce un’evoluzione significativa tra l’età liberale e il regime fascista. La Legge Carcano (L. 242/1902) introduce per la prima volta un sistema di tutela specifico per donne e fanciulli, limitando l’orario di lavoro (12 ore per le donne), vietando il lavoro notturno e proteggendo la maternità. Tuttavia, essa si applica esclusivamente al settore industriale e soffre di una debole attuazione ispettiva. Un’importante svolta si ha nel 1923 con due provvedimenti: il R.D.L. 15 marzo 1923, n. 692, che stabilisce l’orario massimo di lavoro in 8 ore giornaliera e 48 settimanali, estendendo tale principio a tutto il lavoro subordinato, e il R.D. 10 settembre 1923, n. 1955, che riorganizza l’Ispettorato del lavoro, rafforzando i meccanismi di controllo. Questi interventi confluiscono nella suddetta Legge 653/1934, che sistematizza la normativa precedente e introduce una regolamentazione organica del lavoro di donne e minori: eleva l’età minima lavorativa, stabilisce orari ridotti, impone visite mediche obbligatorie, vieta il lavoro notturno e definisce un elenco di mansioni vietate.

<sup>10</sup> Vd. *La classe operaia durante il fascismo*, Milano 1981, 274-81.

<sup>11</sup> Vd. E. DEAGLIO, *Storia vera e terribile tra Sicilia e America*, Palermo 2015, 72-84; G. BARONE, *Zolfo: economia e società della Sicilia industriale*, Acireale 2000, 70-80.

po i numerosi scioperi inauguratisi nel 1946 e protrattisi per quasi un decennio, i minatori dell'agrigentino a manifestare il loro malcontento profondo. I loro compagni nisseni avrebbero inaugurato la stagione degli scioperi il 12 gennaio 1952 sospinti dalla C.G.I.L. e dall'arrivo nella città dei rappresentanti più qualificati dei diecimila minatori siciliani che «parteciperanno [...] a questo avvenimento che segnerà indubbiamente una svolta decisiva per la grande lotta [...] per gli aumenti salariali, per la salvezza e lo sviluppo dell'industria zolfifera e per la Cassa Integrazione e Pensioni per i vecchi minatori [...] è sottolineata dalla presenza di una delegazione inviata dai valorosi minatori grossetani, dalla partecipazione del Segretario della Federazione Nazionale e dai Segretari delle Camere del Lavoro Provinciali della Regione»<sup>12</sup>.

Gli scioperi principati a Caltanissetta ebbero un'eco prorompente che giunse fino ad Agrigento, provincia che – come detto – già ribolliva dai primi anni del secondo Dopoguerra, ma che non aveva ancora conosciuto esperienze così ricche di partecipazione popolare come accadde nel nisseno. Difatti, dal gennaio del 1952 in poi, le principali miniere del nisseno<sup>13</sup> si svuotarono per via degli scioperi che riempirono le strade del capoluogo di provincia siciliano ad oltranza. Secondo una stima della legione territoriale dei Carabinieri di Caltanissetta, la percentuale dei minatori scioperanti si è attestata all'86,46%<sup>14</sup>, ma non si registrarono «incidenti et nessun attentato libertà lavoro»<sup>15</sup>.

Le agitazioni dei minatori consistevano in proteste pacifiche lungo le principali arterie e piazze di Caltanissetta, nelle quali confluirono anche tutti gli esercenti che serrarono i loro negozi e le loro botteghe in piena solidarietà con i loro compagni. Ciò rappresenta un dato importante, poiché la rivolta della Ciavolotta – oltre a rappresentare il culmine de-

<sup>12</sup> *Salutiamo le Delegazioni che partecipano al Convegno Regionale Minatori*, Caltanissetta, 12 gennaio 1952, documento conservato a Caltanissetta, Archivio di Stato di Caltanissetta (da ora in avanti ASC), serie della Prefettura, fondo di Gabinetto, n° 0188.

<sup>13</sup> Ripporto secondo l'ordine stabilito nei documenti prefettizi: Trabonella, Gessolungo, Testasecca, Saponaro Garibaldi, Tumminello, Stingone, Serradifalco, Trabia Tallarita, Mandolilla.

<sup>14</sup> *Sciopero zolfatai*, Caltanissetta, 30 gennaio 1952, ASC, serie della Prefettura, fondo di Gabinetto, n° 0188 – 140/282.

<sup>15</sup> *Ibid.*

gli scioperi dei minatori – ha delle caratteristiche profondamente differenti rispetto a quanto era già avvenuto tra Caltanissetta e i suoi dintorni. Lo sciopero nella miniera agrigentina del 1954 fu a tutti gli effetti un'occupazione del sito estrattivo, poiché gli operai ivi rinchiusi per protestare non permisero il regolare svolgimento delle attività di lavoro quotidiane e non risalirono in superficie finché non ebbero le garanzie necessarie per farlo. Lo sciopero era cominciato nello stesso modo in cui i compagni nisseni avevano iniziato le loro agitazioni. Difatti, si legge in un trafiletto del *Giornale di Sicilia*<sup>16</sup> del 10 luglio 1954: «Quasi ogni mattina da alcuni giorni in qua un forte gruppo di operai del bacino minerario della Ciavolotta, partendo dalla piazza Cavour, percorrere le vie principali del paese al grido: «vogliamo la paga». Le dimostrazioni procedono con calma in segno di protesta contro l'amministrazione mineraria, perché da alcuni mesi essa ha sospeso i pagamenti. Abbiamo interpellato alcuni operai ed essi ci hanno riferito che non hanno ancora ricevuto la paga dei mesi di aprile, maggio e giugno e gli assegni di famiglia dei mesi di maggio e giugno»<sup>17</sup>. Oltre alla questione delle paghe assenti, la miniera della Ciavolotta rischiava la serrata definitiva a causa del già citato sorpasso dell'industria americana in merito all'estrazione dello zolfo. Tra il 10 e l'11 luglio 1954, l'amministrazione della Ciavolotta inviò sessantotto comunicazioni di licenziamento. Ciò rappresentò la scintilla che diede origine all'occupazione nel bacino minerario agrigentino cominciata all'alba del 12 luglio e protrattasi per cinque mesi. Gli occupanti vennero definiti dalla stampa locale, regionale e nazionale – talmente grande fu l'eco della rivolta – come «i sepolti vivi»<sup>18</sup> e nessuno dei ventisette calatisi tra le viscere della miniera rinunciò alla sua missione finché lo stato italiano non intervenne garantendo agli occupanti i diritti necessari a un'esistenza degna. Quando gli scioperanti decisero di tornare in superficie per porre fine a un'occupazione che fu contrassegnata dal pericolo e dagli stenti, gli emissari dello stato giunti in Sicilia si limitarono a figurare nella sede

<sup>16</sup> *Agitazione degli zolfatai nel bacino della Ciavolotta*, «Giornale di Sicilia», 10 luglio 1954.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*

della Lega degli zolfatai di Favara e ad assistere ai processi che videro i ventisette imputati del reato di «invasione di terreni o edifici»<sup>19</sup> dal quale vennero tutti prosciolti in seguito a un lungo processo. L'importanza del gesto dei minatori della Ciavolotta scosse l'Italia intera e condusse, sebbene dopo alcuni anni, alla proclamazione dell'illegittimità costituzionale del divieto di sciopero per fini contrattuali da parte della Corte costituzionale<sup>20</sup>; tuttavia ciò non fermò i processi migratori in atto dalla Sicilia, sin dal 1946, verso i principali bacini minerari del continente europeo<sup>21</sup>. Dalle carte del fondo Passaporti dell'Archivio di Stato di Caltanissetta<sup>22</sup> si evince che, fino al 1955, le partenze dalle provincie di Caltanissetta e Agrigento non subirono una battuta d'arresto, bensì si intensificarono soprattutto verso la Germania con la stipulazione dell'Accordo sul reclutamento di manodopera nel 1955<sup>23</sup> e mantennero un ritmo pressoché regolare verso il Belgio<sup>24</sup>, mentre frenarono quasi del tutto le partenze verso la Francia, paese in cui, dal 1952 in poi, i consoli dei vari dipartimenti<sup>25</sup> e i dirigenti locali della manodopera mineraria avevano deciso di sospendere l'introduzione di diversi contingenti di minatori provenienti dalla Sicilia a causa di «risultati tutt'altro che soddisfacenti»<sup>26</sup> causati da «connazionali appartenenti a società minerarie belghe, inviati espressamente nei vari bacini francesi e in ispecie in quelli del Nord»<sup>27</sup> per reclutare gli operai occupati nelle

<sup>19</sup> Art. 633 c.p.

<sup>20</sup> Corte costituzionale, sentenza 4 maggio 1960, n° 29.

<sup>21</sup> Si tratta del tema del mio dottorato di ricerca, sebbene ristretto alla sola Francia, sulle migrazioni dei minatori siciliani e sardi nel secondo Dopoguerra.

<sup>22</sup> ASC, serie della Questura, fondo Passaporti, b. 642-44.

<sup>23</sup> F. CARCHEDI - E. PUGLIESE, *Andare, restare, tornare: cinquant'anni di emigrazione italiana in Germania*, Milano 2006, 15.

<sup>24</sup> M. COLUCCI, *Lavoro in movimento: l'emigrazione italiana in Europa, 1945-57*, Roma 2008, 143.

<sup>25</sup> Hauts-de-France e Pas-de-Calais sono stati i dipartimenti più interessati dalle sospensioni in materia di immigrazione.

<sup>26</sup> *Sospensione reclutamento minatori attraverso l'O.N.I. per il 2° trimestre 1952*, Parigi, 22 marzo 1952, documentazione conservata a Roma, Archivio Centrale dello Stato (da ora in avanti ACS), serie del Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, fondo della Direzione Generale del collocamento della manodopera, n° 3880.

<sup>27</sup> *Ibid.*

miniere di carbone francesi con le promesse di «più alti salari belgi, cambio favorevole, alloggi, ecc.»<sup>28</sup>. Una migrazione nella migrazione, dunque, che avveniva in un regime di concorrenza spietato tra le varie società minerarie dell'Europa occidentale. Dunque, nonostante l'eco prodotta dalla rivolta della Ciavolotta e la sindacalizzazione dei diritti, i minatori della provincia di Agrigento continuarono a emigrare alla ricerca di condizioni di vita e di lavoro migliori rispetto a quelle che si stavano lasciando alle spalle in Sicilia. D'altronde, come si evince dalle carte del Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale concernenti l'ultimo trimestre del 1954 per la provincia di Agrigento, la disoccupazione rimase sempre sugli stessi numeri degli anni precedenti: i 16.092 disoccupati totali<sup>29</sup> del periodo 1950-53 divennero 16.678<sup>30</sup> l'anno successivo, con un aumento del 3.51%<sup>31</sup>. Dunque, il perdurare delle migrazioni verso la Francia, il Belgio e la Germania non deve sorprendere: la disoccupazione in Sicilia era rimasta pressoché la stessa negli anni, gli adeguamenti salariali non bastavano a pareggiare quanto era stato stabilito, in Francia, nello Statuto del minatore promulgato il 15 giugno 1945<sup>32</sup> che assicurava una paga giornaliera di circa 288,40 franchi<sup>33</sup> contro le 80 lire italiane<sup>34</sup> – aumentate del 10% con l'accordo nazionale del

<sup>28</sup> *Sospensione reclutamento minatori attraverso l'O.N.I.*, n° 3880.

<sup>29</sup> Negli ambiti dell'agricoltura, dell'industria, dei trasporti, del commercio e della manodopera generica. Il numero rappresenta la media dei disoccupati totali negli anni suddetti in ACS, serie del Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, fondo dell'Ufficio provinciale del Lavoro e della Massima Occupazione di Agrigento, *Tabelle riepilogative 1950-1951-1952-1953*, Agrigento.

<sup>30</sup> La *Tabella riepilogativa 1954*, Agrigento, 4, ACS, serie del Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, fondo dell'Ufficio provinciale del Lavoro e della Massima Occupazione di Agrigento, attesta che 6.353 erano in ambito minerario.

<sup>31</sup> *Tabella riepilogativa 1954*, ACS, serie del Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, fondo dell'Ufficio provinciale del Lavoro e della Massima Occupazione di Agrigento, Agrigento, 1.

<sup>32</sup> *Contrat de travail pour les ouvriers de Nationalité Italienne destinés aux Mines Françaises*, Parigi, 30 agosto 1947, ASC, serie della Questura, fondo Passaporti, n° 115434.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Minatori italiani nel Bacino carbonifero della Loira*, Roma, 19 gennaio 1950, ACS, serie del Ministero degli Affari Esteri, fondo della Direzione Generale dell'Emigrazione, n° 2155/55.

21/03/1951<sup>35</sup> –, le condizioni di sicurezza non erano state ancora migliorate e uniformate lungo tutto il territorio minerario siciliano<sup>36</sup> e già l'accordo italo-belga del 20 giugno 1946<sup>37</sup> «aveva gettato le basi organizzative di uno dei più imponenti sistemi di esportazione di manodopera che la recente storia occidentale ricordi. Le piazze e i bar dei paesini, da Nord a Sud, furono tappezzati di manifesti rosa che incitavano a partire per le miniere del Belgio»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Documento conservato presso l'ACS, serie del Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, fondo dell'Ufficio provinciale del Lavoro e della Massima Occupazione di Agrigento, Fasc. 20 A, Sottofascicolo 1951, Agrigento, 7.

<sup>36</sup> *Tabella riepilogativa 1954*, ACS, serie del Ministero del Lavoro e della Previdenza Sociale, fondo dell'Ufficio provinciale del Lavoro e della Massima Occupazione di Agrigento, Agrigento, 8.

<sup>37</sup> *Storia dell'emigrazione italiana. Arrivi*, a cura di P. BEVILACQUA - A. DE CLEMENTI - E. FRANZINA, II, Roma 2001, 451.

<sup>38</sup> T. RICCIARDI, *Marcinelle, 1956: quando la vita valeva meno del carbone*, Roma 2016, I.

Nel grande capitolo dell'emigrazione dei minatori siciliani nella Francia del secondo Dopoguerra, la rivolta mineraria della Ciavolotta, avvenuta ad Agrigento nel 1954, rappresentò un punto di svolta fondamentale nella lotta per i diritti dei lavoratori nelle miniere siciliane. Gli scioperi già in atto da oltre un settantennio a causa delle pessime condizioni di lavoro, della retribuzione misera e dell'assenza di sicurezza, assunsero un carattere sempre più incalzante nella prima metà degli anni Cinquanta, in particolare nell'agrigentino, durante il decennio di maggiore emigrazione dei minatori siciliani in Francia. Questa rivolta, segnata da forti tensioni, contribuì a rafforzare la già consolidata coscienza sindacale e sociale, aprendo la strada a ulteriori progressi nei diritti dei lavoratori siciliani di lunga tenuta.

*In the great chapter of the emigration of Sicilian miners to post-World War II France, the Ciavolotta mining revolt, which took place in Agrigento in 1954, represented a key turning point in the struggle for workers' rights in Sicilian mines. The strikes that had already been going on for more than seventy years because of poor working conditions, paltry pay and the absence of security, took on an increasingly fierce character in the first half of the 1950s, particularly in the Agrigento area, during the decade of greatest emigration of Sicilian miners to France. This uprising, marked by strong tensions, helped strengthen the already established union and social consciousness, paving the way for further advances in Sicilian workers' rights.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5168



LORENZO CITTADINI

«ERA SPAGNA ANCHE LA ZOLFARA»:  
LO SPECCHIO DEL VIAGGIO-GUERRA  
NELL' *ANTIMONIO* DI LEONARDO SCIASCIA

*Leonardo Sciascia e la Guerra Civile*

La Guerra Civile spagnola (1936-1939) influisce notevolmente nella formazione intellettuale di Leonardo Sciascia e nella genesi della sua scrittura, prospettandogli un più ampio spazio di movimento che, dalla violenza del conflitto, ingloba riflessioni di tipo letterario, culturale e sociale, oltre che politico. Come si vuole sottolineare in questo articolo, la relazione di Sciascia con la Spagna si struttura attorno a una «fitta, intramata rete di riferimenti e richiami, la mappatura precisa di luoghi reali e della mente di civiltà consanguinee, perpetuando così la fraternità intellettuale dello scrittore insistentemente ribadita»<sup>1</sup>. Il rapporto che Sciascia sviluppa con la Spagna è molto personale e libero, caratterizzato da una certa discontinuità, fatta di avvicinamenti e abbandoni. L'interesse «esistenziale e rivelatore»<sup>2</sup> per le questioni spagnole avviene in giovane età per poi trasformarsi in un interesse prettamente critico che va dal 1945 al 1985, notando come le città, prima «lette» e poi visitate personalmente, «risvegliano riferimenti letterari speciali come Barcellona, Siviglia, Salamanca, [e che] si avvicinano all'idea di felicità, quan-

<sup>1</sup> S. ZAPPULLÀ MUSCARÀ, *Il beduino di Borges*, in *Leonardo Sciascia e la cultura spagnola*, a cura di E. GONZÁLEZ DE SANDE, Catania 2009, 7-15.

<sup>2</sup> R. RICORDA, *L'andare per Spagna di un siciliano: immagini di viaggio*, in *Quaderni Leonardo Sciascia. Avevo la Spagna nel cuore*, a cura di N. TEDESCO, Milano 2000, 119-29.

do vai o ci torni»<sup>3</sup>. È importante aggiungere un altro concetto, fondamentale nella comprensione della relazione tra Sciascia e la Spagna e utile nell'indirizzare l'analisi del racconto che ha come tema la guerra, vale a dire quello relativo alla somiglianza tra Sicilia e Spagna<sup>4</sup>. Ciò permette a Sciascia di interpretare i tratti di storia comune tra le due terre, nonostante una certa reciproca estraneità, visibile nei secoli di dominazione spagnola che non hanno lasciato quasi nessuna testimonianza scritta nelle biblioteche isolate. Ciononostante, Sciascia sostiene che «nella cultura spagnola [è] come ritrovare le radici della consanguineità con la cultura siciliana»<sup>5</sup>, e

Andare per la Spagna è, per un siciliano, un continuo insorgere della memoria storica, un continuo affiorare di legami, di corrispondenze, di «cristallizzazioni». E bastano i nomi: di paesi, di strade. Che sembra sentirli risuonare, nella lontana eco del tempo, dalla voce dei banditori: il viceré duca d'Ossuna, il viceré duca di Medinaceli, il viceré duca di Maqueda, il viceré marchese di Villena [...] una ritrovata fraternità<sup>6</sup>.

Prima di scendere nel profondo di questa particolare scrittura di 'viaggio' sciasciano<sup>7</sup>, è necessario fare riferimento al fatto che lo scrittore calmutese comincia a scandagliare l'universo ispanico viaggiando attraverso le opere e i libri letti nervosamente da ragazzo: «i libri lo salvano, gli indicano la strada per sfuggire alla trappola esistenziale che il suo asfittico paese gli sta approntando»<sup>8</sup>. Il viaggio reale è anticipato

<sup>3</sup> L. SCIASCIA, *Fuoco all'anima. Conversazioni con Domenico Porzio*, Milano 2021<sup>7</sup>, 72.

<sup>4</sup> Vd. ID., *L'ordine delle somiglianze*, in ID., *Nero su nero*, Milano 1991<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> ID., *La palma va a nord*, a cura di V. VECELLIO, Milano 1982, 136.

<sup>6</sup> ID., *Ore di Spagna*, a cura di N. TEDESCO, Roma 2016, 95.

<sup>7</sup> Sono numerosi i riferimenti al viaggio nelle opere di Leonardo Sciascia, spesso affidati alle pagine di *reportage*, articoli, elzeviri, diari così come ai libri e alle riviste. Questi scritti sono importanti per proporre una riflessione più generale sulla letteratura odeporica, facendo emergere le caratteristiche principali della scrittura sciasciana in relazione a una più ampia tradizione legata al racconto di viaggio. L'evoluzione di questa particolare pratica nei secoli ha modificato la scrittura dell'esperienza, tratto fondamentale per capire come sono stati percepiti e convertiti in narrazione alcuni dei momenti più importanti del Novecento, come la Guerra Civile spagnola, uno dei temi primari e formativi di Leonardo Sciascia.

<sup>8</sup> M. COLLURA, *Il maestro di Regalpetra*, Milano 2019, 72.

da tutta una serie di sollecitazioni che provengono dalla nutrita biblioteca di casa, come le *Obras* di Ortega y Gasset, Américo Castro, Menéndez Pidal, Cervantes<sup>9</sup> e dalla conoscenza della Guerra Civile attraverso il cinema: «Il ragazzo di Racalmuto scopriva che uno dei suoi idoli, Gary Cooper, stava dalla parte opposta a quella del generale spagnolo con il quale Mussolini era alleato [...] Così Sciascia cominciò a parteggiare per la Repubblica»<sup>10</sup>. La maturazione intellettuale di Sciascia è filtrata anche da narrazioni contrastanti sul fascismo italiano: «di entusiasmo per Mussolini; di pena, di commiserazione, per gli zolfatari che vestiti di pesanti abiti scuri se ne stavano aggruppati sotto il sole, vocianti e sudati, levando altro come un trofeo il grande cristallo di zolfo che avevano portato in dono a Mussolini»<sup>11</sup>. Il giovane Sciascia, sedicenne, sa già ciò che piccoli e grandi zolfatari ignorano, ovvero che:

Il fascismo era contro di loro, che il fascismo li ingannava e vendeva. E questo sentimento, questa conoscenza, mi veniva dalla guerra di Spagna che appassionatamente seguivo in quel che sotto i miei occhi accadeva e nelle notizie che si potevano leggere sui giornali (e che bisognava leggere in un certo modo) o avere, in confidenza, da qualcuno<sup>12</sup>.

### L'antimonio: *il viaggio-guerra di uno zolfatario*

Rispetto ai *reportage* in prima persona<sup>13</sup> o agli articoli pubblicati sui quotidiani<sup>14</sup>, nell'*Antimonio* Sciascia affida le sorti del viaggio-guerra

<sup>9</sup> Vd. V. MAURO, *Sciascia*, Firenze 1970, 3.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>11</sup> SCIASCIA, *Ore di Spagna*, 117.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>13</sup> *Ore di Spagna*, pubblicato la prima volta per Pungitopo nel 1988, è l'opera principale che riunisce pagine di esperienze vissute in prima persona nella penisola iberica durante i viaggi o pagine di riflessioni e analisi della storia e della cultura spagnole, non solo di matrice letteraria pubblicate su giornali e periodici, lungo un arco temporale che va dal 1980 al 1985.

<sup>14</sup> In particolare, va ricordata la sua collaborazione con il quotidiano palermitano «L'Ora» a partire dal 25 febbraio 1955, giorno in cui pubblica il suo primo articolo sul giornale diretto da Vittorio Nisticò. La collaborazione prosegue per trentaquattro anni: alla rubrica *Quaderno* de «L'Ora», Sciascia affida brevi racconti, articoli e riflessioni

a una terza persona; infatti, l'esperienza è filtrata attraverso un lavoro di archivio e di recupero di dati storici modellati poi dalla fantasia dello scrittore. Tuttavia, non possono definirsi per intero racconti di finzione vista la grande aderenza alla realtà e a fatti concreti, che assumono ancora maggiore forza espressiva grazie alla loro verosimiglianza. A differenza di Hemingway, di Malraux o di Orwell, testimoni in prima persona del conflitto, Sciascia non è 'protagonista' come loro delle vicende legate al conflitto civile, ma è un mediatore di storie, aneddoti ed eventi arrivati in Sicilia attraverso racconti e testimonianze di altre persone, di chi la guerra l'ha fatta per davvero, oppure filtrati da documenti e fonti storiche. Infatti, *L'antimonio*, pubblicato negli *Zii di Sicilia* (1961), è il resoconto letterario sulla Guerra Civile di uno zolfataro siciliano volontario, arruolatosi con i fascisti di Mussolini per sfuggire al lavoro massacrante delle miniere. Il lavoro di Sciascia di ricostruzione e descrizione dei fatti è «denso di straordinarie intuizioni e mostra una capacità di cogliere aspetti salienti di quella vicenda assolutamente superiore a quella di quei due più noti autori, nonché diretti testimoni»<sup>15</sup>. Sciascia non denuncia solamente le atrocità dello scontro, ma è interessante la situazione iniziale che descrive, quando il protagonista prende una decisione radicale e rischiosa. Dietro una partenza c'è sempre una motivazione, un bisogno, un'esigenza: la dura vita nella zolfara spinge il ragazzo a scegliere la guerra. Nel disperato tentativo di sottrarsi alla condizione di miseria e di fronte all'incessante propaganda fascista, il personaggio sciasciano decide di sposare la causa fascista. Ma il giovane apprende la terrificante verità solo sul campo di battaglia: c'è solo un massacro tra simili, tra compaesani, non c'è una guerra giusta da combattere. Il racconto è «forse il testo chiave di tutta l'opera sciascana purché lo si interpreti non come un documento sulla zolfara, ma come una metafora della vocazione letteraria di chi proviene appunto dal mondo della civiltà dello zolfo»<sup>16</sup>.

Eppure, il conflitto di cui Sciascia riferisce può essere anche un viag-

di cultura, politica e costume spagnoli, in particolare legati al tema del conflitto civile spagnolo.

<sup>15</sup> G. RANZATO, *Sciascia e la guerra civile spagnola: tra verità storica e verità letteraria*, «Spagna contemporanea», 18 (2000), 179-87.

<sup>16</sup> C. AMBROISE, *Invito alla lettura di Sciascia*, Milano 1974, 91.

gio – uno strano tipo di viaggio, certamente – come sostiene Manuel Azaña<sup>17</sup> nella *Velada di Benicarló*, in cui la guerra si converte nell'incontro di visioni, opinioni e idee diverse del mondo, dell'umanità, del futuro: un viaggio che si intraprende per disperazione, per estremo bisogno di cambiamento della realtà, come un'urgenza o l'unica alternativa possibile. Il conflitto civile di Spagna è un crogiolo, «ma l'oro puro che ne rimane è, come sempre, quello della verità. E la letteratura che della verità è figlia»<sup>18</sup>. Della letteratura e dell'arte come verità Sciascia già si è espresso, del compito dello scrittore di «[svelare] la verità decifrando la realtà, sollevandola alla superficie, in un certo senso semplificandola, anche rendendola più oscura, per come la realtà spesso è»<sup>19</sup>.

Sebbene sia la peggiore immagine del viaggio, quest'ultimo è, idealmente per Azaña, l'incontro di parti diverse, nel senso che è «dalla somma dei loro giudizi e dei loro punti di vista che scaturisce il giudizio, il punto di vista»<sup>20</sup>. Indipendentemente dalle critiche che possono essere mosse a Sciascia sulla sua piena conoscenza della verità storiografica<sup>21</sup>, visto gli innamoramenti verso alcune figure e personaggi – tra cui Azaña –, resta il fatto che «riesce tuttavia ad andare, attraverso la sua sensibilità letteraria, al fondo degli avvenimenti, riesce a cogliere una verità al di sotto e al di fuori delle loro ragioni politiche e sociali»<sup>22</sup>. La Guerra Civile e la Spagna diventano per Sciascia simboli «per la definizione della propria identità personale come pure della più ampia identità di siciliano, ovvero di abitante di una terra che per molti secoli è stata legata alla Spagna da stretti vincoli politici»<sup>23</sup>.

<sup>17</sup> Manuel Azaña è l'ex Presidente del Governo ed ex Presidente della Seconda Repubblica spagnola in un arco di tempo che va dal 1931 al 1939. Ciò che interessa nel presente studio è il riferimento al viaggio che Azaña descrive nella sua opera *La Velada en Benicarló. Diario de la guerra de España*, pubblicata a Buenos Aires nell'agosto 1939, sei mesi dopo la vittoria di Franco, e successivamente pubblicata in Italia nel 1967, tradotta proprio da Leonardo Sciascia insieme a Salvatore Girgenti, con *Prefazione* di Sciascia.

<sup>18</sup> SCIASCIA, *Ore di Spagna*, 132.

<sup>19</sup> ID., *La Sicilia come metafora*. Intervista di M. PADOVANI, Milano 1979, 87.

<sup>20</sup> ID., *Quaderno*, Palermo 1991, 179.

<sup>21</sup> RANZATO, *Sciascia e la guerra civile spagnola*, 183.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 182.

<sup>23</sup> G. MARCI, *Sicilia e Spagna nel racconto di Leonardo Sciascia*, in *Tendencias cultu-*

*Spagna e Sicilia allo specchio*

Il ‘soldato-Sciascia’ descrive luoghi e sensazioni, ritrovando in Spagna lo specchio della Sicilia più fragile e abbandonata, immagini segnate proprio dal «gioco dei richiami e delle affinità»<sup>24</sup>. Emergono nella narrazione alcuni momenti che possiamo definire ‘specchio’, ovvero situazioni che, attraverso le parole del giovane, riconducono inequivocabilmente a fatti e luoghi siciliani e racalmutesi. Tale concetto riflette quello dell’ordine delle somiglianze, ‘gioco’ siciliano di trovare corrispondenze nelle varie cose della vita, dato che «non c’è ordine senza le somiglianze, non c’è conoscenza, non c’è giudizio»<sup>25</sup>. Questi ‘momenti specchio’ sono fondamentali per capire il sentimento che muove Sciascia nella scrittura dei fatti legati alla Guerra Civile, come, per esempio, quando il giovane si accorge che nel paese in cui si trova a combattere «la chiesa era precisa a quella di Santa Maria del mio paese»<sup>26</sup>. La chiesa a cui fa riferimento il protagonista è quella di Racalmuto, la chiesa di Maria Santissima del Monte. Il ragazzo e Ventura si trovano successivamente a Malaga, in Andalusia, dove è presente un altro ‘momento specchio’: si parla di un calabrese amante delle fucilazioni come se stesse andando a vedere i fuochi di Santa Rosalia; oppure quando, poco più in là, i due soldati si godono un bicchiere di vino rosso, «che era come quello di Pantelleria odoroso»<sup>27</sup>. A questo momento corrisponde la nota rivelazione del viaggio-guerra, ovvero,

Solo allora cominciai a capire che cosa era la guerra di Spagna, ché io credevo i rossi fossero i ribelli che volevano rovesciare un governo d’ordine, Ventura mi spiegò la ribellione l’avevano fatta i fascisti spagnuoli, e da soli non ce la facevano a buttar giù il governo: avevano domandato aiuto a Mussolini<sup>28</sup>.

*rales en Italia. Entre literatura, arte y traducción*, a cura di G. CAPRARA - A. GHIGNOLI, Granada 2015, 5-15.

<sup>24</sup> R. RICORDA, *L’andare per Spagna di un siciliano: immagini di viaggio*, in *Avevo la Spagna nel cuore*, a cura di N. TEDESCO, Milano 2001, 194.

<sup>25</sup> L. SCIASCIA, *L’ordine delle somiglianze*, in ID., *Cruciverba*, Milano 1998<sup>o</sup>, 35.

<sup>26</sup> ID., *Gli zii di Sicilia*, Milano 1992<sup>o</sup>, 184.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>28</sup> *Ibid.*

Rivelazione paragonabile a quella che vive in prima persona Leonardo Sciascia, il quale forma il suo pensiero antifascista a partire dal suo modello di scrittore, Vitaliano Brancati. Il professor Brancati diventa «l'ispiratore del suo non-ideologico antifascismo (un antifascismo che come il pirandellismo si può definire di 'natura')»<sup>29</sup>.

Momenti specchio e rivelazioni intessono le microstorie presenti dell'*Antimonio*, che si stratificano una sull'altra man mano che il viaggio-guerra continua. Ancora una volta è la chiesa del paese – del tutto uguale a quella del paesello d'origine del soldato – a trovare spazio nella narrazione del protagonista, il quale, nel pieno della guerra, sente un gran bisogno di «parlare e parlare, come un ubriaco: di me del mio paese di mia moglie, e della zolfara in cui avevo lavorato, e della fuga, dalla zolfara, nel fuoco della Spagna»<sup>30</sup>. Confessioni che sono prova del forte legame con il paesino siciliano, di cui vuole indagare il «dramma umano e civile, [...] la predestinata dannazione di una storia che ha colpito con impietosa brutalità»<sup>31</sup>. Questo bisogno di parlare è sintomatico del bisogno dello scrittore di ricordare, di costruire memoria: d'altronde le memorie «si cancellano, si modellano e si delineano in base ai nostri ricordi. È così che costruiamo le nostre verità. A base di memorie»<sup>32</sup>. Ciò indica l'urgenza di comunicare la verità, di essere testimone e lasciare traccia, di ricordare il contesto dal quale lo scrittore riesce a emergere. Il giovane ammette di capire «tante cose della Spagna e dell'Italia, del mondo intero e degli uomini nel mondo»<sup>33</sup>, delineando la nota immagine della Sicilia come metafora del mondo. Questi 'momenti specchio' trovano riscontro anche nelle parole di Giovanni Caprara, il quale sostiene che

Sembra quasi che Sciascia voglia giocare insieme al lettore a un gioco di sovrapposizioni, come se le immagini si riflettessero a uno specchio. Così succede per i paesaggi della Spagna che sovente si sovrappongono a quelli della

<sup>29</sup> COLLURA, *Il maestro di Regalpetra*, 108.

<sup>30</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 187.

<sup>31</sup> M. PIOLI, *Avevo la Spagna nel cuore: l'immaginario ispanico di Leonardo Sciascia*, «Agon», 28 (2021), 65.

<sup>32</sup> N. ROMANÌ, *Il tempo della nostalgia*, Milano 2022, 15.

<sup>33</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 191.

Sicilia o, che l'odore acre dell'antimonio si sostituisca a quello della polvere da sparo e delle fiamme che invade il campo di battaglia, s'intrufola quasi nelle trincee in cui combattono i soldati italiani, per l'assalto a Madrid<sup>34</sup>.

Il viaggio-guerra simboleggia anche il dramma dei lavoratori della zolfara, costretti ogni giorno a scendere nelle profondità della terra con la stessa incertezza con cui si parte per la guerra, come decide di fare il soldato: «la zolfara mi faceva paura, al confronto la guerra in Spagna mi pareva una scampagnata»<sup>35</sup>.

Un altro momento specchio, man mano che il viaggio continua, è dedicato a un'altra città dell'Andalusia, Cadice, che somiglia «a Trapani, ma per il bianco delle case più luminose; e anche Malaga era bella in quelle giornate di febbraio vive di sole, e il buon vino di sole e il cognac»<sup>36</sup>. Il diario di guerra del giovane è un «itinerario interiore nella memoria»<sup>37</sup> e conduce il lettore nelle varie tappe, ogni volta diverse, come l'arrivo sorprendente e incerto in una nuova città, come Don Chisciotte «si offre all'incertezza del vivere, che gli porta disastri, legnate, porcherie, umiliazioni»<sup>38</sup>. Eppure, in questo vortice il giovane ritrova lo specchio della Sicilia, che pare fungere quasi da bolla in cui si rifugia: Maqueda, per esempio, è il nome di un duca che «era stato anticamente viceré in Sicilia, perciò Maqueda si chiamava la più bella via di Palermo»<sup>39</sup>. Subito dopo un altro momento specchio in cui il protagonista si riconosce, ritrovando una certa sicurezza dentro il dramma della guerra, poiché

I paesi somigliavano molto a quelli che fin da bambino conoscevo, il mio e i paesi vicini, e dicevo «questo paese è come Grotte, qui mi pare di essere a Milocca, questa piazza è come quella del mio paese» ed anche a Siviglia mi pareva a momenti di camminare per le strade di Palermo intorno a piazza Marina.

<sup>34</sup> G. CAPRARA, *Tra la Sicilia e la Spagna, un trattato sull'impostura. L'antimonio di Leonardo Sciascia*, «Analecta Malacitana», 38 (2015), 118.

<sup>35</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 195.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 195.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>38</sup> C. MAGRIS, *Infinito viaggiare*, Milano 2006, 3.

<sup>39</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 205-06.

E anche la campagna era come quella di Sicilia: nella Castiglia desolata e solitaria com'è tra Caltanissetta ed Enna, ma più vasta desolazione e solitudine; come se il Padreterno, dopo aver buttato giù la Sicilia, si fosse diletto a fare giuoco di ingrandimento con uno di quegli apparecchi che vendono nelle fiere, anche gli ingegneri li usano, pantografi si chiamano<sup>40</sup>.

Questa bolla, come si è potuto vedere, è un momento di intima riflessione e di presa di coscienza che descrive il fenomeno per il quale il viaggiatore ritrova sensazioni in terre lontane che lo riportano inevitabilmente al paese d'origine. Lo conferma Sarina Macaluso, facendo eco a Natale Tedesco<sup>41</sup>, la quale chiarisce come «ognuna delle due terre si riflette nell'altra per mettere in risalto di volta in volta le affinità paesaggistiche, storiche, linguistiche, letterarie»<sup>42</sup>. Ciò viene dal fatto che si rimane «prigionieri della nascita, della nostra terra natale, della nostra lingua madre, murati nelle pieghe dell'infanzia»<sup>43</sup>. Ed effettivamente ciò che il soldato percepisce e ricorda lungo l'itinerario di guerra è quello che, in giovinezza, Sciascia vive nei 'famosi' primi dieci anni della vita:

Tutto che accade nella vita si può dire che è accaduto nei primi dieci anni: nel senso che già nei primi dieci anni della nostra vita se ne può trovare il presentimento, la premonizione, la prefigurazione, il seme. Noi siamo, nel nostro essere e nel nostro modo di essere, quel che i luoghi, le persone, gli avvenimenti e gli oggetti hanno suscitato, disegnato e fissato in quei primi dieci anni dentro di noi<sup>44</sup>.

Tale riflessione è sostenuta anche dall'attenta analisi antropologica sul «senso dei luoghi» di Vito Teti, il quale ribadisce il concetto di portarsi dietro i propri luoghi ogni volta in cui ci si concede al viaggio<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 206.

<sup>41</sup> Tedesco afferma, infatti, che il rapporto Sicilia-Spagna è effettivamente «una sorta di trasversale giuoco di specchi»: ID., *Ore di Spagna*, 147.

<sup>42</sup> S. MACALUSO, *La Spagna nel cuore di Leonardo Sciascia*, «Quaderns d'Italià», 27 (2022), 45.

<sup>43</sup> M. ONFRAY, *Filosofia del viaggio: Poetica della geografia*, Milano 2017, 58-59.

<sup>44</sup> L. SCIASCIA, *Cruciverba*, Milano, 1998<sup>9</sup>, 153.

<sup>45</sup> V. TETI, *Il senso dei luoghi*, Roma 2014.

D'altronde, il «viaggio» dell'*Antimonio* è un'esperienza che segue un ordine «istintivo, talvolta breve e folgorante, della pura soggettività immersa nella casualità desiderata»<sup>46</sup>. Saragozza, Belchite, le riflessioni sull'amore, per giungere all'ennesimo momento specchio sul fronte dell'Aragona, dove «il sole dell'autunno che in Spagna come in Sicilia a volte è peggio di quello dell'estate. C'era un silenzio di morte»<sup>47</sup>. Il silenzio di morte crea un ponte immediato con le poesie giovanili di Sciascia contenute in *La Sicilia, il suo cuore* (1952)<sup>48</sup>: Sciascia nell'*Antimonio* è il soldato che va in Spagna ma è anche il giovane siciliano che parla dell'atmosfera greve e angosciosa del suo paesino, di quel mondo offeso che lo aiuta ad andare a fondo della cultura della sua isola-patria, denunciando un'ansia di soluzione alla pena<sup>49</sup>. Il battaglione giunge ad Aragona: è esplicito il collegamento con l'omonimo paesino che da Racalmuto, lungo la strada per Grotte, si comincia a intravedere. L'Aragona spagnola è il pretesto per poter ricordare l'Aragona di casa, quella a pochi chilometri dal suo paese, cercando di creare uno spazio sentimentale in cui alleggerire la violenza del presente.

Proprio le descrizioni più crude della guerra in cui è immerso il protagonista, aprono anche a una ulteriore considerazione: se da un lato il viaggio-guerra fa ri-scoprire il legame tra Sicilia e Spagna, è vero anche che il soldato è costretto a fare i conti con una realtà che lo costringe ad un processo di riflessione intima e di messa in discussione di alcune certezze profonde, come quella di tornare in patria da antifascista. Ma c'è anche un profondo spaesamento e una certa perdita di identità, una ricerca di senso, «di assenza e distanza, insieme al desiderio di penetrare il mistero della guerra»<sup>50</sup>, aggrappandosi al ricordo degli af-

<sup>46</sup> ONFRAY, *Filosofia del viaggio*, 59.

<sup>47</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 215.

<sup>48</sup> In poesie come *In memoria, I morti, Insonnia*, per esempio, Sciascia descrive l'atmosfera funebre e angosciosa del suo paese natale: dalla descrizione del passaggio del carro funebre in occasione dei funerali di un paesano fino al sentimento di stagnazione perpetua e di silenzio che sembrano non abbandonare mai Racalmuto.

<sup>49</sup> L. CATTANEI, *Leonardo Sciascia. Introduzione e guida allo studio dell'opera sciasciana*, Firenze 1980, 16.

<sup>50</sup> G. SAMONÀ, *La guerra, la pace, il libro. Variazioni sull'Antimonio*, «Todomodò», 11, 1 (2021), 27.

fetti familiari, a frammenti di umanità e di solidarietà, alla ricerca di un barlume di speranza in un contesto in cui non solamente si rispecchi ma che trova anche profondamente desolante e brutale.

L'esperienza del conflitto civile spagnolo fa acquisire al protagonista una competenza che non crede di possedere, quella della lettura della realtà, dei fatti, di saper 'leggere', interpretando anche le cose più difficili. La guerra, allora, risponde anch'essa alle caratteristiche principali dell'esperienza di viaggio, come rivelazione, come prova, una

perdita che rappresenta un'acquisizione di statura e certezza di sé; ma non si tratta dell'acquisizione di elementi nuovi nella personalità del viaggiatore, quanto nella rivelazione di qualcosa che già appartiene e che non si può sradicare: il coraggio, la resistenza, la capacità di sopportare il dolore, di mantenere certe capacità anche in una situazione di pericolo<sup>51</sup>.

Aragona torna nel pensiero del protagonista come un forte richiamo, conducendolo mentalmente ancora alla campagna agrigentina: «dimenticavo la guerra e mi pareva di stare nella campagna del mio paese [...] ma non che sia una terra davvero bella, che subito e a tutti appare bella: è bella in un modo particolare, bisogna esser nati in una terra come quella per riconoscerne la bellezza»<sup>52</sup>. Queste considerazioni trovano ulteriore specchio nelle parole che Sciascia affida al professore e padre della famigliola che viaggia sul treno in direzione sud insieme all'ingegnere Bianchi nel racconto *Il mare colore del vino* (1973): il padre, guardando fuori dal finestrino, commenta che è facile innamorarsi e invaghirsi di paesi come quelli lungo il mare di Catania, ma è cosa ben diversa, invece, farsi piacere Nisima, il paesino nell'interno da cui proviene:

Sicilia interna, Sicilia arida. ...Ma intendiamoci, ha una sua bellezza: non come questa, che toglie il respiro; una bellezza che ti prende lentamente, o più quando se ne è lontani, nel ricordo [...] a Nisima ci vuole tempo, ci vuole intelligenza. ...È un'altra cosa, insomma<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> L. DELFINO, *Il viaggio come incontro con l'Altro*, tesi di laurea magistrale, Università degli Studi di Pisa 2014, 15.

<sup>52</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 222.

<sup>53</sup> ID., *Il mare colore del vino*, Milano 1996, 52.

Giunto a Teruel, al giovane dell' *Antimonio* «pare d'essere ad Enna»<sup>54</sup>, una città alta e non più grande di quella siciliana, arroccata nel cuore della Sicilia più arida. Quest'ultimo momento specchio lascia il posto a una riflessione profonda sulla propria condizione di soldato in guerra: la rivelazione principale è quella di trovarsi in una guerra in cui combattono persone come lui, gente che ha abbandonato la campagna e la zolfara per andare incontro a un'altra morte. Il protagonista, però, non muore durante le atrocità della Guerra Civile ma perde – come l'amato Cervantes per Sciascia – la mano sinistra in una raffica di mitragliatrice: quattro giorni dopo viene portato a Valladolid in ospedale; la guerra di Spagna per lui è finita.

### *Conclusioni*

La conclusione del viaggio presuppone un bilancio definitivo di ciò che è stata l'esperienza, passando attraverso un processo di acquisizione di senso, di condensazione e di compressione: Sciascia, attraverso le parole del soldato, esprime la sua visione, il suo pensiero, perché alla fine «scrivere significa smontare, riassetare, ricombinare»<sup>55</sup>. Lo scrittore ha l'urgenza di comunicare quanto sofferto dal giovane e quanto sofferto da egli stesso come narratore, il quale si è fatto carico di un impegno civile e non solo letterario, riflettendo sui «valori fondamentali della vita come l'onore e la giustizia, sull'identità tra Sicilia e Spagna, sull'inesorabilità d'un destino che, tramite questo personaggio vicario, diviene destino stesso dello scrittore»<sup>56</sup>. Nel cuore del protagonista la guerra di Spagna continua a essere viva: «ogni momento della mia vita si sarebbe intriso di quella esperienza, in quella esperienza erano le radici della mia vita, si muovevano silenziose in quell'oscuro nutrimento; il braccio sinistro mi era rimasto come un ramo morto, ma le radici della mia vita crescevano»<sup>57</sup>. Il ritorno a casa è il ritorno di un estraneo

<sup>54</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 224.

<sup>55</sup> MAGRIS, *Infinito viaggiare*, XV.

<sup>56</sup> M. ONOFRI, *Sciascia*, Torino 2002, 30.

<sup>57</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 237.

con molti sensi di colpa, visto che torna dopo aver guadagnato soldi combattendo contro uomini come lui. L'animo che rientra in patria, però, è completamente rinnovato, come se fosse stato di nuovo battezzato, «un segno di liberazione nel cuore; di conoscenza; di giustizia»<sup>58</sup>.

La guerra come la zolfara del paesino del soldato, così povera e vile, un viaggio nel cuore delle cose, nel profondo dell'umano. Ma ora, quel ragazzo, a cui assegnano una medaglia e un posto di bidello in una scuola, conosce la realtà, cosa che i suoi compaesani sembrano non capire, come se egli fosse andato in viaggio di piacere. Accetta il posto di lavoro ma fuori dalla sua isola, quasi a volersi purificare da ciò che ha visto in quella Spagna che «è come la Sicilia»<sup>59</sup>, dove il dolore, da una parte per la guerra e dall'altra per le condizioni di vita dei contadini e zolfatari, è percepito con indifferenza e distacco:

Era Spagna anche la zolfara, l'uomo sfruttato come bestia e il fuoco della morte in agguato a dilagare da uno squarcio, l'uomo con la sua bestemmia e il suo odio, la speranza gracile come i bianchi germogli di grano del venerdì santo dentro la bestemmia e l'odio<sup>60</sup>.

Grazie alle vicende del giovane soldato dell'*Antimonio*, Sciascia effettua un viaggio<sup>61</sup> nel cuore dell'identità siciliana che trova specchio nella cruda realtà della guerra in Spagna. Lo scrittore viaggia grazie ai racconti sul conflitto spagnolo e fa viaggiare il lettore dentro e fuori realtà quasi intercambiabili. La guerra lo segna e lo «condanna», restituendogli, in mezzo alle atrocità e all'irrazionalità dell'evento, immagini di dignità. Come se i nomi delle città e i luoghi del massacro civile, che giungono come proiettili al suo paese, riuscissero ancora a concedergli la sensazione di un primo e disperato amore, un'esperienza che

<sup>58</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 241.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 245.

<sup>61</sup> Del primo viaggio di Leonardo Sciascia in Spagna nel 1956 si sa poco: si abbona al Touring Club per poter viaggiare e visitare luoghi mitici a cui è legato, come la Francia e la Spagna, il cui nome risuona e giunge fino a Racalmuto. Si conosce l'itinerario percorso da Sciascia e dalla moglie Maria Andronico: Burgos, San Sebastián e Barcellona.

non avrebbe senso senza corporeità, in cui «spazi, tempi, movimenti e rapporti rinviano alla dimensione corporea del viaggiare e dell'essere-insieme»<sup>62</sup>. Perché di corpo si tratta, che sia storia o letteratura, coscienza politica o passione per l'arte; il continuo rimando alle cose spagnole è da intendersi come un organismo che sente, che percepisce, che soffre ed elabora, che vive e si rinnova. Il rapporto con la Spagna è un rapporto corporale, fatto di elementi concreti, o meglio, che si concretizzano nel presente dell'autore, che vivono e si specchiano consolidando il suo pensiero. La Spagna, in definitiva, diventa luogo metaforico che rappresenta le battaglie interiori a cui ogni individuo deve far fronte e il protagonista, il quale «non [ha] buona memoria per i luoghi, ma per i luoghi della Spagna ancora meno»<sup>63</sup>, in realtà ci sta comunicando quanto Sicilia e Spagna siano terre di contrasti, di bellezza e devastazione, di ideali e tradimenti, di lotte e sconfitte, un itinerario nel profondo di quella geografia sociale che Sciascia ha saputo descrivere nel modo più appropriato.

<sup>62</sup> F. RIVA, *Filosofia del viaggio*, Roma 2013, 23-24.

<sup>63</sup> SCIASCIA, *Gli zii di Sicilia*, 206.

Il contributo intende rileggere *L'antimonio* di Leonardo Sciascia, il quale, attraverso il protagonista del racconto, esplora l'identità siciliana attraverso il riflesso simbolico della Guerra civile spagnola. Le atrocità e l'irrazionalità del conflitto diventano per l'autore un'esperienza di crescita morale e politica e la Spagna si converte in un luogo metaforico che riflette le battaglie interiori dell'individuo e consolida il pensiero critico dell'autore. Il viaggio-guerra del giovane soldato trasporta il lettore in una realtà duale, tra Sicilia e Spagna, territori apparentemente distinti ma uniti da profonde analogie paesaggistiche, storiche, linguistiche e letterarie. In un continuo gioco di specchi tra i due paesi, l'esperienza del protagonista simboleggia anche il dramma dei lavoratori della zolfara, costretti come lui ogni giorno a scendere nelle profondità della terra con la stessa incertezza con cui si parte per la guerra.

*The contribution aims to reinterpret L'antimonio by Leonardo Sciascia, who, through the protagonist of the story, explores Sicilian identity through the symbolic reflection of the Spanish Civil War. The atrocities and irrationality of the conflict become, for the author, an experience of moral and political growth, and Spain is turned into a metaphorical place that reflects the individual's inner battles and consolidates the author's critical thought. The young soldier's war-journey transports the reader into a dual reality, between Sicily and Spain, territories seemingly distinct yet united by profound analogies in landscape, history, language, and literature. In a continuous interplay of mirrors between the two countries, the protagonist's experience also symbolises the plight of sulfur mine workers, who, like him, are forced each day to descend into the depths of the earth with the same uncertainty as embarking on war.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5169



EUGENIO ENEA

‘TESTIMONI SCOMODI’.  
I MISSIONARI COMBONIANI DI  
FRONTE ALLA GUERRA COLONIALE PORTOGHESE

*Introduzione*

Nel 1940, il Governo portoghese e la Santa Sede siglarono un Accordo missionario volto a rafforzare l’azione evangelizzatrice cattolica nelle colonie africane e a Timor. Il trattato intendeva invertire decenni di declino causati dalle politiche anti-ecclesiastiche della Prima Repubblica portoghese<sup>1</sup>. Il regime instaurato in Portogallo da António de Oliveira Salazar, noto come *Estado Novo* (1933-1974), considerava l’attività missionaria uno dei pilastri fondamentali della sua politica e uno strumento di civilizzazione e affermazione dell’influenza nazionale. Con la firma di questo Accordo, il Governo portoghese consolidava i suoi possedimenti sfruttando le missioni cattoliche per promuovere la sua politica oltremarina. Lo Stato finanziava e supportava attivamente le missioni cattoliche e poteva opporsi alla nomina di un vescovo per ragioni politiche. In forza del trattato, i missionari cattolici ricevettero l’incarico non solo di diffondere la fede, ma anche di ‘civilizzare’ attraverso il lavoro e l’istruzione degli indigeni. La sovranità portoghese veniva difesa nell’azione missionaria con disposizioni che includevano l’uso obbligatorio della lingua portoghese nell’istruzione, la cittadinanza portoghese per i prelati e la sottomissione alla giurisdizione e alle leg-

<sup>1</sup> Per un approfondimento sulla situazione missionaria portoghese tra la Prima Repubblica e la dittatura militare vd. H. G. DORES, *A missão da República. Política, Religião e o Império Colonial Português (1910-1926)*, Coimbra 2015.

gi portoghesi per i missionari stranieri. Per la Santa Sede questo compromesso fu ritenuto necessario per facilitare lo sviluppo di comunità ecclesiali locali, che potessero crescere e diventare mature in vista di futuri cambiamenti politici o dell'ottenimento dell'indipendenza<sup>2</sup>. La convenzione era destinata a essere superata dagli eventi. Durante la guerra coloniale in Mozambico (1964-1974), diversi vescovi e congregazioni missionarie criticarono apertamente l'Accordo del 1940, considerandolo una catena che legava la Chiesa al governo coloniale<sup>3</sup>. Tra gli anni Sessanta e Settanta, la Chiesa e i missionari in Africa si divisero. L'episcopato nelle colonie rimase in gran parte fedele al Portogallo, alcuni per fervore nazionalista, altri per timore che una vittoria dei movimenti di liberazione potesse portare all'espulsione dei missionari. Questo avvenne nonostante, nel luglio del 1970, Paolo VI avesse incontrato privatamente i *leader* dei movimenti di liberazione, mostrando comprensione della loro lotta per l'indipendenza<sup>4</sup>. Questa posizione era in contrasto con lo spirito patriottico di alcuni vescovi portoghesi, i quali spesso confondevano l'opera di cristianizzazione con l'assimilazione alla cultura portoghese. Ciononostante, emersero movimenti di resistenza missionaria contro questa assimilazione. Il presente contributo, sintetizzando alcuni dei risultati della mia ricerca di dottorato, intende chiarire l'apporto decisivo dei missionari comboniani nel rifiuto dell'Accordo del 1940.

<sup>2</sup> Per un approfondimento sull'azione educativa missionaria e la legislazione portoghese in materia vd. J. M. GUIMARÃES, *A política «Educativa» do Colonialismo Português em África. Da I República ao Estado Novo (1910-1974)*, Porto 2006. Invece, per un approfondimento sull'Accordo missionario si consiglia la lettura di P. B. SANTOS, *Assinatura do Acordo Missionário*, «História», 17 (1999), 42-47. Infine, per un approfondimento sui rapporti bilaterali tra Santa Sede e l'*Estado Novo* vd. B. C. REIS, *Salazar e o Vaticano*, Lisboa 2006.

<sup>3</sup> Per un approfondimento sui rapporti tra Chiesa e potere in Mozambico vd. E. M. GENOUD, *Catholicism and the Making of Politics in Central Mozambique, 1940-1986*, Rochester 2019.

<sup>4</sup> A. BRUNELLI, *Guinea-Bissau: l'ora della libertà*, «Nigrizia», settembre 1973, 12. Per un approfondimento sull'udienza di Paolo VI vd. V. RUSSO, *La resistenza continua. Il colonialismo portoghese, le lotte di liberazione e gli intellettuali italiani*, Milano 2020, 121-39.

*I missionari comboniani e la cacciata dal Mozambico*

Uno dei più eclatanti atti polemici contro i silenzi della Chiesa mozambicana di fronte alle violenze perpetrate dai portoghesi durante la guerra era stato compiuto dai Padri Bianchi. Nel maggio del 1971, infatti, essi annunciarono la loro intenzione di lasciare il Mozambico in segno di protesta entro luglio dello stesso anno. Tuttavia, il governo portoghese reagì espellendoli già alla fine di maggio come atto di ritorsione<sup>5</sup>. Questo evento provocò una significativa sollecitazione nella coscienza dei missionari presenti nell'Africa portoghese. Sebbene alcuni avessero occasionalmente manifestato segni di dissenso, tali espressioni risultavano spesso isolate e non riconducibili a una presa di posizione collettiva da parte di un'intera congregazione. Secondo Pedro Brandão, sulla base dei registri della PIDE, solo il 21% dei missionari operanti in Mozambico tra il 1969 e il 1974 mostrò segni di dissenso, suggerendo che questa percentuale potrebbe essere stata ancora più bassa negli anni precedenti<sup>6</sup>.

Analogamente a quanto avvenuto ai Padri Bianchi, il 13 aprile 1974, alcuni missionari comboniani sarebbero stati espulsi a seguito della diffusione di un documento firmato anche dal vescovo di Nampula, Mons. Manuel Vieira Pinto, indirizzato alla Conferenza Episcopale del Mozambico, che ne respinse il contenuto. Entrambe le prese di posizione condannavano la guerra e il governo coloniale, attaccando in particolare i vescovi del Mozambico. I Padri Bianchi e i comboniani<sup>7</sup> con-

<sup>5</sup> V. LOPES, *A retirada dos Padres Brancos de Moçambique em 1971 ou a caução religiosa negada a um Estado totalitário*. Atti del Congresso Internacional de História. Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas, a cura di A. M. FERREIRA, IV, Braga 1993, 206-26; F. NOLAN, *The Departure of the Missionaries of Africa (White Fathers) from Mozambique in 1971*, Roma 2017. Una testimonianza diretta della ritirata/espulsione dei Padri Bianchi fu edita nel 1974 dal Padre Bianco Cesare Bertulli, già Superiore regionale dei Padri Bianchi in Mozambico (C. BERTULLI, *Croce e Spada in Mozambico*, Roma 1974).

<sup>6</sup> P. R. BRANDÃO, *A Igreja Católica e o Estado Novo em Moçambique*, Cruz Quebrada 2004, 425-27.

<sup>7</sup> Tra i missionari delle due congregazioni vi fu anche una collaborazione per far uscire fuori dalla colonia materiale fotografico sulle violazioni commesse dall'esercito portoghese. Sull'argomento, vd., inoltre, A. M. LUQUE, *The Missing Pictures: Southern Eu-*

cordavano sull'impossibilità di continuare a operare all'interno del quadro concordatario e di una Chiesa che non assumeva una posizione chiara e decisa contro le violazioni dei diritti umani. Inoltre, i silenzi della Chiesa del Mozambico stavano minacciando il lavoro dei missionari, compromettendo l'efficacia e la credibilità stessa dell'evangelizzazione. I missionari comboniani erano giunti in Mozambico tra il 1946 e il 1947, avviando le loro attività nella diocesi di Nampula sotto la guida di padre Giuseppe Zambonardi<sup>8</sup>. Già all'epoca, come emerge dai suoi diari privati, Zambonardi criticava il governo coloniale per il culto imposto alla bandiera, i ritardi burocratici nel rilascio dei visti al personale missionario straniero e la mentalità messianica diffusa tra il clero, che vedeva nel colonialismo portoghese una missione nazionale di espansione della fede e dell'impero<sup>9</sup>. Durante gli anni difficili della guerra coloniale, l'arrivo di un nuovo Superiore Provinciale, padre Severino Peano, e la nomina del nuovo vescovo di Nampula, Mons. Manuel Vieira Pinto, segnarono una svolta significativa per la loro spiccata sensibilità alle direttive della Sede Apostolica e alle disposizioni del Concilio Vaticano II in materia missionaria. Nel frattempo, i comboniani avevano aperto nuove stazioni missionarie nella regione di Tete dal 1963 e di Beira dal 1967. Nel gennaio 1972, Enrico Bartolucci, segretario delle missioni comboniane, visitò le stazioni missionarie in Mozambico. Durante la sua permanenza a Nampula, Bartolucci osservò un clima di agitazione tra i missionari, principalmente a causa degli interrogatori a cui era stato sottoposto padre Severino Peano da parte della polizia politica. Nell'aprile del 1973, la rivista della congregazione comboniana «Nigri-zia» pubblicava una serie di documenti fotografici che denunciavano gli orrori della guerra in Mozambico. Queste immagini, che mostravano soldati portoghesi mutilare cadaveri e compiere atrocità contro civili, illustravano la cruda realtà del conflitto in modo più efficace delle paro-

*ropean Catholic Missionaries, Humanitarian Photography and the Fall of the Portuguese Empire in Mozambique*, «The International History Review», 46 (2024), 804-24.

<sup>8</sup> Per una storia della presenza comboniana in Mozambico si rimanda alla lettura di A. BARITUSSIO, *Mozambico. 50 anni di presenza dei missionari comboniani*, Bologna 1997.

<sup>9</sup> I diari di padre Zambonardi per gli anni 1946-1953 sono consultabili a Roma, Archivio Generale Comboniano (da ora in poi AGC), Casella (C.) 141, IX-X.

le. Tra le fotografie più sconvolgenti vi erano quelle di soldati sorridenti con le teste delle vittime, capanne bruciate con donne e bambini all'interno, e il corpo di un bambino di dieci anni ucciso dai militari. In una critica aperta alla Chiesa portoghese, veniva mostrata anche l'immagine del cardinale Patriarca di Lisbona, Antonio Ribeiro, mentre benediceva le armi dei soldati in partenza per il conflitto, sottolineando la controversa posizione della Chiesa riguardo alla guerra coloniale<sup>10</sup>.

Parte di quel materiale documentale, tra cui foto di torture, fu portata in Europa da padre Cesare Bertulli, Superiore Regionale dei Padri Bianchi in Mozambico, con il contributo del missionario comboniano Luis Afonso da Costa, che gli consegnò personalmente diverse prove delle violenze messe in pratica dall'esercito di Lisbona. Padre da Costa, giunto in Mozambico nell'agosto del 1970 e assegnato alla regione di Tete, aveva documentato sin dall'inizio della sua attività missionaria a Boroma la realtà della tortura, della guerra di repressione e dei massacri<sup>11</sup>. Durante la Settimana Santa del 1971, padre da Costa intervenne presso la polizia per ottenere la liberazione di un catechista autoctono, arrestato il 7 aprile e torturato. Raccolse la testimonianza del catechista e lo fotografò per documentare le cicatrici delle percosse<sup>12</sup>. Nei suoi scritti, padre da Costa sosteneva con decisione la lotta per l'indipendenza del Mozambico, criticando il cristianesimo per non essere riuscito a liberare gli indigeni nonostante il fervente apostolato. Secondo padre da Costa, la mancanza di emancipazione prodotta dalla Chiesa aveva portato molti mozambicani a ribellarsi al colonialismo portoghese, abbracciando ideologie lontane dal cristianesimo, che era spesso associato al potere oppressivo del colonialismo stesso. Il missionario manifestava una comprensione per le azioni dei guerriglieri, contrapposte ai silenzi di una Chiesa che sembrava non schierarsi a favore di coloro che lottavano per la libertà. Questo senso di ab-

<sup>10</sup> [La redazione], *Il volto tragico della guerra*, «Nigrizia», giugno 1973, 10-15.

<sup>11</sup> Diario di L. A. DA COSTA, *Cacciato dalla libertà*, 17: AGC, C. 462, busta (b.) 3.

<sup>12</sup> L'episodio del catechista, oltre che nelle memorie di da Costa, è riportato anche negli archivi portoghesi, in particolare nella circolare informativa sulle attività del missionario Afonso da Costa del 3 novembre 1972, n° 40/72 – Proc. 4.2(2), 1, Lisbona, Arquivo Histórico Diplomático do Ministério dos Negócios Estrangeiros (da ora in poi AHD-MNE), SC E52 P07, n° 2842, Processo 905.

bandono, secondo padre da Costa, era una delle cause principali che avevano spinto i mozambicani ad adottare la lotta armata come mezzo per conseguire la loro indipendenza.

Nel febbraio del 1972, alcuni missionari incontrarono il Nunzio Apostolico Giuseppe Sensi, giunto in Mozambico per visitare quattro missionari arrestati il mese precedente. Durante l'incontro del 14 febbraio, i missionari consegnarono al Nunzio una relazione intitolata *Ambiguità fra Chiesa e Stato*, firmata da quaranta missionari, tra cui Luis Afonso da Costa. La relazione denunciava l'ambiguità di una Chiesa subordinata agli interessi dello Stato, incapace di esporre con coraggio il messaggio evangelico e di denunciare le ingiustizie perpetrate contro il popolo. Il documento dipingeva la Chiesa mozambicana come ostaggio dello Stato e del capitalismo, che ignoravano spietatamente lo sviluppo della popolazione coloniale. Questa situazione contraddiceva le promesse della Chiesa cattolica post-Concilio Vaticano II, che si era impegnata a promuovere lo sviluppo integrale dell'uomo. La relazione sottolineava che negli ultimi mesi si erano verificati eventi di estrema gravità, minacciando i diritti più sacri delle popolazioni e la loro stessa vita, mentre le gerarchie ecclesiastiche mantenevano un silenzio assoluto. I missionari esprimevano il loro sconforto per i silenzi della gerarchia, notando che qualche supporto si manifestava solo individualmente, mai collettivamente da parte dei vescovi, quando i missionari denunciavano l'oppressione del popolo. Al contrario, veniva messa in dubbio l'ortodossia dei missionari solidali con la causa indipendentista. Concludendo, i missionari avvertivano che, se le istituzioni ecclesiastiche non avessero mostrato solidarietà verso le legittime aspirazioni del popolo mozambicano, avrebbero dovuto temere gravi conseguenze per la tenuta stessa della Chiesa<sup>13</sup>. Il 22 aprile 1972, l'ambasciatore portoghese presso la Santa Sede, Eduardo Brazão, comunicò al Ministero degli Esteri portoghese che numerosi documenti sulla situazione in Mozambico stavano circolando, grazie soprattutto agli sforzi del missionario comboniano Luis Afonso da Costa. L'ambasciatore sottolineava la necessità di adottare misure cautelative per prevenire una campagna potenzialmente dannosa per gli interessi portoghesi da parte di missionari

<sup>13</sup> DA COSTA, *Cacciato dalla libertà*, 86-88.

che si facevano forti dell'incertezza del Vaticano sulla questione coloniale portoghese<sup>14</sup>.

Padre Afonso si sarebbe lasciato andare in un altro atto plateale di denuncia contro il colonialismo e di sostegno alla lotta di liberazione durante la Pasqua del 1972<sup>15</sup>. In seguito a ciò, avrebbe dovuto scegliere tra la possibilità di essere arrestato dalle autorità o lasciare il Mozambico per denunciare in Europa le conseguenze che la guerra coloniale stava avendo sull'azione missionaria e sulla popolazione civile. Egli optò per la seconda. Il 19 maggio del 1972, il comboniano lasciò l'Africa Orientale portoghese portando con sé la sua esperienza e documenti che in ordine cronologico elencavano i massacri a cui aveva assistito. Era il primo missionario di nazionalità portoghese a lasciare il Mozambico in segno di protesta contro il colonialismo del suo paese<sup>16</sup>. Nei mesi successivi, fino al gennaio del 1973, padre Afonso avrebbe girato l'Europa partecipando a convegni e rilasciando interviste sulle riviste internazionali in cui riportava la sua esperienza e quella di altri confratelli caratterizzandosi come una delle figure di riferimento contro il colonialismo portoghese<sup>17</sup>. Le riflessioni di padre Afonso da Costa, dei Padri Bianchi e di altri religiosi evidenziavano la necessità di una condanna esplicita e inequivocabile, che manifestasse un chiaro distacco della gerarchia ecclesiastica dal potere costituito. Queste richieste sarebbero poi confluite in uno dei documenti più incisivi contro il colonialismo portoghese e la Chiesa del Mozambico scritte da un gruppo di missionari: *Um imperativo de consciência*. La genesi di questo documento seguì l'omelia del vescovo di Nampula, Mons. Vieira Pinto, intitolata *Repensar a guerra* del gennaio 1974, in cui il prelado affermava che la pace era un dovere e un diritto ideale cui l'umanità doveva tendere, ma che in Mozambico veniva costantemente violata dalla guerra, voluta da un potere

<sup>14</sup> Telegramma cifrato n° 50 (*n° geral* 4522) dell'ambasciatore portoghese presso la Santa Sede indirizzato al Ministro degli Affari Esteri, 22 aprile 1972, 2, AHD-MNE, SC E52 P07, N. 2842, Processo 905, I.

<sup>15</sup> DA COSTA, *Cacciato dalla libertà*, 29-30.

<sup>16</sup> [Articolo non firmato], *Un sacerdote portoghese espulso dal Mozambico*, «Il Segno», 1° luglio 1972, 8.

<sup>17</sup> DA COSTA, *Cacciato dalla libertà*, 32-39.

oppressivo in contrasto con la coscienza cristiana<sup>18</sup>. Sollecitati dalle parole del vescovo di Nampula, i missionari comboniani nelle settimane successive redassero un documento con l'obiettivo di ottenere l'approvazione e la condivisione della Conferenza Episcopale del Mozambico. Questo incontro era previsto per febbraio 1974: la gerarchia ecclesiastica avrebbe dovuto preparare un documento condiviso per delineare il percorso della Chiesa del Mozambico verso l'Anno Santo del 1975<sup>19</sup>. Nelle intenzioni dei missionari, il documento avrebbe dovuto rispondere alle aspettative di coloro che desideravano una presa di posizione condivisa da tutta la gerarchia ecclesiastica, sancendo una coscienza collettiva contro la violenza che imperversava nel Mozambico. Alla base del documento vi era la convinzione che l'ostacolo principale per un'azione missionaria efficace non fosse il potere politico, bensì l'incapacità della Chiesa mozambicana di denunciare le violenze perpetrate dal regime di Lisbona e il legame con il governo. Il documento, già pronto i primi di febbraio e firmato il 12 dello stesso mese, esprimeva la preoccupazione dei 128 missionari della diocesi di Nampula firmatari, insieme al vescovo Manuel Vieira Pinto, riguardo alla complessa situazione sociopolitica del Mozambico. Basandosi sui principi evangelici e sul carisma missionario, i missionari denunciavano gravi problemi come la disuguaglianza economica, lo sfruttamento dei lavoratori e il coinvolgimento della Chiesa con il potere costituito. La Chiesa era accusata di complicità con il potere e di aver abbandonato la sua missione profetica. Il documento poneva in discussione anche la Santa Sede, ancora legata al Portogallo attraverso il Concordato e l'Accordo missionario. Si suggeriva alla Chiesa di rinunciare ai benefici derivanti dalla struttura coloniale per difendere il popolo e permettergli di crescere autonomamente, adottando ordinamenti giuridici in linea con la propria cultura. Interrogando tutto l'episcopato sull'autenticità della loro testimonianza religiosa, essi chiedevano un cambiamento nell'approccio della missione ecclesiale, inclusa la rinuncia a collaborare con l'istruzione statale e il rifiuto di sussidi governativi previsti dall'Accordo del 1940, promuovendo invece il diritto all'istruzione gratuita e organi di

<sup>18</sup> Omelia di M. V. PINTO del 1° gennaio 1974 pubblicata su «Nigrizia», giugno 1974, 14-15.

<sup>19</sup> BARITUSSIO, *Mozambico*, 245.

informazione indipendenti. Il documento sottolineava l'importanza della missione profetica della Chiesa, denunciando l'alienazione culturale e la mancanza di diritti fondamentali, come il diritto allo sviluppo culturale, alla libera espressione e all'informazione. I missionari proponevano infine ai vescovi di orientare l'evangelizzazione e la catechesi per aiutare il popolo mozambicano a trovare la propria strada, rinunciando ai sussidi governativi e cessando la collaborazione con le scuole statali, ma impegnandosi nella promozione e sviluppo comunitario<sup>20</sup>.

La diffusione del carteggio ebbe inizio prima della sua presentazione ufficiale prevista per il 19 febbraio e proseguì nei giorni successivi. Il 17 febbraio il Governatore generale del Mozambico, Pereira dos Santos, inviò confidenzialmente un telegramma nel quale affermava che avrebbe mandato al Ministero delle Colonie il testo completo di un documento che sarebbe stato presentato in occasione della Conferenza Episcopale dal vescovo di Nampula, definendo tale lettera come un atto riprovevole di tradimento che coinvolgeva sia il vescovo che i missionari comboniani<sup>21</sup>. Il giorno seguente veniva inviato il testo completo<sup>22</sup>. Il 20 febbraio il Governatore del Mozambico informava il Ministero delle Colonie che il presidente della Conferenza episcopale aveva respinto la discussione del documento dei missionari comboniani, criticando il vescovo di Nampula per presunta mancanza di dignità e lealtà<sup>23</sup>. Nelle settimane successive, il Governatore generale del Mozambico stabilì che i missionari comboniani responsabili e Mons. Vieira Pinto venissero espulsi dal paese. La data dell'espulsione venne rimandata diverse volte nel corso del marzo 1973, principalmente grazie all'intervento diretto del Nunzio Apostolico, Giuseppe Sensi. Quest'ultimo si recò in Mo-

<sup>20</sup> Il testo completo del documento venne pubblicato in allegato all'articolo del missionario comboniano: P. MILAN, *Testimoni scomodi*, «Nigrizia», giugno 1974, 18-19.

<sup>21</sup> Telegramma del Governatore Generale del Mozambico indirizzato al Ministero delle Colonie, 17 febbraio 1974, 1, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

<sup>22</sup> Telegramma del Governatore Generale del Mozambico indirizzato al Ministero delle Colonie, 18 febbraio 1974, 1-14, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

<sup>23</sup> Telegramma del Governatore Generale del Mozambico indirizzato al Ministero delle Colonie, 20 febbraio 1974, 1-3, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

zambico con l'obiettivo di evitare l'espulsione dei missionari e dello stesso Mons. Vieira Pinto, nel tentativo di prevenire una crisi che rischiava di dividere la Chiesa missionaria. Il Governatore generale comunicò al Ministero degli Esteri di avere l'impressione che il Nunzio avesse ricevuto istruzioni dalla Santa Sede non solo per evitare l'espulsione dei missionari comboniani ritenuti colpevoli e tentare l'allontanamento volontario del vescovo di Nampula, ma anche per allontanare l'arcivescovo di Lourenço Marques (l'odierna Maputo), noto per essere un fervente difensore dei diritti dei portoghesi, e per introdurre nella provincia del Mozambico nuovi prelati strettamente legati alla Santa Sede. Il Governatore non mancò di osservare come tali istruzioni fossero assolutamente svantaggiose per la causa nazionale, rappresentando una vittoria dei missionari comboniani e del vescovo di Nampula<sup>24</sup>. A queste informazioni, il Ministro, Baltasar Leite Rebelo de Sousa, rispose affermando che il vescovo di Nampula avrebbe dovuto essere comunque destituito e che non si poteva accettare l'allontanamento dell'arcivescovo di Lourenço Marques, persona per cui Lisbona aveva il più profondo rispetto<sup>25</sup>. La vicenda si concluse dopo la partenza del Nunzio Apostolico. Sebbene quest'ultimo fosse convinto di aver risolto la questione ottenendo l'allontanamento temporaneo del solo vescovo di Nampula dalla sua diocesi, il Governatore generale decretò tra il 12 e il 13 aprile 1974 che i missionari comboniani ritenuti responsabili di aver scritto il documento e Mons. Vieira Pinto fossero espulsi dal Mozambico per motivi di ordine pubblico<sup>26</sup>. In quei giorni, infatti, si svolsero accese manifestazioni di protesta contro i missionari e il prelado, accusati di attività anti-portoghesi. La vicenda fu costantemente seguita dalla stampa internazionale, con diversi giornali che ipotizzavano che la questione potesse scatenare una crisi diplomatica tra il Vaticano e il Portogallo<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Telegramma del Governatore del Mozambico indirizzato al Ministero d'Oltremare, 28 marzo 1974, n° 440/74/GAB, 1-2, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

<sup>25</sup> Telegramma del Ministro dell'Oltremare al Governatore del Mozambico, 28 marzo 1974, 1, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

<sup>26</sup> Telegramma del Governatore del Mozambico indirizzato al Ministero d'Oltremare, 12 aprile 1974, 1, AHD-MNE, S10 E10 P07, N. 66790, 1/3 (2), Processo 905.

<sup>27</sup> [Articolo non firmato], *Mozambico: sospesi i riti pasquali per protesta contro i colonialisti*, «l'Unità. Quotidiano di politica, economia e cultura», 16 aprile 1974, 12.

Fu la Rivoluzione dei Garofani del 25 aprile a disinnescare la tensione. Oltre alle interviste rilasciate in quei giorni ai quotidiani nazionali da parte dei missionari espulsi, la prima reazione pubblica della congregazione sulla rivista «Nigrizia» è del maggio successivo. Si trattava in realtà di una replica a una domanda posta da un lettore. Quest'ultimo, a conoscenza dell'espulsione degli undici missionari comboniani, esprimeva perplessità sul senso di difendere il diritto dei mozambicani all'indipendenza in quanto, una volta ottenuta, il nuovo governo mozambicano avrebbe potuto cacciare tutti i missionari. Nello *status quo*, al contrario, il lettore riteneva che i missionari avrebbero potuto almeno sperare nella difesa e nel sostegno del governo portoghese. La risposta, contenuta nell'editoriale, era abbastanza chiara. Secondo i comboniani il commento del lettore risultava spiacevole poiché dimostrava una mancanza di comprensione del ruolo del missionario. Sebbene fosse comune che i *media* generalizzassero e semplificassero i concetti, ci si sarebbe aspettato dai cristiani una visione più accurata dei fatti. I missionari, si scriveva, non agivano come emissari di un'organizzazione con ambizioni di potere nei paesi in via di sviluppo, né erano divulgatori di ideologie umane, disposti a compromessi per ottenere successo. Non erano commercianti che vendevano il prodotto 'Gesù' e lo adattavano alle preferenze dei consumatori del momento. Non erano neanche contestatori di professione alla ricerca di pubblicità momentanea attraverso gesti di protesta. I missionari erano semplici uomini che desideravano annunciare Gesù Cristo e diffondere il suo messaggio, cercando di vivere secondo il suo esempio, senza calcoli umani, guadagno personale o astuzie diplomatiche. Almeno questo era l'intento. Di conseguenza, si opponevano all'ingiustizia, all'oppressione, alla tortura, alla violenza contro gli innocenti e alla discriminazione razziale, ovunque si verificassero e senza fare distinzioni. Era evidente che agendo in questo modo diventavano scomodi per molti. Non era un caso che il primo, vero, unico missionario fosse morto in croce<sup>28</sup>. I missionari comboniani accolsero la Rivoluzione dei Garofani in Portogallo con un profondo senso di liberazione, come riportato nell'editoriale di giugno di «Nigri-

<sup>28</sup> R. K. SESANA, *Cosa non sono i missionari*, «Nigrizia», maggio 1974, 2.

zia»<sup>29</sup>. La caduta del regime autoritario portoghese fu vista come la fine di una vergogna politica che durava da decenni e la pubblicazione della documentazione sulla cacciata dei missionari dal Mozambico dopo la Rivoluzione fu considerata un dovere di testimonianza storica e un monito per il nuovo governo portoghese sulla necessità di riportare giustizia nell'oltremare in vista dell'indipendenza<sup>30</sup>.

Nel medesimo numero di «Nigrizia», nell'articolo *Testimoni scomodi*, si sintetizzavano le vicende intercorse tra l'inverno e la primavera del 1974, attraverso il riordino della documentazione e dei racconti degli espulsi. La congregazione spiegava le ragioni del gesto di denuncia, illustrando come le condizioni non permettessero più di rispondere al proprio mandato missionario. L'obiettivo era dimostrare che i missionari comboniani, insieme ad altre congregazioni missionarie e singoli missionari, denunciarono con forza il colonialismo portoghese e i silenzi della Chiesa locale prima del crollo definitivo dell'Impero coloniale lusitano.

### *Conclusioni*

Come si evince dalla documentazione riportata, per i comboniani una presa di posizione era fondamentale non solo per ribadire il ruolo profetico dei religiosi, che avevano osato alzare la voce quando l'impalcatura repressiva del regime coloniale era ancora in piedi, ma anche per proteggere la Chiesa cattolica dalle accuse di collaborazionismo quando le colonie avessero raggiunto l'indipendenza. Questa precisazione era fondamentale per distinguere tra una Chiesa complice del potere coloniale e una Chiesa che, tramite alcuni dei suoi membri più coraggiosi, aveva operato per la giustizia e la liberazione dei popoli oppressi. I missionari comboniani volevano sottolineare che la loro opposizione al regime coloniale non era un atto di ribellione tardivo, ma una scelta consapevole e pericolosa, presa in tempi in cui il rischio personale e comunitario era altissimo. La loro testimonianza, resa pubblica attraverso

<sup>29</sup> R. K.SESANA, *Quali prospettive per l'Africa portoghese*, «Nigrizia», giugno 1974, 2.

<sup>30</sup> *Ibid.*

«Nigrizia», aveva lo scopo di documentare e diffondere la verità storica, fungendo da monito per il futuro. La speranza era che il governo portoghese post-rivoluzionario riconoscesse le ingiustizie del passato e lavorasse per una vera riconciliazione e giustizia, sia in patria che nei territori precedentemente colonizzati, concedendo a quest'ultimi l'auspicata indipendenza. La missione che i religiosi svolgevano e avrebbero voluto continuare a svolgere, come si sottolineava nel citato numero del giugno 1974, non cercava prestigio presso i futuri governi indipendenti, ma mirava a promuovere il rispetto della dignità umana e a contribuire alla costruzione di nuove comunità politiche basate su valori di equità e libertà. Nonostante le enormi difficoltà incontrate negli anni successivi all'indipendenza del Mozambico, raggiunta nel 1975, i missionari comboniani hanno continuato a operare nelle regioni settentrionali del paese, affrontando sfide estremamente complesse. Uno dei problemi più gravi è stato il rapporto con i nuovi governanti, che spesso vedevano con sospetto la presenza dei missionari, considerandoli eredi delle strutture coloniali e possibili ostacoli alla costruzione di un nuovo stato socialista. La situazione si è ulteriormente complicata con lo scoppio della guerra civile nel 1977, un conflitto devastante che ha imperversato fino agli anni Novanta. Negli ultimi anni, la regione settentrionale del Mozambico è diventata teatro di nuovi e feroci scontri tra l'esercito e gruppi terroristici di matrice islamica che hanno coinvolto gli stessi missionari comboniani<sup>31</sup>. Nonostante ciò, la presenza dei religiosi in questa regione rappresenta una testimonianza di impegno morale, ma anche un tragico riflesso delle eredità coloniali che continuano a influenzare il destino dell'Africa. I confini artificiali tracciati dalle potenze coloniali europee hanno ignorato le realtà etniche, culturali e religiose delle popolazioni locali, seminando i semi di conflitti che, decenni dopo la fine del colonialismo, continuano a minare la stabilità di molti paesi africani. L'accennata crisi è un esempio di come le problematiche irrisolte del passato coloniale possano esplodere in nuove forme di violenza e instabilità, rendendo ancora più arduo il cammino verso la pace e lo sviluppo. In questo contesto, l'opera dei comboniani si colloca non

<sup>31</sup> [La Redazione], *Suora italiana uccisa in attentato in Mozambico*, «Ansa.it», 7 settembre 2022, *online*.

solo come un servizio umanitario, ma anche come un richiamo alla necessità di una giustizia storica e di un impegno globale per affrontare le radici profonde dei conflitti che affliggono l’Africa.

Nel 1940, il Governo portoghese e la Santa Sede siglarono un Accordo missionario che nei decenni successivi venne messo in discussione da diverse congregazioni missionarie. Nonostante la resistenza di Lisbona alla decolonizzazione e la guerra contro i movimenti di liberazione, la Chiesa e i missionari si divisero. Mentre l’episcopato nelle colonie rimaneva fedele al Portogallo, alcuni vescovi e congregazioni missionarie, come i Padri Bianchi e i comboniani, denunciarono i crimini di guerra del regime portoghese. Negli anni Settanta, in Mozambico, i missionari comboniani e il vescovo di Nampula presentarono un documento alla Conferenza Episcopale del Mozambico, esortando una posizione chiara contro il governo coloniale e la guerra. Le loro azioni provocarono l’espulsione di alcuni missionari e rischiarono un incidente diplomatico tra Lisbona e il Vaticano. La Rivoluzione dei Garofani interruppe lo sviluppo della crisi. Il contributo, analizzando le posizioni dei comboniani verso il regime coloniale, si basa sui fondi archivistici del *Ministério dos Negócios Estrangeiros* a Lisbona e dell’Archivio generale dei missionari comboniani a Roma.

*In 1940, the Portuguese Government and the Holy See signed a Missionary Agreement that was questioned by several missionary congregations in the following decades. Despite Lisbon’s resistance to decolonisation and the war against liberation movements, the Church and missionaries became divided. While the episcopate in the colonies remained loyal to Portugal, some bishops and missionary congregations such as the White Fathers and Combonians denounced the war crimes of the Portuguese regime. In the 1970s, in Mozambique, the Combonian missionaries and the Bishop of Nampula presented a document to the Mozambique Episcopal Conference, urging a clear stand against the colonial government and the war. Their actions led to the expulsion of some missionaries and risked a diplomatic incident between Lisbon and the Vatican. The Carnation Revolution interrupted the development of the crisis. The contribution, analysing the positions of the Combonians towards the colonial regime, is based on the archival fonds of the Ministério dos Negócios Estrangeiros in Lisbon and the General Archives of the Comboni Missionaries in Rome.*

Articolo presentato nell’aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall’autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5170

MARIANNA LUNARDINI

LA QUESTIONE DEL CONFINE ETIOPIA-SOMALIA  
E IL RUOLO DELL'ITALIA DURANTE L'AFIS:  
UN CONFLITTO PREANNUNCIATO*Introduzione*

La chiusura del conflitto mondiale portò l'Italia alla firma del trattato di pace il 10 febbraio 1947 e alla perdita delle colonie acquisite nel periodo prefascista, Eritrea, Libia e Somalia italiana. Si apriva la discussione fra i grandi vincitori della guerra, Stati Uniti (US), Unione Sovietica (URSS), Regno Unito (UK), e anche Francia, su quale sarebbe stato il destino delle ex-colonie italiane in Africa<sup>1</sup>. Un momento percepito come doloroso per l'immagine estera dell'Italia, motivo per il quale il governo italiano cercò fino all'ultimo di ottenere nei consessi internazionali il riconoscimento della capacità del paese di amministrare tutti e tre i territori, con un mandato onusiano apposito. I mesi di tentativi portarono ad ogni modo solo al riconoscimento dell'Amministrazione Fiduciaria a Mogadiscio, un risultato che lasciò in molti l'amarezza di aver ottenuto il territorio più complesso in termini di sviluppo economico e prospettive future. Fra i punti dolenti la questione confinaria irrisolta con l'Etiopia fu uno dei fattori che preoccuparono maggiormente gli amministratori italiani, benché proprio quest'aspetto fosse in realtà il risultato di pregresse incomprensioni e azioni delle

<sup>1</sup> P. PASTORELLI, *Il ritorno dell'Italia nell'Occidente. Racconto della politica estera italiana dal 15 settembre 1947 al 21 novembre 1949*, Milano 2009; S. LORENZINI, *L'Italia e il trattato di pace del 1947*, Bologna 2007. Per una ricostruzione della storia internazionale nel secondo dopoguerra si vedano le parti contenute in A. VARSORI, *Storia internazionale. Dal 1919 a oggi*, Bologna 2020.

potenze coloniali e dello Stato etiopico<sup>2</sup>. Sin dalle fasi iniziali del colonialismo<sup>3</sup>, la delimitazione del confine fra la Somalia italiana e l'Etiopia fu infatti oggetto di negoziati e trattative inconcludenti e tale insoluto aspetto delle relazioni fra Roma e Addis Abeba si tramandò al futuro Stato indipendente somalo all'inizio degli anni Sessanta. Il presente contributo ricostruisce le vicende e le idee che hanno guidato gli anni dell'Amministrazione fiduciaria italiana (AFIS) nella decade degli anni Cinquanta, valutando le difficoltà e i tentativi fatti per giungere a una soluzione della questione stessa.

### *L'inizio dell'Amministrazione Fiduciaria Italiana in Somalia*

Le sorti delle ex-colonie furono decise dall'Assemblea Generale con una risoluzione, la n° 289 del 21 novembre 1949, la Libia si sarebbe resa indipendente alla vigilia del Natale del 1951, sarebbe stata una monarchia a guida senussa e quindi alleata con gli inglesi, per l'Eritrea si sarebbe deciso con una Commissione Onu con cinque Stati<sup>4</sup>, la Somalia sarebbe stata posta sotto amministrazione fiduciaria dell'Italia per un decennio a partire dal 1° aprile 1950, quest'ultima soluzione favorevole a Roma e mai veramente posta in dubbio nelle varie discussioni precedenti<sup>5</sup>. Della notizia sulla Somalia si fece comunque un elemen-

<sup>2</sup> Sul colonialismo italiano in Africa orientale: A. DEL BOCA, *Gli italiani in Africa Orientale*, Roma - Bari 1984; G. CALCHI NOVATI, *Il Corno d'Africa nella storia e nella politica: Etiopia, Somalia e Eritrea fra nazionalismi, sottosviluppo e guerra*, Torino 1994; N. LABANCA, *Oltremare: storia dell'espansione coloniale italiana*, Bologna 2002.

<sup>3</sup> Sull'esperienza in Somalia: F. GRASSI, *Le origini dell'imperialismo italiano. Il caso somalo (1896-1915)*, Bari 1980; M. PANDOLFO, *La Somalia coloniale: una storia ai margini della memoria italiana*, «Diacronie. Studi di storia contemporanea», 14 (2013), 1-18.

<sup>4</sup> Solo con risoluzione 390 del 2 dicembre 1950 si approvò la federazione come entità autonoma dell'Eritrea con l'Etiopia. Vd. in merito *Risoluzione economico-finanziaria per l'Eritrea adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 29 gennaio 1952*, «Rivista di studi politici internazionali», 19, 3 (1952), 461-67.

<sup>5</sup> Sulla questione degli italiani in Somalia e di quanti nacquero dall'unione di italiani e somali: M. PANDOLFO, *Gli italo-somali dell'Amministrazione Fiduciaria Italiana della Somalia (AFIS): una memoria dimenticata tra le pagine dell'Italia postcoloniale*, «Diacronie. Studi di storia contemporanea», 30 (2017), 1-14.

to di orgoglio per i decisori italiani, Mogadiscio sarebbe stata amministrata da Roma e questo volle dire che, seppure con aspettative poi solo parzialmente realizzatesi, si sarebbe ritornati in Africa e si sarebbe potuto tornare a «guadagnarci amicizie fra tutti i popoli che aspirano alla libertà e al progresso»<sup>6</sup>, secondo le parole di De Gasperi<sup>7</sup>. La Somalia fu considerata dagli italiani un banco di prova per recuperare un'immagine dell'Italia partecipe e collaborativa all'interno della comunità internazionale, come anche il sottosegretario agli Esteri Brusasca dichiarò<sup>8</sup>.

Vi era un forte scontento fra coloro i quali ritenevano che la Somalia sarebbe stata foriera più di problemi che di benefici, in ragione delle condizioni socioeconomiche che il territorio presentava agli inizi degli anni Cinquanta, un'area fra le più povere al mondo, ove vivevano popolazioni con uno stile di vita prevalentemente nomade e dedite all'allevamento degli animali più che all'agricoltura. In aggiunta a ciò, la decisione di ritornare in Somalia prevede la necessaria responsabilità di garantire un controllo e una sicurezza del territorio, anche in considerazione del fatto che proprio il confine somalo-etiopico era una preoccupazione costante. L'amministrazione inglese aveva fino a quel momento gestito la sicurezza sui territori occupati e il passaggio di consegne fra inglesi e italiani fu effettuato secondo i termini stabiliti dall'*Operation Caesar*, prevedendo il dispiego di 6.500 militari sul territorio sin dall'aprile del 1950. Le forze furono inviate in misura maggiore rispetto a quanto concordato con Londra, ma d'altronde gli episodi a Mogadiscio del gennaio del 1948 erano stati un chiaro segnale della presenza di un'avversione verso gli italiani<sup>9</sup>.

In ambito onusiano le risoluzioni dell'Assemblea Generale e gli accordi per l'Amministrazione fiduciaria non presupposero l'obiettivo di

<sup>6</sup> Presidenza del Consiglio dei Ministri. Servizio informazioni, *Italia e Somalia: dieci anni di collaborazione*, Roma 1962, 28.

<sup>7</sup> G. ROSSI, *L'Africa italiana verso l'indipendenza (1941-1949)*, Milano 1980.

<sup>8</sup> A. M. MORONE, *La nuova Italia e le ex colonie nell'opera e nelle carte di Giuseppe Brusasca*, «I sentieri della ricerca», 7-8 (2008), 213.

<sup>9</sup> G. CALCHI NOVATI, *Gli incidenti di Mogadiscio del gennaio 1948: rapporti italo-inglesi e nazionalismo somalo*, «Africa», 35 (1980), 327-35; A. URBANO - A. VARSORI, *Mogadiscio 1948. Un eccidio di italiani fra decolonizzazione e guerra fredda*, Bologna 2019.

trovare all'interno di un contesto multilaterale una soluzione al problema confinario e anzi scelsero di raccomandare una decisione a due, condivisa fra Etiopia e Italia. Benché gli inglesi avessero provvisoriamente regolato la questione, l'Assemblea Generale delle Nazioni Unite con una risoluzione raccomandò l'inizio di una negoziazione tra Etiopia e Italia, seguita da una mediazione nel caso si fosse riscontrata l'impossibilità di trovare una soluzione condivisa.

L'AFIS fu poi supervisionata dalle Nazioni Unite attraverso la creazione di un organo *ad hoc* con funzioni consultive, *United Nations Advisory Council of Somalia*, composto da un gruppo di rappresentanti provenienti da paesi quali Egitto, Filippine e Colombia. Benché l'*Advisory Council* e l'Assemblea Generale avessero pertanto caldeggiato sin dal 1950 l'inizio di negoziati fra Roma e Addis Abeba, in realtà le relazioni fra i due paesi furono, nei primi anni dell'AFIS, attanagliate dalle difficoltà legate alla definizione delle questioni legate alle riparazioni dei danni di guerra. La soluzione pacifica del conflitto confinario fra Etiopia e Somalia italiana era però favorita anche dagli Stati Uniti, che proprio con la decisione di assegnare l'Eritrea all'Etiopia avevano palesato una certa propensione a favorire l'alleato africano. Tale inclinazione si evidenziò anche con i ringraziamenti dell'Imperatore a McGhee, il diplomatico americano interessato di problemi africani, per quanto svolto da US e quanto sarebbe stato realizzato a seguito dell'accordo di assistenza allo sviluppo in Etiopia<sup>10</sup>. Addis Abeba si candidava a essere un alleato di Washington anche attraverso la disponibilità a un supporto militare nel conflitto in Corea, vero banco di prova per la lotta al comunismo ingaggiata dagli Stati Uniti<sup>11</sup>.

### *Le difficoltà di una cooperazione nel Corno d'Africa*

Se la Somalia aveva un chiaro valore 'politico' per l'Italia al di là de-

<sup>10</sup> *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, The Near East, South Asia, and Africa, Ato Aklilou Abte Wold, Aide-Mémoire of the Audience Held on 15th March, 1950 at the Imperial Palace, Addis Ababa, 15 March 1950, 5 (1950), Document 913.

<sup>11</sup> A. C. MCVETY, *Pursuing Progress Point IV in Ethiopia*, «Diplomatic History», 32, 3, (2008), 371-403.

gli interessi economici, la ripresa di una cooperazione con l'Etiopia aveva anche una importanza economica che alcuni politici, diplomatici e imprenditori italiani cercarono di mettere in risalto nel corso di quegli anni di *impasse* fra i due paesi. La rottura delle trattative sulle riparazioni era un concreto ostacolo per lo sviluppo di relazioni economiche, non solo dovuta alle rigidità italiane ma anche alle posizioni maggiormente dure dell'Imperatore etiope, come dimostrato dal discorso del 2 novembre 1953 e dalla richiesta di assistenza culturale con la Jugoslavia. Per politici come Giuseppe Vedovato e diplomatici come Giuliano Cora era necessario, invece, definire al più presto il tema delle riparazioni dovute in accordo al trattato di pace, evidenziando i benefici per i residenti, ivi compresi quelli in Eritrea, e per le industrie favorite dall'esportazione in quel mercato<sup>12</sup>. Per il democristiano Vedovato, in Etiopia il problema delle riparazioni si trovava in una fase di stallo politico che contrastava con l'interesse degli imprenditori che si erano visti requisire i propri beni nel territorio dal governo etiope<sup>13</sup>. Secondo il suo pensiero, i venticinque miliardi di dollari che il trattato imponeva a titolo di riparazioni (con la specifica che ove non fossero bastati, gli etiopi avrebbero potuto rifarsi su quanto confiscato) avrebbero potuto essere concessi sotto forma di merci e servizi, cosa che avrebbe agevolato l'esportazione delle imprese italiane e sciolto le diffidenze.

La questione confinaria con la Somalia era un ulteriore elemento problematico che rafforzava la critica secondo la quale non vi erano grandi benefici dall'aver ottenuto l'AFIS. Il territorio somalo era a maggioranza musulmana e povero, con una popolazione fortemente nomade, senza grandi risorse per quanto se ne sapeva allora, ma con grandi bisogni e problemi nei confini con l'Etiopia. D'altronde, l'Ogaden e la regione del Haud, aree che nel 1954 gli inglesi lasciarono sotto l'amministrazione etiopica, erano territori abitati prevalentemente da somali e la decisione inglese accese proteste e particolari scontenti da parte di Mogadiscio che l'Italia non poteva ignorare. D'altro canto, nelle fasi antecedenti l'inizio dell'AFIS, in Etiopia vi erano state invece chiare intenzioni

<sup>12</sup> G. CORA, *La ripresa delle relazioni diplomatiche fra l'Italia e l'Etiopia*, «Rivista di studi politici internazionali», 19 (1952), 30.

<sup>13</sup> G. CONSIGLIO, *Italia ed Etiopia: commenti*, «Africa», 9 (1954), 69-70.

di diffondere l'idea che i somali fossero appartenenti allo stesso gruppo etnico degli etiopi e che solo l'influenza islamica avesse portato a una differenziazione: non vi erano quindi basi per affermare un'origine araba del gruppo somalo. Pertanto ad Addis Abeba si accarezzò l'idea, sin dalle fasi di discussione sul destino delle colonie italiane nel '49, che i territori eritrei e somali potessero essere considerati delle «province perdute» che furono «strappate via con la forza»<sup>14</sup>. Un'idea che fu poi accantonata ma che certo mostrava come la questione confinaria con la Somalia fosse intesa ben diversamente dall'Etiopia, rispetto alle rivendicazioni su basi etniche dei somali stessi.

La contesa in merito all'area dell'Ogaden risaliva alla firma di un primo accordo confinario fra lo Stato italiano e l'Etiopia con riguardo alla delimitazione dei confini della colonia somala. Nel 1897 l'imperatore Menelik negoziò con il maggiore Nerazzini una definizione delle frontiere su una cartografia, che fu in seguito portata all'attenzione del governo italiano e accettata. Tuttavia, di tale accordo non si ritrovarono più le tracce, ovvero le mappe concordate andarono perse e per ricostruire il contenuto dell'accordo ci si affidò a quanto affermato da chi lo firmò nel 1897. Nell'incertezza della questione, un nuovo tentativo fu portato avanti nel 1908, con i negoziati per una nuova convenzione tra Italia ed Etiopia e il tentativo di stabilire il confine tra i due territori. Alcuni autori etiopi espressero l'idea che anche questi accordi furono un *masterpiece of ambiguity*<sup>15</sup> e che, benché evidenziassero con parole solenni la convinzione reciproca di voler trovare una soluzione alla questione dei confini, in realtà lasciarono importanti spazi grigi di incomprendimento. Di fatto, non si riuscì ad attuare l'accordo del 1908 perché si richiamava a quanto concordato nel 1897 e di cui non si poteva avere conoscenza vista la perdita del materiale primario. Negli anni successivi, dopo il periodo fascista e la seconda guerra, il Consiglio di Amministrazione Fiduciaria delle Nazioni Unite decise di affidare l'amministrazione della Somalia all'Italia, l'Haud e l'Ogaden rimasero annessi alla Somalia britannica. Sebbene la Gran Bretagna mostrò inizialmente

<sup>14</sup> M. WOLDE MARIAM, *The Background of the Ethio-Somalian Boundary Dispute*, «The Journal of Modern African Studies», 2 (1964), 209.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 210.

un atteggiamento positivo verso le aspirazioni della *Somali Youth League* per una Grande Somalia, comprensiva dell'Ogaden, con il trattato del 1954 tradì queste aspettative e la Lega dei Giovani Somali cercò un supporto da parte degli italiani per la propria causa<sup>16</sup>.

Le difficoltà per entrare in trattativa con l'Etiopia erano evidenti e bloccate da vari elementi anche interni alla politica etiopica ma non solo. Come si legge nelle carte americane, infatti, da un lato Addis Abeba faticava a entrare in un concreto negoziato con Roma in quanto considerava la questione interna, dall'altra il fervore degli Stati che stavano organizzando la Conferenza di Bandung, da tenere nell'aprile del 1955, avrebbe potuto portare a una discussione spinosa per Addis Abeba intorno all'aspirazione dei somali. Proprio uno Stato del cosiddetto Terzo Mondo non riconosceva le aspirazioni di autodeterminazione della popolazione somala? Questa rivendicava infatti la *Greater Somaliland*, uno Stato che ricongiungesse tutti i somali sparsi per il Corno d'Africa. L'Etiopia era pertanto chiamata a far fronte a queste sollecitazioni e anche per gli Stati Uniti si creava il problema se incentivare ancora Addis Abeba – o quantomeno se accettare ancora l'atteggiamento di attesa degli etiopi o se vederli comunque delle buone intenzioni dietro<sup>17</sup>. Certo, alcuni gruppi di somali promotori della Grande Somalia avevano inviato una lettera a Nehru, uno dei *leader* a guida del movimento di Bandung, per chiedere a gran voce un recupero dell'area contesa, sottraendola alla sovranità etiopica. Gli italiani in questo senso, anche per non rovinare la faticosa costruzione di una collaborazione con i futuri dirigenti somali, sentirono di non poter impedire esternazioni di questo tipo, che tutto sommato non erano così invise a Roma stessa.

Gli italiani si dichiaravano nei fatti pronti a definire la questione delle riparazioni e imputavano agli etiopi le difficoltà per questo tema e per quello del confine, con un'eccessiva avversità verso Roma che ostacolava le discussioni. Il governo italiano era nei fatti già provato dalla difficoltà di amministrare il territorio somalo e consapevole delle criticità

<sup>16</sup> P. TRIPODI, *Back to the Horn: Italian Administration and Somalia's Troubled Independence*, «The International Journal of African Historical Studies», 32 (1999), 372.

<sup>17</sup> College Park, National Archives and Records Administration (d'ora in avanti NARA), b. 2680, Telegram, March 23, 1955.

per il suo futuro sviluppo economico. Per porvi rimedio si era cercato di promuovere la realizzazione del piano settennale approvato nel 1954. Il piano era nato da un'intesa italo-americana e aveva visto il forte apporto di fondi americani e la collaborazione dell'*International cooperation administration*, predecessore dell'agenzia americana UsAid. I somali e l'AFIS stessa erano fortemente interessati a mantenere un coinvolgimento americano nelle questioni di sviluppo interno e, pertanto, vista la presenza quell'anno della delegazione somala ai lavori del Consiglio di tutela, l'occasione era propizia per ribadire l'importanza della Somalia anche nella politica estera US. L'AFIS non era riuscita fino a quel momento a creare condizioni di sviluppo stabile e sostenibile nel post-indipendenza e l'amministrazione lavorava con difficoltà anche per le scarse risorse concesse da Roma. Gli italiani cercarono di coinvolgere gli americani per trovare maggiori fondi e già nel 1955 dichiararono di non essere interessati a continuare l'amministrazione oltre il 1960, anno di chiusura secondo quanto previsto dalle Nazioni Unite<sup>18</sup>. Per Roma, come ci tenevano a ripetere agli americani, l'amministrazione era stata una *very costly experience*, l'ambasciatore Tacoli chiarì infatti che a suo parere anche l'Etiopia non era in fin dei conti interessata ad annettere la Somalia in quanto sarebbe stato troppo gravoso per le casse nazionali. La stessa idea di Grande Somalia era fuorviante e forse non avrebbe portato poi grandi benefici economici anche ai somali in quanto *two poor men don't make one rich man*<sup>19</sup>.

Con questi dubbi ad ogni modo era chiara la tattica dilatoria degli etiopi nel merito del confine, anche in considerazione della richiesta di Roma di includere nella delegazione italiana, responsabile dei negoziati, i rappresentanti somali. Richiesta che nell'ottica di favorire un processo di autonomia era ben legittima, ma a cui gli etiopi non avevano dato risposta e adottavano una strategia del genere – secondo i diplomatici inglesi – per attendere la chiusura dell'esperienza dell'AFIS e la

<sup>18</sup> A. M. MORONE, *L'ultima colonia. Come l'Italia è tornata in Africa 1950 - 1960*, Bari - Roma, 2011; G. TONOLO, *Il primo Fondo europeo per lo sviluppo: prospettive dall'Italia e dalla Somalia (1958-1963)*, in *L'Italia repubblicana e gli aiuti internazionali*, a cura di S. SALVATICI - A. URBINO, Firenze 2024, 133-54.

<sup>19</sup> NARA, b. 2680, Letter, March 3, 1955.

fuoriuscita degli italiani dal Corno d'Africa. Per i medesimi diplomatici vi erano anche dei dubbi sulle intenzioni del governo italiano, il quale era forse in quel momento più pronto a fare passi formali proprio per dimostrare al *Trusteeship Council* le proprie buone intenzioni. L'*impasse* fu ad ogni modo evidente e la presenza dei difficili negoziati riguardanti le riparazioni non aiutò la fiducia necessaria fra i due anche con riguardo alla questione del confine somalo-etioptico.

*Il 1956: i negoziati successivi all'accordo di riparazione*

Solo a distanza di nove anni dalla conclusione del trattato di pace, un'intesa fu raggiunta con gli etiopi: il 31 marzo 1956 fu firmato l'accordo per l'applicazione delle clausole economiche del trattato di pace, simbolo di «apertura di un nuovo periodo di collaborazione»<sup>20</sup> con la forte «soddisfazione degli italiani di Etiopia e Eritrea»<sup>21</sup>. Si aprì un nuovo capitolo nelle relazioni con l'Africa, che però non fu, come affermato dallo stesso ambasciatore italiano ad Addis Abeba, un'immediata apparizione di miracolose forme di investimento e penetrazione economica, ma piuttosto un passo necessario per proseguire nelle medesime questioni che attanagliavano da lungo tempo i rapporti italo-etioptici, pur adesso viste con occhi nuovi e sollevati dal peso dell'accordo raggiunto. L'impostazione del dialogo a due continuò sugli stessi ostici binari, come sottolineato anche dalla diplomazia italiana *in loco* e come evidenziato dalle questioni confinarie.

Proprio nei negoziati riguardanti il confine, gli italiani e gli etiopi si erano accordati per la regola della *best evidence rule* e avevano pertanto portato in evidenza prove che giustificassero le loro richieste su come interpretare gli accordi pregressi. Difatti, entrambi i paesi avevano apparentemente deciso di adottare come base dei negoziati l'accordo del 16 maggio 1908 che fissava i confini fra Etiopia e Somalia italiana, a sua volta basato sulla mappa Habenicht del 1897 non più trovata.

<sup>20</sup> Roma, Archivio Storico del Ministero degli Affari Esteri, b. 62, Etiopia, f. Piani di collaborazione con Etiopia, 31 marzo 1956.

<sup>21</sup> *Ibid.*

Gli italiani avevano prodotto dichiarazioni del maggiore Nerazzini e rapporti di giornali che questi si rifiutarono di accettare come prove giuridiche. Di converso gli etiopi avevano invece presentato una mappa, a detta degli americani essa stessa di origini italiane, ma rifiutata da Roma come prova della corretta interpretazione dell'accordo del 1908<sup>22</sup>.

L'Italia dal 1957 cercò di sostenere l'idea di una mediazione ONU visto anche lo stallo dei negoziati bilaterali; la giustificazione della pressione che Roma faceva anche ai suoi alleati era legata alla considerazione che non sarebbe mancato molto tempo alla chiusura dell'esperienza dell'AFIS, che l'Italia era decisa a rispettare nella data del 1960. Proprio la prossima indipendenza dei somali aveva riorientato tutti i *desiderata*, nel senso che si percepiva a Roma l'urgenza di chiudere (almeno formalmente) la questione, con la giustificazione che bisognava regolare il punto prima dell'indipendenza e con l'aiuto dell'ONU, per avere il tempo di lavorare poi per l'accettazione *in loco*. In particolare, vi sarebbero state da preventivare le sicure difficoltà della popolazione ai confini, delle varie tribù di somali vicini o all'interno dell'Ogaden che non avrebbero facilmente accettato una decisione così emotivamente sentita. Una considerazione che, a parere degli italiani, ove fosse stata ragionata con cautela, avrebbe potuto evitare guerre future legate alla questione dei confini. Anche i somali erano d'altronde d'accordo con un arbitrato in sede ONU, come testimoniato dalle opinioni espresse dalla rappresentanza somala a New York. In questo senso gli etiopi invece volevano evitare un approccio di questo tipo, evitare quindi la mediazione onusiana in quanto convinti che gli italiani stessero adottando una logica politica a loro discapito<sup>23</sup>.

Nel medesimo anno, l'Italia e gli alleati si fecero inoltre maggiormente consapevoli dei problemi della futura Somalia, ancora troppo dipendente dagli aiuti e dai sussidi italiani. L'AFIS non era stata in grado di far decollare l'economia somala e già da quell'anno il governo aprì una discussione con Stati Uniti, Regno Unito e Francia al fine di comprendere le modalità con cui il paese avrebbe acquisito la propria indipendenza. Gli italiani iniziarono pertanto un dialogo con i tre Stati mag-

<sup>22</sup> NARA, b. 2680, Ethiopian-Somalia border dispute, January 23, 1956.

<sup>23</sup> NARA, Rg 59, b. 2680, Ethiopian-Somalia border dispute, February 8, 1957.

giormente interessati e coinvolti per il futuro della Somalia italiana e, in generale, di tutto il Corno d'Africa. In questo dialogo fra alleati, fu chiaro il proposito statunitense di definire per tempo le forme di aiuto a favore di Mogadiscio, tali da evitare che vi fosse una richiesta di sostegno ai sovietici o agli egiziani<sup>24</sup>. Già dal 1957, Washington richiese una quantificazione degli aiuti che Italia e UK avrebbero dato alla Somalia dopo il 1960. Londra precisò inizialmente che non avrebbe contribuito all'assistenza della Somalia italiana visto l'impegno già in corso nel Somaliland. Considerando le cifre dell'aiuto di Roma, gli americani compresero sin da subito che ci sarebbe stato un evidente vuoto da colmare: l'Italia dichiarò aiuti a Mogadiscio per tre milioni di dollari l'anno, di cui un milione per assistenza tecnica e uno e mezzo per supporto diretto al *budget* dello Stato, mentre si era già calcolato il bisogno somalo per sei milioni di dollari l'anno<sup>25</sup>.

Gli Stati Uniti rimasero attenti a supportare il *partner* africano visto il ruolo cruciale per la stabilità dell'area e la difesa anti-sovietica. Anche nelle considerazioni riguardanti le questioni confinarie, infatti, mantennero un atteggiamento aperto verso gli italiani, ma a sostegno delle convinzioni di Addis Abeba, piuttosto che attendere un eventuale arbitrato. Alla richiesta italiana per un supporto in tal senso da parte degli alleati atlantici, con appoggio anche degli inglesi e dei francesi, gli americani risposero sottolineando che, vista l'opinione negativa degli etiopi, risaputa e reiterata nel tempo, non avrebbero appoggiato in maniera esplicita l'idea, a meno che non fosse sopraggiunto un accordo delle parti in questo senso. Pertanto, avrebbero appoggiato un processo nel contesto ONU concretizzato in un confronto bilaterale e graduale e, ove non avesse funzionato, avrebbero atteso che l'Assemblea Generale suggerisse ulteriori azioni<sup>26</sup>. Sicuramente gli americani avevano esplicitamente dichiarato, proprio per la loro cooperazione con Addis Abeba, che non avrebbero potuto convalidare una qualsiasi decisione che

<sup>24</sup> Sull'influenza egiziana in Somalia si veda A. MORONE, *L'Egitto di Nasser e la formazione dello stato somalo. Influenze politiche, interazioni culturali e identità nazionale*, «Contemporanea», 13, 4 (2010), 649-80.

<sup>25</sup> NARA, Rg 59, b. 4811, Note to the Department of State, March 27, 1958.

<sup>26</sup> NARA, Rg 59, b. 2680, Reply to Ambassador Brosio, October 31, 1957.

significasse una grossa perdita del territorio da parte dell'alleato etiope. Gli inglesi invece, dietro richiesta dei somali, espressero la preferenza per non coinvolgere parti terze, ma suggerirono ai somali di chiedere l'assistenza del Segretario ONU Dag Hammarskjöld, considerato da Londra come *good at this sort of thing*.

Nel perpetuarsi della situazione di stallo ormai evidente e conclamata dal 1957 in poi, l'Assemblea generale decise che una soluzione finale doveva essere raggiunta tramite arbitrato, facendo pressioni affinché i due governi procedessero in tal senso. Tuttavia, risultarono ben presto evidenti anche le difficoltà nel concordare concretamente i termini dell'arbitrato e le persone da nominare a tale scopo. Sembrò continuare una tattica dilatoria da entrambi le parti che rendeva concretamente impossibile realizzare la procedura internazionale. Gli alleati si domandavano come fare pressioni, senza formalmente incorrere in un'intromissione nella questione italo-etiopica, e ragionarono se sostenere un intervento del *Trusteeship Council*, del quale però l'Etiopia non era un membro, o se, ad esempio, richiedere un'azione più energica del Segretario ONU, pur considerando che forse il tema era troppo tecnico per la figura. Nello stallo delle parti, il re di Norvegia fu invitato a fare una nomina, e questi scelse Trygve Lie. Dopo un incontro preliminare a Parigi nel luglio 1959, si tenne una conferenza a Oslo, durante la quale entrambe le parti furono ascoltate. Vi erano anche in questo senso divergenze rispetto alle funzioni dell'arbitrato: l'Etiopia ritenne che il tribunale arbitrale dovesse limitarsi a risolvere le differenze rispetto alle interpretazioni dell'accordo del 1908; la delegazione italiana, invece, insistette sul fatto che agli arbitri dovessero essere concessi i più ampi poteri decisionali. Le posizioni ben presto furono inconciliabili e anche la formula di Trygve Lie di compromesso, per la quale si riconosceva il confine tra Etiopia e Somalia secondo l'accordo del 1908, non portò a grandi soluzioni.

### *Conclusioni*

Nel sostanziale stallo delle parti coinvolte, la Somalia divenne indipendente nel 1960 ed ereditò il problema dei confini dall'Italia e, di con-

seguenza, continuò ad avere difficili rapporti con gli etiopi rispetto al confine dell'Ogaden. L'unione delle due Somalie, quella italiana e quella britannica, fu complicata da ulteriori dispute sui confini tra l'Etiopia e l'ex Somalia britannica che resero ancora più tesa la situazione nel Corno d'Africa. Sin da subito, il governo somalo non riconobbe ufficialmente l'accordo fra Etiopia e Regno Unito del 1897, il governo etiopico reagì con una dichiarazione ufficiale che revocava i diritti di pascolo degli abitanti dell'ex Somalia britannica all'interno del proprio territorio<sup>27</sup>. Ben presto, le difficoltà furono esacerbate da un lato dalle preoccupazioni di entrambi per la propria sicurezza interna, che portarono a una pressante richiesta per ottenere aiuti militari, dall'altro dalle dinamiche della guerra fredda che resero il Corno d'Africa un ennesimo campo di battaglia. Proprio la questione dei confini sarebbe infatti diventata, come si presagiva ben prima della fine dell'AFIS, motivo di guerra e scontro armato fra i due Stati e questione ancora irrisolta fra Addis Abeba e Mogadiscio.

<sup>27</sup> WOLDE MARIAM, *The Background*, 213.

Il presente articolo indaga il ruolo dell'Italia per la gestione del conflitto fra l'Etiopia e la Somalia, nel periodo fra la conclusione del secondo conflitto mondiale e l'indipendenza di Mogadiscio. In particolare, la ricerca analizza la questione confinaria nel quadro della difficile ripresa dei rapporti di Roma con l'Etiopia e nel contesto dell'Amministrazione Fiduciaria Italiana in Somalia. Per entrambi i paesi africani, l'irrisolto negoziato per l'area dell'Ogaden sarebbe stato cruciale, alimentando timori per la sicurezza nazionale e sfociando successivamente in un conflitto armato tra i due Stati. L'articolo analizza pertanto l'azione italiana per la risoluzione della questione, tenendo conto delle difficoltà e dei limiti dell'azione di Roma, protagonista di una fase particolarmente delicata anche per la sua stessa posizione di potenza regionale.

*The article tackles Italy's role in managing the conflict between Ethiopia and Somalia, in the period between the end of the Second World War and the independence of Mogadishu. In particular, the research analyses the border issue in the context of the difficult resumption of Rome's relations with Ethiopia and in the management of the Italian Trusteeship in Somalia. For both African countries, the unresolved negotiation for the Ogaden area would have been crucial, fueling fears for national security and subsequently resulting in an armed conflict between the two states. The article therefore analyses Italian action to deal with this fundamental aspect, taking into account the difficulties and limits of Rome's action, protagonist of a particularly delicate phase as a regional power.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5171

ANTONINO GIANNETTO

TRA CONFLITTO E RICONCILIAZIONE:  
L'IMMAGINE NEL PENSIERO DI MARTIN BUBER

Questo contributo intende esplorare un nucleo tematico suscettibile di offrire una rilettura del pensiero buberiano in rapporto al conflitto e alla riconciliazione: l'immagine. Sebbene nel filosofo tedesco l'immagine non sia una figura concettuale propriamente definita, essa rivela una presenza costante dalla prima produzione giovanile fino ai tardi scritti della maturità, mostrando interessanti intrecci tra ebraismo e filosofia. In particolare, ci si propone di prendere in considerazione determinate distinzioni che affiorano in momenti diversi della produzione intellettuale di Buber, con il fine di rinvenire un unico filo rosso che dimostra la premura del filosofo tedesco verso la presenza dell'altro, a dispetto di ciò che invece contribuisce all'interdizione dell'incontro. Un esempio può essere la distinzione tra uomo sensorio e motorio, tra essere e apparire, tra accettazione passiva del proprio momento storico e aspirazione utopica. Secondo tale tracciato, proprio in accordo alla natura polare con cui spesso è stato interpretato il suo pensiero<sup>1</sup>, si potrebbe perciò azzardare che in Buber l'immagine assuma una doppia valenza: da un lato, essa è ciò che oggettiva l'essere e riduce il mondo a rappresentazione e forma, ricalcando la parola fondamentale Io-Esso; dall'altro, l'immagine è ciò che invece può rivelare la presenza dell'altro nel

<sup>1</sup> Vd. F. FERRARI, *Religione e religiosità. Germanicità, ebraismo, mistica nell'opera predialogica di Martin Buber*, Milano 2014, 153; B. CASPER, *Il pensiero dialogico. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner e Martin Buber*, trad. it. di R. NANNINI, Brescia 2022, 51; G. SCHOLEM, *Martin Bubers Auffassung des Judentums*, in *Schöpfung und Gestaltung*, hrsg. A. PORTMANN, Zürich 1967, 147; A. SHAPIRA, *Polar Duality*, in Id., *Hope for Our Time. Key Trends in the Thought of Martin Buber*, Albany 1999, 17-40.

rilucere dell'*imago Dei*, traducendosi come corrispettivo dell'io-Tu e del desiderio etico-politico nella comunità. Quest'ultimo sarebbe infatti animato dal *Wunschbild* utopico, cioè da un'immagine del desiderio.

L'immagine può perciò avere una sua rilevanza epistemologica, etica e politica in rapporto a come viene via via intesa nella relazione con l'altro. Se l'immagine è ciò che media concettualmente, separando il soggetto conoscente dall'oggetto conosciuto, essa rischia di partecipare alle dinamiche del conflitto: nella lettura buberiana, le sfere della relazione non sarebbero mai veramente vissute, perché né l'immediatezza né la reciprocità possono essere attualizzate. Radicalizzando l'io-esso e la vista come senso predominante, come accade nella modernità, il mondo e l'io sarebbero l'uno nei confronti dell'altro un riflesso, ma mai veramente consegnati a vicenda nel proprio essere. Diversamente accade quando invece si rivela la presenza dell'altro nel Tu: l'immagine oggettivante lascia qui spazio all'alterità come *immagine di Dio*, laddove essa è concepita dal filosofo come una *breccia aperta sul Tu Eterno*. Il desiderio utopico di una ricomprensione – e mai di una fusione – dei due partner in relazione, così come dell'Assoluto che si rivela tra loro, si tradurrebbe perciò come l'immagine del desiderio di una riconciliazione della triade Dio/uomo/mondo, rivelando forse una trasformazione del *vedere* quasi nel senso dell'ascolto ebraico, della risposta-responsabile all'appello dell'incontro.

Il lavoro è strutturato in tre parti: nella prima, si intende ricostruire brevemente l'orizzonte storico-culturale in cui Buber si iscrive, situando il suo primo e importante discorso sull'immagine in un panorama profondamente lacerato, qual era quello della questione dell'identità ebraica; nella seconda, il tema verrà invece messo a fuoco in rapporto agli scritti dialogici, cercando di mostrare come l'immagine venga ripresa anche in momenti diversi della sua produzione intellettuale; nella terza, si mostrerà infine come l'immagine dell'Esso lasci spazio all'immagine utopica di una comunità del Tu: quest'ultima intende essenzialmente rispondere all'eclissi di Dio come all'eclissi dell'altro nella modernità, con il proposito di fare luce sul cono d'ombra di un io autocentrato, *schibboleth dell'umanità*.

L'ebraismo non è la cultura della vista, ma dell'ascolto. *Shemà Israel*

è una *mitzvah* votata all'ascolto della storia del popolo e del suo rapporto spirituale con Dio. Nella liturgia ebraica, in una prassi che attraversa la memoria e l'attesa, lo *Shemà Israel* è invocato al mattino e alla sera. Questa insistenza verso il senso dell'udito è un elemento essenziale nell'ebraismo: anche se Dio non può essere visto, fissato in un concetto, di lui si ascolta la volontà, la parola. Attraverso i *tefillin*, se ne rammentano le parole della promessa<sup>2</sup>; attraverso i profeti, se ne ode il messaggio futuro; e anche attraverso le correnti eterodosse, come il chassidismo rinarrato da Buber, le parole degli *zaddiq* ne ribadiscono il senso: «ma quando il tormento sta per raggiungere il suo culmine, Israele grida a Dio che non lo può più sopportare e il Misericordioso lo ascolta, mitiga la sofferenza e rimanda alla redenzione»<sup>3</sup>. Ciò che immediatamente determina la specificità dell'ebreo è perciò la sua radicale differenza rispetto al pensiero occidentale, che fa invece della vista e della contemplazione, scopertamente millantata nelle parole di Aristotele, il senso più importante tra tutti:

Tutti gli uomini aspirano per natura alla conoscenza. Ne è segno l'amore che portano per le sensazioni [...] e tra tutte preferiscono le sensazioni che hanno attraverso gli occhi. Infatti noi preferiamo, per così dire, la vista a tutte le altre sensazioni, non solo quando miriamo ad uno scopo pratico, ma anche quando non intendiamo compiere alcuna azione. E il motivo sta nel fatto che questa sensazione, più di ogni altra, ci fa acquistare conoscenza e ci presenta con immediatezza una molteplicità di differenze<sup>4</sup>.

Se tale osservazione può essere in prima istanza condivisa per una considerazione generica atta a distinguere la saggezza greca da quella ebraica, come l'Occidente da Oriente, per un filosofo e interprete peculiare dell'ebraismo come Martin Buber il discorso è molto più intricato e complesso. Con il proposito di rispondere al problema della *Judenfrage* di primo Novecento, Buber si fa *leader* e portavoce dei più importanti movimenti di rinnovamento dell'ebraicità tedesca mitteleuro-

<sup>2</sup> Vd. P. RICCI SINDONI, *Il tempo della memoria e la memoria del tempo. Una prospettiva ebraica*, «Bollettino filosofico», 31 (2016), 397-413.

<sup>3</sup> M. BUBER, *I racconti dei Hassidim*, trad. it. di G. BEMPORAD, Milano 2021, 383.

<sup>4</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, I, 980a3.

pea, la cui transvalutazione dei valori, mutuati dalla *Bildung* della classe media borghese, procedeva insieme a una riaffermazione spirituale e nazionale dell'ebraismo. Dalla sua subalterna posizione politica all'interno del sionismo, allora dominato dal nazionalismo di Theodor Herzl, a direttore delle riviste più importanti dell'intellettualità ebraico-tedesca dell'Europa centrale, come *Die Welt* e *Der Jude*, il filosofo ebreo si fa carico del conflitto tra due mondi, allora divisi tra l'ebreo occidentale assimilato e l'ebreo orientale ancora fedele al letteralismo rabbinico. Questa cesura è invero espressione anche di uno spirito del tempo che informa l'alienazione dell'uomo moderno e la sua incapacità di aderire a una società atomizzata e scevra di punti di riferimento, nonché di un sentimento romantico reazionario che vede nella comunità precapitalistica una dimora salda e sicura, come dimostra un importante scritto di Tönnies del 1887: *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

È in tale contesto che si deve situare il *Rinascimento ebraico* auspicato da Buber, dipanatosi in alcune operazioni fondamentali che intendevano ricucire le fratture che permeavano tanto l'esistenza ebraica, quanto quella dell'uomo disperso nella meccanizzazione della *Zivilisation*<sup>5</sup>. È in questa direzione che vanno infatti le raffinate opere letterarie sui *chassidim*, *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) e *Die Legende des Baalschem* (1908), destinate a provocare copiosi dibattiti con Gersom Scholem<sup>6</sup>, ma anche capaci di riesumare un intero *corpus* di leggende, tradizioni popolari e modi di vita allora poco noti in Occidente; e i *Reden über das Judentum* tenuti al circolo *Bar Kochba* di Praga, destinati a influenzare autorevoli personalità come Max Brod, Franz Kafka, Walter Benjamin, lo stesso Scholem e altri<sup>7</sup>. Nelle parole di Hannah Arendt, per la volontà di rispondere al problema dell'età ebraico-occidentale e per il carisma con cui fermamente affermava le sue posizioni riconciliative, la presenza di Martin Buber in tali manifestazioni cultu-

<sup>5</sup> Sul rapporto tra Buber, la *Zivilisation* e il predominio del senso della vista vd. P. MENDES-FLOHR, *From Mysticism to Dialogue. Martin Buber's Transformation of German Social Thought*, Detroit 1989, 49.

<sup>6</sup> Vd. G. SCHOLEM, *Martin Bubers Deutung des Chassidismus*, in Id., *Judaica*, Frankfurt am Main 1963, 165-206.

<sup>7</sup> Vd. FERRARI, *Religione e religiosità*, 147; G. BAIONI, *Kafka. Letteratura ed ebraismo*, Torino 1984, 24-25.

rali certifica che «egli è qualcosa di più di un buon propagandista del sionismo, più che un eminente conoscitore dei problemi ebraici [...] Egli è il vero leader della gioventù»<sup>8</sup>.

In effetti, facendo fede alle parole della filosofa tedesca, sebbene le coordinate storiche sinora considerate siano riferibili alla sua prima produzione intellettuale, Buber sarà sempre fedele a un principio che manifestamente affiorerà solo nella cosiddetta *Kehre* dialogica del 1923, anno della pubblicazione di *Ich und Du*. Questo principio è ciò che il filosofo definirà con il termine *zwischen*, intendendo con ciò quella dimensione che emerge nella relazione tra un Io e un Tu, posta a fondamento dell'Essere: *all'inizio è la relazione*. D'altra parte, la necessità di aspirare al framezzo, come ciò che unisce e allo stesso tempo separa i due partner della relazione, destituendo la possibilità di un'unità sintetica, era sin dal principio al centro delle sue opere chassidiche, animate dal sincretismo di una raffinata prosa tedesca che raccontava l'esperienza dell'ebreo orientale, allora bistrattato dal versante ebraico occidentale assimilato.

Queste operazioni intellettuali di cucitura danno vita, in Buber, a sbocchi inediti e peculiari che determineranno la gravidanza speculativa e dialogica del suo pensiero. Uno di questi sbocchi è ravvisabile nella possibilità di enucleare un nucleo tematico che permeerà l'opera buberiana anche nella tarda maturità: l'*immagine*. A volte passando sotto traccia, a volte esplicitamente richiamata, l'immagine è ciò che in Buber è suscettibile di raccordare nuovamente Occidente e Oriente, *logos* greco ed *ethos* ebraico. A una prima istanza, è possibile ripercorrere un primo e importante sviluppo di un discorso sull'immagine proprio a partire dal Buber dei *Reden über das Judentum*:

vorrei parlare del tipo di uomo orientale – quale è riconoscibile tanto nei documenti dell'antichità asiatica, quanto nel cinese o nell'indiano o nell'ebreo dei nostri giorni, in contrapposizione all'occidentale, rappresentato per esempio dal greco dell'età di Pericle o dall'italiano del Trecento o dal tedesco di Goethe – come del tipo motorio contrapposto al tipo sensorio. L'atto psichico fondamentale dell'uomo motorio è centrifugo: un impulso parte dalla sua ani-

<sup>8</sup> H. SRENDT, *Una guida per la gioventù: Martin Buber*, «Micromega», 8 (2006), 180.

ma e diventa movimento. L'atto psichico fondamentale dell'uomo sensorio è centripeto: un'impressione colpisce la sua anima e diventa immagine. Entrambi sono uomini che sentono, entrambi uomini che agiscono; ma l'uno sente nei movimenti, l'altro agisce in immagini; il primo, quando percepisce, vive l'azione, il secondo, quando agisce, vive la figura. Entrambi pensano; ma il pensare dell'uno intende azione, il pensare dell'altro intende forma<sup>9</sup>.

Sebbene inizialmente circoscritta a quella *jüdische Renaissance*, l'immagine è qui ricondotta a questa fondamentale distinzione che separa l'atteggiamento dell'uomo occidentale da quello dell'uomo orientale. Se al primo viene riferito l'aggettivo sensorio, questo accade primariamente perché a questo tipo di atteggiamento corrisponde un mondo che ruota attorno al senso della vista e della contemplazione, rendendo il mondo stesso una *forma*. L'attributo motorio che inerisce invece al secondo atteggiamento è riferibile non solo all'uomo orientale in senso lato – considerando che Buber era a quel tempo vicino anche alla concezione del Tao – ma più propriamente a un'esperienza ebraica che fa dell'azione un caposaldo di un mondo inteso come *strada*<sup>10</sup>. Per il filosofo l'azione si traduce, in tale contesto, come un atto unificante e insieme redentivo: laddove la separazione dei fenomeni e la lacerazione della modernità erano state favorite attraverso l'autonomizzazione del pensiero, l'aspirazione all'unità del chassidismo aveva contribuito a veicolare una concezione capace di saldare i rapporti tra uomo e mondo, tra molteplicità e uno necessario, tra disorientamento e meta, tra sacro e profano. Più che la parte, perciò, è la totalità e la rinascita dell'uomo intero a interessare Buber, animato dalla profonda convinzione che il singolo contribuisca attivamente all'opera della creazione, all'esilio delle scintille divine disperse per il mondo dopo la contrazione divina. È a essa, infatti, che è rivolta quell'istanza restaurativa che nella Qabbalah luriana prende il nome di *Tiqqun*.

In una prima istanza, l'immagine è dunque declinata da Buber nel senso di una contrapposizione – anche se non assoluta – alla ragione

<sup>9</sup> M. BUBER, *I discorsi di Praga e Berlino*, in ID., *Rinascimento ebraico. Scritti sull'ebraismo e sul sionismo (1899-1923)*, trad. it. di A. LAVAGETTO, Milano 2013, 164-65.

<sup>10</sup> Vd. A. POMA, *La parola rivolta all'uomo occidentale*, in M. BUBER, *Il principio dia-logico e altri saggi*, trad. it. di A. POMA, Milano 1993, 23.

astratta e disincarnata della filosofia greca, il cui procedere attraverso la sussunzione di concetti generali non permetterebbe di riallacciare quelle polarità messe in luce dal filosofo ebreo. A tal riguardo, esemplificativo di questa direttrice ermeneutica è il giudizio che Buber riserverà più avanti in *Das Problem des Menschen* (1943) alla visione del mondo aristotelica. A differenza dell'esperienza chassidica, incentrata perlopiù sulla santificazione del gesto umile e quotidiano,

L'uomo è compreso solo in quanto è nel mondo, non in quanto il mondo è in lui. La tendenza dei Greci a concepire il mondo come uno spazio chiuso in cui anche l'uomo ha il suo posto ben fissato, ha trovato il suo compimento nel sistema sferico e geocentrico di Aristotele [...] nasce un'immagine ottica del mondo creata con l'ausilio delle impressioni ottiche ricevute dai sensi, oggettivata come una cosa, come solo può oggettivare appunto il senso della vista<sup>11</sup>.

Questo raccordo tra immagine e mondo ottico (*Weltbild*) si ritrova, così, anche in queste parole della seconda produzione del filosofo, convalidando il fatto che, prima e dopo la svolta dialogica, il nucleo teorico dell'immagine assume un ruolo intricato e decisivo anche nei fondamenti teorici che il filosofo pone in *Ich und Du*, nonché nella distinzione, in *Gottesfinsternis* (1952)<sup>12</sup>, tra religione e filosofia: se quest'ultima è la storia di una visualizzazione, la prima è, attraverso la fede, l'ingresso dell'uomo nella realtà totale, senza astrazioni né riduzioni.

Sono ben noti i capisaldi della filosofia dialogica buberiana, ma nel *focus* tematico di questo lavoro un concetto di particolare rilevanza è quello di *presenza*, inquadrato come contraltare all'immagine oggettivante. Nell'impianto teorico che Buber riserva alle coppie di parole fondamentali, poste a fondamento della sua concezione dell'Essere, la presenza concerne infatti solo la coppia *Io-Tu*. A differenza dell'Io-Esso, dove l'Essere assume il carattere dell'oggettivazione, nell'Io-Tu il rapporto con l'altro non è mai un mezzo, ma sempre e solo un fine. La relazione può quindi attualizzarsi solo quando si scompaginano tutte le mediazioni intellettualistiche che riducono l'alterità a strumento estrin-

<sup>11</sup> M. BUBER, *Il problema dell'uomo*, trad. it. di I. KAJON, Bologna 2019, 15-16.

<sup>12</sup> Vd. ID., *L'eclissi di Dio*, trad. it. di U. SCHNABEL, Milano 1990, 50.

seco, opacizzandone l'essere e disconoscendone l'unicità. In definitiva, la presenza è ciò che permette al Tu e all'Io di essere presenti nell'evento della relazione, nel *tra* che conduce l'Io e il Tu a loro stessi e all'alterità che sta di fronte, in un incontro scandito non più dall'esperienza, mediata concettualmente, ma da un attimo di totalità, eternità e compiutezza che, per Buber, è anche traccia dell'Assoluto: «le linee delle relazioni, nei loro prolungamenti, si intersecano nel Tu Eterno»<sup>13</sup>. In tale dinamica, è l'immediatezza e la reciprocità a inverare la relazione, sostanziando la sua radicale differenza rispetto alla coppia Io-Esso, che consta invece della transitività della razionalità strumentale: «percepisco qualcosa, provo qualcosa, mi rappresento qualcosa, voglio qualcosa, sento qualcosa, penso qualcosa». A partire da tale orizzonte esperienziale, l'immagine si fa così cifra di quell'atteggiamento sensorio di cui Buber aveva trattato un decennio prima di *Ich und Du*, come ciò che, oggettivando, scomponendo e antepoendo l'idea alla fattualità della relazione, adombra la presenza viva dell'alterità:

Osservo un albero. Posso recepirlo come un'immagine [...] posso percepirlo come movimento [...] posso classificarlo in una specie e osservarlo come un esemplare [...] tuttavia, per volere e per grazia insieme, può anche accadere che, osservando l'albero, io venga coinvolto nella relazione con lui, e allora l'albero non è più un Esso [...] tutto ciò che appartiene all'albero è lì insieme [...] ma volete di nuovo dividere l'indivisibile, perché vi sembra che vi sia riuscito dividerlo in voi stessi? Non incontro nessun'anima dell'albero e nessuna driade, ma l'albero stesso<sup>14</sup>.

A riprova di quanto detto prima, l'immagine, qui inquadrata nell'Io-Esso, è un nucleo tematico ricorrente nell'opera buberiana. In modo ancora più esplicito, questo è corroborato anche da uno scritto successivo, *Elemente des Zwischenmenschlichen* (1954), dove Buber, sviando qualsiasi perifrasi lessicale, tratterà direttamente l'immagine nell'ambito dell'interumano. Non diversamente dal basamento teoretico che il filosofo aveva riservato a *Ich und Du*, qui l'Io-Esso e l'Io-Tu vengono de-

<sup>13</sup> M. BUBER, *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. POMA, Cinisello Balsamo [1993], 111.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 60-62.

clinati in rapporto a «due tipi di esistenza umana», l'essere e l'apparire, così introdotti: «l'uno può essere descritto come vita determinata a partire dall'essere, da ciò che uno è; l'altro come vita determinata a partire dall'immagine, da ciò che uno vuole sembrare». Per Buber, tale distinzione è presentata solo concettualmente come un'antinomia, ma nell'esperienza concreta, nel rapporto che un uomo intrattiene con un altro uomo, egli riconosce ludicamente che «questi due tipi si presentano mescolati», in un gioco di sguardi e impressioni:

Immaginiamoci due uomini dell'immagine, che, seduti l'uno accanto all'altro, parlano tra loro – chiamiamoli Pietro e Paolo – [...] dapprima abbiamo Pietro, come vuole apparire a Paolo, e Paolo, come vuole apparire a Pietro; poi Pietro come realmente appare a Paolo, cioè l'immagine che Paolo ha di Pietro, e che usualmente non coincide affatto con l'immagine che Pietro desiderava suscitare, e viceversa. E ancora Pietro come appare a se stesso, e Paolo come appare a se stesso; buoni ultimi Pietro e Paolo in carne e ossa [...] quale spazio può ancora rimanere per l'autenticità dell'interumano? Qualsiasi cosa posso significare la parola 'verità' in altri ambiti, nell'ambito dell'interumano essa significa che gli uomini comunicano tra loro così come sono in realtà<sup>15</sup>.

Ma cosa significa qui comunicare come si è in realtà? Per il filosofo ebreo, il dialogo non si determina dal fatto che uno dica all'altro «tutto ciò che gli passa per la mente»<sup>16</sup>, ma che nessuna apparenza, nessuna immagine si insinui nella fattualità della relazione, impedendo la partecipazione all'essere dell'alterità. La condizione fondamentale per l'istituirsi di un vero dialogo è, perciò, quella che certifica il suo interlocutore così come egli è, nel suo più proprio essere. Per essere autenticamente tale, l'alterità deve essere confermata, cioè coinvolta in un orizzonte comune dove viene conosciuta «in tutta concretezza come totalità e [...] senza astrazioni riduttive». L'atrofizzazione dell'interumano è infatti riconducibile, per Buber, allo sfaldamento dei rapporti tra uomo e uomo, laddove l'atomizzazione e il collettivismo della società moderna, che sclerotizzano la comunità in favore di masse anonime e spetra-

<sup>15</sup> M. BUBER, *Elementi dell'interumano*, in Id., *Il principio dialogico e altri saggi*, 299-301.

<sup>16</sup> *Ibid.*

li, impediscono di svelare la presenza dell'altro. Anche nella lotta, nel conflitto e nella disparità delle opinioni, il problema etico-politico fondamentale è che si riconosca l'esclusività dell'altro che sta di fronte a me, non facendo del suo «intero essere corporeo-spirituale»<sup>17</sup> un ente scomponibile od obiettivabile.

Certo, Buber riconosce anche che la «la sublime malinconia della nostra sorte»<sup>18</sup> è che il Tu, nuovamente e inevitabilmente, ritorni a essere Esso, che lo spettro, lo sguardo oggettivante si imponga comunque nella relazione. Tuttavia, la possibilità di contrapporsi al disincanto dell'interumano sta nella responsabilità di rispondere all'appello che eccede l'individualità e che, di là dell'*ipertrofia dell'Ego*, informi l'essere dell'altro non sopprimendone il mistero. Allo sguardo delle immagini, Buber contrappone così la *fantasia reale*, intendendo con essa non «più un vedere, ma [...] un portarsi nell'altro con un volo ardito e impetuoso che esige la più intensa partecipazione dei moti del mio essere, proprio come in ogni vera fantasia». In altre parole, a differenza dell'orizzonte autocentrato della percezione, la fantasia reale è ciò che permette una viva compartecipazione all'essere dell'altro, un'esposizione al suo mistero come «centro dinamico che realizza tutto ciò in modo sempre nuovo»<sup>19</sup>. Il rivolgersi all'altro, il rischio di svelarsi a lui, implica allora questa possibilità radicale di riconoscimento e accettazione, la conferma della sua presenza come fatto unico e singolare. In breve, *come dono esclusivo della creazione*.

Nelle opere della maturità, pur mantenendo un filo conduttore comune, Buber sembra tuttavia rivelare un'altra declinazione dell'immagine. Come abbiamo visto, prima l'immagine era riferita all'atteggiamento dell'uomo sensorio, che attraverso la contemplazione oggettiva l'essere e riduce il mondo a forma; dopo *Ich und Du*, il problema dell'immagine è invece riproposto con il lessico della filosofia dialogica: essa è ciò che impedisce all'altro di farsi presenza, come Io-Esso o come apparire, ma anche ciò che riluce nella presenza del Tu come *immagine di*

<sup>17</sup> BUBER, *Elementi dell'interumano*, 304-05.

<sup>18</sup> ID., *Io e tu*, 71.

<sup>19</sup> ID., *Elementi dell'interumano*, 306.

*Dio*. Ma l'altro significato che Buber pare affidare all'immagine non è più antitetico o circoscritto alla relazione, ma ne è invece il sogno etico-politico. L'esperienza dell'esilio a Gerusalemme nel 1938 diviene per lui, come per altri suoi coevi, un privilegio ermeneutico che via via lo condurrà a un pensiero più manifestamente utopico, affermando più prepotentemente la sua filosofia dialogica come una filosofia della prassi. Lo scritto del 1950, *Pfade in Utopia*, ne è l'esemplificazione più cristallina. Qui l'uomo sensorio lascia spazio all'uomo motorio, ma con un'interessante inversione: l'immagine non è più espressione di un mondo come forma, ma di un mondo come strada, come *sentiero*. Ebraismo e filosofia rivelano così un altro curioso intreccio: l'immagine si lega all'azione motoria, vivacizzandosi nell'intervento attivo nel mondo. Essa è la direttrice etica che, ormai forte dei guadagni teorici maturati nel corso degli anni, conduce Buber all'anelito verso una comunità dell'Io-Tu. Influenzato sin dai suoi esordi dallo scritto di Tönnies e animato da uno spirito romantico-rivoluzionario, in *Pfade in Utopia* il tono profetico che Buber mantiene per tutto il testo si rivolge all'edificazione di una comunità postsociale, un'inedita struttura politica che sia una terza via rispetto all'individualismo e al collettivismo<sup>20</sup>. Questa suggestione è invero presente in Buber sin dal suo incontro con la persona e il pensiero di Gustav Landauer, con cui condivide l'esperienza del circolo *Neue Gemeinschaft*<sup>21</sup>. La tensione messianica che Buber nutriva dai primi anni del Novecento, come «volontà di impossibile»<sup>22</sup>, trova così nel socialismo rivoluzionario dell'amico Landauer un complemento politico fondamentale. Dal canto suo, Landauer troverà invece in Buber colui che più di tutti lo avvicinerà all'ebraismo, sostanziano così un sodalizio intellettuale che andrà ben oltre la prematura scomparsa di Landauer, ucciso durante i moti di Monaco del 1919.

In un percorso che intreccia motivi di vita e di pensiero, in *Pfade in Utopia* le parole di Landauer ricordate da Buber, «fare il possibile e de-

<sup>20</sup> Vd. F. FERRARI, *La comunità postsociale. Azione e pensiero politico di Martin Buber*, Roma 2018, 9.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 53.

<sup>22</sup> M. BUBER, *La leggenda del Baalschem*, in *Storie e leggende chassidiche*, trad. it. di A. LAVAGETTO, Milano 2008, 41.

siderare l'impossibile»<sup>23</sup>, saranno infatti il nucleo pulsante di un pensiero utopico che fa proprio il qui e ora come spazio elettivo per la realizzazione di inedite forme di convivenza sociale tra uomini. Accomunati da una contrapposizione al marxismo scientifico, che per entrambi rischierebbe di condurre a una centralizzazione del potere politico, Buber si accoda al socialismo utopico dell'amico Landauer e di altri autorevoli esponenti come Owen, Proudhon, Saint-Simon e Kropotkin, assimilandone le istanze libertarie, federative e comunitarie<sup>24</sup>. La valorizzazione del socialismo utopico cammina qui insieme a una rivalutazione dell'utopia: per il filosofo, essa non è affatto un'immagine chimerica, rappresentazione di una totalità etico-politica da attualizzare deterministicamente nella prassi. Essa si nutre piuttosto di un'*immagine del desiderio*, definita da Buber in questi termini:

Nella storia dello spirito il desiderio utopico che crea l'immagine, sebbene sia radicato nel profondo, come tutto ciò che crea immagini, non ha nulla dell'impeto né dell'autosoddisfazione [...] quel che domina qui è la nostalgia per ciò che è giusto, che viene sperimentato nella visione religiosa o filosofica come rivelazione o come idea, e che per la sua essenza non può realizzarsi nel singolo, bensì solo nella comunità umana in quanto tale [...] la visione di ciò che deve essere è inseparabile da un rapporto critico di fondo con lo stato presente del mondo umano<sup>25</sup>.

Questa definizione, benché animata da un afflato romantico e biblico, non rende l'utopia un'istanza retrotopica, rivolta a un passato mitizzato. Buber è perfettamente consapevole che non può esistere un «indietro, ma solo un attraverso»<sup>26</sup>: l'utopia può infatti concorrere alla percorrenza di un sentiero in cui la visione della comunità, come la intende il filosofo, non è mai fissata una volta per tutte, ma è sempre in divenire e in rapporto con il proprio momento storico. Essa è lo spazio che

<sup>23</sup> M. BUBER, *Sentieri in utopia. Sulla comunità*, trad. it. di D. DI CESARE, Bologna 2020, 49.

<sup>24</sup> Vd. D. DI CESARE, *Buber e l'utopia anarchica della comunità*, in BUBER, *Sentieri in utopia*, 28.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 48.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 198.

si delinea e si ricomprensive in un *centro vivente*, come rinnovata valorizzazione dell'interumano e di tensione verso l'Assoluto<sup>27</sup>; vale a dire, di *afflato verso la relazione*. Buber distingue infatti due atteggiamenti che si strutturano attorno all'immagine utopica: una visione del giusto nel tempo, come escatologia messianica rivolta al compimento del divino, e una visione del giusto nello spazio, come utopia affidata all'*azione* e orientata al «dispiegamento di quelle possibilità di un ordinamento 'giusto' che sono latenti nella convivenza umana»<sup>28</sup>. L'immagine disincantata della ragione riceve così, in questa accezione dialogica, una coloritura religiosa. Quest'ultima si riconosce in un *realismo fiducioso* ravvivato dall'«intensità luminosa dell'Assoluto»: «ciò che come concetto sembrerebbe impossibile, come immagine suscita la potenza della fede»<sup>29</sup>. Così intesa, l'immagine è la fiducia che l'uomo nutre nella redenzione del creato, nel servizio che egli vi rende in ogni ora mortale. L'immagine utopica della comunità è quindi – già invero nelle pagine di *Zwiesprache* (1930) – intrecciata alla realizzazione concreta di «una teofania di cui non conosciamo altro che il luogo, e questo luogo si chiama comunità»<sup>30</sup>.

Il senso profondo di questa immagine, che non è più legata all'apparire ma alla relazione con il Tu e il Tu Eterno, è verosimilmente intrecciata alla dottrina dei due istinti che Buber discute in un'altra opera della sua produzione più tarda: *Bilder von Gut und Böse* (1952). Secondo tale dottrina, nell'uomo alberga un istinto buono e un istinto cattivo, cioè la direzione verso Dio – che per Buber è sempre una direzione dialogica – e la 'passione' dell'uomo connotata da infinite possibilità. Quest'ultima è attraversata da numerose immagini, ma ciò che veramente permette all'uomo di riconciliare l'istinto cattivo con quello buono è di orientarle tutte verso Dio, sostanziando la direzione etica della sua azione. Il male non è così inteso come ipostatizzazione manichea del negativo, ma come possibilità di realizzare il bene non permanendo nell'arbitrio e nella solitudine, cioè nell'indecisione in cui il solipsismo

<sup>27</sup> Vd. FERRARI, *La comunità postsociale*, 109.

<sup>28</sup> BUBER, *Sentieri in utopia*, 49.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> M. BUBER, *Dialogo*, in *Id.*, *Il principio dialogico e altri saggi*, 192.

produce le sue immagini, allontanandosi dalla realtà di Dio e permettendo la violenza<sup>31</sup>. Questa tesi veicolerebbe un'altra modalità del vedere, ponendosi in continuità con quanto Buber scriveva in un testo della sua giovinezza, precorrendo quello che poi si ritroverà nella sua svolta dialogica: «tutto è visibile nella relazione; le sostanze non divengono visibili, visibile è solo la relazione; nulla è visto in quanto tale, tutto è visto solo nella relazione»<sup>32</sup>.

Quanto inerisce ai perversamenti della modernità sarebbe in definitiva, per il filosofo, proprio questa possibilità di non vedere tutto nella relazione, di aver determinato non tanto la morte di Dio, quanto la sua *eclissi*. Il cono d'ombra che oscura la visione dell'Assoluto è in fondo lo stesso che interdice il rapporto con l'altro, fatto a immagine e somiglianza del Tu Eterno. Il capovolgimento di questo assunto sembrerebbe così passare da una *riqualificazione del senso*, da una *trasformazione del vedere*: «l'ora in cui viviamo è caratterizzata infatti dall'oscuramento della luce celeste, dall'eclissi di Dio. L'oscuramento del Sole è avvenimento che si svolge tra esso e il nostro occhio, ma non dentro l'occhio»<sup>33</sup>. A questo punto, una ridefinizione dei rapporti tra uomo, mondo e Dio sarebbe canalizzata nel secondo senso in cui Buber sembra leggere l'immagine. Essa non sarebbe qui un appannaggio sensorio, quanto più il desiderio del bene come desiderio dell'alterità e di un'apertura all'ascolto; così come l'attesa della redenzione nel regno messianico, proprio come il filosofo la intende nelle ultime battute della sua opera utopica: «credo nell'incontro tra l'immagine e il destino nell'ora della creazione»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> M. BUBER, *Immagini del bene e del male*, trad. it. di A. GUADAGNIN, Milano 1981, 37-44.

<sup>32</sup> ID., *Einleitung*, in ID., *Jüdische Künstler*, Berlin 1903, 8-9.

<sup>33</sup> ID., *L'eclissi di Dio*, 35.

<sup>34</sup> ID., *Sentieri in utopia*, 204.

Il nome di Martin Buber è usualmente associato alla caratterizzazione polare del suo pensiero, le cui direttrici fondamentali sono tradizionalmente riferite, dalla *Kehre* dialogica avvenuta con *Ich und Du* in poi, alle coppie di parole Io-Esso e Io-Tu. Sebbene esse costituiscano il plesso teoretico fondativo anche delle opere della maturità, vi sono diverse ragioni per credere che il pensiero del filosofo possa ancora offrire altre chiavi ermeneutiche per rileggere la sua opera. Una di queste chiavi è presa in considerazione da questo lavoro: l'immagine. Dagli scritti pre-dialogici fino alle ultime pubblicazioni, l'immagine è infatti elemento ricorrente e gravido di implicazioni, perché capace di svelare un'altra duplice valenza: da un lato, essa è ciò che oggettiva l'essere e riduce il mondo a rappresentazione e forma, ricalcando la parola fondamentale Io-Esso; dall'altro, l'immagine è ciò che invece può rivelare la presenza dell'altro nel rilucere dell'*imago Dei*, traducendosi come corrispettivo dell'Io-Tu e del desiderio etico-politico della comunità. In quest'ultimo senso dato all'immagine, la critica di Buber alla modernità diviene dunque l'attacco al predominio del senso della vista, nonché l'aspirazione utopica di una sua riqualificazione verso l'ascolto ebraico. In termini dialogici, *la risposta-responsabile all'appello dell'incontro*.

*Martin Buber's name is usually associated with the polar characterisation of his thought, whose fundamental guidelines are traditionally referred to the primary words I-It and I-Thou. Although they constitute the founding theoretical plexus even of the works of his maturity, there are several reasons to believe that the philosopher's thought can still offer other hermeneutic keys to reread his work. One of these keys is taken into consideration by this paper: the image. From Buber's pre-dialogical writings to his most recent publications, the image is in fact a recurring element that is pregnant with implications, because it is capable of revealing another twofold value: on the one hand, it is what objectifies being and reduces the world to representation and form, tracing the fundamental word I-It; on the other hand, the image is what can instead reveal the presence of the other through the imago Dei, translating itself as the counterpart of the I-Thou and of the ethical-political desire of the community. In the latter sense given to the image, Buber's critique of modernity thus becomes an attack on the predominance of the sense of sight, as well as the utopian aspiration for its redevelopment towards Jewish listening. In dialogical terms, the responsible-response to the call of encounter.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5172



EMANUELA GIORGIANNI  
RAFFAELLO FRANCHINI  
E LA DIALETTICA DELLA LIBERTÀ

*La dialettica*

L'unica dialettica possibile è quella che «si vive e si pensa da sé stessa e in sé stessa, distinguendosi ed opponendosi all'interno della distinzione. Pensandosi e vivendosi: nel senso che si pensa in quanto si è vissuta e si vive in quanto si è pensata»<sup>1</sup>. Così Raffaello Franchini riflette sulla dialettica, su quel legame dialettico tra teoria e prassi (e l'inevitabile riferimento al maestro Benedetto Croce), la cui ricerca sul senso e sul valore sarà centrale per la sua instancabile attività, tanto teoretica quanto pratica. Una dialettica, appunto, che si vive e che si pensa, che si vive proprio in quanto pensata ed è pensata proprio in quanto vissuta. Per Franchini, questa dialettica è la filosofia (che è storicismo, come per Croce) e «lungi dal doversi confinare nelle remote regioni iperuranie di un ideale disincarnato» – come riflette Rosella Faraone – «[...] è sempre rivolta al suo opposto, a ciò che non è pensiero, ragione, logicità, ma è vita, prassi, passione, che alla filosofia si offre come contenuto, ma che contemporaneamente alla filosofia chiede chiarimento e di-

<sup>1</sup> R. FRANCHINI, *Esperienza dello storicismo*, Napoli 1953, 61. Vd. anche G. GEMBILLO, *Raffaello Franchini. Un itinerario filosofico*, Napoli 1976; G. CANTILLO, *Raffaello Franchini*, Napoli 1992; E. PAOLOZZI, *Raffaello Franchini, il valore dei dettagli*, in ID., *L'identità liberale di una società in trasformazione*, Napoli 1992, 133-36; *La tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di Raffaello Franchini*, a cura di G. CANTILLO - R. VITI CAVALIERE, Napoli 1994; R. VITI CAVALIERE, *Profilo di Raffaello Franchini*, in ID., *Il giudizio e la regola: saggi e riflessioni*, Napoli 1997, 271-82.

lucidazione circa se stessa»<sup>2</sup>. Da qui deriva lo stretto rapporto tra ricerca speculativa e attività pratico-politica che caratterizzò tutto il percorso di Franchini (filosofo, professore, pubblicista, ‘liberale militante’)<sup>3</sup>. Scrive, ancora, infatti, Faraone: «La dimensione propriamente speculativa dell’impegno culturale di Franchini e la sua declinazione etico-politica rappresentavano risvolti diversi di una medesima ispirazione problematica incentrata sull’affermazione di una connessione essenziale, e tuttavia dialettica, fra il pensiero e la vita, fra la filosofia e l’impegno civile ed etico-politico, fra la teoria e la prassi»<sup>4</sup>.

Per rendersi conto del ruolo centrale ricoperto dalla dialettica nel pensiero franchiniano basti pensare al rigoroso studio sulla storia e lo sviluppo di essa che il filosofo svolge in un testo cardine della sua filosofia: *Le origini della dialettica*<sup>5</sup>. Croce lamentava nel *Saggio sullo Hegel*<sup>6</sup> l’assenza nella vasta produzione filosofica di una adeguata storia della dialettica, così Franchini accoglie il monito del maestro e realizza una attenta storia della dialettica a partire dai pitagorici fino ai marxisti – una storia che lui chiama ‘preistoria della dialettica’<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> R. FARAONE, *Il «Giornale critico della filosofia italiana» e altre riviste del Novecento filosofico italiano*, Firenze 2013, 104.

<sup>3</sup> Il riferimento va a G. COTRONEO, *Un liberalismo militante*, in *Il diritto alla filosofia*. Atti del seminario di studi su Raffaello Franchini (Napoli 4-5 dicembre 2000), a cura di G. COTRONEO - R. VITI CAVALIERE, Soveria Manelli 2002, 83-100. Scrive Cotroneo: «Se ho definito – mutuando l’aggettivo adoperato da Norberto Bobbio per indicare il pensiero filosofico di Carlo Cattaneo – ‘militante’ il liberalismo di Raffaello Franchini, la cui militanza politica in senso stretto non è stata, come prima dicevo, tale da giustificare e da consentire un ampio discorso intorno ad essa, ciò è dovuto al fatto che il suo contributo, per così chiamarlo, al pensiero liberale non ha assunto il carattere, o la veste, del saggio scientifico, ma quello dell’intervento diretto nel dibattito politico, con relazioni ai Congressi del Partito Liberale, con articoli sui giornali, con la partecipazione a manifestazioni culturali strettamente collegate ai problemi politici del momento, soprattutto a quelli che gli stavano particolarmente a cuore, come l’Università o l’editoria, da lui inseriti nel più ampio dibattito sulla libertà d’insegnamento e la libertà di stampa» (*ibid.*, 87-88). Vd. R. FRANCHINI, *Il dissenso liberale*, Firenze 1975, 38-57.

<sup>4</sup> FARAONE, *Il «Giornale critico della filosofia italiana»*, 104.

<sup>5</sup> Vd. R. FRANCHINI, *Le origini della dialettica* [1961], a cura di F. RIZZO, Soveria Manelli 2006.

<sup>6</sup> B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Bari 1967, 24-35.

<sup>7</sup> FRANCHINI, *Le origini della dialettica*, 275.

Nella sua ‘preistoria della dialettica’, Franchini dà conto del fatto che non sia stato Hegel a inventare la dialettica – come credevano i più, primi fra tutti i marxisti, suo riferimento polemico. Al pensatore di Stoccarda spetta il merito di aver svelato, di aver riscoperto la dialettica e di averne compiuto l’ampia sistemazione logica, ma furono già i filosofi antichi, a partire dai pitagorici, a intenderla come la logica stessa del divenire, la struttura e la legge del reale (in particolar modo il Platone dei dialoghi più maturi e l’Aristotele della distinzione fra i contrari e i contraddittori ma, poi, anche Cusano, Bruno, ovviamente Vico...). Una dialettica sempre pensata nei confronti dell’azione e agita nei confronti del pensiero, un movimento dialettico tanto dell’Idea, quanto del reale stesso.

Hegel rende la dialettica il processo stesso del divenire della realtà, in uno schema, però, cuspidale, in cui le forme dello spirito si oppongono le une alle altre, finché il momento finale, più alto del pensiero, dopo aver affrontato il momento del negativo, lo supera ricomprendendolo. È l’*Aufhebung* hegeliana, l’Assoluto che si mostra come risultato, il vero che sta nell’intero<sup>8</sup>. Riflette Gembillo: «Il sistema hegeliano era, infatti, il risultato paradossale della assolutizzazione del metodo dialettico, con il quale il filosofo tedesco aveva avvolto, come con un’immensa rete, tutte le produzioni dello spirito umano, pianificandone qualitativamente tutte le attività, che si differenziavano esclusivamente in base al criterio quantitativo»<sup>9</sup>.

Croce, poi, però, ne diviene il migliore interprete, sostituendo all’opposizione tra le attività spirituali, la loro unità e distinzione. Non più una sintesi, ma un nesso di gradi dello spirito, non un rapporto dialettico dei distinti, ma nei distinti. La «filosofia dello Spirito» di Croce è caratterizzata dalla dialettica fra quattro gradi della vita dello Spirito, quattro attività spirituali divise in due momenti, teoretico e pratico (il momento teoretico si divide in conoscenza intuitiva, dell’individuale, che è l’Estetica e conoscenza concettuale, dell’universale, che è la Logica; il momento pratico, invece, si divide in agire utilitario, del partico-

<sup>8</sup> Vd. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito* [1807], trad. it. di E. DE NEGRI, Roma 2008, 15-16.

<sup>9</sup> GEMBILLO, *Raffaello Franchini. Un itinerario filosofico*, 25.

lare, con l'Economica e nell'agire morale, universale, con l'Etica). Tra questi gradi dello Spirito non vi è opposizione o superamento, come nella dialettica hegeliana, ma un rapporto di unità e distinzione. È, poi, all'interno di ciascuno dei gradi che si mantiene l'hegeliana dialettica tra gli opposti; a ciascun grado appartengono valori e disvalori (bello e brutto nell'Estetica; vero e falso nella Logica; utile e dannoso nell'Economica; bene e male nell'Etica); ciascun valore e disvalore è solo del momento cui si riferisce, non può essere attribuito agli altri, per questo tra le forme dello spirito vi è sì reciproca influenza, ma anche irriducibile autonomia. In tale dialettica dei distinti si realizza il cammino dello Spirito; in questa continua circolarità tra i diversi gradi che si influenzano vicendevolmente si realizza la realtà<sup>10</sup>. Non si tratta, però, di un dualismo: «La dialettica degli opposti non è che un caso particolare della dialettica dei distinti e pertanto la dialettica, come distinzione degli opposti e opposizione dei distinti, non sopporta ulteriori distinzioni»<sup>11</sup>. Una dialettica, piuttosto, che coincide con la dinamica stessa del reale, è il vivere stesso, non un modello che lo schematizza dall'esterno. Per Franchini, Croce, più di chiunque altro, è riuscito a comprendere il rapporto dialettico tra vita e pensiero. Da qui deriva anche una migliore interpretazione della dialettica hegeliana: «In questo senso è forse possibile intendere meglio la definizione che è stata data della dialettica hegeliana come scoperta di alta etica prima che di alta logica, giacché la dialettica non viene alla luce per una astratta e fredda teoria, bensì sul fondamento di una realtà imprevedibile perché alimentata dalle umane passioni e lotte e magari dallo scatenarsi degli istinti che, benché la civiltà tenti continuamente di incatenarli, sono sempre sul punto di nuovamente prorompere»<sup>12</sup>.

Il crocianesimo di Franchini non è, però, una pedissequa, ortodossa e dogmatica adesione a dei principi inviolabili, quanto piuttosto un fon-

<sup>10</sup> Per approfondire vd. R. FRANCHINI, *Croce interprete di Hegel e altri scritti filosofici*, Napoli 1964 e B. CROCE, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari 1907. Si veda, ora, ID., *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, a cura di A. SAVORELLI, con una nota al testo di C. CESA, Napoli 2006 (edizione orig. 1912).

<sup>11</sup> FRANCHINI, *Esperienza dello storicismo*, 81.

<sup>12</sup> ID., *Le origini della dialettica*, 361.

damentale punto di partenza originatore di nuove riflessioni, nuove possibilità, nuovi sviluppi, la sua fedeltà onesta al maestro diviene frutto di continui ripensamenti critici. Lui stesso, infatti, affermava: «Non mi sento mai tanto vicino al vero come quando mi vedo sospettato insieme di tradimento e di fedeltà, ortodossia ed eterodossia riguardo al pensatore al quale devo i massimi stimoli e i più profondi insegnamenti, Benedetto Croce»<sup>13</sup>. Secondo il filosofo, la dialettica interna a ogni grado dello Spirito crociano non doveva essere considerata mera negazione, al contrario: «Qualcosa di positivo in sé, ma diverso dal contesto nel quale tendeva ad affermarsi»<sup>14</sup>. Non si tratta di depotenziare il momento del negativo, quanto di inserirlo ancora più profondamente nel movimento dello Spirito, di affermarne ancora più fortemente la produttività. Perciò, se la dialettica hegeliana risolveva il negativo in un più grande cammino a carattere cuspidale e quella crociana rendeva, invece, perenne l'opposizione, collocandola, però, all'interno solo di ciascuna forma dello spirito, Franchini la estende dal semplice rapporto valore-disvalore, anche al rapporto tra i gradi dello spirito. Non una semplice opposizione tra gradi, tra Teoria e Prassi, per cui l'una nega l'altra, ma un continuo rimandarsi l'una all'altra, un bisogno reciproco, per cui «lo spirito non può appagarsi di 'restare' in uno dei due gradi»<sup>15</sup>. Riprendendo quella circolarità tra teoretico e pratico messa in luce da Croce, Franchini va oltre il carattere «preparante ma indeterminante»<sup>16</sup> della teoria rispetto alla prassi. Secondo Franchini: «Il pensiero trapassa, a sua volta di sé insoddisfatto, nell'azione, si trascende autodistinguendosi e, nel trascendersi, si ripossiede o, meglio, si possiede eternamente nel suo eterno farne»<sup>17</sup>. È la distinzione tra le due forme a permettere la loro tensione, la dialettica degli opposti è possibile solo grazie ai distinti, il movimento dell'una grazie a quello dell'altra, opposizione di reali e non di contraddittori. Non un inutile rimbalzare da una parte

<sup>13</sup> R. FRANCHINI, *L'oggetto della filosofia*, Napoli 1967, 251.

<sup>14</sup> FARAONE, *Il «Giornale critico della filosofia italiana»*, 113.

<sup>15</sup> GEMBILLO, *Raffaello Franchini. Un itinerario filosofico*, 43.

<sup>16</sup> B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* [1938], a cura di M. CONFORTI, con una nota al testo di G. SASSO, Napoli 2002, 183.

<sup>17</sup> FRANCHINI, *Esperienza dello storicismo*, 15.

all'altra, ma una dialettica che «si afferma a patto di una lotta, di una negazione della negazione, cioè di una sintesi»<sup>18</sup>. Una lotta e la necessità di andare oltre questa, rivelando l'interdipendenza delle due forme dello spirito, «illuminandosi l'azione della chiarezza della teoria, concretizzandosi la teoria nel vivo della prassi»<sup>19</sup>.

Franchini difende e mantiene sempre l'autonomia della prassi, l'impossibilità di asservire a un principio logico qualsiasi considerazione pratica. Come spiega Faraone: «La difesa del carattere teorico della dialettica è infatti in pari tempo la difesa della sua autonomia pratica, e quindi della libertà umana»<sup>20</sup>.

Da questo incontro dialettico tra teoria e prassi nasce lo storicismo di Franchini, storicismo prospettico, probabilmente il suo più innovativo contributo filosofico alla teoria del giudizio storico. Anche per Franchini, come per Croce, l'interesse per il passato nasce sempre da un'esigenza del presente (motivo per cui, «ogni storia se è vera storia è storia contemporanea»)<sup>21</sup>. Dal passato l'uomo cerca di imparare come agire nel presente, dalla conoscenza della storia orienta la sua azione futura, ma senza alcuna previsione deterministica – da qui il carattere preparante ma indeterminante della storia. È la necessità della storia già avvenuta a rendere l'uomo libero protagonista del suo avvenire. Il giudizio storico in Franchini diviene prospettico.

Il giudizio storico, proprio perché guarda agli eventi in prospettiva, cioè frontalmente, anche se la fronte è assai distanziata, finisce col capovolgere in senso metodologico e scientifico la corrente concezione della storia come mero accadimento, come ciò che è 'superato' perché, ormai, è 'alle nostre spalle'. La storia non è mai alle nostre spalle, al contrario essa ci sta dinanzi e siamo noi come storici a rettificarne continuamente la prospettiva, cioè la distanza non solo cronologica ma ideale e politica, da quelli che comunemente si chiamano i nostri tempi [...]. Il giudizio storico, insomma, solo per una vecchia illusione ottica, di ottica storiografica, sembra cercare il passato [...], mentre in

<sup>18</sup> FRANCHINI, *Esperienza dello storicismo*, 94-95.

<sup>19</sup> GEMBILLO, *Raffaello Franchini. Un itinerario filosofico*, 45.

<sup>20</sup> FARAONE, *Il «Giornale critico della filosofia italiana»*, 119.

<sup>21</sup> B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* [ed. orig. in tedesco 1914; ed. italiana 1917], a cura di G. GALASSO, Milano 2011, 14.

realtà esso lo afferra e sospinge dinanzi a noi, lo proietta verso ciò che non è ancora, verso il futuro<sup>22</sup>.

L'uomo guarda al passato per prevedere come agire nel futuro, un prevedere che non coincide mai con un mero predire, ma è un continuo scommettere, un atto creativo affidato alla libertà di scegliere di ciascun individuo e, perciò, alla sua responsabilità verso ciò che sceglie.

### *La dialettica della libertà*

La dialettica, infatti, per Franchini, «forse è la scienza più grande di tutte [...], la scienza degli uomini liberi»<sup>23</sup>. La libertà, motore di ogni azione umana e sua necessità teoretica, per restare tale può vivere solo nello scontro e confronto con i diversamente opinanti, dal quale si mette continuamente in crisi, migliorandosi e mantenendosi vitale. «Il metodo liberale considera i diversamente opinanti come momenti necessari del suo stesso procedere e svilupparsi e degli avversari non desidera affatto sbarazzarsi se non nei limiti in cui questi si pongono da sé fuori della via che conduce al vero»<sup>24</sup>. Il liberalismo di Franchini è un liberalismo dialettico:

Esso sta a indicare l'accordo sulla necessità dell'opposizione come momento dialettico del potere democraticamente fondato. E qui è il suo vero punto di distinzione, che in certi casi può diventare un vero e proprio muro divisorio, rispetto agli altri partiti. La società politica liberale ha bisogno infatti di tutti i contributi del non liberalismo, mentre la società politica non liberale considera, almeno sul piano dei principi, del tutto auto-sufficiente la propria ideologia e molto spesso incline a ritenere inutile o dannosa, e perciò tale che presto o tardi occorra stroncarla con tutti i mezzi, qualsiasi azione o ideologia in contrasto con le proprie. Qualcuno a questo punto potrebbe obiettare che in tal modo il liberalismo confessa la propria incapacità di porsi come soluzione politica autosufficiente dei problemi della convivenza umana: solo che codesto

<sup>22</sup> R. FRANCHINI, *Teoria della previsione*, a cura di G. COTRONEO - G. GEMBITO, Messina 2001, 30-31 (edizione orig. 1964).

<sup>23</sup> ID., *Le origini della dialettica*, 53.

<sup>24</sup> ID., *Il sofisma e la libertà*, Napoli 1971, 126-27.

limite della metodologia liberale è in realtà la sua forza, ossia il segno della sua capacità di muoversi non già sul comodo piano delle astrazioni ma sul difficile eppur fertile terreno della concreta esperienza storica<sup>25</sup>.

L'unica libertà possibile è una libertà in lotta ma questa sua dialetticità porta gli uomini a ignorare la necessità della libertà, a evitarla addirittura o, al contrario, a darla per scontata. Qui sta il pericolo, perché la libertà non è mai una nostra conquista definitiva; è proprio quando crediamo di averla stabilmente conquistata che ci può essere sottratta. La libertà sopravvive e cambia il mondo solo nella sua instancabile dialettica: «Immergendosi nelle contraddizioni della vita e della storia, soffrendone i mali, la durezza, i pericoli, testimoniando la propria infelicità, la libertà, 'che noi siamo sempre in pericolo di perdere, come la vita stessa' – non diversamente dall'arte e dalla filosofia – cambia realmente il mondo, lo redime dalla pura politica, lo libera dall'economia della pura forza, della violenza, del potere»<sup>26</sup>.

Una lotta che, anche quando perde, vince. Una lotta non adatta a tutti, perché è una lotta che affatica, che sporca le mani e raggiunge punti d'arrivo che sono soltanto nuovi punti di partenza. Questo è il liberalismo: «Il liberalismo, ossia la professione del metodo liberale in tutti i campi, non potrà mai essere popolare perché esso promette all'uomo sangue, sudore e lacrime per la conquista del vero, politico o religioso o sociale o filosofico che sia, mentre i dommatismi, raffinati o rozzi che essi siano nelle credenze di fondo, anche se rigidi nella sostanza, sono pieni di promesse e di dolcezza nella forma»<sup>27</sup>.

«La tragedia della libertà»<sup>28</sup> è anche la forza della libertà, «la libertà

<sup>25</sup> FRANCHINI, *Il sofisma e la libertà*, 159-60.

<sup>26</sup> R. BRUNO, *Inquietudini per la libertà. Critica, etica e politica: Ragghianti, Croce, Franchini*, in *Il diritto alla filosofia*, 40.

<sup>27</sup> R. FRANCHINI, *Libertà e circolazione delle idee*, in *Il dissenso liberale*, 29. Per approfondire vd. G. COTRONEO, *Un liberalismo militante*, in *Il diritto alla filosofia*, 83-100.

<sup>28</sup> Vd. ID., *La tragedia della libertà*, «*Criterio*», 2, 1 (1984); adesso edito in una raccolta complessiva di tutti gli scritti franchiniani per la rivista «*Criterio: nuova serie filosofica*», 1 (1983); ID., *Scritti per «Criterio»*, a cura di R. VITI CAVALIERE - R. PELUSO, Napoli 2020, 61-67 (questa è l'edizione da cui sono tratti i riferimenti bibliografici).

non solo non è un *flatus vocis*, non solo non è un termine solitario (che sarebbe privo di senso) ma un nesso e perciò un urto e una contrapposizione»<sup>29</sup>.

### *Il ruolo della filosofia*

Per riconoscere la necessità della lotta per la libertà e della sua tragedia come struttura stessa dell'uomo, tanto storico-sociale quanto etico-politica, abbiamo bisogno della filosofia – quindi, ancora una volta, della dialettica. L'una non è possibile senza l'altra. Come riflette Faraone: «È per questo che se l'azione libera si appoggia al movimento circolare tra teoria e prassi, la filosofia, come capacità e responsabilità del giudicare, ne diventa condizione preliminare, 'trascendentale', come Franchini aveva scritto, nel senso autentico del termine»<sup>30</sup>.

Per Franchini non è possibile libertà senza filosofia, in questa consapevolezza si sente l'eco dell'idea crociana secondo la quale, tramite il continuo lavorare e combattere, «a noi studiosi e pensatori spetta di mantenere e accrescere il preciso concetto della libertà e costruirla la teoria filosofica»<sup>31</sup>. Come per il maestro Benedetto Croce, anche per

<sup>29</sup> FRANCHINI, *La tragedia della libertà*, 61.

<sup>30</sup> FARAONE, *Il «Giornale critico della filosofia italiana»*, 145-46.

<sup>31</sup> B. CROCE, *Principio, ideale, teoria: a proposito della teoria filosofica della libertà* (edizione orig. 1940), in *La religione della libertà. Antologia degli scritti politici*, a cura di G. COTRONEO, Soveria Manelli 2002, 109-10. Scrive, infatti: «È questo il contributo che si ha il diritto di richiedere a noi nel complesso lavoro della restaurazione e risorgimento dell'ideale e del costume liberale. C'è chi dubita e sorride della necessità e dell'importanza di questo concetto: l'albero della teoria (si ripete col poeta) è grigio e quello della vita è verde, concetti e ragionamenti non producono la passione e la forza della volontà, che sole operano praticamente. Ma questa divisione e reciproca indifferenza e inefficacia di pensiero e di azione non regge allo sguardo che penetra nel fondo. Nella viva e concreta realtà spirituale si ha la perfetta unità dei due termini, e nell'atto del pensiero tutt'insieme un atto di volontà, non nascendo da altro il pensiero che da uno stimolo morale, dal dolore, dall'angoscia e dalla necessità di togliere un impedimento al fluire della vita e non mettendo capo ad altro che a un nuovo atteggiamento del volere, a un nuovo contegno e comportamento, a un nuovo modo di agire nel campo pratico. Un pensatore, che non soffra il suo problema e non viva il suo pen-

Franchini, la filosofia è ricerca speculativa, riflessione razionale, la quale non resta mai soltanto elucubrazione del filosofo puro dinanzi al suo calamaio<sup>32</sup>, ma diventa orientamento per l'azione pratica. «Una filosofia» – riflette Franchini – «che rinnega l'azione, il suo legame con la vita pratica, è una filosofia irresponsabile»<sup>33</sup>. La filosofia, nella sua dialettica, come «perenne apertura, non alla disputa medioevale o sofistica, dove c'è un vincitore e un vinto, chi fa bella figura e chi esce umiliato dal confronto, ma al dibattito leale e spregiudicato»<sup>34</sup>, ci permette di sostenere, conoscere e vivere quella necessaria lotta per la libertà, addentrandosi nella sua tragedia:

Vivere filosoficamente è un dovere in qualche modo automatico rispetto alle operazioni del pensiero oltre che rispetto alla professione *non-professionale* di una filosofia. Vivere nell'indifferenza irresponsabile e filosoficamente neutrale non è solo cosa indegna di un serio pensatore, ma un comportamento da cui un uomo deve saper rifuggire, come da tutto ciò che è contrario alla sua natura, ossia al suo radicale essere storico<sup>35</sup>.

Vivere filosoficamente è un dovere non soltanto del filosofo ma di

siero, non è un pensatore, ma un retore, ripetitore di formole che furono pensieri già pensati in passato o da altri. Ché se assai di rado o non mai è accaduto che il pensatore sia stato insieme uomo di stato o capitano o capopartito o capopopolo, ciò appartiene alla tecnica specificazione delle attività umane, ciascuna delle quali, per altro, lavorando nella sua cerchia particolare, mira sempre al tutto. Nella sua cerchia, il lavoro della speculazione non resta chiuso, ma raccoglie l'energia necessaria per operare nel largo mondo» (*ibid.*).

<sup>32</sup> Il riferimento va alla critica crociana del filosofo puro, il quale «sta da anni e anni seduto al suo tavolino, rimirando il calamaio e domandandosi: – Questo calamaio è dentro di me o fuori di me?» (B. CROCE, *Il «Filosofo»*, in ID., *Ultimi saggi* [1934], Napoli 2012, 362). Benedetto Croce si attribuisce il merito di aver assassinato tale filosofo per far rinascere la Filosofia. Per approfondire rimando a G. GIORDANO, *L'etica di Croce. La Filosofia della pratica*, «Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti. Classe di lettere, filosofia e belle arti», 78 (2002), Messina - Napoli 2005, 139-54; ora anche in ID., *Benedetto Croce. Etica, economia, filosofia, scienze*, Firenze 2023, 33-49.

<sup>33</sup> FRANCHINI, *Il sofisma e la libertà*, 123.

<sup>34</sup> ID., *Ipotesi di un lavoro filosofico*, in ID., *Il potere e l'ipotesi. Tappe di una filosofia delle funzioni*, Napoli 1989, 25.

<sup>35</sup> ID., *Vivere filosoficamente*, «Criterio», 5, 3 (1987), 175 (il saggio adesso si trova ristampato in *Scritti per «Criterio»*, 219-28 e in *Il potere e l'ipotesi*, 155-64).

ogni uomo. La filosofia è, infatti, «proprio un ‘iniziare’ perenne, un invitare a un simposio per il quale non è necessario all’uomo altro biglietto d’invito che non sia il suo esser uomo, la sua potenziale filosofia, il suo travaglio umano, la sua individuale e parziale pena di vivere che può e deve diventare conoscenza e rasserenarsi nella coscienza del tutto»<sup>36</sup>.

Ciò avviene perché, scrive ancora Franchini, è «la vita che genera la filosofia e non viceversa»<sup>37</sup>, motivo per cui nessun sistema definitivo o unico può risolverla. Il filosofo ha dunque il compito di invitare tutti gli altri uomini a quel simposio: «Il compito perenne del filosofo non è quello di parlare agli altri filosofi, ma agli altri uomini, aiutandoli a vivere con la sua filosofia, la quale, all’infuori di questo compito terapeutico e solidale, non ha senso alcuno, non trova i limiti e la forza della propria autonomia»<sup>38</sup>.

Il pensiero che «coglie la dialettica come legge del reale, si fa esso stesso un momento del reale»<sup>39</sup>; vivere filosoficamente vuol dire riuscire ad affrontare l’inarrestabile lotta che ci rende liberi e, quindi, responsabili delle nostre azioni.

<sup>36</sup> FRANCHINI, *Le origini della dialettica*, 16.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 284.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*, 283.

Il presente intervento vuole indagare il legame tra dialettica e libertà nella filosofia di Raffaello Franchini. Il valore della dialettica – centrale per il pensatore – non è unicamente speculativo, all’origine vi è la vitalità. Il pensiero – sempre dialettico – del reale, deve concretarsi nel reale stesso, farsi azione – autonoma – nelle reali opposizioni, per riemergere, poi, più interamente, come pensiero del reale. La difesa del carattere teorico della dialettica è in pari tempo la difesa della sua autonomia pratica, quindi, della libertà umana. Libertà stessa sempre dialettica, scontro e confronto con i diversamente opinanti, motore di ogni azione umana e sua necessità teoretica.

*This contribution aims to investigate the relationship between dialectic and freedom in the philosophy of Raffaello Franchini. The value of the dialectic – central to the thinker – is not purely speculative; at its origin lies vitality. Thought – always dialectical – of the real must manifest itself in reality, becoming action – autonomous – in real oppositions, only to reemerge more fully as the thought of the real. The defense of the theoretical nature of dialectic is simultaneously the defense of its practical autonomy and, therefore, of human freedom. Freedom itself is always dialectical, a clash and confrontation with opposing views, the driving force behind every human action and its theoretical necessity*

Articolo presentato nell’aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall’autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5173

FLAVIANA ASTONE

DISEMIA SICILIANA.  
LE TENSIONI TRA IDENTITÀ LOCALE  
E SGUARDO ESTERNO

La costruzione dell'identità culturale di una comunità locale è sempre frutto di un conflitto che si sviluppa tra le esigenze di affermazione e autonomia della comunità stessa e il ruolo dominante che culture e forze economiche e politiche esterne intendono esercitare sulla realtà locale. Non si tratta soltanto della dialettica tra locale e globale, ma anche della tensione tra sguardo estraneo e soggettività della comunità. La tensione si articola sia in termini di aggregazione e negoziazione, sia in termini di disgregazione e aperto conflitto.

Usiamo il termine 'disemia' per indicare questa tensione conflittuale, in accordo con Michael Herzfeld, che lo mutuò dal termine 'diglossia', usato in sociolinguistica da Charles Ferguson<sup>1</sup>. Ferguson utilizza diglossia per indicare il bilinguismo di una comunità nella quale vengono utilizzati due idiomi con funzioni, livelli di standardizzazione e potere differenti. Herzfeld amplia l'applicazione di questo concetto, applicandolo al complesso della cultura di una comunità:

L'argomento centrale di questo articolo è che la formulazione linguistica della 'diglossia', per cui una singola lingua può avere 'registri' sia letterari ('H') che vernacolari ('L') è parte di un fenomeno semiotico più ampio in cui gli individui sono in grado di negoziare confini sociali, nazionali, etnici o politici attraverso una gamma potenzialmente inesauribile di co-domini. Il linguaggio, per quanto importante, non è necessariamente primario in questo fenomeno più

<sup>1</sup> C. A. FERGUSON, *Diglossia*, in *Linguaggio e società*, a cura di P. P. GIGLIOLI, Bologna 1973, 281-300.

ampio, che propongo di chiamare disemia. La disemia è quindi un concetto di ordine superiore, non solo rispetto alla diglossia, ma anche rispetto a tutti i modelli come la polarizzazione politica, la differenziazione del comportamento basata sulle classi (comprese la cinesica e la prossemica), la cultura ‘popolare’ rispetto a quella ‘urbana’ e simili. Nel senso di Ardener, si tratta di una struttura paradigmatica, una categoria di principio sociale formale piuttosto che di tipo comportamentale<sup>2</sup>.

In questa sede intendo analizzare il caso dell’identità siciliana, intesa come costruzione di simboli, segni e forme organizzative che rispondono all’opera della comunità regionale, ma anche all’influenza dello sguardo esterno esercitato dalle culture europee nel corso dell’ultimo secolo e mezzo. Un’identità frutto della tensione conflittuale tra queste due tendenze e prospettive, tra questi due interessi e sguardi.

All’interno di una conferenza che dibatte il tema del conflitto il mio contributo può apparire irrilevante e secondario. Tuttavia, se esaminiamo ciò che di più terribilmente conflittuale è accaduto nel corso del Novecento, troviamo che alla base di guerre, genocidi, persecuzioni quasi sempre c’è un’origine che possiamo ricondurre alla disemia culturale, come nei casi emblematici della *Shoah*, della strage di tutsi per mano utu in Rwanda, della ex Jugoslavia. L’uso strumentale dell’identità culturale (etnica, nazionale, religiosa, linguistica, a seconda dei casi) per ragioni e finalità politiche.

Pertanto, conoscere i dispositivi che generano questi esiti disastrosi è importante, per prevenire e disinnescare per tempo *escalation* drammatiche, come avrebbe potuto essere l’avanzare dell’indipendentismo alla fine della Seconda Guerra Mondiale in Sicilia.

Non è vero, come a volte si asserisce, che l’identità siciliana sia sempre stata quella che noi oggi conosciamo, più o meno stereotipata, più o meno legata al passato. Essa ha subito forti cambiamenti nel tempo e, almeno nell’ultimo secolo e mezzo, cioè dall’unità in poi, si è trasformata sotto l’azione molto potente dei mezzi di comunicazione di massa, dal giornalismo alla televisione, dal cinema alla fotografia, dalla narrativa alla saggistica. Ora, queste trasformazioni, per ragioni diverse,

<sup>2</sup> M. HERZFELD, *Disemia*, in *Semiotics 1980*, compiled by M. HERZFELD - M. D. LENTHART, New York 1982, 205-15, in part. 205.

sono legate a periodi storici determinati e a contingenze economico-sociali e politiche ben precise. Soprattutto, però, queste trasformazioni sono state prodotte dall'esterno, con quello sguardo 'straniero', che in Sicilia è odiato, tanto quanto accolto con compiacimento sotto l'effetto del fascino esercitato dai più potenti e ricchi<sup>3</sup>.

Francesco Faeta, per esempio, parla di una particolare identità locale, inquadrandola in una visione che proviene dagli studiosi sociali stranieri. Jane Schneider ha sostenuto che l'Italia a causa del nazionalismo fascista non ha manifestato spinte regionaliste o tentazioni separatiste<sup>4</sup>, probabilmente dimenticando il separatismo siciliano del secondo dopoguerra, talmente pericoloso da aver provocato la reazione delle forze politiche nazionali disposte a concedere una forte autonomia, pur di contrastare l'indipendenza. La storiografia, tra l'altro, si è a lungo interrogata sulla natura dei fiancheggiatori di quell'indipendentismo, dalla mafia agli USA. Gli ultimi trent'anni hanno comunque esaltato forme di riconoscimento identitario sia al nord che al sud, sotto le forme della politica della Lega o delle formazioni politiche siciliane di stampo 'sicilianista'.

In Sicilia e in Sardegna corpose realtà politiche e culturali si sono mosse, quantomeno nel secondo dopoguerra, in direzione autonomista o secessionista. In tutto il Mezzogiorno continentale, inoltre, il vagheggiamento separatista, innescato dalla repressione del grande brigantaggio post-unitario, è avvertibile ancor oggi sotto pelle, soprattutto negli strati piccolo-borghesi mediamente acculturati. Esperienze tendenti a recuperare una supposta identità meridionale, antagonista rispetto a quella del Nord imperialista e colonizzatore, certe volte in prospettiva secessionista, hanno avuto un certo seguito, a partire dalla fine degli anni sessanta<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> I risultati della ricerca etnografica effettuata nel corso degli ultimi tre anni, nell'ambito del dottorato in Scienze umanistiche dell'Università degli Studi di Messina, sono stati da me esposti in altra sede e saranno disponibili per intero nella monografia tratta dalla tesi di dottorato, in corso di pubblicazione.

<sup>4</sup> J. SCHNEIDER, *Introduction. The Dynamics of Neo-Orientalism in Italy*, in *Italy's 'Southern Question'. Orientalism in One Country*, ed. by J. SCHNEIDER, Oxford - New York 1998, 18.

<sup>5</sup> F. FAETA, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino 2005, 79.

A Faeta non sfugge che queste spinte sono, in realtà, tutt'altro che locali. Infatti, l'attenzione ai temi della nuova identità, quella che si sviluppa nel corso del Novecento, non ha basi soltanto locali o nazionali, ma

economie e politiche globali mettono in moto a livello planetario come su scala locale, tali tensioni e contraddizioni che un ripensamento relativo alla gestione delle risorse, alla valutazione delle istanze comunitarie, agli aspetti territoriali, allo sviluppo compatibile, alle identità s'impone sotto molti cieli e all'interno di molte tradizioni scientifiche, culturali e politiche [...] Anche nel più specifico campo etnografico e antropologico, del resto, com'è noto, si è prestata attenzione ai problemi sopra ricordati, con una riflessione particolarmente attenta intorno alla nozione d'identità etnica<sup>6</sup>.

Del resto, diverse etnografie hanno dimostrato l'insorgere di locali spinte separatiste che hanno usato l'argomento dell'identità locale (etnica, per esempio, in Africa) come grimaldello della rivendicazione politica e istituzionale<sup>7</sup>.

Ma per ritornare nell'alveo più proprio del nostro lavoro sulla Sicilia, desideriamo adesso soffermarci sulla funzione e sul ruolo degli intellettuali in questa formazione locale di processi identitari attorno a tradizioni culturali, aspetti geografici, tappe storiche.

Su di un piano generale l'antropologia culturale e sociale non può esprimere oggi, sul tema dell'identità, in particolare dell'identità etnica, nonostante le sue diverse posizioni critiche, che un'opposizione antiessenzialista, anche se è difficile, quando si passa dagli enunciati teorici alla concreta indagine e alla concreta narrazione dei fenomeni osservati, restare coerenti con tale posizione. Le identità [...] lungi dall'essere in sé, costituiscono processi, e tali processi sono sempre il risultato di dinamiche politiche. Se già le società sono, ben spesso, un'invenzione, le identità che pretendono di sostanziarle (comunitarie, tribali, etniche, regionali, nazionali, sovranazionali) non esistono in sé, ma sono il

<sup>6</sup> FAETA, *Questioni italiane*, 79-80.

<sup>7</sup> Si fa qui riferimento agli studi raccolti in *L'invenzione dell'etnia*, a cura di J.-L. AMSELLE - E. M'BOKOLO, Roma 2008, tra i quali spicca il caso Katanga come entità etnica, territoriale e politica semplicemente funzionale alle politiche di sfruttamento coloniale ed ex coloniale, appunto su un piano globale.

risultato, storicamente determinato, di lotte politiche che comportano l'uso di strategie retoriche<sup>8</sup>.

Con questo enunciato siamo perfettamente in accordo, rappresentando bene la nostra tesi di fondo: la natura costruita delle identità culturali. Non solo, ma anche il loro significato storico-politico. In tutte le epoche storiche e in tutte le latitudini l'identità locale viene elaborata al fine di offrire un orizzonte agli interessi economici e sociali di gruppi contrapposti e «per costruire nuove élite e nuove egemonie»<sup>9</sup>. Tuttavia, quando poi si passa dall'enunciato alla pratica concreta, le questioni che si pongono sono complesse, anche se in definitiva abbastanza chiare. In particolare, si impone il ruolo degli intellettuali nella determinazione dei processi di creazione e definizione (ma anche di narrazione degli stessi) di una qualche identità locale.

Come si intuisce, all'interno di un vasto e complesso sistema di determinazioni di diverso segno, il campo che si delinea è fondamentalmente un campo di forze intellettuali; il lavoro di definizione storico-critica dell'identità locale si profila, dunque, essenzialmente come lavoro intorno alle pratiche, e alle figure, intellettuali. Se è indubitabile, in altre parole, la radice politica dell'identità locale che prima ricordavo, lavorare intorno a essa significa lavorare essenzialmente sugli intellettuali e sui loro sistemi di rappresentazione della realtà. [...] I costruttori della nozione d'identità locale, insomma, sono assai spesso gli intellettuali, vuoi che essi siano, gramscianamente, organici ai gruppi sociali che partecipano al gioco di redistribuzione dei poteri, vuoi che essi, per un malinteso, ritengono di essere in posizione antagonistica rispetto ai ceti dominanti (che detengono o aspirano a detenere i poteri). Spetta sovente agli intellettuali – oltre che, naturalmente, ad alcuni capipopolo intraprendenti e spregiudicati – di offrire un orizzonte generalizzato di credibilità al soffuso rancore, allo smarrimento, al reale bisogno d'identificazione collettiva, coagulando in quell'uso reattivo della tradizione<sup>10</sup>.

Questa 'catena di montaggio' degli intellettuali di cui parla Faeta è essenzialmente locale e produce 'dal di dentro' quei contenuti dell'identi-

<sup>8</sup> FAETA, *Questioni italiane*, 80-81.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*

tà che, però, sono anche prodotti ‘dal di fuori’, sempre da parte di intellettuali che pensano – anzi sono sicuri – di interpretare oggettivamente una ‘cosa’, una ‘sostanza’ che esiste lì e deve soltanto essere osservata e raccontata.

Infatti, accanto ai fotografi siciliani, abbiamo una pletora di fotografi stranieri che hanno ampiamente interpretato il mondo paesaggistico e umano della Sicilia. I casi di Sommer e von Gloeden sono abbastanza significativi. Povertà, degrado, devozione religiosa, scene di lavoro diventano per lo straniero segni di sicilianità, cioè di una identità che, anche grazie alla fotografia, si presenta immutabile, stagliata su un orizzonte storico e senza tempo.

Giorgio Sommer, nato a Francoforte sul Meno nel 1834, fu un pioniere, avendo fotografato Napoli e la Sicilia tra i primi in assoluto. Come scrive Marina Miraglia, «se la fama di un tempo è ancor oggi viva, ciò dipende soprattutto dallo straordinario spessore delle sue immagini, capaci di trasmetterci, insieme ai sentimenti e alle pulsioni del fotografo, anche il ricordo di tanti secoli di storia e di cultura dello sguardo»<sup>11</sup>. Già da queste poche annotazioni si intuisce che nella produzione fotografica di Sommer si rintracciano tutti gli elementi che conducono alla nostra ipotesi di lavoro. Sommer, come tanti altri, ha contribuito a generare un’identità siciliana (meridionale) che ha pesato in tutto il secolo successivo.

L’indagine di Sommer si caratterizza per la centralità che hanno i paesaggi o urbani o archeologici, caratterizzati da vuoti allucinanti, interrotti da presenze umane sporadiche e oscure, quasi fantasmatiche. La coltivazione di fichi d’India, per esempio, costituisce un primo piano non casuale e non puramente decorativo, ma una impronta identitaria che nel secolo XX avrà tanto successo. Infatti, nel catalogo prodotto nel 1992, in occasione della mostra a lui dedicata a Roma, possiamo leggere: «Nell’esposizione possiamo, infatti, seguire il percorso compiuto dal fotografo tedesco Giorgio Sommer, che nel secolo scorso viaggia per

<sup>11</sup> M. MIRAGLIA, *Giorgio Sommer; un tedesco in Italia*, in *Un viaggio fra mito e realtà. Giorgio Sommer fotografo in Italia 1857-1891*, a cura di M. MIRAGLIA - U. POHLMANN, Roma 1992, 25.

l'Italia, alla ricerca appassionata di luoghi e monumenti resi celebri, alla fine del settecento, dal Goethe e dagli artisti tedeschi del suo tempo»<sup>12</sup>. Insomma, anche Sommer, fotografo, prende ispirazione da un altro intellettuale, che in un campo artistico diverso aveva tracciato 'lo sguardo dal di fuori' sulla Sicilia<sup>13</sup>. Come Goethe, anche Sommer si sofferma sulle 'cose' e trascura le 'persone'.

Successivamente, tra fine Ottocento e primi Novecento, un altro tedesco, il barone Wilhelm von Gloeden, fece l'operazione opposta, mettendo in primo piano le 'persone', spogliate delle loro caratteristiche sociali e rivestite di elementi mitologici dell'*Arcadia* di classica memoria. Come riferì un altro intellettuale, questa volta francese, «Mi son portato i miei modelli attraverso tutta la Sicilia per onorarla ancor più denudandovi quei bei corpi, e i suoi orizzonti e i suoi monumenti mi hanno aiutato a innalzare un altro monumento, quello della giovinezza trionfante»<sup>14</sup>.

L'arrivo e la permanenza in Sicilia di Gloeden avvia quella retorica del mito, non tanto perché ne sia responsabile, quanto perché la sua immagine è stata utilizzata, anche dopo la sua morte, sia dai locali sia dagli stranieri, per ricostruire la storia in modo strumentale al fine di attribuire proprio a lui il merito di aver lanciato il nome di Taormina e della Sicilia nel panorama turistico internazionale.

Uno di coloro che interpretarono l'icona Gloeden per attribuirgli tut-

<sup>12</sup> *Un viaggio fra mito e realtà*, 9.

<sup>13</sup> A proposito del sommo poeta tedesco, Johann Wolfgang von Goethe, non possiamo qui trascurare il fatto che egli scrisse una delle frasi più citate in Sicilia, ma anche più variamente interpretate: «L'Italia senza la Sicilia, non lascia nello spirito immagine alcuna. È in Sicilia che si trova la chiave di tutto [...] La purezza dei contorni, la morbidezza di ogni cosa, la cedevole scambievolezza delle tinte, l'unità armonica del cielo col mare e del mare con la terra [...] chi li ha visti una sola volta, li possederà per tutta la vita». La frase, di per sé abbastanza oscura (cosa significhi esattamente 'la chiave di tutto' nessuno lo sa, tant'è che le interpretazioni sono state abbastanza discordanti), non nasconde, però, una cosa importante e cioè che tutti i caratteri indicati niente hanno a che vedere con le persone che vivevano in Sicilia, ma solo con mare, cielo, cose, contorni. Proprio Goethe, infatti, inizierà a esercitare uno sguardo positivo sulle 'cose' e uno sguardo negativo sulle 'persone', che poi sarà il *Leitmotiv* dei successivi due secoli.

<sup>14</sup> R. PEYREFITTE, *Eccentrici amori*, Milano 1967.

ti i meriti del decollo turistico dell'isola fu Roger Peyrefitte, che gli mise in bocca queste considerazioni:

Taormina aveva ragioni di farmi un monumento. So bene che l'evoluzione della mia arte coincideva con quella del turismo, ma posso vantarmi del fatto che la maggior parte dei turisti venisse per merito mio: le mie immagini eran la prova che esisteva in Sicilia un'oasi di non-conformismo e di bellezza; nel mondo vendutosi all'ipocrisia e alla menzogna io avevo acceso il faro di Taormina, e Taormina si mostrava all'altezza della situazione perché ce l'avevo preparata<sup>15</sup>.

La Sicilia s'era fatta fama di tolleranza. Dopo essersi qui stabilito, von Gloeden aprì uno studio fotografico e si specializzò nel mettere i giovani locali in posa da antichi greci.

Come costruiva il set nel quale avrebbe immortalato le proprie idee, così descriveva con le parole i mondi sognati. Ma il mondo che lo circondava non sempre corrispondeva a quello che egli immaginava. D'altra parte, non è vero che negli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento Gloeden operasse in un deserto, anzi. Numerosissime le testimonianze, tra le quali possiamo citare Frances Elliot, che soggiornò in Sicilia tra il 1879 e il 1881, Margaret Fountaine, che salì a Monte Venere nel 1896, o, qualche anno più tardi, Alec Tweedy, che nel 1904 notava come gli abitanti di Taormina stessero perdendo i loro modi graziosi a causa delle trasformazioni urbanistiche e sociali in atto.

Cosa animasse Gloeden e quali fossero le sue opinioni sulla Sicilia, soprattutto sui suoi abitanti, è difficile dire. Tuttavia, leggendo le cronache di Zinaida Gippius<sup>16</sup>, che negli anni Novanta dell'Ottocento viene invitata a casa del fotografo tedesco, possiamo leggere: «Il barone G. vive a Taormina nella sua piccola villa, già da vent'anni, completamente solo». Al momento dell'invito Zinaida chiede: «Avrete molti si-

<sup>15</sup> PEYREFITTE, *Eccentrici amori*, 124.

<sup>16</sup> Zinaida Gippius (1869-1945) fu una raffinata poetessa russa che ha lasciato varie testimonianze dei suoi viaggi. Incentrata sul suo viaggio siciliano è l'opera *Na beregu Ioniceskogo morja* [*Sulle rive del Mar Ionio*], pubblicata a puntate nel 1899 sulla rivista «Mir iskusstva» [*Il mondo dell'arte*] (fascicoli nn. 7-12). Momento importante nel racconto è l'incontro con Wilhelm von Gloeden.

ciliani?»). E il barone risponde: «Che dite! Sarà la nostra piccola cerchia. Tra i miei conoscenti non inviterò nemmeno tutti gli stranieri. Ho anche poco posto». Da questo brevissimo scambio di battute si comprende perfettamente quale fosse la considerazione che Gloeden avesse dei locali; la ‘cerchia’, come la chiama il fotografo, è quella degli stranieri, un circolo di migliori, che sono anche tanti, visto che non può, per ragioni di spazio, invitarli tutti. Poi, però, la poetessa russa a casa Gloeden troverà invitati siciliani:

I siciliani avevano docilmente imparato la *kreuz polka*, qui necessaria per la moltitudine dei tedeschi; guardando quella danza metodicamente graziosa, languida, era difficile immaginare di essere in Sicilia e non a Monaco o in una qualunque cittadina, altrettanto tranquilla e sentimentale. La *kreuz polka* piangeva su corde siciliane, le coppie passavano tenendosi per le mani, come in un minuetto, e sorridendo. Da G. dovevano ballare la *tarantella* quattro ragazzi, i primi ballerini di Taormina. Vestiti con il costume siciliano poco vistoso, con la sciarpa legata bassa, con una giacchetta larga e corta, con i capelli e gli occhi scuri, sembravano tutti bellissimi. Come al solito, era difficile staccare lo sguardo da Luigi – pareva così strano con le sue sopracciglia riversatesi verso l’alto e con la bocca rapace. Mino era un ragazzino timido e malizioso. Uno dei ballerini era vestito con una lunga vestaglia. Mino era perfino scalzo.

Come si vede, Gloeden esibiva gli indigeni mentre recitavano la tradizione siciliana e così egli ostentava il potere che esercitava su un mondo che egli stesso andava plasmando, con le fotografie e non solo. Tra gli invitati vi era, quella sera, anche un misterioso personaggio locale, che Gippius chiama ‘dottore’ e che viene ridicolizzato per le sue ostentazioni di dongiovannismo. Insomma, i locali per Gloeden erano i saltimbanchi del suo circo privato.

E ancora, nell’ottobre del 1898 il fotografo intervenne all’Assemblea generale dei soci della «Libera Società Fotografica di Berlino». In quella occasione disse:

La mia ambizione è quella di realizzare lavori il più possibile artistici, senza spingermi troppo oltre i limiti che sono propri della fotografia. Tuttavia non sempre è stato facile far comprendere le mie intenzioni ai miei soggetti – braccianti e gente del popolo – e convincerli quindi ad assumere un’espressione il più possibile consona all’effetto che mi proponevo di raggiungere. Così so-

no riuscito a stento, con tutta la buona volontà, a riprodurre la bellezza che sfilava davanti ai miei occhi. Fino ad oggi non ho mai voluto scattare fotografie istantanee<sup>17</sup>.

Nei brani citati risulta evidente la funzione svolta dal fotografo tedesco di costruzione dell'identità locale. Sulla base di un *cliché* classicheggiante, certo, ma del tutto eterodiretto, come egli stesso ammette. Gloeden mostra disinteresse per la vita, i sentimenti e le esigenze dei soggetti fotografati. L'insistenza sulle umili origini dei ragazzi è allo stesso tempo segno di estraneità e segno di biasimo da parte di chi si presenta come superiore.

Per Giovanni Dall'Orto<sup>18</sup> Gloeden «è un autore tedesco che ha prodotto per vendere a tedeschi e anglosassoni l'incarnazione delle loro fantasie preferite», assecondando la loro visione razzista del Sud dell'Europa. E continua:

Quel tanto (anzi, quel molto) di razzistico che è il presupposto delle immagini di Gloeden è ovviamente estraneo a noi italiani, e spiega la nostra difficoltà a riconoscerci nel ritratto (in realtà una caricatura) che di noi il 'Barone fotografo' ha lasciato. In effetti per vedere nei corpi dei pescatori e contadini che hanno posato per Gloeden, nelle loro mani callose e nei loro piedi screpolati e anneriti la 'classicità' e la perfezione formale delle statue di Prassitele o Fidia, ci voleva una buona dose di autoinganno. Ci voleva l'occhio di chi intendeva ad ogni costo vedere l'Italia come una terra pre-civile, selvaggia, con abitanti che vivevano seguendo gli impulsi animali della carne (e quindi della sessualità) senza l'ingombro della civiltà, colonialisticamente vista come 'fardello dell'uomo bianco', *maledizione* dei popoli del Nord-Europa e protestanti<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Il testo è tratto da: «Photographische Rundschau. Zeitschrift für Freunde der Photographie», herausgegeben und geleitet von Dr. R. NEUHAUSS, Berlin - Halle an der Saale, 13 (1899), Vereinsnachrichten, 2-3.

<sup>18</sup> Per un inquadramento dello studioso si veda quanto dichiarato nella sua autobiografia: «ho fatto studi classici, mi guadagno da vivere come scrittore e giornalista, sono un militante gay (dal 1976) e sono pure uno storico» (estratto dal sito: [www.cultura.gay.it](http://www.cultura.gay.it) [accesso del 6.08.2022]).

<sup>19</sup> Vd. sito a cura di G. DALL'ORTO, *Wilhelm von Gloeden (1856-1931) e il nudo maschile*, reperibile al link: <https://www.giovannidallorto.com/gloeden/gloeden3.html> (accesso del 6.08.2022).

L'operazione culturale di Gloeden a danno della Sicilia del tempo è qui tratteggiata in modo efficace. Il nord Europa aveva un'immagine stereotipata del sud Italia:

L'Italia appare in queste immagini come il paradisiaco giardino [...] d'infanzia d'Europa, e la Sicilia in particolare come la terra priva del 'fardello dell'uomo bianco' per il suo essere 'araba' al tempo stesso che 'greca' (e per la mentalità di un 'ariano' nordeuropeo del XIX secolo (e anche del XX secolo) tra arabi, greci e italiani non esiste differenza). Quanti 'ritratti di giovane arabo' ha prodotto Gloeden usando ragazzi di Taormina! È un caso? No, è l'espressione d'una mentalità: quella dei turisti nordeuropei. Senza questo fondamento razzista, questa *felix culpa* feconda, non sarebbe stato possibile il mondo immaginario di Gloeden, nato inseguendo 'altrove' (a Sud) un'inesistente età dell'oro pre-civile, pre-morale e pre-cristiana<sup>20</sup>.

In Dall'Orto c'è l'influenza di Edward W. Said e della sua efficace critica dell'orientalismo occidentale<sup>21</sup>. Ma la parte più stimolante della lettura di Dall'Orto è quella relativa all'autoinganno. Gloeden si rendeva conto di due cose: i modelli siciliani non erano né classici, né arcadici; il nudo maschile andava mimetizzato con l'arte perché non apparisse come pura e semplice pornografia. In questo lo aiutava il filone orientalista di tutta l'arte romantica del secondo Ottocento, che vagheggiava atmosfere da bagno turco e colori intensi di un Egitto senza luogo e senza tempo. Quella zona ambigua di sensualità e nascondimenti che tanto faceva *eros*.

<sup>20</sup> DALL'ORTO, *Wilhelm von Gloeden (1856-1931) e il nudo maschile*.

<sup>21</sup> E. W. SAID, *Orientalismo*, Torino 1991.

Questo contributo esplora la costruzione dell'identità culturale locale in Sicilia, evidenziando il conflitto tra le aspirazioni della comunità e le influenze esterne politiche ed economiche. Introduce il concetto di 'disemia' come tensione conflittuale, applicando idee di Herzfeld e Ferguson. Si analizza il ruolo degli intellettuali nella formazione di identità culturali, evidenziando come spesso siano agenti sia interni che esterni. Si esaminano casi storici come quelli dell'indipendentismo siciliano e si discute l'uso strumentale dell'identità culturale per fini politici. Infine, si esplorano le rappresentazioni della Sicilia da parte di fotografi stranieri come Giorgio Sommer e Wilhelm von Gloeden, sottolineando come abbiano contribuito alla costruzione di una narrativa stereotipata, spesso estranea alla realtà locale.

*This paper aims to explore the construction of local cultural identity in Sicily, highlighting the conflict between the community's aspirations and external political and economic influences. It introduces the concept of 'disemia' as a conflictual tension, applying ideas from Herzfeld and Ferguson. The role of intellectuals in shaping cultural identities is analysed, emphasising how they often act as both internal and external agents. Historical cases such as Sicilian separatism are examined, discussing the exploitative use of cultural identity for political purposes. Lastly, representations of Sicily by foreign photographers like Giorgio Sommer and Wilhelm von Gloeden are explored, emphasising how they contributed to the construction of a stereotypical narrative, often detached from local reality.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5174

GIUSEPPE RUSSO

QUALE PACIFISMO?  
NORBERTO BOBBIO E DANILO ZOLO A CONFRONTO

Il titolo del nostro breve intervento, *Quale pacifismo?*, ricalca volutamente quello, assai più noto, d'un libro di Norberto Bobbio del 1976: *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*<sup>1</sup>. E del filosofo torinese desideriamo, appunto, parlare, ricostruendo, nel poco spazio a disposizione, i termini della polemica, teoretica e politica, con Danilo Zolo, critico severo delle tesi bobbiane, improntate a un cosmopolitismo addirittura «impenitente»<sup>2</sup>. Cosmopolitismo, dottrina all'inizio escogitata dai Greci e ancora oggi in voga fra i *Western globalists*<sup>3</sup>, che

<sup>1</sup> N. BOBBIO, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Torino 1976. Michelangelo Bovero, in *Norberto Bobbio. Percorsi nel labirinto delle opere*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 32 (2003), 7-23, in part. 9, caratterizza l'itinerario bobbiano come «un sistema intricatissimo di *biforcazioni*, dove ogni tratto rettilineo termina in un bivio ed è a sua volta il braccio di un bivio anteriore». Il corpus degli scritti di Bobbio, quindi, costituirebbe – ad avviso di Bovero – una «struttura ad albero le cui ramificazioni, intersecandosi, formano un fitto reticolo di *dicotomie*» (il corsivo è dell'Autore); costituirebbe, cioè, una continua discussione di alternative.

<sup>2</sup> Vd. D. ZOLO - N. BOBBIO, *Hans Kelsen, the Theory of Law and International Legal System: A Talk*, «European Journal of International Law», 9 (1998), 355-67 (ora, in italiano e col titolo *La teoria del diritto e il diritto internazionale. Un dialogo con Norberto Bobbio*, in D. ZOLO, *L'alito della libertà. Su Bobbio. Con venticinque lettere inedite di Norberto Bobbio a Danilo Zolo*, Milano 2008, 98-125, in part. 120).

<sup>3</sup> Vd., per una storia del concetto di cosmopolitismo, G. RICUPERATI, s. v. *Cosmopolitismo*, in N. BOBBIO - N. MATTEUCCI - G. PASQUINO, *Dizionario di politica* (edizione orig. 1976), Torino 2004, 194b-201b. La formula «Western globalists» è stata adoperata da Hedley Bull, esponente della Scuola inglese di Relazioni internazionali, in *The State's Positive Role in World Affairs*, «Daedalus. Journal of the American Academy of Arts

divise nettamente le posizioni dei due intellettuali, all'indomani dello scoppio della prima Guerra del Golfo (1990-91)<sup>4</sup>, essendo Bobbio ascrivibile, sulla scorta dell'insegnamento kantiano e kelseniano, al campo degli entusiasti del governo mondiale, a onta delle vedute – realiste e in qualche misura schmittiane – del pensatore di Rijeka. Bobbio e Zolo – ecco la nostra idea, che dichiariamo subito – riproporrebbero, sebbene in modo personale, i temi della schermaglia fra Hans Kelsen e Carl Schmitt, il cui disaccordo, circa la sistemazione mondialistica del diritto internazionale, era incolmabile<sup>5</sup>.

«Discussione di un'alternativa», dunque; concernente, però, il disciplinamento dell'anarchia internazionale, superabile o attraverso il paradigma monistico della *civitas maxima*, difeso nel secolo decimottavo da Christian Wolff e rinverdito nel Novecento da Kelsen<sup>6</sup>, oppure tramite la via, vestfaliana e policentrica, della stipula di trattati, sia bilate-

and Sciences», 108 (1979), 111-23, in part. 120, che la dottrina globalista considera «the ideology of the dominant Western powers» (*ibid.*).

<sup>4</sup> Documenti della disputa sono D. ZOLO, *Che differenza c'è tra la «guerra giusta» e «Allah akbar»?», «l'Unità. Giornale del Partito comunista italiano», 22 gennaio 1991, 13 (ora in Id., *Granelli di sabbia. Il coraggio del pessimismo*, a cura di L. BACCELLI, Milano 2022, 89-92), e, più in generale, N. BOBBIO, *Una guerra giusta? Sul conflitto del Golfo*, Venezia 1991, che raccoglie, col titolo *L'ora della decisione più sofferta* (*ibid.*, 41-44), l'intervista *Ci sono i presupposti perché sia una guerra giusta, ma deve essere anche utile ed efficace*, rilasciata da Bobbio al «Corriere della Sera» del 17 gennaio 1991, 8, cui il pezzo di Zolo, fra l'altro, si riferisce.*

<sup>5</sup> Non è possibile, in questa sede, dar estesamente conto delle soluzioni teoriche elaborate da Kelsen e Schmitt, che possono essere attinte, per es., in H. KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto* (edizione orig. 1934), Torino 2000, in part. 149 e sgg., e in C. SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'* (edizione orig. 1950), a cura di F. VOLPI, Milano 2011. Sul rapporto, di prossimità e distanza, fra Zolo e Schmitt, vd. S. PIETROPAOLI, *Un convergente disaccordo. Danilo Zolo lettore di Carl Schmitt*, «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», 18 (2021), 364-74.

<sup>6</sup> Vd. CH. WOLFF *Jus gentium methodo scientifica pertractatum*, Halae 1749, 8, n° 10, che definisce *maxima* la «civitas, in quam Gentes coivisse intelliguntur, et cuius ipsae sunt membra, seu cives». H. KELSEN, *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale. Contributo per una dottrina pura del diritto* (edizione orig. 1920), a cura di A. CARRINO, Milano 1989, 366, ammette apertamente che a Wolff «appartiene il merito di aver per primo riconosciuto ed affermato il primato dell'ordinamento giuridico internazionale».

rali sia multilaterali, e dell'osservanza, da parte degli Stati, delle consuetudini generali.

L'alternativa cosmopolitica del kelsenismo, intesa a rimuovere «radicalmente»<sup>7</sup> il concetto – polemogeno – di sovranità, suggerì allora a Bobbio di protestare, nel corso universitario *Il problema della guerra e le vie della pace* (1964-1965)<sup>8</sup>, la propria fede irenista, cosiddetta giuridica, giacché «mira» – affermava l'Autore, sbizzando argomenti destinati a essere svolti in diversa sede – «alla formazione dello Stato mondiale»<sup>9</sup>. Tale giuspacifismo veniva quindi preferito, secondo la medietà aristotelica<sup>10</sup>, alle altre due *species* del pacifismo attivo, quello strumentale, che, calmieramento o rifiuto dell'uso degli strumenti bellici, è di fatto attuabile, quantunque manchevole d'efficacia<sup>11</sup>, e quello teleologico, progetto palingenetico dell'umano, il cui radicalismo – di certo efficace ma purtroppo inattuabile – vanifica qualsiasi speranza di realizzazione futura<sup>12</sup>. Guida nella scelta, fra gli estremi dell'inefficacia e dell'inattuabilità, fu, perciò, la *mesotes*, avendo Bobbio chiarito come le soluzioni da lui esposte, progressivamente più complesse e profonde, fossero «tanto più attuabili quanto meno efficaci, e viceversa»<sup>13</sup>.

*Peace through Law*: così Kelsen, nel 1944, denotava il sogno – teorico politico giuridico – di pacificazione globale<sup>14</sup>, e Bobbio, richiama-

<sup>7</sup> Vd. KELSEN, *Il problema della sovranità*, 469.

<sup>8</sup> Vd. *Il problema della guerra e le vie della pace*. Lezioni di filosofia del diritto tenute dal Prof. N. BOBBIO nell'Anno Accademico 1964-1965, raccolte dalle allieve N. BETTI - M. VACIAGO, Torino 1965 (ora, col titolo *Lezioni sulla guerra e sulla pace*, a cura di T. GRECO, Bari - Roma 2024, da cui si cita).

<sup>9</sup> *Ibid.*, 220. Facciamo in particolare riferimento a N. BOBBIO, *Il problema della guerra e le vie della pace*, «Nuovi Argomenti», 1 (1966), 29-90, in part. 77-80 (ora rifuso nell'omonimo *Il problema della guerra e le vie della pace* [edizione orig. 1979], Bologna 1997, 29-97, in part. 83-86, da cui citiamo).

<sup>10</sup> Vd. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, II, 5, 1106b, che identifica *arete* e *mesotes*.

<sup>11</sup> Vd. BOBBIO, *Il problema*, 79-83.

<sup>12</sup> Vd. *ibid.*, 86-90.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 91 (il corsivo è dell'autore).

<sup>14</sup> Vd. H. KELSEN, *Peace Through Law*, Chapel Hill 1944 (ora, in italiano e col titolo *La pace attraverso il diritto*, a cura di L. CIAURRO, Torino 1990). Sulla dottrina internazionalistica del giurista praghese vd., per un primo orientamento critico, C. NITSCH, *Diritto e forza nella comunità degli Stati. Studi su Hans Kelsen e la teoria del diritto internazionale*, Napoli 2012.

to esplicitamente quest'ultimo modello<sup>15</sup>, soggiungeva, con lessico di schietto stampo contrattualista:

Il ragionamento che sta alla base [del pacifismo giuridico] è di una semplicità e anche di una efficacia esemplari: allo stesso modo che agli uomini nello stato di natura sono state necessarie prima la rinuncia da parte di tutti all'uso individuale della forza e poi l'attribuzione della forza di tutti ad un potere unico destinato a diventare il detentore del monopolio della forza, così agli stati, ri-piombati nello stato di natura [...], occorre compiere analogo passaggio dalla situazione attuale di pluralismo dei centri di potere [...] alla fase di concentrazione del potere in un organo nuovo e supremo che abbia nei confronti dei singoli stati lo stesso monopolio della forza che ha lo stato nei riguardi dei singoli individui<sup>16</sup>.

Ma l'estensione del principio contrattualistico allo *ius gentium*, che assimila gli Stati agli insocievoli uomini naturali hobbesiani, sarebbe, in verità, decettiva, poggiando – è una delle tesi del discorso sviluppato da Zolo, in *Cosmopolis* (1995) – sulla fallace *domestic analogy*: il dispositivo pattizio, approntato nel Seicento dal filosofo di Malmesbury<sup>17</sup>, non serviva a fondare un allora inconcepibile ordine mondiale, bensì allo scopo – opposto – di garantire speculativamente «la nascita di una delle prime forme di Stato moderno dalle ceneri del feudalesimo»<sup>18</sup>. Bobbio avrebbe insomma interpretato – non si sa quanto correttamente, a opinione di Zolo – Hobbes con Kant e Kant con Hobbes, conferendo valore cosmopolitico al contrattualismo hobbesiano e interpolando il

<sup>15</sup> Vd. BOBBIO, *Il problema*, 83, che il pacifismo giuridico denominava, appunto, «pace attraverso il diritto».

<sup>16</sup> *Ibid.*, 85.

<sup>17</sup> Vd. HOBBS, *Elementorum philosophiae sectio tertia, de cive*, V, e *Leviathan. Sive de materia, forma, et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, II, 17, capi dedicati, in entrambe le opere, alla *causa et generatio civitatis*.

<sup>18</sup> Vd. D. ZOLO, *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale* (edizione orig. 1995), Milano 2019, 49. La puntura critica ricorre, altresì, in *Id.*, *La filosofia della guerra e della pace in Norberto Bobbio*, «Iride», 11 (1998), 105-15 (ora, col titolo *Il pacifismo cosmopolitico di Norberto Bobbio*, in *Id.*, *I signori della pace. Una critica del globalismo giuridico*, Roma 1998, 71-83, da cui citiamo), laddove si sostiene essere «controverso che la società mondiale contemporanea [...] possa [considerarsi] in qualche senso analoga alla nascente *civil society* che ha fatto da supporto al processo di formazione dello Stato moderno europeo» (*ibid.*, 79).

federalismo kantiano con categorie tolte di peso dalle pagine dell'ideatore del *Leviathan*<sup>19</sup>. Senonché Hobbes e Kant – sia concesso notarlo – rientravano *pleno iure* nel canone degli autori bobbiani, e non sorprende che i loro scritti, insieme a quelli di Kelsen<sup>20</sup>, abbiano conferito al consolidamento dell'edificio teorico de *Il problema della guerra e le vie della pace*. Né può trascurarsi che Kant utilizzava, con approccio trascendentale e non empirico, nozioni ereditate manifestamente dai contrattualisti<sup>21</sup>.

Più penetrante ci sembra un'altra osservazione elenctica, sempre diretta a demolire la semplicistica *domestic analogy*, che a Zolo faceva concludere, contro i tentativi bobbiani di equiparare Stato e uomo naturale:

Nell'ambito internazionale l'assenza di una giurisdizione accentrata non equivale a una situazione di anomia e di anarchia nel radicale senso hobbesiano

<sup>19</sup> ZOLO, *Cosmopolis*, 49. L. FERRAJOLI, *Per una Costituzione della Terra. L'umanità al bivio*, Milano 2022, 70, n. 43, ha di recente difeso l'alternativa cosmopolitica, colpendo scopertamente gli avversari della *domestic analogy*, in specie Bull e Zolo, influenzati, a suo parere, dalla «concezione schmittiana e identitaria della Costituzione e della democrazia». Vd., sempre di Ferrajoli, l'antiorie *Costituzionalismo oltre lo Stato*, Modena 2017, in part. 66-67, e H. BULL, *La società anarchica. L'ordine nella politica mondiale* (edizione orig. 1977), Milano 2020, 60, autore persuaso dell'impossibilità, per Hobbes e i suoi allievi, di stipulare un «contratto sociale tra Stati, con l'obiettivo di mettere fine all'anarchia internazionale».

<sup>20</sup> È lo stesso BOBBIO, *Per una bibliografia* (saggio del 1984 incluso in *De senectute e altri scritti autobiografici*, Torino 1996, 81-93, in part. 86), a enumerare, sulla scorta del celeberrimo precedente vichiano, i suoi dieci autori, moderni e contemporanei, che sono: Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Benedetto Croce, Carlo Cattaneo, Hans Kelsen, Vilfredo Pareto, Max Weber.

<sup>21</sup> Lo dimostra, oltre a un passo – esplicito, in tal senso – di *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* (edizione orig. 1793), in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto* (edizione orig. 1956), a cura di N. BOBBIO - L. FIRPO - V. MATHIEU, Torino 1965, 237-81, in part. 262, la presenza, nella *Metafisica dei costumi*, della dicotomia di diritto privato (*Privatrecht*), proprio dello stato di natura (*Naturzustand*) e che non necessita di «nessuna promulgazione esterna», e di diritto pubblico (*öffentliches Recht*), tipico della società civile (*bürgerliche Gesellschaft*) e dunque bisognevole di «una promulgazione pubblica»: vd. I. KANT, *Principi metafisici della dottrina del diritto* (edizione orig. 1797), acclusi ai citati *Scritti*, 375-567, in part. 383, da cui i virgolettati, e 422.

del *bellum omnium contra omnes*. [...] Non si può dire, neppure da un punto di vista rigorosamente realistico, che una situazione di *status statui lupus* [...] rappresenti la normalità nei rapporti fra gli Stati. Gli attori statali, pur in assenza di una generale 'armonia di interessi' e perciò in competizione fra di loro, non vivono in una situazione permanente e onnilaterale di conflitto a somma zero. Al contrario, mostrano la tendenza, sia pure in chiave fortemente selettiva e nel contesto di imponenti asimmetrie di potere e di risorse, a interagire, ad 'adattarsi' e a cooperare con gli altri attori alla ricerca di vantaggi reciproci. Si tratta di una condizione [di] 'anarchia cooperativa' [od] 'ordine anarchico'<sup>22</sup>.

L'assenza del governo mondiale, cioè, non provocherebbe, di necessità, conflitti internazionali cruenti, riuscendo gli Stati, alla maniera degli insocievoli *socii* kantiani<sup>23</sup>, a mantenere, policentricamente, la pace (perfino Bobbio, in una lettera dell'ottobre 1995, parve consentire sul punto, col celebrare, a sua volta, l'antagonismo civilizzatore)<sup>24</sup>. Zolo rifiutava però con pervicacia l'accentramento globale del governo, tratto caratteristico della grammatica – venata d'idealismo – della *reine Rechtslehre* kelseniana<sup>25</sup>, pregiando, di converso, la «negoziante multilaterale», a motivo dell'inabolibile rilevanza degli «Stati nazionali», da lui reputati «fonti [...] dell'autorganizzazione complessa del diritto internazionale»<sup>26</sup>.

A Kelsen e a Bobbio, che l'ordinamento dei singoli Stati stimavano semplice parte (*Teilrechtsordnung*) di quello totale<sup>27</sup>, Zolo quindi re-

<sup>22</sup> ZOLO, *Cosmopolis*, 128.

<sup>23</sup> Vd. I. KANT, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (edizione orig. 1784), in ID., *Scritti*, 123-39, in part. 127-28, che apprezza l'«insocievole socievolezza» (*ibid.*, 127), scaturigine del progresso «dalla barbarie alla cultura» (*ibid.*).

<sup>24</sup> Vd. ZOLO, *Cosmopolis*, 159, che attribuisce al potere diffuso fra gli Stati non soggetti al governo globale «una funzione 'garantistica' a livello internazionale». Vd., in aggiunta, Norberto Bobbio a Danilo Zolo, 9 ottobre 1995, in ID., *L'alito della libertà*, 164-65.

<sup>25</sup> All'«idealismo normativo (kelseniano)» ZOLO, *Cosmopolis*, in part. 15, si riferisce senza ambagi, omettendo però di ricordare che il giurista praghese qualificava la propria veduta scientifica una *radikal realistische Rechtstheorie*: vd. KELSEN, *Lineamenti*, 59.

<sup>26</sup> ZOLO, *Cosmopolis*, 130. Sulla tendenza storica, non ancora del tutto compiuta, alla formazione del *Weltstaat*, vd. KELSEN, *Lineamenti*, 154.

<sup>27</sup> Vd. *ibid.*, 166. E proprio l'argomento del *Primat der Völkerrechtsordnung* – sap-

plicò, in *Cosmopolis* e in lavori successivi, con la dottrina, mutuata da Robert Keohane e Stephen Krasner<sup>28</sup>, degli *International Regimes*, giustificazione scientifica del predetto multilateralismo, attraverso cui far fronte ai tanti problemi globali.

Non è infatti sicuro che l'unico esito delle controversie fra Stati, assente una giurisdizione planetaria, sia il ricorso all'autotutela armata, potendo le obbligazioni di diritto internazionale riuscire comunque effettive, senza precipitare il mondo nel caos<sup>29</sup>. Lo confermerebbe, peraltro, l'epistemologia della complessità, cui Zolo s'appellava apertamente, rinviando agli studi di Ilya Prigogine sulle strutture dissipative, fenomeni d'organizzazione scaturiti dal disordine molecolare<sup>30</sup>. Il *Welfarestaat*, rigido e gerarchico, si rivelerebbe allora, nonostante gli auspici

priamo da *La teoria del diritto e il diritto internazionale*, 114 – fu, a giudizio del filosofo piemontese, una delle «due 'trovate teoriche' [...] che mi hanno sempre ispirato una profonda ammirazione per Kelsen».

<sup>28</sup> Di regimi internazionali ha dapprima parlato J. G. RUGGIE, *International Responses to Technology: Concepts and Trends*, «International Organization», 29 (1975), 557-83, in part. 570-73, che collega *regime* al complesso di «mutual expectations, rules and regulations, plans, organizational energies and financial commitments, which have been accepted by a group of states» (*ibid.*, 570). ZOLO, *Cosmopolis*, 150, n. 42, ricorda, fra l'altro, numerosi scritti di Keohane e Krasner, che la dottrina degli *International Regimes* hanno tradotto in senso neorealistico.

<sup>29</sup> Vd. D. ZOLO, *La guerra, il diritto e la pace in Hans Kelsen*, «Filosofia politica», 12 (1998), 187-208 (ora, col titolo *Il globalismo giudiziario di Hans Kelsen*, in *Id.*, *I signori della pace*, 21-48, in part. 38), e *Id.*, *Il pacifismo cosmopolitico di Norberto Bobbio*, 79, che, con parole quasi sovrapponibili a quelle del primo testo, ribadisce come «la teoria dei 'regimi internazionali' di Stephen Krasner e Robert Keohane [dimostra l'esistenza di] ampie aree di 'anarchia cooperativa' entro le quali le obbligazioni giuridiche internazionali sono effettive ed efficacemente sanzionate pur in assenza di una giurisdizione accentrata e obbligatoria».

<sup>30</sup> ZOLO, *Cosmopolis*, 132 e 151, n. 49. In *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza* (edizione orig. 1979), a cura di P. D. NAPOLITANI, Torino 1999, 148, Ilya Prigogine e Isabelle Stengers evidenziarono la portata dirompente del concetto di struttura dissipativa, termine adoperato per «sottolineare [...] la stretta associazione [...] che può esistere tra struttura e ordine da una parte, e perdite e sprechi dall'altra. [...] *La dissipazione dell'energia e della materia diventa, in condizioni lontane dall'equilibrio, fonte di ordine*» (il corsivo è nostro). Approfondiscono utilmente il profilo scientifico di Prigogine G. GEMBITTO - G. GIORDANO, *Ilya Prigogine. La rivoluzione della complessità*, Roma 2016, che trattano, *passim*, delle strutture dissipative.

più ottimistici, fomite di discordia, frenando i «fattori di equilibrio sistemico»<sup>31</sup>, assicurati invece dalla dialettica negoziale, pur accesa.

Il «pacifismo debole»<sup>32</sup> di Zolo, nutrito di letture etologiche, non perseguiva, d'altronde, l'abolizione integrale dell'aggressività e della guerra, che, «costanti evolutive della specie umana»<sup>33</sup>, assolverebbero, anzi, un ufficio prezioso, facilitando, addirittura, il ravvicinamento dei belligeranti<sup>34</sup>, in quanto «la pace può realizzarsi solo nel conflitto e attraverso il conflitto. Solo il superamento delle ragioni del conflitto può radicare fra le parti in lotta il bisogno della pace e, alla fine, la pace»<sup>35</sup>.

Avverso all'idealismo, che discetta sempre di futuribili dover essere a scapito dell'analisi dell'essere attuale, il realista Zolo non rinunciava, tuttavia, al linguaggio normativo, additando – con un «occorrerebbe»<sup>36</sup> traditore – la mèta da raggiungere in avvenire: il temperamento della violenza distruggitrice, favorito dall'escogitazione di «strutture sociali»<sup>37</sup> *ad hoc*, quali la diplomazia preventiva e i rituali di pacificazione, capaci d'inibire l'ostilità intraspecifica fra gli esseri umani.

Il Terzo, Leviatano universale di cui Bobbio – nel dicembre 1983 – lamentò l'assenza<sup>38</sup>, dovrebbe dunque lasciar spazio, nell'ottica – ant imperialista e secessionistica<sup>39</sup> – di Zolo, al pluralismo cooperativo de-

<sup>31</sup> ZOLO, *Cosmopolis*, 132.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 154.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 155.

<sup>34</sup> Vd. *ibid.*, 177.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 186.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 177.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Vd. N. BOBBIO, *Il Terzo assente*, «La Stampa», 30 dicembre 1983, 3 (ora, con lo stesso titolo, in *Id.*, *Il terzo assente. Saggi e discorsi sulla pace e sulla guerra* [edizione orig. 1989], a cura di P. POLITO, Casale Monferrato 2013, 215-17, da cui si cita), che, affidando al *Leviathan* globale la composizione delle controversie internazionali, si domandava, sconsolatamente: «Esiste allo stato attuale delle parti in campo dei rapporti internazionali un Terzo? No, non esiste. Per questo, illuderci su una pace possibile, è stolto; illudere, è una consapevole menzogna» (*ibid.*, 217).

<sup>39</sup> La formula «pacifismo secessionista» appare soltanto nei primissimi anni Duemila, allorquando D. ZOLO, *Universalismo imperiale e pacifismo secessionista*, «La rivista del Manifesto», ottobre 2002, 47-52 (ora, col titolo *La guerra universalistico-umanitaria contro l'«asse del male»*, in *Id.*, *Terrorismo umanitario. Dalla Guerra del Golfo alla strage di Gaza*, Parma 2009, 46-60, da cui citiamo), ribadì l'opportunità di «sot-

gli Stati sovrani, raffigurato metaforicamente dalle «esili catene di Lilliput»<sup>40</sup>, immagine incompatibile con il *new world order* nordamericano, volto a garantire, con l'equivoca forza umanitaria, la *global security*. Proprio qui la disamina di Zolo incontrava quella, perfino profetica, di Schmitt<sup>41</sup>, ansioso di mettere in guardia, in *Il nomos della terra* (1950), dal pericolo imperiale statunitense, «nuovo Ovest [che] voleva sradicare l'Europa [...] dalla sua collocazione storico-spirituale, voleva rimuoverla dalla sua posizione di centro del mondo»<sup>42</sup>; proprio qui si misura, anche, la distanza – non lieve – del mediterraneista Zolo dalle idee, rigidamente germanocentriche<sup>43</sup>, del celebre giurista tedesco: accomunati dall'insofferenza per l'universalismo statunitense, che spaccia la bestialità per umanità<sup>44</sup>, il pensatore di Rijeka non condivideva, di Schmitt, le velleità revanscistiche, trepide di riaffermare il primato della Germania, offesa militarmente dalla superpotenza americana<sup>45</sup>.

trarre consenso alla prospettiva di un 'governo imperiale' del mondo e [...] di operare perché alla gerarchia unipolare delle relazioni internazionali si sostituisca gradualmente un assetto pluralistico: un 'pluriverso' di grandi aree di civiltà in interazione il più possibile pacifica, anche se competitiva, fra di loro» (*ibid.*, 58-9; il corsivo è nostro).

<sup>40</sup> ZOLO, *Cosmopolis*, 181.

<sup>41</sup> Imprescindibili, a questo proposito, le pagine 183-205 di *Tramonto globale. La fame, il patibolo, la guerra*, Firenze 2010, nelle quali Zolo discorre di *Carl Schmitt e la profezia della guerra globale*. Rimarchevole, soprattutto, quanto si legge *ibid.*, 202.

<sup>42</sup> SCHMITT, *Il nomos della terra*, 381.

<sup>43</sup> ZOLO, *Tramonto globale*, 201, accusava, infatti, Schmitt di eurocentrismo mitteleuropeo, a un tempo ostile all'universalismo americano e incurioso delle guerre coloniali, estranee allo spazio del Vecchio Continente. Vd. pure ID., *La profezia della guerra globale*, in C. SCHMITT, *Il concetto discriminatorio di guerra* (edizione orig. 1938), a cura di S. PIETROPAOLI, Roma - Bari 2008, V-XXXII, in part. XXVI.

<sup>44</sup> Vd., in tal senso, D. ZOLO, *Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Torino 2000, 43, che stigmatizza i metodi dell'intervento umanitario, «tipico strumento di autolegittimazione della guerra da parte di chi la sta costruendo. Come tale è parte della guerra stessa». I promotori dell'*humanitarian intervention*, accusando i loro avversari d'essere nemici dell'umanità intera, sarebbero allora autorizzati a esercitare una violenza moralmente lecita, secondo la dottrina, teologica e medievale, del *bellum iustum*. La guerra per il Kosovo, condotta dal cielo dalle forze dell'Alleanza atlantica, ha quindi confermato, agli occhi di Zolo (vd. *ibid.*, 116-17), la correttezza della veduta schmittiana, che ripeteva, disincantato: *Humanität, Bestialität*. Sul conflitto nel territorio della ex Repubblica di Jugoslavia, vd. *L'ultima crociata? Ragioni e torti di una guerra giuista*, Milano 1999.

<sup>45</sup> Vd. ZOLO, *Tramonto globale*, 200.

Era accettata, di converso, la dottrina schmittiana del *Grossraum*<sup>46</sup>, che Zolo adeguava al contesto europeo, in specie a quello dell'Europa mediterranea, per liberare il Vecchio Continente dalla perniciosa subordinazione atlantica<sup>47</sup>. Soltanto un'Europa in effetti europea, ossia radicata saldamente nell'area pelagica non oceanica, potrebbe mediare, neutralizzandoli, gli estremismi opposti dell'americanismo imperiale, che esporta *manu militari* democrazia e diritti, e dell'islamismo terrorista, reazione nichilistica per nulla irrazionale<sup>48</sup>.

Bobbio e Zolo, entrambi pacifisti, provavano tuttavia sentimenti diseguali davanti agli Stati Uniti d'America e alle istituzioni da essi promosse. E se il filosofo torinese, autentico estimatore delle perfettibili Nazioni Unite, suggeriva di non restare «prigionieri dell'antiamericano»<sup>49</sup>, Zolo, dissenziente, optava, dal canto suo, per un mondo affrancato del tutto dal prepotere degli iniqui «signori della pace»<sup>50</sup>, reputan-

<sup>46</sup> Vd., per limitarci solo all'*opus magnum* del 1950, SCHMITT, *Il nomos della terra*, 311, ove è chiaramente annunciata l'alternativa fra «universo e pluriverso, tra monopolio e polipolio», con riferimento al «problema se il pianeta fosse maturo per il monopolio globale di un'unica potenza o fosse invece un *pluralismo di grandi spazi* [Großräume] in sé ordinati e coesistenti, di sfere d'intervento e di aree di civiltà» (il corsivo è nostro). Un interessante sguardo critico d'insieme è offerto da S. CARLONI, *Dal Großraum al Nomos der Erde et retour: il pensiero internazionalistico di Carl Schmitt*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 85 (2008), 51-91.

<sup>47</sup> Vd. ZOLO, *Tramonto globale*, 205, oltre che ID., *La guerra universalistico-umanitaria contro l'«asse del male»*, 60.

<sup>48</sup> Vd. D. ZOLO, *La questione mediterranea*, in *L'alternativa mediterranea*, a cura di F. CASSANO - D. ZOLO, Milano 2007, 13-77, in part. 58-64, su *Un'Europa europea*. A proposito di *Le ragioni del terrorismo*, vd. ID., *La giustizia dei vincitori. Da Norimberga a Baghdad*, Roma - Bari 2006, 127-39, in part. 133-36.

<sup>49</sup> Vd. N. BOBBIO, *Non siate prigionieri dell'antiamericano*, «l'Unità. Quotidiano di politica, economia e cultura», 30 aprile 1999, 1 e 7 (ora, con lo stesso titolo, in *L'ultima crociata?*, 44-46, da cui si cita), che, replicando a una lettera aperta di Ferrajoli e Zolo (vd. «l'Unità», 27 aprile 1999, 8, e *L'ultima crociata?*, 39-43), asseverava essere gli Stati Uniti dalla «parte giusta» (*Non siate prigionieri*, 45) della storia, in quanto difensori della democrazia. Sull'elogio bobbiano delle Nazioni Unite, vd. *In lode dell'ONU*, «La Stampa», 30 agosto 1987, 1 (ora, con lo stesso titolo, in ID., *Il terzo assente*, 224-26, da cui citiamo), che definisce quell'istituzione, ricordandone però gli ancora non superati limiti, il «primo grandioso tentativo di 'democratizzare' il sistema internazionale» (*ibid.*, 224).

<sup>50</sup> I «signori della pace» sarebbero, per lo Zolo critico delle teorizzazioni dei *Western*

do falliti i tentativi di riforma democratica dell'ONU<sup>51</sup>. Tale, alla fine, il cuore del disaccordo fra i due studiosi, colto lucidamente in una missiva bobbiana dell'aprile 1996: «Mi sono fatto l'impressione che di fronte al fallimento (che io non nego) del pacifismo istituzionale, tu, invece di cercare di perfezionarlo, lo liquidi una volta per sempre»<sup>52</sup>.

Prevalse però, al di là della critica demolitrice<sup>53</sup>, il «profondo rispetto»<sup>54</sup> di Zolo verso Bobbio<sup>55</sup>.

*globalists*, le «grandi potenze industriali – oggi guidate dagli Stati Uniti – [a cui] deve essere affidato il compito di garantire politicamente e militarmente l'ordine cosmopolitico 'giusto e pacifico'»: vd., appunto, *I signori della pace*, 15. Si tratta, insomma, del modello della Santa Alleanza, denominazione che Zolo traeva dalle pagine del realista H. MORGENTHAU, *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, New York 1948 (vd. la versione italiana, Bologna 1997, 449, ove il Consiglio di Sicurezza dell'ONU viene bollato come «una specie di Santa Alleanza dei nostri giorni»). Sull'iniquità dei «signori della pace», rinviando, di nuovo, a ZOLO, *La giustizia dei vincitori*, amara denuncia del «sistema dualistico» della giustizia internazionale» (*ibid.*, X), che solleva le grandi potenze dalle proprie responsabilità, addirittura terroristiche, infliggendo ai già militarmente sconfitti l'onta, spregevole e vendicativa, dell'umiliazione morale e giuridica, in processi istruiti dagli stessi vincitori. Insiste pure sul punto, ma *brevius*, ID., *The Iraqi Special Tribunal: Back to the Nuremberg Paradigm?*, «Journal of International Criminal Justice», 2 (2004), 313-18 (ora, in italiano e col titolo *Processare il nemico sconfitto*, in ID., *Terrorismo umanitario*, 108-15).

<sup>51</sup> Vd. ZOLO, *Tramonto globale*, 137-57, in part. 157.

<sup>52</sup> Norberto Bobbio a Danilo Zolo, 1 aprile 1996, in ZOLO, *L'alto della libertà*, 167-70, in part. 170. Fu lo stesso Zolo, in *Un Leviatano planetario?*, saggio apparso in *Ordine, conflitto e libertà nei grandi mutamenti del nostro tempo*, a cura di D. FIOROT, Torino 1995, 245-53, in part. 250, ad assimilare il proprio sforzo teorico a un «gesto iconoclasta», teso a «distruggere un'immagine – quell'immagine della razionalità morale, giuridica e politica del governo mondiale – che sta imponendosi con la prepotenza di un idolo».

<sup>53</sup> Vd. Norberto Bobbio a Danilo Zolo, 9 settembre 1996, in ZOLO, *L'alto della libertà*, 171: «Tu non critichi, ma demolisci, radi al suolo i tuoi avversari».

<sup>54</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>55</sup> Circa il confronto fra Bobbio e Zolo, vd. anche G. SCIROCCO, *L'intellettuale nel labirinto. Norberto Bobbio e la guerra giusta*, Milano 2012, *passim*.

Alla luce delle idee di Hans Kelsen e Carl Schmitt, si ricostruiscono, con metodo storiografico, le opposte vedute ireniche di Norberto Bobbio e Danilo Zolo, essendo convinto, l'uno, della necessità – monistica – d'istituire un governo planetario, conforme al principio kelseniano della pace attraverso il diritto; l'altro, dell'opportunità – secessionistica e in senso lato schmittiana – di preservare il multilateralismo, polipolo che favorirebbe la cooperazione fra gli Stati, come dimostrato dall'odierna epistemologia della complessità. La polemica di Zolo con i cosiddetti *Western globalists*, indubbiamente debitrice delle teorie giusinternazionalistiche di Schmitt, si traduce, quindi, nella condanna del *new world order* statunitense (difeso invece da Bobbio, che mal sopportava l'antiamericanismo settario). Si dimostra, in ultimo, che i convincimenti di Zolo, culminati nell'apologia dell'Europa mediterranea quale argine allo strapotere atlantista, non incrinarono il rapporto personale con Bobbio, sempre improntato al più sincero rispetto.

*This essay uses a historiographic method to reconstruct the pacifist ideas of Norberto Bobbio and Danilo Zolo in light of the theories of Hans Kelsen and Carl Schmitt. Bobbio strongly advocated for a monistic world order and the establishment of a global government, consistent with the Kelsenian principle of 'Peace through Law'. Zolo, conversely, argued that international multilateralism, which supports cooperation among States, should be preserved – a position he saw affirmed by the contemporary Epistemology of Complexity. Drawing upon Schmitt's theory of International Law, Zolo's critique targeted so-called Western globalists and strongly opposed the US New World Order, which Bobbio, a staunch opponent of sectarian anti-Americanism, had instead approved. The essay ultimately demonstrates that while Zolo's beliefs culminated in an apology of Mediterranean Europe as a defence against excessive Atlanticism, this divergence never damaged his consistently respectful friendship with Bobbio.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5175

PANTALEONE CONDELLO

LA STASIS DELLA POTENZA  
NEL PENSIERO DI GIORGIO AGAMBEN

L'orizzonte finale del pensiero di Agamben è rappresentato da ciò che può esser definito un 'pensiero della potenza'. L'opera di Agamben, nella sua interezza, rivela come nucleo, come cuore pulsante, un originale discorso intorno alla nozione di potenza. In questo senso il suo pensiero mostra affinità e continuità con quella linea teorica, che da Spinoza conduce a Deleuze<sup>1</sup> e che ha individuato nel binomio potenza-vita (declinato nel senso di una potenza della vita e della vita come potenza) la principale, nonché estrema risorsa della filosofia, in grado di corrispondere all'esigenza di una nuova politica. Proprio tramite questo 'pensiero della potenza', Agamben intende far coincidere filosofia e politica<sup>2</sup>, mostrando la loro comune dipendenza dalla nozione di po-

<sup>1</sup> Linea che è stata ricostruita proprio da Agamben in un importante saggio dedicato al confronto con Deleuze e da cui emerge tutta l'importanza del concetto di vita per entrambi i pensatori. Questa linea è riconosciuta essere quella 'dell'immanenza', in contrapposizione a quella della 'trascendenza' che prenderebbe le mosse da Kant e annovererebbe fra i suoi esponenti ultimi Levinas e Derrida: vd. G. AGAMBEN, *Immanenza assoluta*, in Id., *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza 2005, 402-04. Oltre a questo, è interessante notare il ruolo di Spinoza nell'opera di Agamben: a nostro avviso è particolarmente significativo che i concetti spinoziani siano evocati nei momenti culminanti dei vari discorsi di Agamben, nei momenti in cui il ragionamento fin lì disciolto in mille rivoli giunge finalmente a coagulazione; vd. ad es., Id., *L'uso dei corpi*, in Id., *«Homo sacer»*. Edizione integrale, Macerata 2021, 1278-79, in cui, fra l'altro, a Spinoza ci si riferisce semplicemente chiamandolo 'il filosofo'.

<sup>2</sup> Fra i molti luoghi vd. Id., *L'irrealizzabile*, Torino 2022, 12-13. Per la coincidenza di filosofia e politica nel pensiero di Agamben vd. M. ABBOTT, *Glory, Spectacle and Inoperativity: Agamben's Praxis of Theoria*, in *Agamben and Radical Politics*, ed. by D. McLOUGHLIN, Edinburgh 2016, 27-48 e A. NORRIS, *The Exemplary Exception. Phi-*

tenza. E in questo senso egli ha potuto parlare di qualcosa come la ‘potenza del pensiero’<sup>3</sup>.

Occorre notare come questo pensiero della potenza sia nel profondo mosso dalla volontà di raggiungere una potenza pura, incontaminata dal potere. Si tratta di una volontà di purificazione e assolutizzazione, secondo un singolare contromovimento rispetto a gran parte della filosofia novecentesca.

La purezza della potenza<sup>4</sup> si dimostra requisito fondamentale per poter pensare la politica a venire così come immaginata da Agamben, ovvero una politica completamente affrancata dal potere e dai suoi dispositivi, i quali hanno sempre ostacolato il pieno dispiegamento della potenza della vita<sup>5</sup>, avendo provato, tramite l’impiego dello ‘stato d’eccezione’, a catturare, controllare e infine a distruggere la vita, rendendola il più possibile invivibile, privandola sempre più della possibilità di godere della sua potenza<sup>6</sup>. La politica della ‘comunità che viene’, quella dell’*esser-qualunque* e del *désœuvrement* dell’umanità e dell’animalità<sup>7</sup>, dell’inoperosità, dei mezzi puri e della potenza destituen-

*losophical and Political Decisions in Giorgio Agamben's Homo Sacer*, in *Politics, Metaphysics and Death. Essays on Giorgio Agamben's Homo sacer*, ed. by A. NORRIS, Durham - London 2005, 262-83.

<sup>3</sup> Espressione che è il titolo di un saggio e di una raccolta di scritti di Agamben: vd. G. AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, in ID., *La potenza del pensiero*, 273-87. Nell’espressione si fa riferimento all’interpretazione che Agamben ha fornito dell’atto supremo in Aristotele. Esso non rappresenterebbe il superamento della potenza, quanto piuttosto «il dono estremo della potenza a se stessa, la figura compiuta della potenza del pensiero» (*ibid.*, 287). Il pensiero che pensa sé stesso è quasi l’archetipo della potenza pura che diventa poi modello per una politica pura.

<sup>4</sup> Il lessico della purezza inonda le opere di Agamben, in particolare il ricorso ad aggettivi quale ‘puro’ compare proprio nelle ricerche dedicate alla potenza: vd. ID., *L’irrealizzabile*, 86. È bene rammentare anche tutta la questione della politica dei mezzi puri, che risulta appunto fondata sull’inoperosità: vd. ID., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Torino 1996 e ID., *Karman. Breve trattato sull’azione, la colpa e il gesto*, Torino 2017, 133-39; sull’importanza e la matrice benjaminiana della purificazione: ID., *Iustitium. Stato d’eccezione* in ID., «*Homo sacer*», 225-27.

<sup>5</sup> Per il tema della potenza, che viene liberata e contestualmente catturata in una sfera separata, vd. ID., *Che cos’è un dispositivo?*, Roma 2006, 22-25.

<sup>6</sup> ID., *L’uso dei corpi*, 1212.

<sup>7</sup> Vd. ID., *La comunità che viene*, Torino 1990, 3-4 e ID., *L’aperto. L’uomo e l’animale*, Torino 2002, 87-90. Sulla rilevanza decisiva della questione dell’animalità in Agam-

te, non potrà e non dovrà avere più nulla a che fare con il potere, il quale, nell'ottica di Agamben, è sempre qualcosa di diabolico.

Pensare una potenza nella sua purezza, che non sia al contempo assolutamente ineffettuale, bensì in grado di portare avanti un'opera di radicale destituzione del potere, è precisamente la sfida lanciata da Agamben alla tradizione filosofica e alla politica. Per raggiungere tale potenza, è decisivo, per Agamben, riuscire a disarticolare il rapporto gerarchico fra potenza e atto così come pensato da Aristotele, andando a mostrare come sia propria della potenza una forza di resistenza, in grado di mantenerla estranea a ogni messa in opera, affrancandola così da ogni compiuta attualizzazione<sup>8</sup>.

Questo tentativo di Agamben, la cui posta in gioco è la tenuta dell'intero impianto concettuale del suo pensiero, presenta però dei punti altamente problematici, i quali emergono dalla considerazione dello statuto teoretico di un concetto come quello di 'potenza inoperosa'. Questi aspetti problematici possono essere compresi servendosi della lente ermeneutica che ci offre la nozione di *stasis*, o conflitto interiore.

Una conflittualità intestina attraversa la potenza pura e assoluta. *Sta-*

ben vd. M. CALARCO, *Arrestare la macchina antropologica (Agamben)*, in *Zoografie. La questione dell'animale da Heidegger a Derrida*, trad. it. di M. FILIPPI - S. TRASATTI, Milano - Udine 2012, 85-108.

<sup>8</sup> Lo sganciamento della potenza dall'atto è il tentativo teoretico principale di Agamben, che si ripropone nei suoi scritti principali: vd. G. AGAMBen, *Homo sacer I*, in ID., «*Homo sacer*», 48-55; ID., *L'irrealizzabile*, 84-85; ID., *Che cos'è l'atto di creazione?*, in ID., *Il fuoco e il racconto*, Roma 2014, 39-60. Gesto invero assolutamente decisivo per l'intera sfida portata da Agamben al pensiero. Fra gli innumerevoli autori di cui Agamben discute le tesi, il confronto con Aristotele assume un'importanza strategica impareggiabile. Le modalità attraverso le quali Aristotele ha pensato la 'cosa' della filosofia, consegnando non solo una nuova concettualità, ma soprattutto dei fondamentali schemi di pensiero, sono poste da Agamben sul banco degli imputati: solo se il suo pensiero sarà in grado di disarticolare questi dispositivi, fra i quali, appunto, spicca la riconduzione della potenza sotto il dominio dell'atto, potrà darsi un pensiero idoneo a pensare una politica della vita a venire. Insomma, attraverso il confronto con Aristotele, Agamben vuole fare i conti con l'intera tradizione occidentale. Vd. D. McLOUGHLIN, *Aristotle*, in *The Agamben Dictionary*, ed. by A. MURRAY - J. WHYTE, Edinburgh 2011, 27-28, e N. BROWN, *The Modality of Sovereignty: Agamben and the 'Aporia' of Primacy in Aristotle's Metaphysics Theta*, «Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal», 46 (2013), 169-82.

*sis* è la patologia che la infetta<sup>9</sup>. Si tratta di una malattia autogena, propria della potenza, così come viene pensata da Agamben. La *stasis* si presenta *con* la potenza e non giunge dall'esterno; per questo il conflitto è interno, e non assume la forma della guerra esterna (*polemos*). Ciò in quanto, nel pensare la potenza, Agamben non può che pensare anche il suo opposto, il potere, che nel suo schema è sempre in conflitto con la potenza e che, tuttavia, non costituisce qualcosa a essa estraneo.

La *stasis*, in quanto consustanziale al concetto di potenza, per Agamben può essere esplicitata richiamando la distinzione, di matrice teologica, fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*<sup>10</sup>, la quale possiede un'importanza decisiva per l'economia del pensiero di Agamben, rappresentandone infatti un breve compendio<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Il luogo in cui questa influenza medica emerge nell'elaborazione del concetto di *stasis* si trova in Tucidide (ma anche in Plat. *Leg.* 628d, *Menex.* 243e), come hanno evidenziato J. PRICE, *Thucydides and the Internal War*, Cambridge 2001, 14-22, D. ARMISTAGE, *Civil Wars. A History in Ideas*, Yale 2017 e C. ORWIN, *Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society*, «The Journal of Politics», 50 (1988), 831-47. Il concetto di *stasis* è, fra l'altro, affrontato direttamente da Agamben. Nel testo dedicato alla guerra civile, all'interno della cornice di *Homo sacer*, egli discute la distinzione classica fra *polemos* e *stasis*, andando a interpretare il fenomeno della guerra civile come un dispositivo che, similmente allo stato d'eccezione, serve a produrre una zona d'indifferenza fra la casa e la città, fra pubblico e privato, in modo tale da consentire un interscambio fra potere e vita, una intrusione e infine la cattura attraverso una politicizzazione. Colpisce comunque l'assenza dell'aspetto medico della *stasis*, dovuto probabilmente al fatto che il tema non è affrontato direttamente, quanto, piuttosto, piegato alle necessità della propria teoria della politica: vd. G. AGAMBEN, *Stasis. La guerra civile come paradigma politico*, in Id., «*Homo sacer*», 257-68. Più che essere un conflitto interno tra soggetti consanguinei o tra diverse fazioni all'interno di uno stesso organismo/comunità, la *stasis* risulta come il conflitto della potenza con sé stessa o, meglio, un conflitto entro la potenza stessa.

<sup>10</sup> Il perché di questa scissione non viene approfondito; anzi, Agamben assume il conflitto fra potere e potenza quasi come una mera datità. Al massimo vengono fornite delucidazioni pur sempre di carattere negativo, per cui la limitazione della potenza, da cui sorge il potere, sarebbe un'operazione funzionale all'esercizio del potere e pertanto effettuata dal potere stesso, che pure è un effetto della limitazione (e Agamben non si addentra a esplorare la logica di un'eventuale causalità circolare in questo caso). Sembra, infatti, che la limitazione della potenza dia origine al potere e non il potere alla limitazione; tutt'al più il potere tutela questa limitazione e continua ad implementarla.

<sup>11</sup> Vd. G. AGAMBEN, *Bartleby o della contingenza*, in G. AGAMBEN - G. DELEUZE, *Bar-*

La *potentia absoluta* nomina l'aspetto anarchico e libero della potenza: «per quanto concerne la potenza considerata incondizionatamente in se stessa, Dio può fare qualsiasi cosa»<sup>12</sup>. La *potentia ordinata* costituisce invece l'autolimitazione volontaria di Dio, l'ordinamento della potenza assoluta, che avviene tramite un comando e perciò un potere coattivo; essa ha appunto il compito di «limitare la potenza e l'anarchia divina, stabilendo un confine senza il quale il mondo precipiterebbe nel caos e non potrebbe più essere governato»<sup>13</sup>.

Da ciò risulta evidente che il potere si genera dalla potenza come suo effetto, il quale però retroagisce sulla causa, limitandone la propensione per l'anarchia attraverso le sue attività di cattura, separazione, riorganizzazione, disposizione e infine distruzione. La scissione fra le due modalità della potenza non può, pertanto, che rappresentare già un conflitto. Ma perché questa scissione è implicita nella nozione di potenza? Agamben suggerisce, senza tuttavia indagare ulteriormente, che alla *potentia absoluta* debba fare da contraltare la *potentia ordinata*, quindi il potere con tutte le sue macchinazioni e con il nefasto 'dispositivo ontologico-politico'<sup>14</sup>, poiché nella potenza vi è un abisso oscuro o insondabile<sup>15</sup> che, se spalancato, precipiterebbe il mondo nell'ingovernabilità, rendendo impossibile ogni messa in forma, quindi ogni soggettivazione etica e politica.

Il punto decisivo è qui rappresentato dal fatto che la storia dei rapporti fra potere e vita, con cui Agamben fa coincidere la storia dell'umani-

*tleby. La formula della creazione*, Macerata 1993, 60-62; AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, 1268-69; ID., *Karman*, 95-97.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 96.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 96-97.

<sup>14</sup> Questo, così come la 'macchina antropologica', consiste nella scissione di un intero e nella riarticolazione in senso gerarchico di quanto risulta dalla scissione. Ciò riproduce in verità il modo di condurre le ricerche di Aristotele, così come inteso da Agamben, fondato non sulla domanda 'che cos'è?', ma 'attraverso che cosa qualcosa appartiene a qualcos'altro?'. Su ciò AGAMBEN, *L'uso dei corpi*, 1127 e ID., *L'aperto*, 21-24.

<sup>15</sup> «Come Dio, anche l'uomo può e deve volere, può e deve arginare l'abisso oscuro della sua potenza» (ID., *Che cos'è un comando?*, Roma 2022). Parole identiche, se si eccettua la sostituzione di 'abisso oscuro' con 'abisso insondabile', si trovano in ID., *Karman*, 97.

tà dominata dalla civiltà occidentale e alla quale dedica le sue indagini archeologiche e l'intero progetto *Homo sacer*, sia null'altro che il risultato del contenimento dell'abisso oscuro della potenza<sup>16</sup>, in virtù di una preoccupazione che è possibile determinare come di natura auto-immunitaria. Senza quest'autolimitazione, la politica degli uomini, così come conosciuta fino ad ora, non sarebbe stata possibile. Ogni potere costituito, ogni istituzione deriva da questa messa in forma coatta, dall'argine che il potere pone alla potenza.

Agamben intende risolvere la situazione conflittuale, lo stato patologico che è *stasis* (e che, secondo le sue più recenti diagnosi, starebbe conducendo l'umanità al disastro) attraverso l'arresto dell'attività di autolimitazione, quindi tramite una piena affermazione del contenuto dell'abisso oscuro, ovvero dell'Ingovernabile<sup>17</sup>, cioè della potenza pura, assoluta, destituente, inoperosa. In questa liberazione, che Agamben concepisce come destituzione, consiste il compito della politica a venire. Addirittura, egli intravede nella destituzione del potere, dei dispositivi e di ogni messa in forma della vita e della potenza, la possibilità di una nuova antropogenesi. Il suo concetto di forma-di-vita, del resto, non è null'altro se non una vita che ha reso inoperose tutte le soggettività<sup>18</sup>, vivendo solo la sua stessa vivibilità, *bios che giace nella sua zoe*<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> La parentela fra potere e vita/potenza, addirittura nel segno dell'inoperosità, emerge da alcune densissime pagine di G. AGAMBEN, *Oikonomia. Il Regno e la Gloria*, in ID., «*Homo sacer*», 601-12.

<sup>17</sup> ID., *Che cos'è un dispositivo?*, 35; ID., *Elogio della profanazione*, in ID., *Profanazioni*, Roma 2005, 106.

<sup>18</sup> Il passo più emblematico a tal proposito è il seguente: «Tutti gli esseri viventi sono in una forma di vita, ma non tutti sono (o non sempre sono) una forma-di-vita. Nel punto in cui la forma-di-vita si costituisce, essa destituisce e rende inoperose tutte le singole forme di vita. È soltanto vivendo una vita che si costituisce una forma-di-vita, come l'inoperosità immanente in ogni vita. La costituzione di una forma-di-vita coincide, cioè, integralmente con la destituzione delle condizioni sociali e biologiche in cui essa si trova gettata» (ID., *L'uso dei corpi*, 1278).

<sup>19</sup> Per un approfondimento del concetto di forma di vita vd. D. KISHIK, *The Power of Life. Agamben and the Coming Politics (To imagine a Form of Life, II)*, Stanford 2012; A. LUCCI, *L'opera, la vita, la forma. La filosofia delle forme-di-vita di Giorgio Agamben*, in *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, a cura di A. LUCCI - L. VIGLIAROLO, Genova 2016, 69-94; L. CINQUEMANI, *Forma di vita. Dal pensiero destituente nella fi-*

Si tratta di una vita *in-fans*, che gioca con sé, caratterizzata da una iperpotenza infantile e come tale sottratta al dispositivo del linguaggio articolato, strettissimo collaboratore del potere (infatti anche il linguaggio sembra funzionare attraverso il meccanismo della separazione)<sup>20</sup>.

A una siffatta figura, Agamben affida la risoluzione della *stasis*. Ci sembra che sia gli strumenti concettuali impiegati, sia il senso ultimo di una tale operazione, con tutta l'enfasi posta su una potenza più sovrana di ogni sovranità particolare, non possano che aprire la via a degli esiti filosofici, ma anche e soprattutto politici, non soltanto rischiosi, ma catastrofici<sup>21</sup>. Le strategie di Agamben, lungi dal risolvere la *stasis*, volendo inaugurare una nuova epoca per l'umanità, minacciano di provocare, piuttosto, una esacerbazione della conflittualità, favorendo l'insorgenza di un pensiero e probabilmente anche di una prassi dell'auto-distruzione.

È stato Martin Heidegger a mettere in guardia dai rischi di un pensiero che ha il suo fulcro nella volontà di affermare una vita indefinitamente potenziata<sup>22</sup>. Nel corso della sua interpretazione di Nietzsche,

*losofia di Giorgio Agamben alla radicale nullificazione del dispositivo*, Roma 2019 e E. PRAINO, *L'uso di sé. Archeologia della forma-di-vita*, Salerno - Napoli 2023.

<sup>20</sup> Il rapporto fra linguaggio e potere è ampiamente indagato in G. AGAMBEN, *Horkos. Il sacramento del linguaggio*, in ID., «*Homo sacer*», 314-74, e ID., *Che cos'è un comando?*; sul linguaggio come luogo della negatività e della separazione della vita dalla sua forma, vd. ID., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Torino 2008 e ID., *La voce umana*, Macerata 2023. Per una ricostruzione delle riflessioni di Agamben in merito al linguaggio vd. S. PROZOROV, *Agamben and Politics. A Critical Introduction*, Edinburgh 2014, 60-92.

<sup>21</sup> È bene ricordare come invece per Agamben il concetto di catastrofe abbia una valenza altamente positiva: egli fa suo il motto *Ubi fracassorium, ibi fuggitorium*, rendendolo con «dove c'è una catastrofe, là c'è una via di fuga» (G. AGAMBEN, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, Roma 2015, 45). In questo concetto, eredità di un famoso motivo hölderliniano ripreso più volte da Heidegger, egli individua la possibilità di un ribaltamento e di una trasformazione della condizione umana in direzione della beatitudine che si accompagna all'inoperosità: vd. V. BORSÒ, *Giorgio Agamben – Tra disastro e catastrofe. Ontologia e estetica*, in *Giorgio Agamben. La vita delle forme*, 111-27.

<sup>22</sup> Non è senza significato, nell'ottica di una riflessione sul pensiero di Agamben, che sia proprio Heidegger il filosofo richiamato per condurre una critica del pensiero della potenza. Pur considerandolo come uno dei suoi maestri e prendendo le mosse da problemi sollevati dalla filosofia heideggeriana, nelle conclusioni e negli effetti cercati

nell'ambito della cruciale *Auseinandersetzung* con la tecnica moderna, con il nichilismo e il nazionalsocialismo, Heidegger individua nel *Wille zur Macht* una potenza indomabile, inesauribile, a prescindere da qualunque messa in opera, essendo la volontà di potenza «costantemente in cammino verso il possesso di se stessa»<sup>23</sup>, perciò indirizzata non a realizzarsi in una entità, bensì alla «conquista di sé nell'incondizionatezza della sua essenza»<sup>24</sup>. Potenza, volontà e vita si stringono qui, accomunate dalla tensione verso l'incondizionatezza. L'unica realtà che sembrano riconoscere è la loro brama, la quale, protendendosi al di sopra di tutti gli enti, assume la natura di un comando incontestabile<sup>25</sup>, potendo così mostrare la sua essenza di violento autoaccrescimento<sup>26</sup>. Tale autoaccrescimento indomabile, ingovernabile conduce allo scontro senza quartiere (come senza quartiere è ogni *stasis*) fra potenze non più soggettive, determinate, limitate, e, infine, alla devastazione (*Verwüstung*) e all'autodistruzione.

Alla luce dei rilievi critici che possiamo trarre dalle considerazioni heideggeriane in merito a un tale pensiero radicalmente destituente, allora occorrerà innanzitutto ridiscutere l'interpretazione della natura del potere, che nel pensiero di Agamben rimane unilaterale, in quanto egli vede in esso solo la negazione della vita. È proprio il significato di questa negazione che occorre rimettere in questione: il potere negativo sembra quasi un freno alla potenza autodistruttrice. Occorre inoltre considerare in modo critico la riflessione filosofica che propugna una biopolitica *affermativa*, nel senso di una politica *della* vita e non *sulla*

Agamben se ne allontana decisamente, tanto che i due percorsi finiscono per divaricarsi inesorabilmente, fino a giungere a conclusioni radicalmente opposte. Tra le molte testimonianze di questa divergenza, emblematico ci sembra il caso dell'animalità, in cui, proprio nelle conclusioni, Agamben si distacca sensibilmente da Heidegger, virando su posizioni maggiormente ispirate da Benjamin, il 'contravveleno' di Heidegger. Vd. AGAMBEN, *L'aperto*, 82-95; CALARCO, *Arrestare la macchina antropologica (Agamben)*, 105-08 e K. ZIAREK, *After Humanism: Agamben and Heidegger*, «South Atlantic Quarterly», 1 (2008), 187-209.

<sup>23</sup> M. HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche: «Dio è morto»*, in Id. *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. CHIODI, Firenze 1968, 215.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ibid.*, 214-15.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 210.

vita, di una affermazione incondizionata della sua potenza e di una denegazione della morte e di tutta l'impotenza che attraversa e segna la vita stessa. In questo senso ci sembra, fra le altre cose, poco convincente la lettura agambeniana dell'*adynamia* aristotelica: l'impotenza non è una qualità della potenza, qualcosa che dipende dalla potenza stessa come assicurazione della sua assolutezza e inesauribilità in ogni atto, quanto piuttosto è il riconoscimento della sua finitezza<sup>27</sup>: la potenza-dinon è qualcosa che distingue la potenza dall'atto, o che contribuisce a farlo, ma non contribuisce a disgiungerli totalmente o addirittura a subordinare l'atto alla potenza. Affermare una vita illimitata come potenza radicalmente destituente, infatti, utilizzando ancora una volta le parole di Heidegger, non può che condurre a pensare «il reale, sempre e ovunque, come nullità e, quindi, attraverso questa, volere l'annullamento»<sup>28</sup>, di modo che un tale pensiero finisce per collimare con quello della devastazione, rivelandosi, così, incredibilmente e colpevolmente cieco nei confronti della politica e di ciò che concretamente si può opporre alle macchinazioni del potere – si tratta, fra l'altro, di strumenti o dispositivi implementati dal potere medesimo – come ad esempio i diritti umani. Un siffatto pensiero della potenza, perciò, finisce per precludersi la possibilità di pensare la stessa politica, nel suo necessario e concreto effettuarsi.

<sup>27</sup> È significativo come, su questo, Agamben non sembri voler seguire Heidegger, il quale ha invece fortemente rimarcato proprio la finitezza della potenza: vd. HEIDEGGER, *Aristotele, Metafisica Θ 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, trad. it. di U. UGAZIO, Milano 2017. Qui, in un passo emblematico, Heidegger scrive: «Dove sono forza e potenza, lì è anche finitezza» (*ibid.*, 111). Malgrado questa importante divergenza, è ipotizzabile che proprio la lettura heideggeriana della potenza in Aristotele abbia influenzato Agamben. Una importante affinità emerge nel privilegio accordato all'«avere capacità» per interpretare la potenza aristotelica. Secondo Heidegger, è proprio nell'«avere una capacità che consiste la realtà della *dynamis*, non semplicemente nella sua realizzazione. A partire da questo assunto, Agamben ha potuto trarre le sue argomentazioni per l'affermazione dell'esistenza reale della potenza, che, al pari di Heidegger, intende nella forma di un «come», in questo caso un possesso, una *hexis*, la quale è la nozione che consente ad Agamben di pensare una potenza restituita a sé stessa e perciò inoperosa: vd. HEIDEGGER, *Aristotele, Metafisica Θ 1-3*, 130-33 e 149-53 e AGAMBEN, *La potenza del pensiero*, 280-87; ID., *L'irrealizzabile*, 65-86.

<sup>28</sup> HEIDEGGER, *La sentenza di Nietzsche «Dio è morto»*, 216.

Il mio intervento intende rintracciare nel conflitto il luogo fondativo e insieme più problematico del pensiero di Giorgio Agamben. Si tratta del contrasto originario che interessa la decisiva nozione di potenza, a partire dal quale essa si scinde e si articola nell'opposizione di *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Questo conflitto è all'origine di quel 'dispositivo ontologico-biopolitico' che, tramite il meccanismo dell'eccezione, avrebbe catturato e smembrato l'essere e la vita. Occorrerà evidenziare come la forma di questo contrasto non vada identificata con quella della guerra esterna (*polemos*), bensì con quella di un conflitto interiore (*stasis*).

*This paper aims to locate in conflict the fundamental and at the same time most problematic locus of Giorgio Agamben's thought. This concerns the original contrast that affects the decisive notion of potentiality, out of which it is divided and articulated in the opposition of potentia absoluta and potentia ordinata. This conflict stands at the roots of the 'ontological and biopolitical apparatus', which, through the mechanism of exception, would have captured and dismembered both being and life. It will be necessary to point out that the form of this contrast should not be identified with that of external war (polemos), but rather with that of an inner conflict (stasis).*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5176

UMBERTO SPATICCHIA

ODIO DIGITALE:  
ASCESA DEL CONFLITTO  
TRA UOMO E INTELLIGENZA ARTIFICIALE*Capire l'IA*

Nel contesto di una società sempre più interconnessa e digitale, si sta delineando un conflitto crescente e complesso riguardo alla relazione tra esseri umani e Intelligenza Artificiale (IA). Questa tensione porta a interrogarsi sul possibile impatto dell'IA sulla vita delle persone nel futuro prossimo. Da un lato, la rapida evoluzione tecnologica sembra aprire le porte a un futuro dominato dall'algoritmo, supportato dall'ottimismo di molti 'nativi digitali'<sup>1</sup>. Essi intravedono nell'IA un prezioso alleato per affrontare le sfide globali e migliorare la qualità della vita, enfatizzando le sue capacità di *problem solving* e le potenzialità per semplificare la quotidianità. Dall'altro lato, vi è un crescente malcontento alimentato da coloro che hanno subito un drastico cambiamento nella loro '*routine* professionale' a causa dell'introduzione di queste tecnologie<sup>2</sup>. Questi ultimi temono un deterioramento delle capacità mentali e creative umane, un'eccessiva dipendenza dalla tecnologia e una perdita di controllo su dati personali e diritti d'autore.

Le preoccupazioni più evidenti emergono nel settore creativo, divenuto un vero e proprio campo di battaglia tra sostenitori e detrattori del-

<sup>1</sup> F. PIRA, *Figli delle App*, Milano 2021, 90.

<sup>2</sup> E. BRYNJOLFSSON - T. MITCHELL - D. ROCK, *What Can Machines Learn, and What Does It Mean for Occupations and the Economy?*, «AEA Papers and Proceedings», 108 (2018), 43-47.

l'IA. L'arte generata da algoritmi ha innescato un acceso dibattito sul futuro della creatività umana, portando milioni di artisti (scrittori, sceneggiatori, illustratori e altri ancora) a mobilitarsi su piattaforme come Reddit e X, denunciando l'utilizzo dell'IA da parte dell'industria creativa mondiale e i casi di violazione dei diritti d'autore derivanti dall'utilizzo di strumenti come Midjourney, ChatGPT e, più recentemente, la rivoluzionaria IA video Sora<sup>3</sup>. Negli ultimi mesi, si sono susseguiti innumerevoli aggiornamenti riguardanti casi di uso improprio e controversie legali, economiche e sociali legate a questi algoritmi di apprendimento automatico. Tra i recenti esempi di criticità, si segnala l'interruzione temporanea del servizio di generazione di immagini 'Gemini' di Google a causa delle critiche per rappresentazioni non veritiere e la decisione di OpenAI di non rendere disponibile la versione beta del proprio modello di intelligenza artificiale video 'Sora' per motivi di sicurezza.

Sebbene esista una vasta letteratura sull'etica dell'IA, essa si concentra principalmente sui rischi etici generali e sulle questioni di progettazione, senza però approfondire adeguatamente le implicazioni più sottili della manipolazione concettuale nell'ambito dell'intelligenza arti-

<sup>3</sup> SORA è un modello di intelligenza artificiale sviluppato da OpenAI che si distingue per la generazione di video a partire da descrizioni testuali. È simile ad altri modelli di generazione di immagini, come DALL·E e *Stable Diffusion*, ma è ottimizzato per produrre contenuti video. SORA utilizza un approccio che combina un modello di diffusione con un'architettura a trasformatori, il che gli consente di creare video dettagliati e coerenti nel tempo. Questo modello è particolarmente abile nel creare scene complesse con più personaggi e ambientazioni dettagliate, riuscendo a rappresentare movimento ed emozioni in modo realistico. Inoltre, può interagire con immagini statiche, trasformandole in video dinamici e fluidi, o anche estendere e migliorare video esistenti. Grazie a queste capacità, SORA è un'opzione versatile per creatori di contenuti, registi e artisti digitali, offrendo nuove possibilità di *storytelling* visivo. Nonostante le sue avanzate capacità, SORA ha ancora alcune limitazioni, come la difficoltà nel simulare scene fisicamente complesse, che a volte possono apparire irrealistiche o incoerenti nei dettagli di interazione tra personaggi e oggetti. Tuttavia, rimane uno strumento pionieristico nel campo della generazione di video basati su testo; queste informazioni sono estrapolate dai saggi di A. INNOCENTI, *Sora: Il Futuro della Generazione Video con Intelligenza Artificiale*, «AI, News», 28 settembre 2024, *online*, e di R. COTTON - M. CRABTREE, *What is Open AI's Sora? How it Works, Use Cases, Alternatives & More*, «Datacamp. Blogs new», 4 Jun 2024, *online*.

ficiale<sup>4</sup>. Alcuni lavori tecnici sull'allineamento dell'IA si propongono di rendere queste tecnologie 'utili, oneste e innocue'<sup>5</sup>, ma non viene ancora dedicata sufficiente attenzione all'aspetto della manipolazione, un concetto difficile da comprendere e in costante evoluzione.

Oggi, l'intelligenza artificiale è principalmente associata a campi come informatica, matematica, scienze dell'informazione, linguistica, psicologia e neuroscienze. Nel contesto tecnologico, il termine 'artificiale' è utilizzato per indicare che le macchine possono essere progettate per imitare o emulare l'intelligenza umana. Questo crea un legame intrinseco tra l'IA e le innovazioni digitali, come la robotica avanzata e l'automazione, argomenti che vengono esplorati in dettaglio in questo testo. L'interrogativo su cosa costituisca realmente l'intelligenza artificiale ha alimentato dibattiti accesi per decenni, abbastanza complessi da meritare approfondimenti voluminosi. Sin dalla nascita del settore, negli anni Cinquanta, quando pionieri come John McCarthy, Marvin Minsky, Herbert Simon e Allen Newell gettarono le fondamenta dell'IA durante una storica conferenza al Dartmouth College, non è mai mancata la polemica sulle potenzialità delle macchine di eguagliare le capacità cognitive umane. Tra le questioni cruciali, vi sono domande come: cosa caratterizza in modo specifico l'IA? In che modo si differenzia dalla robotica avanzata? Cosa conferisce a una macchina la qualità di essere 'intelligente' e non semplicemente efficiente?

Mentre nei circoli accademici e filosofici il dibattito sull'IA rimane acceso e coinvolge questioni complesse come il linguaggio e la coscienza, i *media* e il mondo degli affari tendono a trattare l'argomento in modo più superficiale, spesso approfittando del termine 'intelligenza artificiale' come strategia di *marketing*. In questi contesti, l'IA viene presentata più come una parola d'ordine, un'etichetta commerciale per attirare l'attenzione, piuttosto che come una disciplina scientifica con precisi confini teorici. Parallelamente, è emersa la tendenza a equiparare erroneamente l'IA con la robotica (basti pensare alle rappresentazioni

<sup>4</sup> L. WEIDINGER - J. UESATO - M. RAUH *et al.*, *Taxonomy of Risks Posed by Language Models*, in *FAccT '22: 2022 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency*, Seoul 2022, 214-29.

<sup>5</sup> A. ASKELL - Y. BAI - A. CHEN *et al.*, *A General Language Assistant as a Laboratory for Alignment*, «ARXIV», 1 (2021), *online*.

fantascientifiche di Hollywood, come *Terminator* o *Wall-E*). In sostanza, l'abuso del termine ha portato a svuotarlo di significato, come evidenziato da alcune critiche secondo le quali «l'intelligenza artificiale è diventata una definizione senza contenuto»<sup>6</sup>.

L'Europa stessa sta cercando di stabilire solide basi per una 'soft ethics'<sup>7</sup> nell'utilizzo dell'IA. Il legislatore europeo ha recentemente introdotto un nuovo impianto normativo, denominato Artificial Intelligence Act o AI Act (13 febbraio 2024)<sup>8</sup>, il primo testo legislativo globale interamente dedicato all'intelligenza artificiale, segnando così un importante punto di svolta nel contesto sociale e tecnologico contemporaneo.

Questa ricerca si pone l'obiettivo di esplorare la natura del conflitto tra uomo e IA, analizzando lo 'stato dell'odio' verso l'intelligenza artificiale e identificando possibili terreni comuni per una coesistenza informata e armoniosa nell'era dell'algorithm.

### *Lo stato dell'odio*

Nel corso della storia, l'umanità è stata protagonista di innumerevoli contese, spinte dalla brama di predominio e dall'ambizione di esercitare potere su territori e risorse. Tuttavia, con il passare dei secoli, questa

<sup>6</sup> I. BOGOST, *Artificial Intelligence Has Become Meaningless: It's Often Just a Fancy Name for a Computer Program*, «The Atlantic», 4 Marzo 2017, *online*.

<sup>7</sup> L. FLORIDI, *Etica dell'Intelligenza Artificiale*, Milano 2022.

<sup>8</sup> L'*Artificial Intelligence Act* (AI Act) è una normativa introdotta dall'Unione Europea per regolamentare lo sviluppo e l'uso dell'intelligenza artificiale nel territorio europeo. La proposta iniziale è stata avanzata dalla Commissione Europea nell'aprile 2021 e, dopo diverse fasi di revisione e negoziati, il testo è stato approvato definitivamente dal Parlamento e dal Consiglio Europeo nel dicembre 2023. Il regolamento è entrato in vigore il 1° agosto 2024. L'AI Act si basa su un approccio di regolamentazione basato sul rischio. L'AI Act ha l'obiettivo di rendere l'Unione Europea un *leader* globale nella regolamentazione dell'intelligenza artificiale, garantendo uno sviluppo sicuro e rispettoso dei diritti umani, e promuovendo al contempo l'innovazione. La legge definisce obblighi e linee guida per i fornitori di IA, riducendo i costi e i carichi amministrativi per le imprese senza compromettere la sicurezza e i diritti dei cittadini. Vd. in merito quanto riferito dalla Commissione Europea sull'Intelligenza artificiale in *Artificial Intelligence Act*, «Official Journal of the European Union», 1 agosto 2024, *online*.

rivalità si è gradualmente trasformata. Dalla forza fisica, la battaglia si è spostata sul piano mentale e intellettuale, mettendo in risalto la volontà di comprendere e spiegare i misteri che governano la realtà. Questo desiderio insaziabile di decifrare le leggi della natura ha inevitabilmente portato la ricerca umana a concentrarsi su uno degli enigmi più complessi: la mente e l'intelligenza.

Studi pionieristici come quelli di Alan Turing, con la sua celebre 'macchina di Turing', o le ricerche di John von Neumann e Alonzo Church hanno posto le basi per una nuova rivoluzione. Questi scienziati, esplorando i confini tra matematica, logica e informatica, sono riusciti a catturare l'essenza astratta dell'intelligenza, aprendo la strada all'evoluzione dell'intelligenza artificiale (IA).

Quella che un tempo sembrava una semplice curiosità accademica si è trasformata in un viaggio irrefrenabile verso la creazione di entità capaci di emulare, e potenzialmente superare, il pensiero umano. L'IA, un tempo confinata al mondo della ricerca e della teoria, ha iniziato a permeare ogni aspetto della vita contemporanea, rivoluzionando il modo in cui apprendiamo, lavoriamo e interagiamo. Oggi l'intelligenza artificiale non si limita più ad automatizzare compiti meccanici, ma è diventata parte integrante di processi decisionali complessi, ridefinendo ciò che significa essere intelligenti.

A differenza della meccanizzazione che ha caratterizzato la Rivoluzione industriale del XVIII secolo, con l'avvento delle macchine in ambito agricolo e manifatturiero, l'intelligenza artificiale sta erodendo uno spazio diverso. Non sottrae semplicemente manodopera fisica, ma inizia a rimpiazzare compiti cognitivi che richiedono analisi, sintesi e perfino creatività. Questo nuovo scenario ha ridefinito il concetto di 'lavoro intellettuale', creando al contempo opportunità senza precedenti e timori diffusi riguardo al futuro dell'occupazione e all'identità professionale.

Ciò che un tempo era visto come un alleato per migliorare l'efficienza e risolvere problemi complessi, oggi si erge come una potenziale minaccia al nostro modo di vivere, e c'è chi teme possa stravolgere profondamente il tessuto sociale ed economico, molto più di quanto le macchine agricole abbiano mai fatto durante la prima industrializzazione. Anche se vengono comunemente impiegate come semplici strumenti

operativi da parte di aziende e istituzioni, le cosiddette ‘macchine intelligenti’ sono in realtà entità che superano questa definizione riduttiva. Esse agiscono come veri e propri agenti autonomi, capaci di interagire e modificare il contesto in cui operano. Integrate all’interno di complessi cicli di *feedback*, le macchine intelligenti non solo ricevono *input* dall’ambiente, ma influenzano a loro volta i processi e le dinamiche sociali. In questo scambio continuo, l’apprendimento automatico (*machine learning*) e l’apprendimento sociale si intrecciano e si arricchiscono reciprocamente: le macchine apprendono dall’interazione con gli esseri umani e con il contesto circostante, mentre le persone adattano il proprio comportamento in risposta a queste tecnologie avanzate, creando un processo di coevoluzione<sup>9</sup>. Questa crescente invasione delle macchine nel regno dell’intelletto ha generato un clima di sospetto e risentimento, trasformando lentamente la paura del cambiamento nell’attuale *stato dell’odio*<sup>10</sup>. L’uomo, che per secoli ha considerato il pensiero complesso e la creatività come tratti unici e irripetibili, si trova ora ad affrontare una realtà in cui le sue stesse creazioni sfidano e, in alcuni casi, superano queste capacità attraverso l’emulazione.

### *Imitare l’umano*

Nel gennaio 2024, un evento senza precedenti ha scosso il panorama letterario giapponese: il romanzo intitolato *La torre di Tokyo della simpatia*, interamente scritto grazie all’ausilio di ChatGPT, ha conquistato il prestigioso Premio Akutagawa<sup>11</sup>. Questo traguardo segna un nuo-

<sup>9</sup> M. FOURCADE - F. JOHNS, *Loops, Ladder and Links: The Recursivity of Social and Machine Learning*, «Theory and Society», 49 (2020), 803-32.

<sup>10</sup> Il termine ‘stato dell’odio’ richiama intenzionalmente l’espressione ‘stato dell’arte’, utilizzata per indicare il livello massimo di sviluppo raggiunto in un determinato campo. In questo contesto, il gioco di parole riflette un’evoluzione negativa, in cui il progresso tecnologico, anziché suscitare ammirazione, alimenta un crescente sentimento di ostilità e paura, trasformandosi nel culmine di un conflitto tra l’uomo e le sue stesse creazioni.

<sup>11</sup> C. CHOI - F. ANNIO, *The Winner of a Prestigious Japanese Literary Award Has Confirmed AI Helped Write Her Book*, «CNN style», 19 January 2024, *online*.

vo capitolo nella storia della creatività, evidenziando la crescente concorrenza tra l'ingegno umano e le capacità generative dell'intelligenza artificiale (GenAI).

Il successo di *La torre di Tokyo della simpatia* è solo una delle manifestazioni di come la generazione di contenuti assistita da IA stia trasformando la produzione culturale. L'intelligenza artificiale non si limita più a essere un mero strumento di supporto: i suoi modelli più avanzati, come quelli alla base di ChatGPT<sup>12</sup>, possono ora creare narrazioni complesse, poesie e testi articolati con una fluidità impressionante. Parallelamente, la GenAI sta ridefinendo il concetto stesso di contenuto visivo e multimediale: strumenti come Midjourney e Sora hanno democratizzato la creazione di immagini e video di alta qualità, rendendo accessibili processi prima riservati a professionisti esperti<sup>13</sup>. Questa rivoluzione tecnologica ha inevitabilmente inciso sull'ecosistema della creazione e condivisione di contenuti, specialmente sulle piattaforme *online* più utilizzate come Instagram e Tik Tok, le quali sono diventate il teatro principale di un'esplosione senza precedenti di nuovi prodotti digitali. Di fatto, le soluzioni basate su IA non solo facilitano la produzione di contenuti, ma offrono anche un accesso privilegiato a strumenti creativi a coloro che, fino a pochi anni fa, si trovavano esclusi per mancanza di risorse o competenze tecniche specifiche.

Questa facilità di accesso non ha solo espanso il volume dei contenuti disponibili, ma ha anche alterato le dinamiche del mercato, modificando il concetto stesso di creatività e originalità. L'intelligenza artificiale generativa ha radicalmente trasformato la modalità di creazione e fruizione dei contenuti, introducendo nuove opportunità e al contempo sollevando questioni etiche e metodologiche riguardo al ruolo della creatività umana e al rapporto uomo-macchina. In questo contesto emergono quattro protagonisti: Midjourney, ChatGPT, SORA e Gemini. Questi sistemi avanzati non solo espandono i limiti della produzione

<sup>12</sup> T. BROWN - B. MANN - N. RAYDER *et al.*, *Language Models are Few-shot Learners*, «Advances in Neural Information Processing Systems», 33 (2020), 1877-901.

<sup>13</sup> J. HO - A. JAIN - P. ABBÉEL, *Modelli probabilistici di diffusione per la riduzione del rumore*, «Progressi nei sistemi di elaborazione delle informazioni neurali», 33 (2020), 6840-51.

artistica e letteraria, ma pongono anche le basi per un nuovo paradigma creativo in cui la tecnologia non è più un semplice strumento, bensì un partner attivo del processo produttivo.

Midjourney rappresenta un punto di svolta nel settore della generazione di immagini. Utilizzando una rete neurale avanzata e basata su modelli di apprendimento automatico, questa piattaforma trasforma *input* testuali in composizioni visive di alta qualità. A differenza di altri modelli generativi che spesso faticano a mantenere coerenza e dettaglio nelle immagini, Midjourney è in grado di produrre opere d'arte che rispondono fedelmente alle descrizioni fornite, preservando un livello di complessità stilistica e artistica simile a quello umano. Questo risultato è ottenuto grazie a un processo di allenamento su *set* di dati ampi e diversificati, che includono milioni di immagini e descrizioni testuali, consentendo al modello di apprendere una vasta gamma di stili artistici e di interpretare sfumature semantiche complesse. Il suo utilizzo spazia dall'illustrazione e *concept art* alla pubblicità e al *design* grafico, rendendolo uno strumento versatile e potente. Tuttavia, l'ascesa di Midjourney ha sollevato preoccupazioni nel campo dell'arte visiva riguardo alla potenziale marginalizzazione degli artisti tradizionali, poiché la piattaforma può generare lavori in pochi secondi che richiederebbero giorni o settimane di lavoro per un essere umano.

Parallelamente, ChatGPT di OpenAI ha ridefinito l'ambito della generazione automatica di testo, dimostrando come un modello linguistico basato su trasformatori possa non solo comprendere il contesto e la struttura del linguaggio naturale, ma anche creare risposte che imitano la complessità della scrittura umana. Sviluppato utilizzando un approccio che prevede la pre-formazione su enormi quantità di dati testuali e il successivo *fine-tuning*, ChatGPT è in grado di produrre narrazioni, saggi e dialoghi con una fluidità e una coerenza che superano i limiti dei precedenti modelli di intelligenza artificiale. La sua architettura *Generative Pretrained Transformer* (GPT) consente al modello di analizzare e generare testi in modo contestuale, adattandosi alle richieste dell'utente e mantenendo un registro linguistico coerente con l'argomento trattato. ChatGPT è ampiamente utilizzato in molteplici settori: dall'assistenza virtuale, dove può rispondere a domande in tempo reale, alla scrittura creativa, in cui supporta autori e creatori di contenuti nella crea-

zione di bozze e nella generazione di idee. Tuttavia, la sua capacità di produrre contenuti di alta qualità solleva dibattiti riguardanti l'autenticità e l'attribuzione della paternità intellettuale. La possibilità che questo modello generi testi difficilmente distinguibili da quelli umani pone nuove sfide in termini di regolamentazione e protezione dei diritti d'autore, poiché contenuti creati dall'IA potrebbero potenzialmente sostituire quelli umani in settori come il giornalismo e la produzione letteraria.

Il più recente tra questi protagonisti è SORA, IA innovativa che spinge i confini della generazione automatica di contenuti ancora oltre, esplorando il territorio della creazione video. A differenza di Midjourney, che si concentra sulla produzione di immagini, e di ChatGPT, che opera nel dominio testuale, SORA utilizza avanzati modelli di diffusione e tecniche di *machine learning* per trasformare descrizioni testuali in sequenze video animate. Questa capacità rappresenta una svolta epocale, poiché consente di generare video animati partendo da un semplice *input* testuale, un'impresa che richiederebbe settimane o mesi di lavoro per un gruppo di animatori. Il processo di generazione video di SORA combina la gestione del flusso temporale con la rappresentazione coerente di elementi visivi in movimento, offrendo una qualità di *output* che si avvicina sempre più a quella dei prodotti creati manualmente. Tuttavia, SORA si trova ancora in una fase di sviluppo, e le sue attuali limitazioni comprendono difficoltà nel gestire interazioni fisiche complesse o scene di elevata intensità dinamica. La generazione di video realistici e coerenti nel tempo rimane una sfida aperta, e i ricercatori sono impegnati a migliorare la capacità del modello di simulare movimenti fluidi e di rappresentare le interazioni tra personaggi e ambienti.

Infine, Gemini, sviluppata da Google, è un'ulteriore innovazione nel campo dell'intelligenza artificiale generativa. A differenza di SORA e ChatGPT, Gemini è progettata per gestire simultaneamente *input* multimodali, integrando testo, immagini e interazioni audio per generare contenuti complessi e interattivi. L'obiettivo principale di Gemini è fornire un'esperienza di interazione più naturale e fluida, consentendo all'utente di comunicare con l'IA attraverso comandi vocali o *input* visivi e di ricevere risposte che comprendano video, testi o immagini combinati tra loro. Questa caratteristica rende Gemini una piattaforma estre-

mamente versatile per applicazioni educative, ludiche e commerciali. Nonostante il suo potenziale, Gemini ha già incontrato critiche e preoccupazioni, soprattutto riguardo all'accuratezza delle rappresentazioni e alla possibilità di produrre contenuti distorti o non veritieri. Di recente, Google ha temporaneamente sospeso l'utilizzo di Gemini a causa di segnalazioni sulla qualità dei contenuti generati, dimostrando come anche le IA più avanzate possano trovarsi a fronteggiare sfide significative prima di poter essere impiegate su larga scala.

Sebbene queste intelligenze artificiali generative abbiano potenziato la capacità creativa umana, il loro utilizzo ha sollevato una serie di interrogativi etici e normativi che non possono essere ignorati. La facilità con cui Midjourney, ChatGPT, SORA e Gemini possono produrre contenuti di qualità ha portato molti a chiedersi se, in un futuro non troppo lontano, queste tecnologie possano sostituire completamente il lavoro umano in alcuni ambiti creativi. La questione non riguarda solo la perdita di posti di lavoro, ma anche il rischio che la creatività umana venga subordinata a un modello predefinito, generando una produzione culturale standardizzata e priva di quell'imprevedibilità che caratterizza il genio creativo. Di conseguenza, il dibattito su come integrare al meglio queste tecnologie nella società rimane aperto e di grande attualità, spingendo studiosi, legislatori e professionisti del settore a definire nuovi quadri etici e regolatori che possano bilanciare l'innovazione con la tutela della creatività e della dignità del lavoro umano.

Non sorprende, dunque, che l'integrazione della GenAI nel processo creativo stia portando a cambiamenti significativi negli equilibri economici e culturali. Tuttavia, queste innovazioni comportano anche una serie di sfide e problematiche etiche. La rapidità con cui i contenuti possono essere generati solleva preoccupazioni riguardo alla saturazione del mercato, rendendo arduo per i creatori umani emergere o preservare un'identità unica e distintiva. Si osserva così un fenomeno di 'diluizione creativa', per cui la qualità e l'originalità dei prodotti rischiano di essere compromesse a favore della quantità<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> A. R. DOSHI - O. HAUSER, *Generative AI Enhances Individual Creativity but Reduces the Collective Diversity of Novel Content*, «Science Advance», 10 (2023), 52-90.

Un episodio emblematico di questa tensione crescente è stato il ritiro da parte della Universal Music Group di numerosi brani dalla piattaforma TikTok, accusata di favorire la diffusione di tracce generate dall'IA che, secondo l'azienda, hanno finito per diluire le *royalties* destinate ai musicisti umani<sup>15</sup>. Questo scenario richiama alla mente la legge di Gresham, secondo cui 'la moneta cattiva scaccia quella buona'<sup>16</sup>, poiché la presenza di contenuti generati artificialmente rischia di soppiantare quelli di maggiore valore creativo e di conseguenza ridurre l'apprezzamento per le opere umane autentiche.

Eppure, nonostante la crescente potenza e sofisticazione delle GenAI, questi modelli non sono infallibili e dipendono ancora largamente da *set* di dati generati dall'uomo per la loro formazione<sup>17</sup>. Se dovesse verificarsi un drastico declino nella produzione di contenuti umani di alta qualità, la capacità delle IA di generare prodotti altrettanto validi ne risentirebbe inevitabilmente. È possibile quindi che si instauri una relazione di tipo simbiotico tra creatori umani e algoritmi, in cui entrambi traggono beneficio dalla collaborazione reciproca, oppure che si crei un contesto di antagonismo e conflitto, dove l'esistenza stessa di una categoria rischia di compromettere la sopravvivenza dell'altra.

### Ricerca

La presente indagine si è concentrata sull'esplorazione delle dinamiche conflittuali tra esseri umani e Intelligenza Artificiale (IA) nel contesto della creazione e fruizione di contenuti, con particolare attenzione ai settori creativi e ai cambiamenti sociali legati all'introduzione di tecnologie generative avanzate. La ricerca è stata condotta utilizzando

<sup>15</sup> B. SISARIO, *Universal Music Group Pulls Songs from TikTok*, «The New York Times», 1 February 2024, *online*.

<sup>16</sup> G. SELGIN, *Salvaging Gresham's Law: The Good, the Bad, and the Illegal*, «Journal of Money, Credit and Banking», 28 (1996), 637-49.

<sup>17</sup> Q. BERTRAND - A. J. BOSE - A. DUPLESSIS - M. JIRALESRSPOG - G. GIDEL, *On the Stability of Iterative Retraining of Generative Models on their own Data*, «Arxiv», 30 September 2023, *online*.

un sondaggio strutturato, progettato per raccogliere dati qualitativi e quantitativi sulle percezioni e le opinioni di un campione diversificato di oltre 200 partecipanti. Il campione comprendeva studenti universitari, professionisti del mondo digitale e creativi impegnati in ambiti quali arte, *design* e scrittura. La scelta di un sondaggio con domande sia a risposta chiusa che aperta ha consentito di ottenere una visione più completa delle aspettative e delle preoccupazioni riguardo all'impiego dell'IA. Le domande a risposta chiusa sono state impiegate per raccogliere dati comparabili e statisticamente significativi, mentre le domande a risposta aperta hanno permesso agli intervistati di esprimere liberamente le loro considerazioni, fornendo spunti utili per comprendere le ragioni sottostanti ai loro punti di vista. I partecipanti sono stati invitati a esprimere la propria opinione su una serie di temi, tra cui il potenziale impatto dell'IA sulla creatività umana, la percezione del rischio di disoccupazione tecnologica, l'utilizzo etico e responsabile dell'IA e la possibilità di instaurare una collaborazione virtuosa tra uomo e macchina.

I risultati del sondaggio hanno messo in luce una polarizzazione netta tra chi percepisce l'IA come una minaccia e chi, al contrario, la vede come un'opportunità. In particolare, il 68% degli intervistati ha manifestato preoccupazione per la possibilità che l'IA possa rimpiazzare professioni creative e ruoli che richiedono competenze intellettuali e artistiche, riducendo le opportunità di lavoro e svalutando il contributo umano. Questo gruppo di intervistati teme che l'automazione possa portare a una progressiva standardizzazione della produzione culturale, limitando l'espressione individuale e creativa. D'altro canto, un esiguo 15% ha mostrato una maggiore apertura nei confronti dell'IA, evidenziandone i potenziali benefici nell'ambito della collaborazione creativa. Questa minoranza percepisce l'IA come uno strumento che, se utilizzato correttamente, può arricchire il processo creativo, facilitando l'esecuzione di compiti ripetitivi e consentendo ai creativi di concentrarsi sugli aspetti concettuali e innovativi del loro lavoro. Questi dati, uniti ai *feedback* qualitativi raccolti, suggeriscono una visione contrastante e variegata del rapporto tra esseri umani e IA, influenzata fortemente dal contesto professionale e dal livello di familiarità con queste tecnologie emergenti.

## *Conclusioni*

L'analisi dei dati raccolti ha portato a una serie di considerazioni critiche sull'impatto dell'IA generativa nel contesto della creazione di contenuti e sul futuro delle professioni creative. Le conclusioni evidenziano come la percezione dell'IA non sia omogenea all'interno della popolazione, ma presenti forti differenze legate alle esperienze individuali e alle aspettative professionali. Mentre una parte significativa del campione riconosce i vantaggi derivanti dall'automazione, come l'aumento dell'efficienza e la riduzione dei costi di produzione, esistono timori diffusi che queste stesse tecnologie possano erodere il valore del lavoro umano e ridurre la diversità creativa. In particolare, molti intervistati hanno espresso il timore che l'adozione su larga scala di strumenti possa comportare una perdita di autenticità nei contenuti prodotti e una crescente difficoltà nel distinguere tra opere create dall'uomo e opere generate da algoritmi.

Un altro tema emerso con forza riguarda l'assenza di normative chiare e specifiche per regolamentare l'uso dell'IA nel settore creativo. Gli intervistati hanno manifestato il desiderio di una maggiore trasparenza e di linee guida etiche che possano garantire un impiego corretto e responsabile di queste tecnologie, preservando la dignità del lavoro umano e la proprietà intellettuale. Le preoccupazioni riguardano anche l'eccessiva dipendenza dalle IA per la produzione di contenuti, che potrebbe condurre a una progressiva riduzione delle competenze e delle capacità umane, trasformando gli esseri umani in meri supervisori passivi del lavoro svolto dalle macchine. Alla luce di questi risultati, è chiaro che il futuro dell'integrazione tra IA e creatività dipenderà dalla capacità della società di sviluppare un quadro regolatorio equilibrato, che promuova un uso consapevole delle tecnologie avanzate e al contempo tuteli i diritti e le aspirazioni dei creativi.

Questa ricerca analizza l'emergere di un conflitto tra esseri umani e Intelligenza Artificiale (IA) nel contesto della creazione di contenuti e delle professioni creative, indagando le percezioni e le reazioni della comunità nei confronti delle tecnologie generative. Attraverso una ricerca basata su un sondaggio rivolto a un campione variegato di partecipanti, lo studio esamina le implicazioni sociali, culturali ed etiche dell'uso di strumenti come Midjourney, ChatGPT, SORA e Gemini. I dati raccolti offrono una panoramica dettagliata delle opinioni divergenti riguardo l'adozione dell'IA, rivelando sia l'entusiasmo verso il potenziale innovativo di queste tecnologie, sia i timori per le conseguenze sul lavoro e sulla creatività umana. L'articolo mette in luce i timori e le aspettative legati all'adozione su larga scala dell'IA e discute il ruolo che queste tecnologie possono svolgere nel ridefinire il concetto di creatività e la distribuzione del lavoro nell'epoca del dominio dell'algoritmo.

*This research analyses the emergence of a conflict between humans and Artificial Intelligence (AI) in the context of content creation and creative professions, exploring the perceptions and reactions of the community towards generative technologies. Through a study based on a survey conducted with a diverse sample of participants, the research examines the social, cultural, and ethical implications of using tools such as Midjourney, ChatGPT, SORA, and Gemini. The collected data provides a detailed overview of the divergent opinions regarding the adoption of AI, revealing both enthusiasm for the innovative potential of these technologies and concerns about their impact on employment and human creativity. The article highlights the fears and expectations surrounding the widespread adoption of AI and discusses the role these technologies may play in redefining the concept of creativity and the distribution of work in the era of algorithmic dominance.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5177

IRENE CALABRÒ

IL CONFLITTO DELLE IMMAGINI.  
*WAR AT A DISTANCE* (2003) DI HARUN FAROCKI*Premessa*

Harun Farocki (1944-2014; fig. 1) è un regista, artista visivo, critico e saggista tedesco, impegnato a riflettere sul potere delle immagini; più precisamente, sulla capacità delle immagini di configurare l'esperienza dell'umano nel mondo<sup>1</sup>.



Fig. 1

<sup>1</sup> Per un approfondimento biografico e autobiografico su Farocki si vedano almeno: H. FAROCKI, *Working on the Sight-Lines*, ed. by TH. ELSAESSER, Amsterdam 2004, 11-40; ID., *Written Trailers*, in *Harun Farocki. Against What? Against Whom?*, ed. by A. EHMANN - K. ESHUN, London 2009, 220-41; N. A. ALTER, *Two or Three Things I Know about Harun Farocki*, «October», 151 (2015), 151-58.

Il compito del presente contributo è analizzare quella che si potrebbe definire la ‘poetica del conflitto’ di Farocki, in particolare indagando il film del 2003 *War at a distance*, dove, lavorando sulla nozione di ‘immagine operativa’, Farocki sembra mostrare che, nella sua poetica, la dimensione dell’invisibile e la categoria estetica della distanza assumono un ruolo fondamentale.

### *Fra due*

Prima di analizzare *War at a distance*, occorre delineare i termini generali dell’estetica del conflitto. La poetica di Farocki si può considerare ‘conflittuale’ nella misura in cui, sulla scia del marxismo<sup>2</sup>, si installa nella dimensione del ‘fra due’: due immagini d’archivio vengono messe in risonanza e aprono al pensiero.

È almeno dal 1995 che la poetica del conflitto appare chiaramente nel lavoro di Farocki, quando realizza l’installazione *Interface* (in tedesco *Schnittstelle*), dove sperimenta il video, ossia la tecnologia attraverso cui è possibile mostrare contemporaneamente due immagini differenti, come se ci si trovasse di fronte a una tavola di montaggio (fig. 2)<sup>3</sup>. In *Interface*, realizzata per la mostra



Fig. 2

<sup>2</sup> Sul marxismo di Farocki, vd. TH. ELSAESSER, *La simulazione e il lavoro dell'invisibilità. I manuali di vita di Harun Farocki*, trad. it. di T. ISABELLA, in *Harun Farocki. Pensare con gli occhi*, a cura di L. FARINOTTI - B. GRESPI - F. VILLA, Milano - Udine 2017, 169; ID., *Simulation and the Labour of Invisibility: Harun Farocki's Life Manuals*, «Animation: an Interdisciplinary Journal», 12, 3 (2017), 211. Inoltre, per un'interessante riflessione su come il marxismo influenzi la riflessione di Farocki si veda A. FLETCHER, *Labour in a Single Shot: The Deskilling and Mechanisation of Labour*, «Historical Materialism. Research in Critical Marxist Theory», 28, 4 (2020), 1-37.

<sup>3</sup> Sul montaggio farockiano, oltre ai fondamentali contributi contenuti in *Harun Farocki. Pensare con gli occhi*, si veda anche M. WAHLBER, *Inscription and Re-freeming: At the Editing Table of Harun Farocki*, «Konsthistorisk tidskrift/Journal of Art History», 73, 1 (2004), 15-26.

*The World of Photography* al Museo d'arte moderna 'Lille Métropole', Farocki esplora il procedimento del montaggio e, contemporaneamente, riflette sul rapporto (l'interfaccia) tra l'uomo e la macchina. Per Farocki, infatti, ragionare sul montaggio, che innanzitutto «deve tenere unite, mediante forze invisibili, cose che altrimenti si sparpaglierebbero in tutte le direzioni»<sup>4</sup>, significa riflettere sull'utilizzo della tecnologia nelle più disparate attività umane, dunque non solo nel cinema ma anche, ad esempio, nell'industria e nella guerra. È utile, però, comprendere innanzitutto la radice teorica del conflitto del 'fra due' per come appare in *Interface*:

Quando sono stato invitato, nel 1995, a prendere parte a una mostra collettiva, ho avuto l'occasione di presentare un'installazione con due video (*Interface*, 1995). Sono partito dal fatto che montando un film si vede un'immagine, mentre montando un video se ne vedono due: quella appena montata e l'anteprima della successiva. Quando nel 1975 Godard ha presentato *NUMÉRO DEUX*, un film in 35mm che riprende (per la maggior parte del tempo) due *monitor*, mi sono convinto che quella – ovvero il confronto tra due immagini – sarebbe stata la nuova esperienza al tavolo di montaggio. Che cosa hanno in comune queste due immagini? Che cosa può avere in comune un'immagine con un'altra?<sup>5</sup>

I due *monitor*, secondo Farocki, mostrano le immagini come si vedono in fase di montaggio, cioè durante la lavorazione di un film. Ciò permette di seguire la costruzione dei rapporti tra le immagini, dunque del loro conflitto, potremmo dire.

Il 'fra due' di Farocki contrae indubbiamente un debito verso il cinema di Jean-Luc Godard<sup>6</sup> e, in particolare, verso il Godard degli anni (canonicamente conosciuti come 'anni video')<sup>7</sup> in cui riflette «attorno alla questione della duplicità dell'immagine filmica»<sup>8</sup>; duplicazione dell'immagine sia ottica sia sonora. Come farà Farocki nel suo *Interface*,

<sup>4</sup> H. FAROCKI, *Influsso trasversale/montaggio morbido*, trad. it. di A. LUISE, in *Harun Farocki. Pensare con gli occhi*, 118.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 113-15.

<sup>6</sup> Sul rapporto tra la poetica di Godard e quella di Farocki, si veda V. PANTENBURG, *Farocki/Godard. Film as Theory*, Amsterdam 2015.

<sup>7</sup> Vd. F. ALCANTARA, *Godard 70. Video, serialità, cinema*, Roma 2024.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 97.



Fig. 3

in *Numéro deux*, Godard si posiziona davanti a due monitor (fig. 3), quasi a voler individuare una terza immagine invisibile che sorge dall'incontro tra due. Inoltre:

In *Numéro deux*, Godard prega lo spettatore di guardare e di ascoltare due immagini e due suoni contemporaneamente. Questa non è una novità nel suo lavoro, ma il principio è qui esasperato e applicato nella maniera più drastica: un'immagine per ogni occhio, un suono per ogni orecchio. Così come il dispositivo visivo fa vedere due immagini diffuse da un monitor, il dispositivo sonoro distingue due suoni differenti (*in e off*). Godard reinventa a suo modo la stereoscopia e la stereofonia. Evidentemente non cerca di produrre il fenomeno fisico della terza dimensione, ma applica il principio *teorico* della stereofonia: chiede all'operatore di percepire due fonti d'informazione distinte e di farne la sintesi *per proprio conto*<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> P. DUBOIS - M.-E. MÉLON - C. DUBOIS, *Cinema e video: compenetrazioni*, in *Cinema video*, a cura di S. LISCHI, Pisa 1996, 126.

Al di là della questione della sintesi che chi guarda deve operare tra le due immagini ottiche e le due sonore, che implicherebbe una disamina del ‘fra due’ godardiano in quanto operazione dialettica sottesa nel suo montaggio, è sufficiente evidenziare qui, nell’economia del nostro discorso sulla poetica del conflitto di Farocki, che la logica del ‘fra due’ (o del conflitto) godardiana è chiarita da Deleuze in *Immagine-tempo* (il secondo dei due volumi che Deleuze dedica al cinema). Esplicitando la co-implicazione tra cinema e pensiero, che caratterizza quello che definisce ‘cinema moderno’, che si apre con la grande rivoluzione operata, nel secondo dopoguerra, dal Neorealismo, e poi accolta dai critici e registi della Nouvelle Vague<sup>10</sup>, Deleuze individua i termini del ‘metodo del TRA’ che caratterizza la poetica di Godard:

Nel metodo di Godard non si tratta di un’associazione. Data un’immagine, si tratta di scegliere un’altra immagine che indurrà *tra* le due un interstizio. Non è un’operazione di associazione, ma di differenziazione, come dicono i matematici, o di ‘disparazione’, come dicono i fisici: dato un potenziale, bisogna sceglierne un altro, non uno qualunque, ma in modo tale che tra i due si stabilisca una differenza di potenziale, un potenziale che sia produttore di un terzo o di qualcosa di nuovo<sup>11</sup>.

Due immagini si incontrano per aprire a un terzo che non è, però, la loro sintesi, perché i due termini permangono in uno stato conflittuale: non possono associarsi; devono rimanere in tensione per creare «una frontiera che non appartiene né all’uno né all’altro insieme»<sup>12</sup>.

Ritornando a Farocki: per comprendere i termini della sua poetica del conflitto, *Interface* risulta un esperimento pratico e teorico di grande importanza, nella misura in cui è in grado di chiarire che il montaggio, permettendo il confronto tra due immagini differenti, è uno strumento di pensiero perché mostra i legami invisibili tra immagini apparentemente distanti, e che esprimono una stratificazione della realtà che, per lo più, nel nostro quotidiano non vediamo. Il cinema, allora, attraverso

<sup>10</sup> Vd. il primo capitolo *Al di là dell’immagine-movimento* di G. DELEUZE, *L’immagine-tempo. Cinema 2*, trad. it. di L. RAMPOLLO, Torino 2017, 3-30.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 210.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 212.

il montaggio, mostra effettivamente, inauditamente la realtà che eccede, persino precede, ogni realtà, quasi la sua, se possiamo esprimerci così, verità.

### *Guerra del Golfo*

Per cogliere in profondità le dinamiche che costruiscono la realtà, occorre leggere le immagini che governano e plasmano la vita umana quotidianamente. Queste immagini, seppur appaiono, per tipologia, radicalmente distanti le une dalle altre, sono, invisibilmente<sup>13</sup>, tenute insieme da legami conflittuali. In *War at a distance*, nello specifico, Farocki analizza i legami conflittuali che intercorrono tra le immagini di guerra e quelle che raffigurano alcuni momenti di una produzione industriale.

Prima di riflettere intorno all'analisi di Farocki dei legami tra le due tipologie di immagini che mette in risonanza, è utile comprendere la crucialità estetica della Prima guerra del Golfo per la lettura del funzionamento delle immagini precipue delle forme di vita nella contemporaneità.

Nelle immagini di guerra di *War at a distance* appaiono evidenti le due dimensioni, ossia l'invisibilità e la distanza, che caratterizzano la posizione di Farocki; il film, inoltre, presenta chiaramente i termini delle 'immagini operative', prodotte durante la Prima guerra del Golfo, nel 1991, che rendono evidente il funzionamento generale delle immagini nella nostra vita quotidiana, quindi anche al di là della guerra.

La Prima guerra del Golfo, notoriamente, costituisce una cesura nella rappresentazione della guerra. Jean Baudrillard, in un intervento famoso, mostra come le immagini della Prima guerra del Golfo, diffuse dai media, abbiano inaugurato una sorta di nuovo tipo di 'livellamento democratico': «il Nuovo Ordine Mondiale sarà contemporaneamente consensuale e televisivo»<sup>14</sup>, nella misura in cui «noi non siamo più in una

<sup>13</sup> Sul rapporto tra visibile e invisibile nella pratica archeologica farockiana si veda almeno C. BLÜMLINGER, *La questione della visibilità secondo Harun Farocki*, trad. it. di T. ISABELLA, in *Harun Farocki. Pensare con gli occhi*, 265-81.

<sup>14</sup> J. BAUDRILLARD, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris 1991, 97 (trad. mia). Per



Fig. 4

logica del passaggio dal virtuale all'attuale, ma in una logica iperrealista di dissuasione del reale da parte del virtuale»<sup>15</sup>.

Nella restituzione, da parte dei *media*, della Prima guerra del Golfo, dunque, appare l'indistinguibilità tra le immagini 'reali' del conflitto e quelle, invece, generate dai computer<sup>16</sup>, come di-

mostra la diffusione in diretta delle operazioni militari da parte dei *media* internazionali, tra tutti la CNN (fig. 4).

La Prima guerra del Golfo dimostra, allora, che non ci sono più immagini 'autentiche', in grado di testimoniare il conflitto<sup>17</sup>, la distruzione, la morte; esse sono, invece, l'emblema di quelle che Farocki definisce 'immagini operative'<sup>18</sup>. Come spiega proprio in *War at a distance*,

la traduzione italiana di una parte degli interventi di Baudrillard sulla Guerra del Golfo, si veda anche J. BAUDRILLARD, *La guerra del Golfo non ha avuto luogo*, in *Guerra virtuale e guerra reale: riflessioni sul conflitto del Golfo*, a cura di T. VILLANI - P. DALLA VIGNA, Milano 1991, 85-92.

<sup>15</sup> BAUDRILLARD, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, 15 (trad. mia).

<sup>16</sup> Durante la diffusione delle immagini della Prima guerra del Golfo, «l'umanità intera si è accomodata davanti al piccolo schermo per assistere al più grande spettacolo di tutti i tempi, alla 'guerra in diretta'. L'angoscia per un evento che nessuno aveva creduto realmente possibile è passata in secondo piano di fronte alla fascinazione di quell'incredibile *video game*, alle immagini riprese dalle telecamere installate sul muso delle bombe 'intelligenti', che inquadravano il bersaglio fino a una frazione di secondo prima dell'esplosione» (C. FORMENTI, *Guerra senza nemici*, in *Guerra virtuale e guerra reale*, 35). Farocki lavora a lungo sul rapporto tra immagini 'reali' e virtuali, quindi sul rapporto tra gioco e realtà, nonché sulla nozione di immersività. In proposito, si veda almeno: H. FAROCKI, *Serious Games*, «Necus. European Journal of Media Studies», 3, 2 (2014), 89-97.

<sup>17</sup> «Farocki procede alla genealogia della scomparsa delle immagini che testimonia ciò che avviene nel corso dei conflitti: tale sparizione è da attribuire al peso sempre maggiore che le immagini operative ricoprono negli ambiti della nostra vita. [...] Dalla prima Guerra del Golfo [...] noi non vediamo più i morti delle guerre: vediamo sempre meno morti a dispetto della maggiore diffusione di dispositivi di produzione di immagini» (M. GUERRI, *Le immagini operative e le guerre contemporanee*, in *Harun Farocki. Pensare con gli occhi*, 330).

<sup>18</sup> Sulla nozione di 'immagine operativa' relativamente alla guerra del Golfo, Farocki



Fig. 5

descrivendo, in *voice over*, «le immagini riprese dall'alto con il mirino al centro» (fig. 5), le immagini operative, in questo caso «scattate per il controllo funzionale» e non per «ciò che è comunemente noto come propaganda di guerra», «non sono fatte per comunicare qualcosa del processo di produzione, ma sono parte del processo. Queste immagini operative dovevano aprire a una visione diversa del mondo che mostravano»; dunque, esse appartengono a un genere che non è sussumibile entro, ad esempio, le logiche rappresentazionali dell'intrattenimento, dell'istruzione o della vendita.

In particolare, le immagini operative, come spiega *War at a distance* e come suggerisce anche lo stesso titolo inglese del film, sono caratterizzate da una precisa categoria estetica: la distanza. Caratteristico della Prima guerra del Golfo è, infatti, il massiccio utilizzo di droni militari, che garantisce un controllo pervasivo del nemico a distanza assicurando, così, la sopravvivenza di chi conduce gli apparecchi.

In *War at a distance*, Farocki elabora una sorta di genealogia della di-

lavora già nella sua complessa installazione, la trilogia *Eye/Machine* (2001-2003). Si veda M. BLUMENTHAL-BARBY, *Cinematography of Devices: Harun Farocki's Eye/Machine Trilogy*, «German Studies Review», 38, 2 (2015), 329-51.

stanza in ambito militare, ricordando come già nel 1942 le bombe fossero dotate di una telecamera. La Guerra del Golfo, dal punto di vista della conduzione militare, rappresenta il culmine di quella «volontà di illuminazione generalizzata, capace di tutto dare a vedere, a sapere, in ogni angolo, in ogni istante, versione tecnica dell'occhio di Dio che impedirebbe per sempre il caso, la sorpresa»<sup>19</sup>. Tuttavia, a differenza delle telecamere installate sulle bombe durante la Seconda guerra mondiale, la Guerra del Golfo arreca un'innovazione che permette a Farocki di parlare di 'immagini operative': mostrando a distanza il campo di battaglia<sup>20</sup>, sparisce la figura umana e si occultata la morte<sup>21</sup>.

La rottura rappresentazionale operata dalle immagini operative della Guerra del Golfo, in realtà, trova una prima sperimentazione durante la guerra del Vietnam<sup>22</sup>, che dà il via anche a una «mediatizzazione sempre più spinta del combattimento»<sup>23</sup>:

Ha luogo a quel punto una rivoluzione tecnica, che respinge poco a poco indietro i limiti dell'investigazione nel tempo e nello spazio, fino a che la ricognizione aerea e i suoi vecchi modi di rappresentazione svaniscono essi stessi nell'istantaneità dell'informazione *in tempo reale*. Si dimenticheranno ormai gli oggetti e i corpi a vantaggio delle loro tracce fisiologiche, panoplia di nuovi mezzi sensori [...] i corpi saranno discriminati secondo la loro temperatura e la loro natura [...]<sup>24</sup>.

Attraverso l'utilizzo dei «veicoli pilotati a distanza», che conduce

<sup>19</sup> P. VIRILIO, *Guerra e cinema. Logistica della percezione*, trad. it. di D. BUZZOLAN, Torino 1991, 13.

<sup>20</sup> Vd. A. CERVINI, *Oltre i limiti della rappresentazione. La genealogia delle immagini di guerra*, in Harun Farocki, *Pensare con gli occhi*, 343-44.

<sup>21</sup> Sul rapporto tra morte e rappresentazione, in un confronto con André Bazin e Roland Barthes, si vedano i riferimenti di C. GRIZZAFFI, *Harun Farocki alla 'fabbrica di salsicce'*. *The double face of Peter Lorre*, in Harun Farocki, *Pensare con gli occhi*, 207.

<sup>22</sup> Farocki ragiona anche sulla guerra del Vietnam nel film *Inextinguishable fire* (1969); qui emerge per la prima volta una sua esplorazione del rapporto tra guerre e immagini. Vd. M. GUERRI, *Serious Games. L'asimmetria delle immagini*, «Piano b. Arti e culture visive», 6, 1 (2021), 111-12.

<sup>23</sup> VIRILIO, *Guerra e cinema*, 114.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 31.

l'Air Force americana a «investire in programmi di sviluppo di droni di riconoscimento»<sup>25</sup>, si evita d'incontrare la morte sul campo di battaglia: non si assiste più in vicinanza alla morte del nemico e, contemporaneamente, si evita «che gli equipaggi siano uccisi o fatti prigionieri [...] la sopravvivenza non è più un fattore determinante da prendere in considerazione»<sup>26</sup>.

La Guerra del Golfo, allora, sembra portare a compimento le novità annunciate dalla guerra del Vietnam: far sì che un nuovo tipo di guerra, definita effettivamente 'a distanza', possa soppiantare la guerra aerea che tuttavia caratterizza ancora la guerra del Vietnam. I motivi invisibili che muovono la volontà – prevalentemente americana<sup>27</sup> – di sostituire la guerra aerea con la guerra a distanza, sono da ricercare anche nei «bisogni espansionistici del sistema» e nella «sete di sempre maggiori profitti»<sup>28</sup>; come se i motivi di fondo della guerra risiedessero in una volontà espansionistica innanzitutto di tipo industriale, rendendo, dunque, indiscernibili le ragioni squisitamente belliche da quelle, appunto, industriali.

Per chiarire la co-implicazione tra guerra e industria, è prezioso un intervento, intitolato *La guerra trova sempre una soluzione*, che Farocki elabora nel 2003, ossia quando appare *War at a distance*.

In quest'intervento, Farocki analizza le immagini della Prima guerra del Golfo, nello specifico prodotte da telecamere installate su bombe e missili che insieme vedono e uccidono; che diventano soggetti, sostituendo la presenza umana che in quelle immagini sparisce radicalmente. Farocki sottolinea che la sparizione delle immagini non si trova solo nelle immagini di guerra, ma anche nel funzionamento delle industrie al di là di scopi bellici:

Di solito, nelle immagini che hanno al centro il reticolo del mirino, non si vedono esseri umani. Il campo di battaglia si presenta come un deserto. E quando

<sup>25</sup> G. CHAMAYOU, *Teoria del drone. Principi filosofici del diritto di uccidere*, trad. it. di M. TARI - R. ANTONIUCCI, Roma 2014, 26.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> Si veda l'importante epilogo del già citato CHAMAYOU, *Teoria del drone*, 212-15.

<sup>28</sup> *Ibid.*

si osserva una serie di immagini di questo tipo, viene da pensare che la guerra potrebbe andare avanti da sola, anche dopo la scomparsa dell'umanità dalla faccia della Terra. Le azioni militari sarebbero svolte da macchine da guerra programmate. [...] La visione immaginaria di un campo di battaglia deserto in cui la guerra si perpetua per conto proprio [...] ricorda lo svuotamento dei luoghi di produzione. Nell'industria automobilistica, ad esempio, non si vedono operai al lavoro se non nei casi in cui non c'è spazio sufficiente per installare robot. La relazione tra produzione e distruzione suggerisce la seguente analogia: mentre nei paesi ricchi le fabbriche si svuotano dei lavoratori, nei paesi poveri ci sono sempre più persone impiegate in mansioni meccanizzate. E anche le guerre hanno sempre più luogo nei paesi poveri. Le immagini operative della Prima guerra del Golfo in cui, al netto dei pesanti interventi di censura, non si vedono esseri umani, erano più che semplice propaganda, finalizzata ad occultare in quasi duecentomila morti che si sono contati. [...] Volendo essere benevoli, si potrebbe anche intendere che i paesi ricchi non vogliono farsi gloria delle perdite inflitte ai nemici e intendono soprattutto evitare le proprie. Ecco risuonare la speranza che dalle conquiste dei potenti possano ricavare beneficio anche i poveri!<sup>29</sup>

Anche in *War at a distance*, Farocki lavora ampiamente sul legame tra strategia militare e produzione industriale, rilevando come la tecnologia della guerra trovi applicazione nella vita quotidiana, e come in entrambi i casi sparisca la figura umana. Infatti, nel film, si paragona la visione di un robot, che nell'industria ha l'obiettivo di sostituire 'la mano dell'operaio', alla visione dei droni militari; entrambi producono delle immagini operative, il cui compito principale è a-comunicativo proprio perché operativo: bisogna solo riconoscere e monitorare un oggetto – o, nel caso dell'impiego per scopi militari, un bersaglio (il titolo originale, tedesco, di *War at a distance* è, infatti, *Erkennen und verfolgen*, che letteralmente significa: 'riconoscere e monitorare'). Le immagini operative, dei robot e dei droni, hanno delle caratteristiche precise: l'occhio della telecamera deve concentrarsi su motivi «di grande particolarità che altrimenti non varrebbe la pena di riprodurre; i bordi sono marcati; il chiaro scuro è misurato e calcolato»; evidenziano quindi solo «ciò che

<sup>29</sup> H. FAROCKI, *La guerra trova sempre una soluzione*, trad. it. di B. GRESPI - T. ISABELLA, in *Harun Farocki. Pensare con gli occhi*, 96-105.

deve essere letto dall'immagine e indicano anche che il resto non deve essere importante». L'automazione della produzione industriale, allora, è messa in rapporto alla conduzione 'automatica' della guerra – che, secondo Farocki, potrebbe «andare avanti da sola, anche dopo la scomparsa dell'umanità dalla faccia della Terra»<sup>30</sup> –, per mostrare il punto cruciale dell'operatività delle immagini: esse rappresentano l'automazione che governa il nostro quotidiano.

L'accostamento tra le immagini prodotte in ambito militare e quelle prodotte in ambito strettamente industriale permette a Farocki di riflettere soprattutto sul monopolio della rappresentazione; sul tipo di lavoro effettuato sulle immagini disumanizzate, dove l'umano è escluso, e dove la guerra appare come un'operazione asettica; dove in gioco non ci sono delle vite, umane e non umane, ma delle operazioni che, si potrebbe dire, non fanno male a nessuno. Le immagini operative, infatti, *non hanno nulla da mostrare*; sono assolutamente illeggibili; tutt'al più rivelano che il meccanismo disumano di produzione e distruzione che sottende ogni guerra, cioè la morte, rimane invisibile. Dunque, proprio per sottolineare il legame indissolubile tra produzione e distruzione, ossia, innanzitutto, tra strategia militare e produzione industriale, *War at a distance* analizza l'applicazione della produzione industriale nella tecnologia di guerra e viceversa; viceversa vuol dire che attraverso il montaggio della produzione industriale e della tecnologia di guerra (figg. 6 e 7), Farocki lascia affiorare un impensato: il rapporto tra guerra e vita quotidiana o, meglio, la modalità in cui la guerra trova applicazione nella vita quotidiana.

#### *Nota: Palestina*

Il legame invisibile tra guerra e vita quotidiana emerge grazie alla riabilitazione, da parte di Farocki, delle immagini operative. Attraverso la sua pratica di montaggio, infatti, in *War at a distance*, Farocki mostra l'invisibile; mostra – per dirla con Walter Benjamin – il potenziale sovversivo contenuto nell'*operatività* di immagini disumanizzate e disu-

<sup>30</sup> FAROCKI, *La guerra trova sempre una soluzione*, 96.

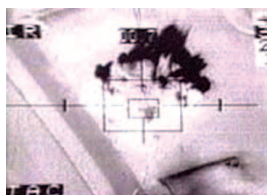


Fig. 6

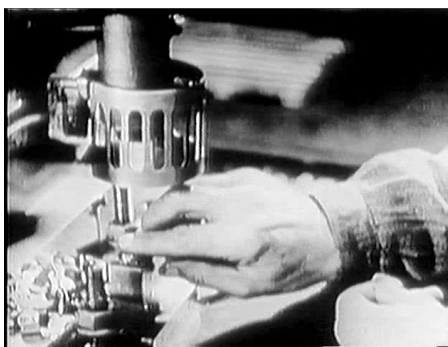


Fig. 7

manizzanti<sup>31</sup>, aprendole così a nuovo conflitto: non più a una guerra, ma a una sorta di *conflitto del pensiero*, volto indagare l'invisibile che ogni immagine operativa cela.

In effetti, *War at a distance*, benché possa apparire semplicemente un'analisi del rapporto tra guerra e industria, apre a un impensato: se le immagini operative promuovono l'occultamento della realtà della guerra, il lavoro di Farocki, che rimonta quelle stesse immagini, appare una sorta di resistenza all'occultamento, cioè all'invisibilità delle immagini operative, e apre, quindi, a un altro conflitto – a una riflessione sul conflitto; a una presa di posizione di fronte alla guerra e alla sua rappresentazione.

Il cinema di Farocki ci insegna a guardare altrimenti le immagini operative che inondano i nostri dispositivi digitali, dimostrando che, anche nell'epoca del digitale, «il cinema serve a esercitare l'uomo nelle sue appercezioni e reazioni, che il rapporto con un'apparecchiatura condiziona, apparecchiatura il cui ruolo nella sua vita si accresce quasi quotidianamente»<sup>32</sup>.

È possibile notare come la nozione di immagine operativa, nello specifico di guerra, sviluppata da Farocki<sup>33</sup>, pervada tutt'oggi il nostro quo-

<sup>31</sup> Su questo punto si veda GUERRI, *Le immagini operative*, 331-33.

<sup>32</sup> W. BENJAMIN, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. FILIPPINI, Torino 2014, 47-49.

<sup>33</sup> Si veda almeno ELSAESSER, *Simulation and the Labour of Invisibility*, 218-19.

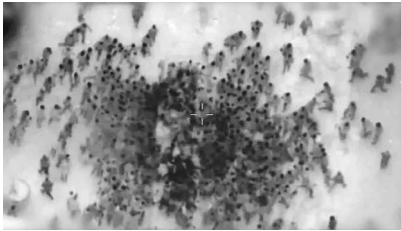


Fig. 8

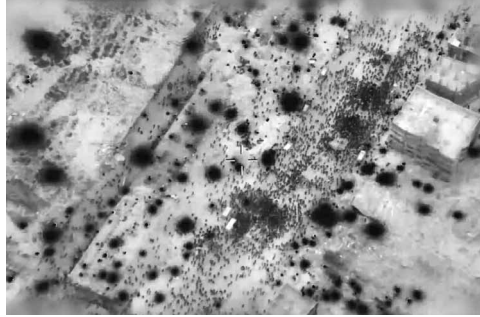


Fig. 9

tidiano: è sufficiente pensare a un video diffuso, tramite Telegram, dall'esercito israeliano il 29 febbraio 2024. Si tratta di quella che è stata definita 'la strage della farina'<sup>34</sup>, operata dall'esercito israeliano ai danni del popolo palestinese durante un raduno intorno a un convoglio di aiuti umanitari scortato proprio dall'esercito israeliano a sud di Gaza City. I fotogrammi del video (figg. 8 e 9) sembrano presentare alcune delle caratteristiche delle immagini operative che Farocki individua in *War at a distance*: la radicale distanza del drone che riprende la scena; il mirino al centro che ha come obiettivo degli esseri umani, a differenza delle immagini operative della Prima guerra del Golfo. Tuttavia, a causa della distanza, le vittime della 'strage della farina' vengono presentate quasi fossero formiche, quindi, banalmente, spogliate del loro statuto umano. Anche in questo caso, allora, si può forse solo *alludere* alla morte. Nonostante il massacro sia sommariamente restituito, proprio a causa della distanza, che continua a occultare la morte, ancora qualcosa è

<sup>34</sup> <https://www.radiopopolare.it/riassunto-della-giornata-notizie-giovedi-29-febbraio/#>.

destinato all'invisibilità. Come accade nelle immagini operative di *War at a distance*, la distanza opera, dunque, un occultamento; tuttavia, questa stessa distanza esige che si presti attenzione a un invisibile – quale?

Il compito del contributo è analizzare la 'poetica del conflitto' del regista, artista visivo, critico e saggista tedesco Harun Farocki attraverso la lettura del film *War at a distance* (2003). Lavorando sulla nozione di 'immagine operativa', in *War at a distance*, Farocki sembra mostrare che, nella sua poetica del conflitto, la dimensione dell'invisibile e la categoria estetica della distanza assumono un ruolo fondamentale.

*The contribution aims to analyse the 'poetics of conflict' of German filmmaker, visual artist, critic and essayist Harun Farocki, through a reading of the film War at a distance (2003). Working on the notion of the 'operative image', in War at a distance, Farocki seems to show that, in his poetics of conflict, the dimension of the invisible and the aesthetic category of distance assume a fundamental role.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5178



ROBERTA PANDOLFINO

LA POLISEMIA DEL CONFLITTO  
E LA RICERCA DEL COMPROMESSO:  
CRONACHE DALLA PRIGIONE*Premessa*

In questo lavoro il tema del conflitto verrà situato all'interno dell'istituzione penitenziaria. Osservato, destrutturato e ricomposto da una pluralità di prospettive, il conflitto penitenziario emerge come una realtà polisemica soggetta a una pluralità di interpretazioni. Basato sulla ricerca etnografica (2019-2022) svolta presso la Casa Circondariale Vittorio Madia di Barcellona Pozzo di Gotto (ME), l'articolo si impegna ad analizzare le dinamiche conflittuali dal e per il penitenziario. Coadiuvata dall'analisi interpretativa dei dati statistici forniti dalle schede di trasparenza del Ministero della Giustizia, associate ai *report* di Antigone, il saggio si pregia di una più recente raccolta di dati qualitativi preliminari basati su un nuovo ciclo di interviste, non situato, a informatori privilegiati come membri del Corpo di Polizia Penitenziaria e (ex)detenute.

Nel primo paragrafo il penitenziario verrà letto come luogo deputato a soluzione del conflitto sociale; nel secondo paragrafo la realtà conflittuale del carcere verrà interpretata in termini di afflittività della pena sul detenuto che necessita di riabilitazione (educazione e socializzazione). L'ultima parte il saggio si concentrerà sulle contraddizioni che l'istituzione carceraria presenta nell'ottica del proprio mandato e in assenza di risorse adeguate, non dimenticando di sottolineare come questo possa generare conflitti tra 'gli altri' che vivono in carcere: gli operatori penitenziari.

*Il conflitto e la reclusione*

Il contesto penitenziario è strutturalmente legato al conflitto, nasce come soluzione alla conflittualità sociale con il preciso intento antropoemico di espulsione dalla comunità di coloro che trasgrediscono le regole<sup>1</sup>. La penalità è un costrutto politico<sup>2</sup> asservito alla tutela del popolo e del territorio amministrato dal potere: se il potere è danneggiato dal crimine, il crimine è sempre, almeno in una delle sue dimensioni, un attacco al potere<sup>3</sup> e pertanto la penalità diviene lo strumento attraverso il quale estirpare e ghettizzare la minaccia all'ordine costituito.

Per comprendere le ragioni del conflitto strutturalmente rappresentativo della prigione occorre fare riferimento al sistema di giustizia italiano, dove la concezione dominante oggi sembra essere legata a una teoria meramente retributiva della pena; ovvero incentrata sul rapporto tra reo e Stato in cui l'obiettivo principale è confinare la popolazione criminale privandola della libertà per una quantità di tempo proporzionale al reato commesso. La prigione è progettata come un luogo di esclusione e il segno dell'esclusione, nell'era della compressione spazio/tempo, è l'immobilità<sup>4</sup>. In questa prospettiva il carcere è la soluzione al problema del conflitto sociale, ma al suo interno si cela una pluralità di dinamiche in cui il termine 'conflitto' può acquisire nuovi significati che in un'ottica multi-prospettica dischiudono una natura senz'altro polisemica.

*Vivere il conflitto*

Il penitenziario, oltre a marginalizzare ed escludere, opera un meccanismo antropofagico atto a rendere simile il dissimile, divorare e poi

<sup>1</sup> Z. BAUMAN, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*, Cambridge 2007, 27.

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, *Teorie e istituzioni penali. Corso al Collège de France (1971-1972)*, Milano 2019, 208.

<sup>3</sup> D. RONCO - A. SBRACCIA - V. VERDOLINI, *Salute, violenza, rivolta: leggere il conflitto nel carcere contemporaneo*, «Antigone: Semestrale di critica del sistema penale e penitenziario», 15 (2020), 150-51.

<sup>4</sup> Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma 1999, 124.

metabolizzare i prigionieri, promuovendo e rinforzando l'imperativo della conformità<sup>5</sup>. Questo modo di operare, tipico dell'istituzione totale, non lascia spazio all'individualità o creatività del singolo che rischia l'annichilimento della propria personalità o, peggio, rischia di conformarsi, assimilando o strutturando in modo più profondo i simboli della cultura criminale, secondo il meccanismo di 'prisonizzazione'<sup>6</sup>. Da questo punto di vista, la prigione rimane un mero luogo di contenimento in cui spazio e tempo si fermano, recando al detenuto un annichilimento del proprio io o un rafforzamento dell'autoidentificazione in criminale che, inevitabilmente, causerà delle recidive.

Oggi le istituzioni penitenziarie si battono per il superamento, dove e come possibile, di questo paradigma, cercando di operare in termini di educazione, risocializzazione e apprendimento, nell'ottica secondo la quale l'uomo che perde la libertà non deve perdere la sua dignità<sup>7</sup>. Tassello fondamentale per l'esecuzione di tale ideologia è una riconcettualizzazione della pena non più intesa come retribuzione ma come strumento di riparazione, nell'ottica di una 'revisione critica delle condotte antiggiuridiche', ovvero l'analisi, effettuata dal detenuto, opportunamente stimolato dagli operatori penitenziari, delle motivazioni alla base del reato e delle conseguenze da esso prodotto<sup>8</sup>. Così intesa, la pena si sviluppa su un piano relazionale triadico in cui Stato, reo e vittima provano concretamente a risolvere il problema generato dal criminale, agendo in tre diverse direzioni: verso lo Stato con la reclusione e privazione della libertà del reo in ottica punitiva; verso la vittima in quanto si mobilitano delle riflessioni e attività volte al superamento del sentimento distruttivo di odio verso il quale si tende spesso a rifugiarsi a favore della ricerca di un punto d'incontro, un compromesso; infine verso il reo stesso. Con il termine giustizia riparativa facciamo riferimento a un percorso di mediazione volontaria tra autore di reato e vittima, atta a ricomporre la relazione, far sentire moralmente risarcita la vittima e

<sup>5</sup> BAUMAN, *Liquid Times*, 29.

<sup>6</sup> D. CLEMMER, *The Prison Community*, New York 1940, 299.

<sup>7</sup> M. RUOTOLO, *Dignità e carcere*, Napoli 2014, 97.

<sup>8</sup> F. VIANELLO - L. GREZZANI, *La 'revisione critica delle condotte antiggiuridiche': prima riflessione sugli aspetti paradigmatici e simbolici di un artefatto normativo*, «Studi sulla questione criminale», 16 (2021), 11.

far sì che il responsabile si renda conto del male fatto, in modo che, senza essere distrutto dai sensi di colpa, eviti di ricommettere lo stesso errore in futuro<sup>9</sup>.

Sfortunatamente il detenuto che vive un conflitto interno sanabile attraverso le pratiche di giustizia riparativa, nel nostro paese, deve fare i conti con la natura contraddittoria di qualunque istituzione alle prese con un mandato sociale e l'esistenza di condizioni materiali che vanificano, il più delle volte, i non pochi sforzi di dare concretezza ai principi rieducativi dichiarati<sup>10</sup>. La carenza di personale e le variabili strutturali che il sistema penitenziario italiano affronta quotidianamente contrastano duramente con l'anelito rieducativo e responsabilizzante espresso dai sostenitori della revisione critica. Carceri sovraffollate, carenza di personale socio-educativo e sanitario, inadeguatezza delle attività trattamentali e limitatezza dell'offerta formativa condannano più della metà della popolazione penitenziaria a vivere in una situazione di isolamento sociale e inattività forzata. Sebbene Gherardo Colombo abbia auspicato un aumento e migliore strutturazione, sotto il profilo giuridico, di questi tipi di interventi riparativi<sup>11</sup>, appare chiaro come, oggi, quando e se possibile, gli unici detenuti a beneficiarne possano essere autori di reati condannati a pene molto lunghe. Anche in questo caso il sistema penitenziario si adopera nell'ottemperare alle necessità della personalità invece che della persona detenuto, approfittando di contingenze conformi ai propri strumenti e strutture, in un circolo vizioso che non sembra avere una fine. Sebbene sia difficile trovare soluzioni in tema di giustizia riparativa verso le vittime dei reati che conducono i rei in carcere, appare, se non altro, possibile attuare dei meccanismi di giustizia riparativa o restaurativa per ottemperare alle necessità del detenuto entrato in conflitto con altri detenuti all'interno delle mura, come dimostrato da Vidargas Robles con il suo programma di formazione e di mediazione tra pari presso il carcere di Hermosillo (MX).

<sup>9</sup> G. COLOMBO, *Giustizia Riparativa e Giustizia Dialogica*, in *AttraversaMenti: dall'OPG al penitenziario*, 6 dicembre 2022, a cura di C. C. VITTORIO MADIA – Università degli Studi di Messina – Sicilia Mater, Barcellona Pozzo di Gotto s.a., *online*.

<sup>10</sup> C. PENNISI - M. REITERI - F. PRINA - G. MOSCONI, *Processo penale, cultura giuridica e ricerca empirica*, Rimini 2017, 26.

<sup>11</sup> COLOMBO, *Giustizia Riparativa*, 2022.

Un progetto fruttuoso che è riuscito in oltre quindici anni di attività a formare dei detenuti in grado di operare per la risoluzione e prevenzione degli scontri: grazie alla mediazione è possibile riconsiderare il conflitto intramurario in un'ottica del tutto nuova; quando la mediazione funziona in maniera corretta non c'è più timore verso l'idea di conflitto, questo diviene, nell'immaginario collettivo, un semplice fatto sociale, risolvibile grazie a una specifica e consolidata pratica sociale, la mediazione<sup>12</sup>. Un progetto che ha messo in piedi un'ottima pratica atta a evitare la sopraffazione dell'istituzionalizzazione penitenziaria per i detenuti che vi partecipano e ad abbassare la percentuale di eventi critici grazie a una compartecipazione dei detenuti che, sentendosi semplicemente ascoltati da un proprio pari, formato nella relazione di supporto, più difficilmente soccombono alla rabbia o al rischio di assimilare i simboli e i comportamenti propri della cultura criminale.

### *Il clash domanda/offerta*

Come abbiamo fin qui appreso, il polimorfismo del conflitto carcerario si esplica su diversi piani interpretativi, che a loro volta poggiano su un terreno comune che influenza, giustifica e inasprisce la vivibilità e socialità del penitenziario assurgendo come fondamento eziologico di ogni crepa del sistema penitenziario nazionale: mi riferisco alla strutturale carenza economica, tecnica, logistica, tecnologica e di personale. Un'insufficienza degli strumenti operativi che, unita alle verbosità e ristrettezze dell'operato giuridico, rende difficile agire, e ancor più, amministrare un intero ambito penitenziario.

La più stringente delle problematiche riguarda il sovraffollamento delle carceri italiane. I dati statistici, sempre fruibili e aggiornati mensilmente sul sito del Ministero di Giustizia, si rifanno a un preciso criterio matematico: 9 mq per singolo detenuto + 5 mq per gli altri<sup>13</sup>. I da-

<sup>12</sup> J. VIDARGAS ROBLES, *Progetto di pacificazione e mediazione tra pari nel centro penitenziario Cereso di Hermosillo, Sonora*, in *Longitudini e latitudini: esperienze di mediazione*, a cura di D. DE LUISE - M. MORELLI, Genova 2016, 14-15.

<sup>13</sup> MINISTERO DELLA GIUSTIZIA, *Detenuti presenti - aggiornamento al 31 luglio 2024*, online.

ti, in questi termini, non risultano rassicuranti perché dipingono uno strutturale collasso delle carceri in modo più o meno eclatante.

Il tema del sovraffollamento sembrerebbe riguardare esclusivamente la diminuzione dei canoni spaziali che rende la prigione un luogo più angusto; in realtà, è facile capire come questo problema comprometta tutte le attività trattamentali, a fronte di un personale già carente rispetto alla capienza regolamentare. Come è possibile leggere dagli ultimi *report* dell'osservatorio Antigone, quasi tutte le aree operative soffrono la carenza di personale, dalla polizia penitenziaria all'area amministrativa con particolare attenzione alla figura dei direttori e vicedirettori, figure che da oltre vent'anni non vengono assunte, con la conseguenza che oggi molti dirigenti si trovano a capo di più di un istituto, in assenza di un vice, con tutte le difficoltà che questo può comportare<sup>14</sup>. Insieme ai direttori, anche il personale di polizia penitenziaria come gli operatori socio-pedagogici: figure di cui c'è una grande carenza ma che dal 2020, grazie a una serie di concorsi pubblici, possono dirsi rinvigoriti, se non altro nel numero, ma la disomogeneità nell'allocatione delle risorse umane sul territorio nazionale resta un problema. Inoltre, sovraffollamento e carenza di organico non vanno di pari passo. Non sono gli istituti maggiormente affollati a godere di un numero in proporzione più elevato di personale. È auspicabile ripensare la distribuzione sul territorio delle varie figure professionali o quantomeno, un suo incremento, in modo da garantire a chi è ristretto in carcere e dal carcere dipende, un trattamento concretamente volto al reinserimento sociale<sup>15</sup>.

### *Il conflitto tra unità operative*

Come affermato da Alvisè Sbraccia e Francesca Vianello:

Day to day, the cognitive and operative options must come to terms with the mechanisms of negotiation with the various actors in the penitentiary field.

<sup>14</sup> M. MIRAVALLE, *Carcere e salute mentale*, in *È vietata la tortura: XIX Rapporto di Antigone sulle condizioni di detenzione. Staff e operatori penitenziari*, a cura di M. Miravalle - A. Scandurra, Antigone [s.a.], online.

<sup>15</sup> *Ibid.*

This situation turns into a battle to establish the primacy of the institutional goals because the prison needs to maintain acceptable security standards, contain the most disruptive conflictual elements, outline a rehabilitation plan, provide support for a marginalized population, assure inmates healthcare and promote a review of their life experiences, but also keep them in order, and make them suffer. No definition of organization or institution could realistically cope with such a plurality of references and objectives. So, a balancing act is needed to preserve a limited degree of professional and deontological autonomy, in an effort to avoid being crushed by the one clearly identifiable goal, that of systemic self-reproduction<sup>16</sup>.

Da questa riflessione emerge come il contesto carcerario veicoli l'incontro di varie e ampie culture professionali e giuridiche. La 'battaglia' per stabilire gli obiettivi istituzionali<sup>17</sup> è sempre in corso e si fonda sulla costante contrattazione delle priorità, in relazione al caso specifico, ai soggetti coinvolti e alle risorse da impiegare, in quel momento disponibili. Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, il problema di fondo riguarda una cattiva ripartizione delle risorse, a livello generale, in tutti i contesti penitenziari nazionali, dove le compagini che operano con (e per) i detenuti devono trovare quotidianamente un compromesso per lavorare secondo i propri canoni etici e di mandato.

Non sempre la soluzione compromissoria è così semplice da trovare, con inevitabili prevaricazioni che tendono, il più delle volte, a preferire il diritto alla sicurezza a scapito della sicurezza dei diritti e dell'autonomia di operatori volti alle attività trattamentali<sup>18</sup>. È una tendenza non esplicitata ma presente, ovunque e in modo diverso. Esempi di tale pratica possono essere la sovrapposizione temporale sistematica di attività ricreative, culturali o lavorative, o ancora la sospensione temporanea o permanente delle stesse per motivazioni di varia natura ma pur sempre attinenti all'imperativo della sicurezza. Una sicurezza che nei penitenziari non è sempre garantita a scapito del singolo, ma attuata

<sup>16</sup> A. SBRACCIA - F. VIANELLO, *Legal Culture and Professional Cultures in the Prison System*, «Onati Socio-Legal Series», 12 (2022), 1487.

<sup>17</sup> J. SIMS, *The Future of Prison Health Care: A Critical Analysis*, «Critical Social Policy», 22 (2022), 305.

<sup>18</sup> A. BARATTA, *Diritto alla sicurezza o sicurezza dei diritti?*, in *La bilancia e la misura – giustizia sicurezza e riforme*, a cura di S. ANASTASIA - M. PALMA, Milano 2001, 20.

preventivamente ogni qual volta si decida, per i motivi più disparati, di bloccare o ridurre i tempi delle attività.

Durante il breve ciclo di interviste, da me svolte, ai membri del corpo di polizia penitenziaria, rispetto a domande dirette poste sulla questione in oggetto, molti hanno evitato di dare risposte dirette: qualcuno ha negato l'esistenza della preminenza del principio di sicurezza a scapito del trattamento, altri hanno sottoscritto la necessità di un *modus operandi* così fatto senza intravederne le problematiche, altri ancora hanno sottolineato come fossero loro ad adempiere a funzioni che non gli competessero oltre a garantire la sicurezza per detenuti e impiegati. Un agente che opera presso la Casa Circondariale di Messina ha semplicemente riassunto la questione in poche parole:

se un medico, l'educatore o un assistente sociale mi chiedono un'opinione o di raccontare un evento che ha coinvolto i detenuti, io lo faccio, do una mano. Ma se mi chiedono di fare uno strappo alla regola o di dare priorità a qualcosa, contrariamente a quanto ha ordinato il Comandante, io ho le mani legate.

Appare chiaro come i membri della polizia penitenziaria siano coloro che meno percepiscono limitazioni alla propria autonomia, essendo la compagine operativa che, seppur con tante difficoltà, opera più liberamente all'interno degli istituti penitenziari dove, senza l'assenso/supporto del Corpo, nulla può essere realizzato. Diversa la situazione per le altre aree operative che invece percepiscono quotidianamente le limitazioni, sentendo surclassate le loro iniziative, considerate spesso accessorie<sup>19</sup>. La responsabile della scuola presso la Casa Circondariale di Barcellona Pozzo di Gotto, un paio di anni fa, mi disse:

dobbiamo dire che la Scuola prima di conquistarsi un posticino, ci ha impiegato un po' di tempo, gli agenti non erano abituati, ora non più, giustamente. Ci vedevano come delle intruse, si rifiutavano di collaborare a pieno, cancellavano le lezioni o non chiamavano gli studenti.

A riprova di come, spesso, eventuali tentativi fatti dagli insegnanti

<sup>19</sup> F. VIANELLO, *L'istruzione in carcere, tra diritto e privilegio*, in *Farsi la galera: Spazi e culture del penitenziario*, a cura di E. KALICA - S. SANTORSO, Verona 2018, 96.

per affermare il loro ruolo e mandato o le formali richieste per l'utilizzo di spazi carcerari possano portare a boicottaggi o alla loro rimozione<sup>20</sup>. Ugualmente complesso il quadro operativo per i reparti sanitari. Gli operatori sanitari sono regolarmente obbligati a scendere a compromessi con le richieste della gestione carceraria e le questioni di sicurezza in un costante rapporto dialettico tra ciò che è universale e ciò che è contingente, dove la contingenza è decretata dall'istituzione totale. Sembrerebbe che, quando si scontrano con il carcere, anche i concetti fondanti di una cultura professionale dotata di riferimenti deontologici così solidi e condivisi, come quello degli operatori della sanità pubblica, inizino a sgretolarsi<sup>21</sup>.

Questo stato di cose lascia ampio margine di spazio alla creatività individuale, alla creazione di sinergie e alla ricerca di un gruppo di lavoro che possa condividere gli stessi valori e pratiche, così da favorire il fine ultimo della soddisfazione e trattamento dell'utenza, valicando i limiti endogeni e creando un ambiente di lavoro in grado di reagire a ingerenze esterne. Se così non fosse, i vincoli operativi strutturalmente compenetrati alla dimensione del confinamento rischierebbero di divenire invalicabili generando malcontento, inefficienza e, nei casi più drammatici, eventi critici. Come conferma la mia esperienza etnografica presso la C.C. Vittorio Madia di Barcellona Pozzo di Gotto (ME), un contesto operativo dove le contingenze fin qui affrontate facevano capolino in un ambito di mutamento istituzionale e di un radicale cambio di direzione, dipingendo un quadro che assurge a emblema metaforico della conflittualità operativa in ambito carcerario<sup>22</sup>. Questi professionisti sono, solo con il tempo, riusciti a trovare un loro equilibrio in quel marasma che li aveva inglobati, molto più di altri istituti, in una costante situazione di emergenza dove il *Leitmotiv* era caratterizzato dalla tensione, il diniego e inevitabilmente il conflitto.

<sup>20</sup> SBRACCIA - VIANELLO, *Legal Culture and Professional Cultures*, 1471.

<sup>21</sup> C. CHERCHI, *L'Ippocrate incarcerato. Riflessioni su carcere e salute*, «Studi sulla questione criminale», 3 (2017), 80-81.

<sup>22</sup> Vd. G. G. LAKOFF - M. JOHNSON, *Metaphors We Live*, Chicago 1980, 242; R. PANDOLFINO, *A Closed Circle: An Ethnography of the Barcellona Pozzo di Gotto Prison, Messina*, «Urbanities. Journal of Urban Ethnography», 11 (2021), 78-81.

In un quadro sì fatto, a livello nazionale, emerge chiaramente come il dialogo, per quanto riguarda le strategie adottate da diverse culture professionali, può essere difficile, e questo può avere un effetto demoralizzante sul personale che necessita di una resilienza imperitura in cui essere certi di aver fatto il proprio meglio è quanto basta per affrontare la giornata.

### *Eventi critici e legittimità*

In quest'ultima sezione analizzeremo come gli evidenti scontri e tensioni conflittuali nel contesto carcerario siano strettamente compenetrati alla sua struttura, partendo da quello che mediaticamente viene considerato l'emblematico, e spesso unico, tipo di conflitto tra le mura: l'evento critico.

La terminologia 'evento critico' assume sempre più quella connotazione di emergenza che necessita di una soluzione immediata. In ambito penitenziario, infatti, il termine rappresenta un'etichetta ministeriale che racchiude le varie accezioni in cui la violenza del carcere si manifesta con e sui corpi<sup>23</sup>. Uno spauracchio da evitare a tutti i costi, poiché gli equilibri sistemici sembrano ruotare attorno a meccanismi auto-riproduttori dedicati alla prevenzione di tre eventi chiave: sommossa, fuga, suicidio<sup>24</sup>. Fenomeni sempre più presenti in un sistema dove, in assenza e/o carenza di attività trattamentali, la persona viene quotidianamente schiacciata. È noto come la prevenzione degli eventi critici, oltre a un *modus operandi* volto al mantenimento dell'ordine e della sicurezza, passi quasi esclusivamente per l'adempimento di pratiche burocratiche e non attraverso una più lungimirante prospettiva di ampio respiro, orientata a mitigare la brutalità dell'istituzione<sup>25</sup>. Ancora una vol-

<sup>23</sup> RONCO - SBRACCIA - VERDOLINI, *Salute, violenza, rivolta*, 148.

<sup>24</sup> A. SBRACCIA, *Observation, Conflict Management, De-radicalisation*, in *Prison De-radicalization Strategies, Programs and Risk Assessment Tools in Europe*, a cura di D. RONCO - A. SBRACCIA - G. TORRENTE, Roma 2019, 12-13.

<sup>25</sup> P. A. ALLEGRI - G. TORRENTE, *Si torna a morire. Il preoccupante aumento dei suicidi e morti in carcere. XIV rapporto di Antigone sulle condizioni di detenzione*, a cura di M. MIRAVALLE - A. SCANDURRA, Roma 2018, 99-101.

ta, è la sicurezza l'imperativo chiave che, nell'ottica della gestione dell'evento critico diviene oggetto di riflessione sui temi di legittimità ed efficacia<sup>26</sup>.

Quando i *media* si riferiscono ai penitenziari, i canoni di osservazione non appaiono mai netti, forse a causa di un *deficit* che i promotori della 'Convict Criminology' hanno da oltre cinquant'anni evidenziato<sup>27</sup>. Mettere in discussione la legittimità del penitenziario in occasione di un evento critico appare riduttivo; infatti, le rivolte carcerarie dovrebbero essere molto più frequenti, in quanto tale *deficit* di legittimità, nel senso pieno del termine, è un dato strutturale dell'istituzione totale<sup>28</sup> e l'esperienza di confinamento è sopportata dai detenuti senza alcun riferimento alla legittimità. Secondo Eamonn Carrabine è il fatalismo dei detenuti, un atteggiamento passivo propenso all'ineluttabilità dell'esistente, a legittimare l'ordine penitenziario che invece di avvalersi di un'adesione consapevole ai valori istituzionali, si accontenta della rassegnata subordinazione al potere dello staff<sup>29</sup>. L'origine dell'evento critico, dunque, non è direttamente proporzionale alla percezione o al conferimento di legittimità del sistema penitenziario, le cause possono essere le più disparate ma principalmente legate a motivi di natura personale e sanitaria o influenzate dalla realtà esterna. L'anno 2020, funestato dalla pandemia da Sars-Cov-19, è stato emblematico in questo senso. La maggiorazione delle privazioni ha reso i penitenziari di tutto il territorio nazionale delle vere e proprie polveriere. Tristemente noti i fatti di Modena<sup>30</sup> e Santa Maria Capua Vetere<sup>31</sup>, dove la protesta è di-

<sup>26</sup> Vd. T. MATHISEN, *Kan fengsel forsvares?*, Oslo 1987, 64-80; R. SPARKS - W. HAY - A. BOTTOMS, *Prisons and the Problem of Order*, Oxford 1996, 227-64.

<sup>27</sup> Vd. J. IRWIN, *The Felon*, New Jersey 1970, 119-41; ID., *The Jail: Managing the Underclass in American Society*, Berkeley 1985, 203-41.

<sup>28</sup> C. SARZOTTI, *Spunti per un'analisi storico-sociologica dell' homo rebellans in carcere: dalla presa della Bastiglia alla presa della pastiglia*, «Antigone: Semestrale di critica del sistema penale e penitenziario», 15 (2020), 91.

<sup>29</sup> E. CARRABINE, *Prison Riots, Social Order and the Problem of Legitimacy*, «The British Journal of Criminology», 45 (2005), 903.

<sup>30</sup> V. PASCALI - T. SARTI - L. STERCHELE, *Carcere, rivolta, violenze: note sul caso di Modena*, «Antigone: Semestrale di critica del sistema penale e penitenziario», 15 (2020), 110-25.

<sup>31</sup> D. S. DELL'AQUILA - L. ROMANO, *Potere, emergenza e carcere: il caso di Santa Ma-*

venuta scontro armato e, a salvaguardia dell'ordine sovrano, i reparti speciali di polizia penitenziaria hanno avuto carta bianca sulle modalità di risoluzione del conflitto.

Per legittimare davvero l'istituzione penitenziaria basterebbe certificarne l'efficacia, un'efficacia possibile solo se operata in termini di risocializzazione, educazione e inclusività. Chiunque abbia toccato con mano la realtà penitenziaria ne ha sancito la necessità di ristrutturare, se non addirittura smantellare, ogni aspetto dell'istituzione totale per ricostruirne una 'sociale'. Me lo ha confermato l'ex Direttore dell'OPG di Barcellona Pozzo di Gotto, Nunziante Rosania:

da quando ho iniziato questo lavoro il mio obiettivo è sempre stato di distruggere questa istituzione dall'interno. Abbiamo provato ad abbattere il muro.

Lo hanno affermato tutti gli informatori con i quali la giornalista Daria Bignardi ha interagito per la stesura del suo ultimo libro. In particolare, mi hanno colpito le parole dell'ex direttore del carcere di San Vittore (MI), Luigi Pagano, poi confermate dal magistrato di sorveglianza, Roberta Cossia:

Il carcere è sempre più classista. [...] ci rimarranno solo gli sfigati: tossici, poveri, extracomunitari e malati psichici. Molti di loro non escono perché non sanno dove andare, il risultato è un *welfare* carcerario.

Mi tormenta il fatto che la giustizia sia classista [...] Vedo un governo che continua a inasprire le pene, cosa che non serve a niente, anzi, peggiora solo le condizioni delle carceri<sup>32</sup>.

Alla luce di questa constatazione resta un'ultima prospettiva da cui scrutare il carcerale. La società dovrebbe vivere la realtà penitenziaria come un antagonista (e non una soluzione) in un conflitto dove i mezzi pubblici vengono utilizzati per gestire un *welfare* carcerario o, peggio, una scuola del crimine, a scapito di sicurezza e risorse.

*ria Capua Vetere*, «Antigone: Semestrale di critica del sistema penale e penitenziario», 15 (2020), 126-37.

<sup>32</sup> D. BIGNARDI, *Ogni prigioniero è un'isola*, Milano 2024, 98, 123.

L'obiettivo finale che l'istituzione penitenziaria, e per estensione tutta la società civile, dovrebbe porsi è quello di istituzionalizzare dei rei per poi restituire cittadini, uomini e donne in grado di dire: 'il carcere mi è servito'. Questa frase è stata riferita da Bruna, un'ex detenuta del carcere Rebibbia (RM). L'esperienza penitenziaria per questa donna è stata, appunto, un'esperienza, un bagaglio da portare per tutta la vita e non la sua intera vita. Solo quando il caso di Bruna non sarà più l'eccezione, ma la regola, solo allora l'istituzione penitenziaria potrà dirsi legittima, perché efficace. Solo allora il carcere smetterà di essere la cosa più stupida del mondo<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> BIGNARDI, *Ogni prigioniero è un'isola*, 98.

La prigionia è, per eccellenza, una realtà conflittuale. Qui, il conflitto è polisemico in quanto è possibile definirlo da una pluralità di prospettive: la prigione come soluzione ai conflitti in una società civile antropoemica; il luogo in cui i prigionieri lottano tra il meccanismo antropofagico dell'istituzione totale e la voglia di riscatto e autodeterminazione. Il penitenziario è, inoltre, il luogo in cui gli operatori penitenziari vivono un costante conflitto dettato dallo scontro tra normative, etica e restrizioni. Il compromesso è una scelta, spesso, obbligata. Il *paper* propone una panoramica del conflitto sociale che genera reclusione e di quelli operativi all'interno delle istituzioni penitenziarie nazionali.

*The imprisonment is conflictual. The conflict is polysemous because it can be observed from a plurality of perspectives: prison as a solution to civil society conflicts; the place where prisoners struggle between the anthropophagic mechanism of total institution and the desire for redemption and self-determination. The penitentiary is also the place where prison operators live a constant conflict dictated by the clash between regulations, ethics and restrictions. Compromise is a must. The paper offers an overview of the social conflict that generates imprisonment and conflicts within national penitentiary institutions.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5179

LEONE MICHELINI

«UN RACCONTO DI VINO E INTOLLERANZA».  
CONFLITTO, RELIGIONE E MIGRAZIONE  
TRA GLI STUDENTI INDIANI DI MEDICINA IN ARMENIA

«*Noising around*»: *etnografia, metodo e campo di ricerca a Yerevan*

Il presente contributo è frutto dell'etnografia condotta a Yerevan, in Armenia, e in ottica comparativa a Tbilisi, in Georgia, tra il 2022 e il 2025<sup>1</sup>. Sul posizionamento e sulle metodologie dell'etnografo mi soffermo brevemente per realizzare quella «osservazione della partecipazione»<sup>2</sup> che è fondamento dell'impresa antropologica. Il lavoro di campo ha avuto luogo nella periferia di Zeytun, nel complesso di dormitori della Yerevan State Medical University (YSMU), l'istituzione pubblica a cui si iscrive la gran parte dei giovani indiani che studia medicina in Armenia; secondariamente, nel quartiere dal passato operaio di Malatia Sebastia – chiamato popolarmente *bangla* per la concentrazione di migranti asiatici e dove sorgono gli *indian hostel* in cui alloggiano gli iscritti alle università private – e tra gli studenti della State Medical University di Tbilisi. A livello di posizionamento, il diritto di porre domande e l'ingresso ai dormitori, di genere misto e preclusi agli *outsider*, mi sono stati concessi per affiliazione universitaria e sono stato progressi-

<sup>1</sup> Soggiorni svolti in qualità di visiting PhD: Yerevan State University, Erasmus+ KA171 Università di Messina, aprile-giugno 2022, settembre 2024-febbraio 2025; Tbilisi Centre for Social Sciences, progetto MSCA-RISE 778188, novembre 2022; Tbilisi State University, Erasmus+ KA171 Università di Messina, novembre 2023.

<sup>2</sup> B. TEDLOCK, *From Participant Observation to the Observation of Participation*, «Journal of Anthropological Research», 47 (1991), 69-94.

vamente accettato dalla comunità grazie alla condivisione del ‘duro’ stile di vita dello studentato sperimentato ad Avan, blocco gemello contrassegnato dalle medesime tribolazioni di Zeytun e dalla convivenza con il «classico comfort del design post-sovietico» (Anitta, intervista, 10/06/23).

Un apporto nell’aprirmi il campo è arrivato dalla mia inaspettata abilità nel *cricket* e dalla partecipazione alle partite improvvisate sulla spianata tra i dormitori: principale attività comunitaria e momento cruciale per costruire familiarità. A livello di metodologia ho dunque fatto ricorso, oltre alla malinowskiana «osservazione partecipante», a quel conoscere attraverso il corpo e la pratica sportiva che Wacquant chiama «partecipazione osservante»<sup>3</sup>. Nella lunga frequentazione con gli studenti indiani, mi sono basato su conversazioni aperte e «interviste etnografiche»<sup>4</sup>, mentre Bala, a Zeytun da otto anni e profondo conoscitore del sistema-dormitorio, diveniva ‘interlocutore privilegiato’. Per proteggerne l’anonimato, lui e gli altri compaiono nel testo sotto pseudonimo. In principio, ho arricchito la metodologia etnografica di una sfumatura ‘quantitativa’ in grado di restituire l’apparenza di ‘scientificità’ che i miei interlocutori richiedevano. Lavorare con futuri medici convinti di un percorso universitario che garantirà loro l’ingresso nelle *élite* significa infatti volgere l’attenzione a un gruppo che si considera portatore di un prestigio sociale elevato, maggiore di quello dell’antropologo, e comporta, «studying up»<sup>5</sup>, di negoziare la propria presenza intrusiva e il valore stesso della propria ricerca. Gli studenti, inoltre, condividevano quella retorica sulla ‘mancanza di tempo’ che pervade l’orizzonte soteriologico della biomedicina<sup>6</sup> – ogni deviazione dalla routine è ‘perdita di tempo’ – e un immaginario scientifico ancorato alla convalida di dati oggettivi, di modo che, come etnografo, mi sono tro-

<sup>3</sup> L. WACQUANT, *Anima e corpo. La fabbrica dei pugili nel ghetto nero americano*, Roma 2002.

<sup>4</sup> A. FINA, *The Ethnographic Interview*, in *The Routledge Handbook of Linguistic Ethnography*, ed. by K. TUSTING, London 2019, 154-67.

<sup>5</sup> L. NADER, *Up the Anthropologist. Perspectives Gained from Studying up*, in *Reinventing Anthropology*, ed. by D. HYMES, New York 1974, 284-311.

<sup>6</sup> G. PIZZA - A. RAVENDA, *Esperienza dell’attesa e retoriche del tempo*, «Antropologia pubblica», 1 (2016), 29-45.

vato a dover fare ricerca ‘di lato’, «studying sideways»<sup>7</sup>, immergendomi in una logica parallela di produzione del sapere.

Inizialmente ho perciò deciso di prediligere la registrazione delle conversazioni in inglese alla redazione degli appunti, di optare per «interviste semi-strutturate»<sup>8</sup>, con domande sulla religiosità poste a venti *senior* di Zeytun, e per la realizzazione di un questionario di raccolta dati: «una via più veloce e oggettiva, che appartiene davvero alla medicina» (Biju, intervista, 08/11/22). I risultati ‘esigui’ così ottenuti mi hanno permesso di guadagnare autorevolezza, facilitando la ‘densa’ ricerca qualitativa, e di raccogliere una prima versione di quel ‘racconto di vino e intolleranza’ con cui gli studenti descrivevano la propria esperienza armena, traslando nel reame della narrazione simbolica e del resoconto di fatti successi ‘altrove’ i conflitti religiosi che scuotevano internamente una comunità protesa al dispiegamento di un difficile progetto migratorio.

«*Indians are everywhere*»: *International Student Mobility tra India e Armenia*

Prima di restituire voce al campo e alle dinamiche religiose che attraversano Zeytun, è opportuno contestualizzare il caso particolare in un quadro analitico generale interrogando le modalità in cui un sistema migratorio globale si (ri)territorializza *hic et nunc*, translocalmente e idiograficamente<sup>9</sup>. La migrazione degli studenti indiani di medicina in Armenia è infatti da ricondursi alle migrazioni transnazionali nell’istruzione superiore, settore riconosciuto dal 2008 dall’Organizzazione Internazionale delle Migrazioni (OIM) con il nome di *International Stu-*

<sup>7</sup> U. HANNERZ, *Field Worries. Studying Down, Up, Sideways, Through, Backward, Forward, Early or Later, Away and at Home*, in ID., *Anthropology's World: Life in a Twenty-First-Century Discipline*, London 2010, 59-86.

<sup>8</sup> B. H. RUSSELL, *Interviewing. Unstructured and Semistructured*, in ID., *Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches*, Lanham 2011, 210-50.

<sup>9</sup> A. ONG - S. J. COLLIER, *Global Assemblages*, Oxford 2005.

*dent Mobility* (ISM)<sup>10</sup>. L'espansione mondiale delle ISM, collateralmente trattata in antropologia<sup>11</sup>, è aspetto nevralgico della mobilità contemporanea a cui sono dedicati gli *ISM Studies*<sup>12</sup>, la letteratura interdisciplinare di riferimento, nonostante linguaggi e macroanalisi spesso distanti dalla sensibilità antropologica.

L'India è uno dei principali esportatori mondiali di studenti<sup>13</sup>, con flussi che seguono geografie complesse oltre la semplicistica dicotomia Nord/Sud globali come luoghi di destinazione/origine<sup>14</sup>. Il fenomeno, sottoprodotto delle liberalizzazioni e delle privatizzazioni del settore universitario iniziate negli anni Settanta, ha assunto dimensioni sistemiche con le ondate neoliberiste abbattutesi sull'economia indiana a partire dal varo nel 1991 della Nuova politica Economica (NEP), patrocinata dal Fondo Monetario Internazionale in linea con l'agenda globale della 'università neoliberista'<sup>15</sup>. Gli studi universitari, fondati in epoca coloniale come strumento di formazione delle *élite* locali impiegate nella burocrazia britannica, furono riformati con l'indipendenza per divenire il simbolo della nuova nazione, immaginata da Nehru e dai suoi successori, e della classe media istruita a cui spettava il compito di costruirla. Di questo disegno di ispirazione nazionalista e democratica resiste, oggi, un rimaneggiato sistema di inclusione per fasce meno abbienti, minoranze e gruppi marginalizzati per appartenenza di classe, castale o etnico-religiosa, e un orientamento verso gli studi 'scienti-

<sup>10</sup> H. DE WIT - P. G. ALTBACH, *Internationalization in Higher Education*, «Policy Reviews in Higher Education», 5 (2021), 28-46.

<sup>11</sup> W. SHUMAR - S. MIR, *Cultural Anthropology Looks at Higher Education*, in *A Companion to the Anthropology of Education*, ed. by B. A. LEVINSON - M. POLLOCK, Oxford 2011, 445-60.

<sup>12</sup> R. KING - P. RAGHURAM, *International Student Migration. Mapping the Field and New Research Agenda in ISM*, «Population Space and Place», 19 (2013), 127-37; Y. LUO - M. LATUKHA - A. PANIBRATOV, *ISM. A Systematic Review and Research Agenda*, «International Journal of Consumer Studies», 47 (2023), 852-87.

<sup>13</sup> S. K. PAWAR, *India's Global Education Hub Ambitions*, «Cogent Education», 11 (2023), 1-15.

<sup>14</sup> C. R. GLASS - N. I. CRUZ, *Moving Towards Multipolarity. Shifts in the Core-Periphery Structure of International Student Mobility*, «Higher Education», 85 (2023), 415-35.

<sup>15</sup> J. TILAK, *Higher Education in India*, New Delhi 2013.

fici' a discapito della formazione umanistica. Il corso neoliberista, in India come altrove, ha tuttavia trasformato le università in un campo di battaglia per l'implementazione della propria politica economica, tagliando i finanziamenti alle istituzioni pubbliche e favorendo le private, propugnando immaginari di successo capitalistico e cosmopolita, facendo lievitare i costi e restringendo la base di accesso alla mobilità sociale<sup>16</sup>. L'intero complesso, anche in ragione della crescente pressione demografica, finisce così per favorire la *creamy layer* della società indiana, mentre coloro che ne sono esclusi si trovano a 'competere' con tantissimi altri per accedere a un'offerta educativa pubblica e 'locale' sotto finanziata, saturata e messa ai margini dalle politiche governative, o sono spinti a orientarsi verso i precari percorsi delle migrazioni educative transnazionali<sup>17</sup>, in particolare in quelle aree di radicata 'cultura della migrazione' come il Kerala e il Tamil Nadu.

In questo quadro i Paesi del Caucaso e dell'Est Europa – in Ucraina studiavano molti indiani trasferitisi a Yerevan con lo scoppio della guerra<sup>18</sup> – sono destinazioni popolari per i buoni livelli educativi e per il costo contenuto delle lauree<sup>19</sup>. Per quanto riguarda l'Armenia, sullo sfondo della viva percezione di intimità culturale che la lega storicamente all'India del Sud, dove prosperarono per secoli comunità mercantili armenie e fu pubblicato l'*Azdarar*, il primo giornale armeno<sup>20</sup>, in periodo sovietico la presenza indiana si limitava alla formazione di politici e tecnici in URSS<sup>21</sup> e alle proiezioni di Bollywood con cui sono cresciute

<sup>16</sup> C. V. NAKASSIS, *Fare stile. Culture giovanili e mass media nell'India del Sud*, Milano 2022, 14-20.

<sup>17</sup> S. THOMAS, *The Precarious Path of Student Migrants. Education, Debt and Transnational Migration Among Indian Youth*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 43 (2017), 1873-89.

<sup>18</sup> M. HLADCHENKO, *International Students in Ukraine*, «European Journal of Higher Education», 13 (2023), 257-72.

<sup>19</sup> P. YANG, *Compromise and Complicity in International Student Mobility. The Ethnographic Case of Indian Medical Students at a Chinese University*, «Discourse», 39 (2018), 694-708.

<sup>20</sup> M. J. SETH, *Armenians in India. From the Earliest Times to the Present Day*, Calcutta 1937.

<sup>21</sup> S. MEHROTRA, *India and the Soviet Union. Trade and Technology Transfer*, Cambridge 1990.

diverse generazioni<sup>22</sup>. È solamente dopo l'indipendenza del 1991 e negli anni Duemila che inizia a consolidarsi la rotta migratoria India-Armenia all'ombra del fiorire delle relazioni bilaterali. Il «fattore russo», cioè le tensioni tra Russia e Georgia per l'occupazione di Abkhazia e Ossezia del Sud, e il «fattore pachistano», ovvero l'alleanza tra Azerbaijan e Pakistan<sup>23</sup>, hanno rallentato i contatti tra l'India e gli altri Paesi del Caucaso; ciononostante negli ultimi anni il maggior livello di integrazione internazionale e gli investimenti nell'offerta educativa hanno reso anche la Georgia una meta ambita per gli studenti indiani<sup>24</sup>. L'appoggio fornito dal Pakistan, unico Stato al mondo a non riconoscere la Repubblica d'Armenia, ad Azerbaijan e Turchia nelle guerre per il controllo della regione autonoma a maggioranza armena del Nagorno-Karabakh<sup>25</sup>, caduta nel 2024 per effetto di politiche genocidarie e di repressione che hanno attraversato tutto il Novecento, ha rafforzato la 'naturale' alleanza tra India e Armenia secondo il popolare adagio 'il nemico del mio nemico è mio amico'. La cooperazione indiano-armena, inaugurata dal *Treaty on Friendship and Cooperation* del 1995 e rafforzata nel tempo dalle visite di esponenti di governo, ha portato alla firma di numerosi *memorandum* di intesa economica, militare e culturale con importanti ricadute sull'istruzione superiore<sup>26</sup>.

Le università armene di medicina sono state via via accreditate dal *Medical Council of India*, di modo che vengono riconosciuti i titoli di laurea rilasciati, ed è divenuto più semplice, per effetto della liberalizzazione del sistema dei visti, per i cittadini indiani ottenere permessi rin-

<sup>22</sup> A. K. MALHOTRA, *India-Armenia. So Far yet so Close*, Chennai 2018.

<sup>23</sup> ID., *India's Links with and Footprints in South Caucasus*, «Indian Foreign Affairs Journal», 16 (2021), 121-33.

<sup>24</sup> N. OTKHOZORIA, *Georgia as an Attractive Country for the Asian Immigrants*, «Uluslararası Sosyal Bilimler Ve Eğitim Dergisi», 2 (2020), 44-56.

<sup>25</sup> M. MOLLICA - A. HAKOBYAN, *Armenians in the 2020 Second Nagorno-Karabakh War Resistance Against 'Evil'*, «Dada», 2 (2023), 9-40.

<sup>26</sup> A. KOCHARIAN, *Armenia-India Relations Through History*, «Himalayan and Central Asian Studies», 12 (2008), 3-20; A. BAIBOURTIAN, *Ascending Bilateral Relations. A Critical Analysis of Interaction Between Armenia and India*, «Armenian Review», 52 (2011), 65-95; R. LAKSHMINARAYANAN - T. YEPREMYAN, *Armenia-India Partnership*, «Asia Europe Journal», 21 (2023), 81-100; N. CHALIKYAN - B. POGHOSYAN - V. ISANIANS, *The Geopolitical Aspects of the India-Armenia Partnership*, New Delhi 2024.

novabili di soggiorno per lavoro e per studio. Ciò ha portato il *milieu* universitario armeno a crescere, opacizzarsi e differenziarsi sviluppando quella «economia neoliberista della migrazione educativa» che trae profitto dalle ISM<sup>27</sup>. Alla pioniera YSMU, che ha inaugurato il primo corso di laurea in inglese nel Duemila, si sono presto affiancate le private Haybusak University, Mkhitar Gosh Armenian-Russian International University, Armenian Medical Institute, University of Traditional Medicine (UTM), a formare un sistema integrato in cui le private raccolgono gli studenti che non riescono a proseguire gli studi alla YSMU e accumulano profitti spesso muovendosi in una zona grigia, senza garantire *standard* educativi, combinando medicina tradizionale e biomedicina come nel caso della UTM o sfruttando gli studenti in accordo con i *broker*: emblematica è stata la chiusura, a seguito di denunce per truffa e complicità con agenti disonesti, dell'istituto Saint Tereza<sup>28</sup>. Nonostante sia arduo calcolarne il numero totale, poiché i Servizi di Migrazione Armeni riportano solo i permessi annuali di soggiorno, tra gli attuali residenti indiani la maggior parte, circa tremila, sono studenti di medicina<sup>29</sup>. È da notare che sono in aumento coloro che si spostano per lavoro, anche in ragione della richiesta di servizi da parte degli studenti, e che le due tipologie si confondono nella misura in cui molti per mantenersi negli studi si impiegano nella *gig economy*, nei *call center* e nell'edilizia. Come nota anche Fittante<sup>30</sup>, autore dell'unico studio ISM sull'Armenia, nonostante la portata del fenomeno, l'interesse scientifico rimane concentrato su diaspora, ritorni migratori e minoranze storiche, con sporadiche menzioni del terreno 'vergine' della migrazione educativa e indiana<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> S. E. BECK, *The Geographies of International Student Mobility*, Singapore 2019.

<sup>28</sup> *Advisory for Indian Students Seeking Admission in St. Tereza University*, Embassy of India-Yerevan, Yerevan 2021.

<sup>29</sup> *Brief on India-Armenia Relations*, ed. by Embassy of India-Yerevan, Yerevan 2024.

<sup>30</sup> D. FITTANTE, *Beyond Brokering for Recruitment. Education Agents in Armenia*, «Population Space and Place», 22 (2022), 1-10.

<sup>31</sup> Y. SENOL *et al.*, *The Incidence of Smoking and Risk Factors for Smoking Initiation in Medical Faculty Students*, «BMC Public Health», 6 (2006), 1-8; A. A. HOVSEPYAN, *India-Armenia Political, Economic and Cultural Relations*, «Регион и мир», 2 (2020), 26-30.

«*Into the dormscape*»: la comunità indiana degli studenti di Zeytun

La situazione, se la vuoi sapere, è questa... noi usciamo poco fuori Zeytun, la maggior parte non parla armeno, non vuole conoscere l'Armenia e restarci, vuole tornare in India o andare altrove. Quindi il *dorm* è la nostra casa, altro che dormire, siamo sotto pressione e non abbiamo tempo, le cose devono andare bene, non ci possono essere contrasti nella comunità tra Tamil e Malayali, tra cristiani, musulmani e induisti, niente differenze di classe, deve essere tutto *safe and sound*. E niente religione, che può essere *il problema* (Srija, intervista, 22/07/23).

I dormitori di Zeytun, lungi dall'esaurirsi in spazi del 'dormire', sono la principale «infrastruttura della migrazione»<sup>32</sup>, al centro dei processi di «domesticazione» e di «appaesamento»<sup>33</sup> attraverso cui i migranti ricostruiscono casa e familiarità. Essi, per quanto 'in transito' in Armenia e intenzionati a tornare in India o a spostarsi in 'Occidente', vivono al loro interno per i lunghi anni – almeno sei contando l'intervallo – della laurea. Un aspetto che la frequentazione degli *indian hostel* di Malatia Sebastia e di Tbilisi mi ha aiutato comparativamente a mettere a fuoco, collegando la realtà di Zeytun a dinamiche spaziali che appartengono più in generale, parafrasando la celebre definizione di Appadurai<sup>34</sup>, a quei *dormscape* che contraddistinguono tante migrazioni contemporanee. Questi cronotopi modellano «culture del dormitorio»<sup>35</sup>, ovvero *habitus* informati dalle loro specifiche caratteristiche socio-spaziali, le stesse che accumulano i dormitori per senza fissa dimora studiati in Italia<sup>36</sup>: la commistione tra pubblico e privato, tempo libero e lavoro; la collocazione spazialmente e cognitivamente periferica; la sospensione dal mondo esterno; l'essere pensati come eterni luoghi di pas-

<sup>32</sup> B. XIANG - J. LINDQUIST, *Migration Infrastructure*, «International Migration Review», 48 (2014), 122-48.

<sup>33</sup> N. RAPPORT - A. DAWSON, *Home and Movement. A Polemic*, in *Migrants of Identity*, ed. by N. RAPPORT - A. DAWSON, Oxford 1998, 19-38; P. BOCCAGNI, *Migration and the Search for Home*, London 2017.

<sup>34</sup> A. APPADURAI, *Modernità in polvere*, Milano 2012.

<sup>35</sup> M. MOFFATT, *Coming of Age in New Jersey. College and American Culture*, New Brunswick 1989.

<sup>36</sup> G. SCANDURRA, *Tutti a casa. Il Carracci: un'etnografia dei senza fissa dimora in Italia*, Rimini 2005; V. PORCELLANA, *Sei mai stato in dormitorio?*, Roma 2011.

saggio la cui natura comunitaria, liminale e trasformativa plasma forme extra-ordinarie dell'abitare.

Così Zeytun, circondata da alte inferriate, dentro cui si lavora e si vive condividendo gli spazi con decine di *roommate*, si presenta come «una città nella città che non ha interesse a comunicare con l'esterno e che verso l'esterno suscita poco interesse» (Anuragh, intervista, 16/04/2023). I principali servizi di cui necessitano gli studenti – alimentari, copisterie, *money-transfer* – sono appannaggio dei negozi indiani aperti nelle vie limitrofe; i pasti quotidiani sono garantiti da un sistema informale di consegne *home-made*, ad abbonamento mensile, gestito da alcune famiglie migranti. I contatti con la popolazione sono ridotti al minimo, per mancanza di interesse verso la 'terra di mezzo' armena e per la struttura a *enclave* del dormitorio, al suo interno organizzato in 'settori' divisi per 'appartenenza': gli indiani si concentrano nell'edificio 'madre' di Zeytun, a loro volta raggruppandosi secondo il credo religioso, mentre nel 'minore' al piano iraniano seguono quello kazako, armeno e russo.

Proprio l'applicazione di questa logica, se da un lato crea il corpo studentesco, dall'altro lo frammenta in sottogruppi etnico-religiosi, cosicché «non ci sarebbe una comunità indiana senza dormitorio, vivremmo lontani, sceglieremmo i nostri legami, magari frequenteremmo persone diverse» (Balachandar, intervista, 12/12/22). I rapporti verso l'esterno sono mediati dai *broker* e dai *caretaker* indiani, sui quali disponiamo di robusta letteratura<sup>37</sup>, assoldati anche dalle stesse università e che controllano in modo predatorio la migrazione, scegliendo Paese di destinazione e istituto, fornendo servizi di trasporto e di consulenza burocratica ben oltre la fase del reclutamento e del viaggio<sup>38</sup>. Al suo interno, al contrario, la collettività riunita sotto il fragile ombrello della 'indianità' e accomunata dal coronamento del progetto educativo come *telos*, si trova a dover elaborare autonomamente dei principi equilibratori in grado di ricomporre le fratture create da confliggenti modalità di praticare la religione in migrazione.

<sup>37</sup> S. FENG - H. HORTA, *Brokers of International Student Mobility*, «European Journal of Education», 56 (2021), 248-64.

<sup>38</sup> FITTANTE, *Beyond Brokering for Recruitment*, 5-7.

«*Gini and intolerance*»: raccontare il conflitto religioso

La comunità indiana, costruita come fittizia ‘unità di molteplicità’ dalla tecnologia del dormitorio, comprende studenti che provengono principalmente dal Kerala e dal Tamil Nadu, appartenenti alla classe media ma con *background* sociali, linguistici e castali differenti e che, soprattutto, professano diversi credi religiosi: cristianesimo, islam, induismo. Sono proprio i diversi modi di declinare la propria religiosità a rivelarsi elemento determinante di coesione e di divisione. In più occasioni, alla mia richiesta di descrivere l’esperienza migratoria, mi è stato risposto raccontandomi «una storia sul vino e l’intolleranza religiosa» (Mary, intervista, 13/04/23), che ripropongo qui nella sua interezza e la cui ossatura non variava, al netto di minime ma eloquenti differenze: alcune volte era narrata in prima persona, altre come racconto ‘di seconda mano’; i protagonisti, sempre presentati come violenti, potevano essere alternativamente cristiani, musulmani e induisti, in un continuo vicendevole rimescolarsi dei fronti contrapposti; a mutare erano immancabilmente le coordinate geografiche della vicenda. Il racconto, da un lato, procede *per viam negationis* elogiando il presente armeno contrapposto all’idealtipico villaggio indiano dilaniato dalla violenza religiosa; dall’altro viene impiegato, non per contrasto ma per analogia, per descrivere una Zeytun conflittuale che si vuole nuovamente pacifica, unita e ‘funzionale’ al completamento del progetto migratorio.

Qui è molto diverso dall’India, ed è quello che importa. Qui, adesso, ci sono le condizioni giuste per diventare un medico ma non è sempre stato così. Ti racconto una storia sul *gini* [‘vino’, in armeno], che è successa qualche anno fa prima che partissi, così capisci quello che voglio dire. C’era e non c’era una volta [*incipit* di molti racconti armeni], in Kerala, un villaggio poco lontano dal mio, diviso in due dalla strada: sul lato destro vivevano i musulmani, su quello sinistro gli induisti. Entrambi i gruppi erano devoti, alcuni erano fanatici, e avevano un tempio e una moschea, grandi e tenuti bene, e andavano d’accordo. Un giorno si trasferì nel villaggio un *businessman*, che aveva studiato all’estero, che decise di aprire un negozio di vino e liquori, proprio sulla strada principale. Per vendere era il posto migliore. Quando il negozio aprì sia i musulmani che gli induisti cominciarono a protestare perché non volevano che si vendesse vino in un posto così importante, al centro della città, e si lamentavano perché non volevano che lo *shop* fosse sul loro lato. Se proprio, che stia nel-

la parte musulmana, dicevano gli uni, e al contrario volevano spostarlo i musulmani, nella metà induista. I conflitti aumentarono finché una notte la moschea prese fuoco; alcuni furono feriti. Qualche tempo dopo anche il tempio fu danneggiato e le due parti non si parlavano più se non per accusarsi a vicenda delle violenze. La situazione peggiorava. Nel frattempo, i clienti, di notte per non essere visti e senza dover dare spiegazioni, continuavano ad andare a comprare il vino e il *businessman* diventava sempre più ricco. Divenne tanto ricco e potente che, mentre musulmani e induisti si scontravano con odio, organizzò la campagna elettorale e venne eletto sindaco. Alla fine, fece rimettere a posto il tempio e la moschea, chiuse il negozio e ne aprì molti altri, su entrambi i lati del villaggio, rendendo prospero tutto il villaggio (Bala, intervista, 13/09/23).

Il racconto mi è stato condiviso senza pretese di verità e fonti letterarie d'appoggio, come una 'parabola' verosimile e dal denso contenuto simbolico. Veniva trattato dagli studenti come una storiella allusiva in grado, nella sua semplicità apparente e approntata 'ad arte', di andare per vie traverse al cuore della trama dell'esperienza migratoria. Da una prospettiva antropologica, ha rappresentato la chiave d'accesso al loro universo religioso, facendo emergere non solo l'importanza della religione nel plasmare mobilità e relazioni nel contesto d'arrivo<sup>39</sup>, ma anche le forme in cui, nelle asperità della migrazione e nell'impossibilità rituale di celebrare immutato l'insieme di pratiche che contraddistinguono la devozione *at home*, le religioni migranti, guardate come religiosità vissuta<sup>40</sup>, generano modi *altri* di praticare la fede in vista dei fini che la mobilità transnazionale si prefigge<sup>41</sup>.

Il racconto mette in scena ed esorcizza i conflitti nati, a Zeytun, tra due contrapposte vie nel pensare la propria religiosità *overseas* – rappresentate dalle due metà del villaggio – e imperniate, seguendo le espressioni usate dagli studenti, su *engagement* e *detachment*. L'imme-

<sup>39</sup> T. J. CSORDAS, *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Chicago 2009.

<sup>40</sup> R. A. ORSI, *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem 1880-1950*, New Haven 2002.

<sup>41</sup> P. BEYER, *Global Migration and the Selective Reimagining of Religions*, «Horizontes Antropológicos», 4 (1998), 12-33; A. DROOGERS, *The Power Dimension of the Christian Community*, «Religion», 33 (2003), 263-80.

desimazione, riproposta da tutti i narratori, con il ‘mercante di liquori’ che ha studiato all’estero, un *trickster* ambiguo ma portatore di una visione moderna, economicista e razionale, che ammicca tanto al mondo mercantile quanto a quello scientifico, capace di superare i settarismi religiosi nel perseguimento del proprio ‘buon’ fine, dà corpo all’idea che le distanze religiose siano una minaccia vitale per la comunità e debbano, perciò, essere colmate. La rappresentazione della vacuità nociva della violenza *inter* e *intra* religiosa, considerata dai giovani narratori ‘tipica’ dei contesti d’origine che si vogliono lasciare ‘alle spalle’, allude a precisi fatti occorsi in Armenia e postula la necessità di ‘smobilitare il religioso’ in vista delle ‘progressive sorti’ che sostanziano il comune immaginario migratorio.

*«Between engagement and detachment»: (s)mobilitare il sacro in migrazione*

Tra i miei interlocutori che coltivavano questa disposizione al disincanto weberiano, la maggioranza, soprattutto tra musulmani e induisti, pensava che la religione dovesse essere confinata nella sfera personale e privata, giocando un ruolo ridotto in mobilità e a livello comunitario: una disposizione che rispecchia quello slittamento della pratica ‘dal tempio alla casa’ che ben descrive, per molteplici ragioni, le traiettorie di tante comunità migranti di fedeli<sup>42</sup>. Una religiosità professata pubblicamente e con fervore veniva considerata un ostacolo al progetto migratorio, alla egualitaria coabitazione tra le diverse anime di un gruppo teso verso un incerto obiettivo comune. Alcuni studenti svolgevano i rituali nelle proprie camere, nella sala comune di preghiera o presso i piccoli altari induisti presenti negli esercizi commerciali, ma erano molti coloro che raccontavano di aver dismesso del tutto l’osservanza, una volta in Armenia. A questo attenuamento devozionale contribuiva la distanza avvertita rispetto agli armeni, cristiani ‘per eccel-

<sup>42</sup> E. GALLO, *Introduction*, in ID., *Migration and Religion in Europe. Comparative Perspectives on South Asian Experiences*, Farnham 2014, 1-27.

lenza', e quello che mi è stato descritto come un «percorso di crescita personale» (Arun, intervista, 12/09/23). La migrazione, iniziata in giovane età appena concluse le scuole superiori, comportava secondo gli studenti una trasformazione personale basata sull'incorporazione di un pensare progressista e moderno distante dai contesti d'origine, adatto al presente e al futuro immaginato in 'Occidente' o nelle metropoli asiatiche – nella 'modernità' più compiuta – e sull'interiorizzazione dell'ideologia scientifica, scienziata e laica che permea la biomedicina. Tematiche intrecciate alla sperimentazione, in migrazione, di una nuova libertà d'azione e di pensiero, raggiunta distanziandosi dalle famiglie e da soffocanti posizioni filogovernative: «diventare medico significa pensare come un medico, oltre le tradizioni e le volontà delle famiglie, essere più libero e, forse, è normale che la religione passi in secondo piano» (Jeetu, intervista, 10/09/23).

Da questa prospettiva la religiosità dovrebbe eclissarsi 'spontaneamente', evitando il ripresentarsi di furori e discriminazioni religiosi che dovrebbero appartenere solamente al passato. Molti degli studenti di medicina che scelgono di studiare oltremare non a caso lo fanno per sfuggire a un sistema indiano di accesso alla *higher education* considerato escludente e dominato da gruppi di potere secondo logiche, anche, religiose. La difficoltà nel superare il *National Eligibility Entrance Test* (NEET), l'esame di sbarramento per l'accesso alle università indiane, viene ricondotta non solo alla strenua competizione e al mostruoso numero di candidati, ma anche alle caratteristiche stesse del sistema che favorisce le *élite* – placando *dalit* e minoranze con 'quote riservate' – senza promuovere vera giustizia sociale, rendendo difficile l'accesso all'istruzione pubblica e irraggiungibili le costose istituzioni private<sup>43</sup>. «Vado a studiare all'estero perché non passo il NEET. Perché non supero quel dannato esame? Perché sono cristiano, di provincia, non ho avuto le stesse opportunità o non rientro nelle quote. E per studiare nelle private, in India, sono troppo povero» (Bala, intervista, 01/11/22).

<sup>43</sup> K. RADHUKA, *NEET Exam and the Future of Public Health India. A Social Justice Approach*, «International Journal of Law Management & Humanities», 4 (2021), 4120-30.

Il distacco dalla sfera religiosa matura, tuttavia, poiché in Armenia «la comunità deve funzionare, deve essere coesa, per avere il giusto ambiente di studio e avere successo» (*ibid.*). La principale preoccupazione è che l'identità religiosa possa divenire una forza distruttiva in grado di vanificare gli sforzi compiuti nella migrazione. Il successo di quest'ultima, infatti, è incerto e tante sono le tensioni, le aspettative e le ansie che lo gravano. Innanzitutto, le ambizioni e i sacrifici delle famiglie, che investono denaro e si indebitano per far studiare i figli<sup>44</sup>, vincolano moralmente gli studenti a un 'patto educativo' che trasforma il percorso universitario in una missione da completare in nome del nucleo allargato: «mio padre è malato e ha venduto metà della sua attività per pagarmi gli studi qui, mia mamma si occupa delle sorelle e dei nonni, non posso deludere la mia famiglia» (Joseph, intervista, 22/05/23). Nel rendere lo studiare all'estero «una sfida dal finale aperto» (Vivek, intervista, 23/05/23), ha inoltre un ruolo sostanziale l'obbligo per tutti gli studenti che rientrano in India di superare la *Foreign Medical Graduate Examination* (FMGE), confluita nel *National Exit Test* (NExT), per ottenere la licenza per poter esercitare come medico. Le università di Yerevan forniscono corsi in inglese, accreditati, con buoni *standard* e poco costosi, ma gli indici di superamento degli esami di rientro, come il NExT o gli omologhi vigenti negli altri Paesi che sono destinazioni programmatiche della mobilità, pubblicati annualmente dal ministero indiano, sono buoni nel solo caso della YSMU (e comunque inferiori al 50%), di gran lunga più bassi per le università private.

I molti che non superano gli esami per la licenza sono costretti a professioni di ripiego in campo sanitario, a fare l'autista di ambulanze o il paramedico, a lavori 'sporchi' e saltuari attendendo anni prima di esercitare. Se «fallire la migrazione»<sup>45</sup> è una possibilità concreta e spaventosa che per essere evitata richiede disciplina, la religiosità diviene «un peso» e «una distrazione», o peggio, qualora ne derivassero frizio-

<sup>44</sup> S. THOMAS, *The Precarious Path of Student Migrants. Education, Debt and Transnational Migration among Indian Youth*, «Journal of Ethnic and Migration Studies», 43 (2017), 1873-89.

<sup>45</sup> G. M. MASI, *Fallire la migrazione. Esperienze senegalesi di ritorno dalla rotta centrale mediterranea*, Salerno 2024.

ni insormontabili, «un veleno che corrompe tutto quello che stiamo cercando di fare qui, insieme, creando divisioni assurde nelle camere da letto, nel dormitorio, in classe e nello studio, rendendo la convivenza a Zeytun impossibile» (Santosh, intervista, 23/10/23). Per mantenere coesione e unità di intenti, in modo non dissimile, a Zeytun si impiegano inglese e *hindi* come lingue veicolari, ci si conosce con il nome proprio evitando i ‘cognomi’ da cui si può risalire alla casta di provenienza: «è come nella storia, per aprire i nostri *wine shops* in Armenia dobbiamo tirare dritto senza curarci delle divisioni o il passato si ripresenterà» (*ibid.*).

Il conflitto religioso, tuttavia, ha infiammato la comunità di Zeytun quando al disincanto professato dai più si è contrapposto il rinnovato ‘coinvolgimento’ religioso di alcune componenti minoritarie ma organizzate. È il caso di quei gruppi di cristiani, evangelici e cattolici, che in migrazione si sono ‘radicalizzati’ estroflettendo e irrigidendo la propria identità religiosa, fondando gruppi di preghiera e di proselitismo. «Tutto è cambiato con i primi gruppi di preghiera, è merito loro se adesso abbiamo le nostre organizzazioni cristiane e siamo un gruppo unito e distinto, come è successo agli altri con l’ambasciata e le attività in città. Non ero così religioso in India, lo sono diventato poi» (Mar, intervista, 24/10/22). Lo stesso è accaduto per quei fedeli induisti che, attraverso le iniziative promosse dall’ambasciata e dalle ONG indiane di Yerevan, sono entrati in stretto contatto con le politiche culturali nazionaliste del *Bharatiya Janata Party* (BJP), al governo in India, formando una base ‘autorizzata’ per l’aggregazione di stampo etnico-religioso e per rivendicare il controllo della rappresentanza studentesca: secondo molti l’ambasciata finanzia direttamente gli studenti ‘allineati’, attraverso premi e concorsi. In entrambi i casi è stata la capacità di intessere legami con ‘il mondo oltre il dormitorio’, sviluppata con la frequentazione delle chiese cristiane armene o delle organizzazioni armeno-indiane, a fornire legittimità ai tentativi di distinzione all’interno di Zeytun. L’appartenenza religiosa, all’opposto di quanto descritto precedentemente, veniva da questi gruppi mobilitata come pietra angolare dell’identità, tanto da divenire chiave di volta nei processi di *home-making* e di ancoramento nel *setting* migratorio, sviluppando una religiosità più attiva, rigida e intollerante di quella incorporata in passato,

per far fronte all'incertezza, allo spaesamento e alla fatica della migrazione<sup>46</sup>.

Il culmine delle conflittualità tra fautori di *engagement* e *detachment* è stato raggiunto nell'autunno del 2022, quando la sala di preghiera comune del dormitorio ha preso fuoco. La natura dubbia dell'incendio, che secondo alcuni sarebbe partito accidentalmente da una candela rimasta accesa in occasione delle celebrazioni del *Diwali*, non ha arrestato l'*escalation* e le reciproche accuse di dolo, minando l'unità della comunità e trasladosi in altre sfere della vita quotidiana, cosicché anche le pratiche per il rinnovo dei visti, le forme di coabitazione negli spazi comuni e le relazioni con i *broker* educativi cominciavano a essere regolate secondo logiche contrastive e di filiazione religiosa.

### *Conclusioni*

Unità e accordo sono troppo importanti per gli studenti indiani di medicina di Zeytun – una comunità teleologica proiettata verso il futuro e verso il completamento di un complesso progetto migratorio dal finale aperto e che comporta enormi sacrifici – per potervi abdicare. Tuttavia, il processo di pacificazione dei conflitti religiosi intrapreso dalla maggioranza della comunità rimane parziale e 'di parte'. Come prime contropartite ha avuto, da un lato, la concessione dell'isolamento residenziale ad alcuni gruppi cristiani e induisti che continuano a distinguersi su base etnico-religiosa e che abitano, oggi, settori separati o interi *dorms*, privati e non, riservati alle *élite*. Dall'altro, la decisione di provare a importare in Armenia l'ordinamento gerarchico vigente in molte università in India e basato sull'autorità di un *senior*, uno studente più grande ma anche un migrante che ben conosce il contesto ospitante, nei confronti di diverse matricole, *freshmen*, così da evitare il riproporsi di logiche 'tribalistiche' mitigando al contempo il ruolo dei *broker*, l'influenza delle istituzioni religiose e politiche della diaspora. L'obiettivo dichiarato è di scongiurare, in futuro, il ripresentarsi di quei

<sup>46</sup> M. FREDERIKS - D. NAGY, *Religion, Migration and Identity. Methodological and Theological Explorations*, Leiden 2016.

conflitti religiosi, potenzialmente in grado di vanificare ogni possibilità di successo della migrazione educativa transnazionale, che sono stati traslati, simboleggiati e sublimati in ‘quel racconto di vino e intolleranza’ attraverso cui, dal punto di vista dell’antropologo, ho cercato di descrivere idiograficamente il caso particolare di Zeytun, l’emergere di due modi antitetici, simultanei e in attrito di rimodellare ‘dal basso’ pratiche e identità in migrazione, secondo confliggenti posture di *engagement* e *detachment* religiosi. Ancora, si tratta di un racconto che permette di delineare teoricamente la forza polisemica della religione nel plasmare le esperienze contemporanee di mobilità, per vie sempre contestuali e dissonanti: attraverso l’espandersi o il ritrarsi della religiosità dei migranti, attraverso il riaccendersi di conflittualità ‘importate’, reinventate e che acquisiscono nuova pregnanza, attraverso la realizzazione di forme nuove di convivenza religiosa mobilitate in relazione al mutare delle coordinate esistenziali ‘in migrazione’, a specifiche strategie di appiattamento e al perseguimento di un progetto migratorio collettivo.

A Zeytun, periferia-dormitorio dove vivono gli studenti indiani che si spostano per studiare medicina a Yerevan, capitale dell'Armenia, l'esperienza religiosa oscilla tra due polarità in conflitto: *engagement* e *detachment*. In una comunità internamente differenziata per provenienza, etnia e soprattutto credo, la pratica religiosa viene da alcuni considerata, in migrazione, un ostacolo alla convivenza, all'appaesamento nel nuovo contesto e al compimento del progetto migratorio, e perciò dismessa o confinata alla sfera privata. Al contrario, per altri essa diviene pietra angolare dell'identità collettiva, importante strumento di ancoramento e di distinzione. L'attrito tra i due antitetici modi di incorporare la religione, di riconoscerne la forza nel plasmare le traiettorie migratorie, ha condotto a tensioni crescenti collettivamente codificate in «un racconto di vino e intolleranza».

*In Zeytun, the peripheral dormitory inhabited by Indian medical students migrating to Yerevan, Armenia, religious experience oscillates between two conflicting polarities: 'engagement' and 'detachment'. Religion is thus seen, by some and within an Indian community internally differentiated by background, ethnicity and especially religious belief, as an obstacle to cohabitation, inclusion in the new context and fulfillment of the migratory project, and therefore divested or confined to the private sphere. Conversely, for others, it becomes during migration the cornerstone of public and collective identity, an important form of anchorage and social distinction. The conflict between these two antithetical ways of incorporating and conceiving religion, of legitimising its power in shaping migratory trajectories, has led to rising tensions between Christians, Hindus and Muslims, gathered and codified in «a tale of wine and intolerance».*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5180

FRANCESCA RODOLICO

LE VARIETÀ LINGUISTICHE DELLA *TRAP* ITALIANA:  
IL *POLYLANGUAGING* E *TRANSLANGUAGING*  
NEI BRANI MUSICALI DI GHALI E GEOLIER

Il rapporto della musica italiana con il plurilinguismo, in particolare con i dialetti, rappresenta un dato che discende non solo dall'origine storica della canzone e dai suoi più recenti esiti, ma anche da una questione teorica, connessa al rapporto tra la lingua e la musica leggera moderna e, in particolar modo, agli influssi reciproci tra italiano standard e dialetti, che provocano lo sviluppo di varietà intermedie all'interno del *continuum* lingua-dialetto<sup>1</sup>. Per tutto il corso del Novecento, la lingua nazionale e i vari dialetti sparsi per la penisola sono stati in conflitto all'interno del panorama sociolinguistico italiano. Un conflitto in cui l'italiano ha lentamente e progressivamente aggredito gli ambiti d'uso che una volta appartenevano al dialetto, portando a una progressiva riduzione delle situazioni comunicative associate alle varietà dialettali<sup>2</sup>. Il recente aumento dei contatti interpersonali, stimolati dalle nuove forme di comunicazione digitali ha contribuito a invertire la tendenza alla scomparsa dei dialetti e delle varietà di italiano regionale dal tessuto sociolinguistico, trasformando il conflitto in collaborazione artistica e manifestazione dell'identità. Oggi, anzi, i dialetti tornano a essere codici funzionali, e riescono a conquistare per la prima volta ambiti d'uso in un'inedita mescolanza di fattori locali e globali<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. DARDANO, *Nuovo manualetto di linguistica italiana*, Bologna 2017.

<sup>2</sup> T. DE MAURO, *Storia linguistica dell'Italia repubblicana: dal 1946 ai giorni nostri*, Bari 2014.

<sup>3</sup> S. DAL NEGRO - F. GUERINI, *Contatto: dinamiche ed esiti del plurilinguismo*, Roma 2007; G. BERRUTO, *Sociolinguistica dell'italiano contemporaneo*, Roma 2020. Per la

Di fronte a un'italofonia ormai generalizzata, i processi di sostituzione di lingua che avrebbero potuto portare alla scomparsa dei dialetti sembrano avere rallentato il loro corso. Ciò che stupisce è la natura dei domini nei quali compare il dialetto, spesso affiancato alla lingua nazionale o ad altre lingue (solitamente l'inglese): domini moderni e giovanili per eccellenza, tra i quali la musica *rap* contemporanea e in particolar modo la *trap*.

Gli esponenti di questo genere musicale usano i loro brani come una lente di ingrandimento sulle realtà periferiche dei grandi centri abitati, sottolineando le difficoltà dell'essere poveri in un contesto dove il mostrarsi ricchi e di successo, soprattutto attraverso i *social media*, sembra essere una condizione necessaria per essere accettati nella società contemporanea. È nelle periferie diseredate delle metropoli che occorre ricercare i codici espressivi delle nuove costruzioni identitarie, ma non solo; questi spazi urbani sono luoghi di migrazione e rifugio, di provvisorietà e miseria, ma soprattutto di lotta e sopravvivenza<sup>4</sup>.

Come evidenzia Chambers<sup>5</sup>:

La città, la metropoli contemporanea, è per molti la metafora preferita dell'esperienza del mondo moderno. Con i suoi dettagli quotidiani, il suo misto di storie, lingue e culture, il suo insieme di tendenze globali e distinzioni locali, la figura della città, come luogo sia reale sia immaginario, sembra costituire una mappa di pronta lettura, interpretazione e comprensione.

All'interno di questo, seppure frammentato, panorama geolinguistico, durante gli anni a partire dal 2010 si assiste allo sviluppo di nuove modalità di fruizione della canzone accompagnate da una forte fram-

canzone in part.: G. PATERNOSTRO - R. SOTTILE, *L'italiano 'cantato' tra modulazione diafasica, tradizione canzonettistica e accesso alla variabilità*, in *La lingua variabile nei testi letterari, artistici e funzionali contemporanei*, a cura di G. RUFFINO - M. CASTIGLIONE, Firenze 2019, 409-32; R. SOTTILE, *L'uso del dialetto nella canzone. Studi, tendenze, prospettive di ricerca*, in *L'italiano lungo le vie della musica: la canzone*, a cura di L. COVERI - P. DIADORI, Firenze 2020, 15-22.

<sup>4</sup> C. RIDANI, *Immaginari e rappresentazioni della transculturalità attraverso le voci rap/trap dei 'nuovi italiani'*, «Archiv für Textmusikforschung», 7, 2 (2022), 1-19.

<sup>5</sup> I. CHAMBERS, *Paesaggi migratori: cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Roma 2003.

mentazione dei modelli di riferimento. Insieme a forme che rimangono ancorate alla tradizione musicale italiana, come il cantautorato, è possibile interfacciarsi con nuove sperimentazioni musicali e linguistiche da parte delle nuove generazioni di cantanti. Tra le nuove tendenze è molto rappresentato un sottogenere del rap, noto come *trap*, dalla locuzione inglese *trap house* (letteralmente: ‘casa delle trappole’, ma, nel gergo della tossicodipendenza, ‘casa della droga’). Se con il *rap* si esprimeva un’appartenenza a un gruppo etnico e l’orgoglio di farne parte, con la *trap* si discute principalmente di dipendenza dal denaro, dal sesso, dalle droghe e di disagio giovanile all’interno della società consumistica.

Prima ancora di entrare nel merito dell’aspetto linguistico, è necessario individuare le caratteristiche principali del genere e i suoi sviluppi fino a questo momento. Dal punto di vista musicale, le melodie tendono a essere minimaliste e immerse in atmosfere in genere cupe, mentre la voce è quasi sempre distorta e filtrata dall’*autotune*. Le tematiche scelte, pur avendo come fulcro il successo economico, la realizzazione personale, la vita sfarzosa e la droga come simboli di riscatto di una presunta vita di sacrifici, in realtà cambiano molto da cantante a cantante.

La musica *trap* arriva in Italia tra il 2014 e il 2015 con i primi esponenti a Milano (Sfera Ebbasta e Ghali, con il produttore Charlie Charles) e a Roma (Dark Polo Gang, con il produttore Sick Luke). Dal punto di vista puramente linguistico, in linea generale, la *trap* manifesta in maniera molto diretta, nelle scelte lessicali, la spinta creativa che la anima. La base lessicale è costituita principalmente dal linguaggio giovanile, marcato diafasicamente per scopi espressivi e di immediatezza comunicativa rispetto ai destinatari, ma potenzialmente accessibile anche ad altre generazioni<sup>6</sup>.

Le maniere linguistiche dei giovani *rapper/trapper* italiani ricalcano l’uso giovanile del *polylinguaging*, presente soprattutto nella comunicazione digitale, che prevede «the use of features associated with different languages even when speakers know only few features associa-

<sup>6</sup> G. ADDAZI - F. POROLI, «Basta la metà». *Osservazioni sulla lingua nella trap italiana*, Siena 2021.

ted with them»<sup>7</sup>. Per quanto quest'uso sia generalmente legato a una dimensione ludica, non si può escludere che il *polylinguaging* svolga anche una funzione socio-identitaria: serve infatti a esprimere una identità multiforme e composita, in cui accanto alle componenti locali trovano posto componenti globalizzate<sup>8</sup>.

In questo panorama musicale e sociolinguistico, i testi del giovane artista campano Emanuele Palumbo, conosciuto con il nome di Geolier<sup>9</sup>, sfruttano tutte le potenzialità del *polylinguaging*, non più sulla base dell'italiano *standard*, ma di un dialetto napoletano solo superficialmente italianizzato, nonché arricchito da espressioni in inglese e marginalmente in altre lingue. Tra i codici che interagiscono nei testi di questo artista, quindi, l'italiano figura occasionalmente ed esclusivamente nella sua variante regionale campana: il rapporto tra dialetto e lingua nazionale è risolto con l'esclusione di quest'ultima e la promozione del dialetto a codice più che nazionale, equiparato alla lingua franca globale.

L'uso del dialetto nella canzone non rappresenta sicuramente una novità nel panorama musicale italiano. A differenza, però, dei testi della tradizione cantautorale (quelli di Fabrizio De André, Franco Battiato, Pino Daniele, per citarne alcuni), in cui i termini in dialetto, frutto di un'accurata selezione linguistica, producono un rimando a una realtà dimenticata e lontana nel tempo, più orientale e mediterranea che vernacolare e folcloristica<sup>10</sup>, a partire dai primi anni Novanta, come osserva Coveri<sup>11</sup>, accanto a una canzone dialettale 'd'autore' si affaccia prepotentemente l'uso di un dialetto gergalizzato, selezionato per esprimere i caratteri di una condizione giovanile marginale e di opposizione.

<sup>7</sup> J. JØRGENSEN - J. NORMANN *et al.*, *Polylinguaging in Superdiversity*, «Diversities», 13, 2 (2011), 23-37.

<sup>8</sup> G. ALFONZETTI, *Il polylinguaging: una modalità di sopravvivenza del dialetto nei giovani*, «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani», 24 (2013), 213-52.

<sup>9</sup> Dalla parola francese *geôlier*, 'secondino', che è anche il nome con cui vengono designati gli abitanti di Secondigliano, il quartiere di origine del cantante.

<sup>10</sup> G. ANTONELLI, *Ma cosa vuoi che sia una canzone. Mezzo secolo di italiano cantato*, Bologna 2010.

<sup>11</sup> L. COVERI, *L'italiano e le canzoni*, Firenze 2012.

Per Geolier, il dialetto è il simbolo del legame con la tradizione e l'identità locale; come lui stesso ha affermato durante un'intervista: «Il napoletano non ha grammatica ma abitudini, io parlo quello rionale». La scelta di cantare in dialetto, però, riflette non una chiusura campanilistica ma l'intento di promuovere il locale sul piano globale. La risorgenza del napoletano è per il *rapper* una forma di reazione ai continui cambiamenti del mondo contemporaneo e al confronto incessante con culture diverse.

Per dare vita a testi marcatamente espressivi, nei brani del *rapper* si innestano tre componenti principali: il dialetto, le lingue straniere e, seppure con minore frequenza, l'italiano regionale.

Nel terreno dialettale dei testi di Geolier trovano spazio numerose inserzioni mistilingui, soprattutto in inglese, presenti già nei titoli di molti brani (*Queen, Lonely, Monday, Money, I Am, Here I come, Give you my love, Dreams*). Le singole parole o le brevi frasi in inglese inserite copiosamente nei testi di Geolier riproducono atteggiamenti alla moda tra i giovanissimi (molto frequente, ad esempio, l'uso di parole come *baby, bitch, homie* o *bro* al posto dei corrispettivi in italiano *standard*):

- (1) *bitch* fa cosə proibit;
- (2) Si dico: “Ti amo” me *trust*;
- (3) Tutt'ə vetrare aret 'a *city*;
- (4) *No more, no baby* che vuò;
- (5) *Tonight* stai triste pecchè dimanə è *Monday*;
- (6) O saj guidamm ə Lambo *black*;
- (7) Fumo e vaco *knock out*;
- (8) n'agg ragione, *homie*.

La lingua italiana, invece, escludendo i brani che prevedono le partecipazioni di altri artisti, è poco rappresentata nella discografia del *rapper*. Come si vede dagli esempi che seguono, tratti dai brani *Poco/troppo, In trappola* e *Me vulev fa ruoss*, contenuti nell'album del 2023 dal titolo *Il coraggio dei bambini*, la varietà di italiano che trova spazio nei suoi brani è quella regionale della Campania, in cui si riversano fenomeni diatopicamente marcati, tendenzialmente dettati dall'influsso del dialetto soggiacente, e che non sono complessivamente soggetti a giudizi di inaccettabilità da parte della comunità di parlanti, ma sono

contemplati nella conversazione ordinaria e negli usi comunicativi correnti.

- (9) Voglio fa nu ritratt a tutta la *famiglia mia*;
- (10) Me pare ca po' veco 'a *vita mia*;
- (11) Papà, sò stanco e nun *fatico*;
- (12) Nisciuno c'ha datə 'na mano quanno nn'o *tenevamo* [...] tutta sta sofferenza che *tengo*<sup>12</sup>.

In (9 e 10) è presente l'inversione sintattica tra nome e aggettivo possessivo tipica dell'italiano regionale di area meridionale<sup>13</sup>. In (11 e 12) si nota l'uso dei verbi *faticare* e *tenere* con le loro accezioni regionali; *faticare* assume, infatti, il significato generico di 'lavorare', rispetto alla variante *standard* di 'sottoporsi a una fatica' o 'lavorare faticosamente', mentre il verbo *tenere* ha il significato generico di 'avere'.

Le mescolanze linguistiche promosse da Geolier non sono le uniche nel panorama, in continua espansione, del sottogenere della *trap*. Nella rappresentazione in musica di uno spazio di rivendicazione del disagio giovanile e della crisi identitaria vissuta dai figli dei migranti, la voce del rapper Ghali è una delle più significative.

Ghali Amdouni, conosciuto come Ghali, *rapper* e produttore discografico di origini tunisine, nella sua musica racconta la propria personale condizione transnazionale, mescolando ai temi originali della *trap* forme di romanticismo, impegno sociale e politico. Da qui l'esigenza di creare attraverso la musica uno spazio 'intermedio' tra due Paesi, quello di origine dei genitori, la Tunisia, e quello in cui è nato, l'Italia, al fine di definire la propria posizione come sintesi di esperienze migratorie transnazionali<sup>14</sup>. Il desiderio di sentirsi continuamente rappresen-

<sup>12</sup> Gli esempi sono tratti dalle seguenti canzoni di Geolier: (1) *Maradona*, Il coraggio dei bambini (2023); (2 e 3) *Lonely*, Il coraggio dei bambini (2023); (4) *Money*, Il coraggio dei bambini (2023); (5) *Monday*, Il coraggio dei bambini (2023); (6) *Here I come*, Il coraggio dei bambini (2023); (7) *In trappola*, Il coraggio dei bambini (2023); (8) *Poco/tropo*, Il coraggio dei bambini (2023); (9) *Money*, Il coraggio dei bambini (2023); (10) *Emanuele*, Emanuele (2019); (11) *In trappola*, Il coraggio dei bambini (2023); (12) *Me vulev fa ruoss*, Il coraggio dei bambini (2023).

<sup>13</sup> M. LOPORCARO, *Profilo linguistico dei dialetti italiani*, Bari 2009.

<sup>14</sup> RIDANI, *Immaginari e rappresentazioni*, 4.

tato dalla propria musica si riflette dal punto di vista linguistico nella scelta di non rinunciare a nessuna delle lingue padroneggiate («perché sono ancora un bambino / un po' italiano e un po' tunisino»)<sup>15</sup>, contribuendo a creare nella propria mente, seppure inconsciamente, quello che i linguisti Daniel Green e Li Wei<sup>16</sup> definiscono «a coupled control mode», ovvero quella condizione in cui «the matrix language temporarily cedes control to the other language» ed è possibile per i parlanti bilingui o multilingui passare agilmente da una varietà linguistica a un'altra. In questo caso l'uso di vocaboli o intere frasi nella propria lingua madre (nel caso di Ghali le lingue madre sono in realtà due, l'arabo e il francese) rientra, più che nel *polylinguaging*, in quello che viene definito *translanguaging*.

Stando a Li Wei:

Translanguaging is an extension of the concept of languaging, the discursive practices of language speakers, but with the additional feature of using multiple languages, often simultaneously. It is a dynamic process in which multilingual speakers navigate complex social and cognitive demands through strategic employment of multiple languages<sup>17</sup>.

A questa definizione, Prada e Nikula aggiungono quella della trasgressività, che spinge l'individuo a sfidare una visione prescrittiva degli usi linguistici per riappropriarsi di uno spazio di legittimazione soggettiva<sup>18</sup>. Il fenomeno di *translanguaging* in Ghali, infatti, («mi chiedono in che lingua sogno, che domanda»)<sup>19</sup>, oltre a essere un esempio di creatività e flessibilità linguistica, funziona anche come pratica di resistenza alle norme imposte dalla società italiana, permettendogli di affrontare tematiche che lo hanno toccato in prima persona in quanto figlio di im-

<sup>15</sup> La citazione è tratta dal brano di Ghali *Cara Italia* (2018).

<sup>16</sup> D. GREEN - L. WEI, *A Control Process Model of Code-switching*, «Language, Cognition and Neuroscience», 29 (2014), 499-511.

<sup>17</sup> L. WEI, *Translanguaging as a Practical Theory of Language*, Oxford 2017, in part. 15.

<sup>18</sup> J. PRADA - N. TARJA, *Introduction to the Special Issue: On the Transgressive Nature of Translanguaging Pedagogies*, «EuroAmerican Journal of Applied Linguistics and Language», 5, 2 (2018), 1-7.

<sup>19</sup> La citazione è tratta dal brano di Ghali *Good Times* (2020).

migrati, quali l'integrazione e la piena partecipazione alla vita sociale e politica. La poetica di Ghali ridefinisce le strutture tradizionali che appartengono alla lingua e alla cultura italiane mediante l'uso di un linguaggio composito, in cui si intrecciano locale e globale, esperienza personale, cultura generazionale e multiculturalismo<sup>20</sup>. La lingua straniera non rappresenta un ostacolo per gli ascoltatori ed è motivo di orgoglio per il cantante, che nota: «i fan cantano in arabo [...]. Dimentico i testi ma questi li sanno a memoria»<sup>21</sup>.

Nonostante la lingua maggiormente rappresentata all'interno dei testi di Ghali, insieme all'italiano, sia l'arabo, non mancano riferimenti soprattutto in francese e inglese. Alcuni dei brani più rappresentativi della mescolanza tra lingua italiana, lingua araba e francese sono *Bayna*<sup>22</sup>, *Safi Safi*<sup>23</sup>, *Habibi*<sup>24</sup>, *Wily Wily*<sup>25</sup>.

L'esempio (1) appartiene a *Bayna* (in arabo بين ha il significato di 'vederci chiaro'), un brano contenuto nell'album *Sensazione Ultra* del 2022, prodotto da Ratchopper. Analizzando con attenzione il testo del brano è possibile notare come le parole straniere, usate per descrivere una realtà o un fenomeno peculiari, siano accompagnate da una parafrasi descrittiva nella lingua di arrivo (in questo caso specifico le strofe in italiano rappresentano una vera e propria traduzione di quelle cantate in arabo).

- (1) *C'est fini*, non ho più لمسة, giuro che non ho più nulla;  
 (2) Oh, *mademoiselle* portami via dalla *misère*;

<sup>20</sup> J. NOYER, *Le scelte linguistiche nel rap italiano di oggi: il caso di Ghali*, «Italo-gramma», (2022), 1-16.

<sup>21</sup> La citazione è tratta dal brano *Oggi no* (2017).

<sup>22</sup> Il titolo del brano ha ispirato anche il nome della nave da soccorso donata dal *rapper* all'ONG Mediterranea. Come raccontato da Ghali in un post pubblicato su Instagram, «grazie a *Bayna* e a Mediterranea abbiamo salvato delle vite nel nostro mare».

<sup>23</sup> *Safi* (صافي) è una parola araba che può essere utilizzata in diversi contesti e ha diverse sfumature di significato. In genere è usata per esprimere approvazione, comprensione, o per descrivere qualcosa di limpido o puro.

<sup>24</sup> *Habibi* (حبيبي) deriva da *hab* 'amare'. Il suo significato al maschile è 'amato' (solitamente si usa per riferirsi a un amico molto stretto).

<sup>25</sup> *Wily Wily Nari Nari* è un modo di dire arabo usato per descrivere situazioni generalmente negative; non ha traduzione italiana, ma l'esclamazione che più si avvicina a essa è 'mamma mia'.

- (3) *salam alaikum salam alaikum* (سلام عليكم), son venuto in pace  
 Questa guerra, questa merda giuro  
*Wallah* (والله), fra' non mi piace.

Insieme all'arabo e al francese, l'italiano usato da Ghali lascia spazio alla rappresentazione dei tratti locali tipici dell'area settentrionale lombarda e, in particolare, di quella milanese. Insieme ai frequenti rimandi a Baggio, il quartiere della periferia di Milano in cui il cantante è cresciuto («son Baggio zingarello»; «trasformo Baggio in un posto più bello»; «mi chiedi da dove vengo? Baggio Boulevard»)<sup>26</sup>, sono presenti alcuni elementi linguistici comunemente usati nella varietà regionale settentrionale come il verbo *pucciare*, usato sia con il significato di 'inzuppare'<sup>27</sup> («Puccio le dita dove non devo e mi brucio»)<sup>28</sup> che con quello figurato e colloquiale di un'allusione a un rapporto sessuale («tu sei un calamaro fra', non pucci lei»)<sup>29</sup>; *cicche* («non fare mai sentire le tue cicche, no»; «sai che mastichiamo cicche» in alternanza con la variante in italiano *gomma* («sputa quella gomma») e con quella in inglese *chewing gum* («aspetta che getto la *chewing gum*»); il *te* usato con funzione di soggetto («mi odio e mi amo come Milano, come fai te»)<sup>30</sup>. Negli italiani settentrionali e nell'italiano toscano la presenza del tratto dipende soprattutto dai dialetti sottostanti, che esprimono obbligatoriamente il soggetto pronominale e usano frequentemente, seppure in modi diversi, un *te* soggetto<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Le citazioni sono tratte rispettivamente dai brani: *Zingarello* (2018), *Wily Wily* (2017), *Dende* (2017).

<sup>27</sup> Non c'è ancora traccia di *pucciare* nel GDLI, nel GRADIT e nel Devoto-Oli; solo lo Zingarelli registra l'uso del verbo a partire dall'edizione del 2022, precisandone la provenienza dialettale: *pucciare* è infatti presentato come un settentrionalismo che vale 'inzuppare' e, per estensione, 'immergere, bagnare'.

<sup>28</sup> La citazione è tratta dal brano *Pizza Kebab* (2017).

<sup>29</sup> La citazione è tratta dal brano di Paskaman *feat. Ghali e Sfera Ebbasta Gucci Mane* (2016). Vd. in merito J. FERRARI, *La lingua dei rapper figli dell'immigrazione in Italia*, «Lingue e culture dei media», 5, 2 (2018), 155-72.

<sup>30</sup> La citazione appartiene al brano *Milano* (2017). Per ulteriori esempi sull'uso del *te* con funzione di soggetto nella musica italiana vd. A. MIGLIETTA, *Sulla lingua del rap italiano*, Firenze 2019, 69-71.

<sup>31</sup> Nonostante la diffusione del *te* soggetto sembra essere maggiore nell'area setten-

Un'altra strategia tipica del *translanguaging* è legata al processo di autotraduzione<sup>32</sup>, una diretta conseguenza del multilinguismo dell'artista che consente lo sviluppo di un nuovo canale comunicativo, garantendo l'apertura di un testo verso un nuovo ricevente: l'ascoltatore italiano.

- (4) Adesso, capovolto è tutto più chiaro  
 sei la mia seconda mamma,  
 non c'è figlio che non sbaglia.  
 Tu sogni l'America, io l'Italia, la nuova Italia.

الآن ، رأسا على عقب ، كل شيء أكثر وضوحا  
 وفقاً لأمي ، أنت إيطالية هي أمي الثانية  
 لا يوجد طفل ليس على خطأ  
 أنت تحلم بأمريكا ، وأحلم بإيطاليا  
 إيطاليا الجديدة

I brani da cui sono tratti tutti gli esempi riportati sopra cercano di ripercorrere l'intera carriera artistica del cantautore italo-tunisino. A partire da *Album* (la raccolta che contiene *Habibi* e *Pizza Kebab*) e dal successivo *Lunga vita a Sto*, entrambi del 2017 (con all'interno le tracce *Wily Wily*, *Dende*), passando attraverso *DNA* del 2020, si arriva fino al brano *Bayna* contenuto all'interno dell'album *Sensazione Ultra* del 2022. Questa fase, testimoniata dalla volontà di usare l'autotraduzione dall'arabo all'italiano come unico mezzo linguistico-espressivo, rappresenta il desiderio di raggiungere un pubblico sempre più ampio sensibilizzandolo su un tema a lui molto caro: l'immigrazione<sup>33</sup>.

trionale d'Italia, il tratto è vitale anche in varietà regionali che, come quella romana e quella napoletana, non hanno pronomi soggetto obbligatori. Qui il pronome *te* come soggetto si deve a due fattori convergenti: uno, sociolinguistico, è l'influsso dell'italiano settentrionale, varietà trainante a partire dagli anni Settanta; il secondo, grammaticale, è l'indebolirsi della distinzione tra una forma soggetto e una forma complemento oggetto. Su questo aspetto vd. almeno F. ROSSI, *Te o tu come soggetto*, Università di Messina - rubrica di consulenza linguistica DICO, Messina 2019; L. SERIANNI, *Il sentimento della lingua*, Bologna 2019; R. SETTI, *Quando è che tu diventa te?*, Accademia della Crusca - rubrica di consultazione linguistica, Firenze 2020.

<sup>32</sup> J. WALSH HOKENSEN - M. MUNSON, *The Bilingual Text: History and Theory of Literary Self-Translation*, London 2006.

<sup>33</sup> Vd. *supra*, 846, n. 22.

In conclusione, è possibile intravedere attraverso questi affondi linguistici come la compresenza delle varietà linguistiche in possesso dell'artista ridefinisca le strutture tradizionali che appartengono alla lingua e alla cultura italiane mediante l'uso di un linguaggio composito, in cui si intrecciano locale e globale, esperienza personale, cultura generazionale e multiculturalismo superando il conflitto tra codici linguistici differenti. Indicativo in tal senso è il riferimento nel brano *Oggi no* citato poco sopra. Entrambi gli esperimenti linguistici di Ghali e Geolier, seppure con interventi linguistici diversi, contribuiscono allo sviluppo di nuove rappresentazioni non solo plurilinguistiche ma soprattutto ideologiche e transculturali.

L'aumento dei contatti interpersonali, stimolati dalle nuove forme di comunicazione digitali, contribuisce alla permanenza nel tessuto sociolinguistico dei dialetti e delle varietà di italiano regionale che, invece di soccombere, resistono, e anzi, riescono a conquistare ambiti d'uso sempre più visibili e consapevoli, in un'inedita mescolanza di fattori locali e globali. A fronte di un'italofonia ormai generalizzata, i processi di sostituzione di lingua che avrebbero dovuto portare alla scomparsa dei dialetti sembrano avere rallentato il loro corso. Ciò che stupisce è l'allargamento dei domini nei quali compare il dialetto, spesso affiancato alla lingua nazionale o ad altre lingue (solitamente l'inglese): domini moderni e giovanili per eccellenza, tra i quali la musica *rap* contemporanea e in particolar modo, la *trap*. In questo genere musicale, ad esempio, è possibile notare lo sviluppo di un plurilinguismo in grado di andare oltre il 'conflitto' italiano/dialetto/varietà regionali. Tra questi, le voci di Geolier e Ghali sono alcune delle più rappresentative.

*The increase in interpersonal contacts, stimulated by digital communication, contributes to the permanence in the sociolinguistic fabric of dialects and varieties of regional Italian that, instead of succumbing, are resisting, and indeed succeeding in conquering increasingly visible and conscious new areas of use, in an innovative mixture of local and global factors. The processes of language substitution that should have led to the disappearance of dialects seem to have decreased the pace. We may see a surprising increase in all the domains in which dialects appears, often alongside the national language or other languages (usually English): above all, modern and youthful domains, including rap music and, in particular, trap. In this musical panorama, for instance, it is possible to see the development of a multilingualism that goes beyond the Italian/dialect/regional 'conflict'. Among these singers, the voices of Geolier and Ghali are some of the most representative.*

Articolo presentato nell'aprile 2025. Pubblicato online a dicembre 2025.

© 2025 dall'autore/i; licenziatario Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Messina, Italia

Questo articolo è un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative

Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0

Peloro. Rivista del dottorato in scienze umanistiche, Anno X, 2 - 2025

DOI: 10.13129/2499-8923/2025/2/5181

CATERINA MALTA

## CONCLUSIONI

Tirando le fila delle due dense giornate della prima *Student Conference* del Dottorato di Scienze Umanistiche, esprimo innanzitutto la mia soddisfazione per la sua riuscita. Tanti giovani studiosi, provenienti da ogni parte di Italia e dall'estero, hanno animato le aule del Dipartimento di Civiltà antiche e moderne per aprire un confronto su un tema che si è rivelato estremamente produttivo sia sotto il profilo contenutistico che metodologico: a partire per lo più dalle loro ricerche dottorali, sono riusciti a ritagliare percorsi che hanno acceso momenti di riflessione su una categoria 'permanente' della nostra civiltà, se non una vera e propria invariante antropologica, quale è quella del conflitto.

Stiamo vivendo una fase della storia occidentale in cui questa condizione è piombata, con più acuta coscienza di tutti, nella nostra attualità, con una serie di implicazioni collaterali di enorme impatto, perché siamo in uno stadio della civiltà contemporanea nella quale la globalizzazione rende gli aspetti 'patologici' del conflitto un rischio sistemico, mentre i dispositivi di mediazione sembrano essere entrati pericolosamente in crisi e la stessa forma di comunicazione del conflitto è investita di enormi responsabilità etiche. La prospettiva multidisciplinare e interdisciplinare da cui il tema è stato affrontato ha dischiuso percorsi critici che toccano aspetti del passato e del presente, in una congiuntura che chiama sempre più la ricerca umanistica a uno sforzo interpretativo della realtà, che la veda pronta a esplicitare la sua funzione più alta di laboratorio etico-civile.

È un tema che porta alla luce le forme archetipiche degli antagonismi di tipo etnico, territoriale, religioso, ben oltre la rappresentazione di vicende militari e politiche, e richiama e fa convergere lo sguardo di varie discipline, dalla storia, alla filosofia, alla letteratura, alla psicanalisi, dal-

l'antropologia all'archeologia, mettendo sul tavolo il rapporto tra individuo e società, pulsione e ragione, uomo e macchina, e facendo riflettere sulla complessità e la continua negoziazione di concetti quali identità, libertà, violenza.

Una dilatazione concettuale della categoria del conflitto che troviamo operante già in Leopardi. Nello *Zibaldone*, in margine alle *Considérations sur l'art de la guerre* del generale Rogniat, il poeta dedica al tema della guerra acute valutazioni politiche e antropologiche e proietta il problema teorico nel contesto di una più vasta riflessione sulla civiltà umana:

Sarà bene ch'io legga tutta intera l'opera citata, dove l'arte della guerra è chiarissimamente esposta, congiunta a molta filosofia, paragonati continuamente gli antichi coi moderni, e i diversi popoli fra loro, applicata alla detta arte la scienza dell'uomo ec. E certo la guerra appartiene al filosofo, tanto come cagione di sommi e principalissimi avvenimenti, quanto come connessa con infiniti rami della teoria della società, e dell'uomo e dei viventi (*Zib.* 985, 25 aprile 1821)<sup>1</sup>.

È stato opportunamente rilevato come il pensiero leopardiano sia debitore per questi aspetti a fonti classiche, rinascimentali e illuministiche (da Platone a Montesquieu) ma mostri per altri versi significativi punti di contatto con la speculazione moderna e contemporanea sul conflitto, da Hobbes e Clausewitz fino a Schmitt e all'ultimo Girard<sup>2</sup>.

Oggi assistiamo al ritorno prepotentemente centrale del tema del conflitto come guerra, ma anche a quello del conflitto scatenato dai flussi migratori e dalla mondializzazione che hanno messo in dubbio definitivamente il rapporto territorio/lingua/cultura come base dell'identità, provocando inoltre un conflitto ancora più sottile, a volte irriducibile, tra vuoto identitario e identità multipla. Ma la riflessione moderna – penso a Johan Galtung – ha anche consentito di concepire il con-

<sup>1</sup> G. LEOPARDI, *Zibaldone*, edizione commentata e revisione del testo critico a cura di R. DAMIANI, I, Milano 1997, 711.

<sup>2</sup> Vedi in merito R. BRUNI, *La guerra moderna e la tendenza all'estremo: tra Leopardi e Girard*, in *Raccontare la guerra. I conflitti bellici e la modernità*, a cura di N. TURI, Firenze 2017, 207-14.

flitto come fisiologia della relazione: ciò rende possibile considerare la società come spazio di convivenza delle differenze, presenza non gerarchizzata di alterità.

René Girard, convocando dimensioni epistemologiche late, afferma che «siamo entrati in un'epoca in cui l'antropologia si rivelerà uno strumento più pertinente per le scienze politiche»<sup>3</sup>: è un paradigma teorico che consente di implicare una molteplicità di ambiti disciplinari, come abbiamo visto nella relazione introduttiva di Caterina Resta, le cui riflessioni hanno coinvolto la sfera psicanalitica e biologica, ricordando che il riconoscimento freudiano della polarità vita morte quali «pulsioni parimenti indispensabili» fonda la possibilità stessa del superamento del conflitto. Non poteva esserci cornice più idonea a inquadrare la complessità del tema del convegno e le innumerevoli possibilità di declinazione emerse dai singoli contributi.

Si sono avvicinati ben quattordici *panel*, che hanno visto coinvolte tutte le linee scientifiche del Dottorato, la cui strutturale interdisciplinarietà ha rappresentato una calamita per fare rete con la ricerca del resto d'Italia e non solo. Sono sicura che questa dimensione orizzontale, che rinnova la prospettiva costituzionalmente dialogica della cultura umanistica, resterà un'esperienza fondativa per tutti i giovani studiosi convenuti.

Vari sono stati i punti di interesse emersi dalle relazioni che, al di là della ricaduta negli specifici settori disciplinari, possono avere una valenza metodologica trasversale. Penso, per fare un esempio, all'avanzamento della prospettiva di ricerca su particolari snodi storiografici messi in luce negli studi archeologici, che può richiamare il più ampio problema della valutazione delle fonti: in particolare si è osservato, a proposito della colonizzazione greca, come la tradizionale visione del conflitto fra elemento indigeno e elemento greco, radicata nelle fonti scritte, ceda di fronte a una riconsiderazione dei rapporti sulla base appunto delle fonti archeologiche, che portano a leggerli non in chiave di conflitto ma di contatto; una lezione che può estendersi ad altri campi, per porre a verifica la non neutralità delle fonti e il rischio di una direzione

<sup>3</sup> R. GIRARD, *Portando Clausewitz all'estremo*, a cura di G. FORNARI, Milano 2008, 26-27.

in senso lato politica della ricostruzione storico-culturale: il cambio di prospettiva, dovuto a un allargamento del concetto di fonte e a un nuovo modo di compulsarle e metterle in interazione, apre la strada alla possibilità di narrazioni alternative.

La riflessione ha riguardato aspetti teorici generali, ma anche casi-studio specifici, con una campata diacronica completa dall'età antica alla tematizzazione delle domande più urgenti della contemporaneità.

I *panel* letterari si sono misurati con quello che è da sempre un tema privilegiato della letteratura: a partire dall'epica classica, la guerra ha popolato l'immaginario di poeti e scrittori; Dante l'ha inserita tra i *magnalia*, i grandi temi propri del volgare illustre, e nel segno del conflitto si sviluppa la prima autoanalisi modernamente intesa nel *Secretum* di Petrarca, il cui titolo d'autore è appunto *De secreto conflictu curarum mearum*. E lo stesso Petrarca, nella prosa potente della *Prefatio* al libro II del *De remediis*, sviluppa in una scala cosmica – per sprofondare poi di nuovo nella psicomachia interiore – la sentenza eraclitea secondo la quale tutto ciò che avviene è il risultato di una lotta («*Omnia secundum litem fieri*»)<sup>4</sup>. Per non parlare di come la rappresentazione della guerra abbia accompagnato nella stagione risorgimentale il racconto della conquista dell'identità nazionale, con una idealizzazione del conflitto in chiave etico-civile, e di come sempre la letteratura sia stata capace di operare sia nel senso della promozione della categoria del conflitto sia in quello della sua demitizzazione.

I contributi in questo filone hanno messo a fuoco sistemi retorici e forme della rappresentazione della guerra e della pace, con esempi di figure della reticenza che dicono anche dell'atteggiamento nei confronti del potere, costituzionale elemento della dinamica del conflitto; hanno sviscerato il conflitto come meccanismo diegetico che si estrinseca in una poetica della contraddizione e diventa ingrediente del tragico moderno; hanno sondato l'incontro col diverso e le peculiari soluzioni narrative nella letteratura di viaggio dall'età medievale all'Otto e Novecento, non rinunciando ad angolazioni più particolari, come quella sul lavoro femminile durante la grande guerra, sempre filtrato dalla pagi-

<sup>4</sup> F. PETRARCA, *Rimedi all'una e all'altra fortuna*, Introduzione, commento e cura di E. FENZI. Testo latino a fronte, Napoli 2009, 144.

na letteraria; e ancora conflitti di genere, affidati a personaggi come la donna-cavaliere; e scavi nelle potenzialità strutturali di alcune soluzioni narrative: il duello come manifestazione del conflitto interiore e vettore della scelta autobiografica.

Il conflitto si è rivelato anche una naturale dimensione della filologia, che agisce nel campo minato della conquista della volontà autoriale, contesa dalla tradizione, e in quella sorta di prassi eugenetica che è la ricerca del testo incorrotto: si è quindi parlato di attribuzioni autoriali alternative, legate a tipologie testuali tendenzialmente entropiche, come quella degli epigrammi, e si è mostrata la produttività di una metodologia che è stata definita, con ricorso a sua volta a una metafora del conflitto, un «criterio formale pacificatore»; si è parlato anche di polemiche filologiche.

I *panel* del settore storico, che hanno trovato nell'introduzione di Antonino De Francesco un significativo esempio di come un caso-studio particolare possa assumere valenze categoriali più ampie, hanno *naturaliter* privilegiato la prospettiva diacronica, opportunamente tracciata intorno a nodi storiografici emblematici anche sul piano metodologico: la gestione del conflitto nelle aristocrazie altomedievali; lo scontro istituzionale tra papi e antipapi; le dinamiche conflittuali delle invasioni in epoca medievale, con uno sguardo ai dispositivi della rappresentazione propri della letteratura odeporea; le implicazioni economiche dei conflitti; le relazioni diplomatiche e le forme di negoziazione in un contesto di scambi interculturali e geopolitici; la storiografia militare, che risente di una certa marginalizzazione negli studi; il conflitto come strumento per affermare la superiorità dei cattolici sull'alterità religiosa e culturale della Chiesa d'Oriente e dell'Islam; e, spostandosi verso l'età moderna, la più immediata ricaduta del tema in senso politico-militare nel contesto delle rivoluzioni e della costruzione di nuove identità statuali, con implicazioni teoriche interessanti, quali il contrasto tra diritto dell'individuo e della comunità (si pensi al laboratorio teorico sul piano costituzionale rappresentato dalla figura del cittadino-soldato o all'inquadramento giuridico della violenza); fino alla ripresa, in vari contributi, del tema del colonialismo europeo, della decolonizzazione e di casi di resistenza missionaria, o lotte confinarie.

Anche sul versante della storia antica sono stati riservati vari scanda-

gli al fondamentale nodo storiografico delle colonizzazioni, campo elettivo del tema del conflitto/contatto; alcuni contributi hanno consentito di studiare la manipolazione e rifunzionalizzazione del mito per risolvere i contrasti e riequilibrare i rapporti politici e hanno offerto ulteriori tessere a tematiche ampiamente investigate nella storiografia letteraria, come lo scontro con l'elemento barbarico, proponendo nuove letture di miti di fondazione e del rapporto tra culture locali e *romantitas*; l'incrocio disciplinare con l'archeologia ha fornito esempi della rappresentazione della guerra nella ritualità (come nel caso delle terracotte votive raffiguranti guerrieri nei santuari di Veio) e delle relative implicazioni sul piano sociale.

L'ambito antropologico ha esplorato il conflitto come affermazione di identità etnica che passa attraverso contronarrazioni, riscritture, manipolazioni orali della memoria storica; il conflitto nello spazio urbano; le contraddizioni nella gestione dell'esperienza religiosa migrante delle comunità diasporiche, vissuta ora come elemento identitario ora nelle forme del distacco; la decostruzione di stereotipi e della nozione stessa di identità regionale.

I *panel* filosofici, accanto a testi classici della polemologia, hanno affrontato angolazioni squisitamente teoretiche: il tema eminentemente speculativo della dialettica o, con riferimento al pensiero hegeliano, le categorie della differenza e della contraddizione. E aggredito molti percorsi del pensiero moderno e contemporaneo, dedicando attenzione ai filosofi di punta della speculazione novecentesca, da Benjamin ad Agamben a Bobbio, e proponendo contributi sulla nozione di politico, potenza, riconoscimento e sulla dimensione del conflitto come intrinseca alla posizione gnoseologica del sapere; l'attenzione all'estetica del conflitto ha prodotto contributi sulla visualità della guerra, fotografica e filmica, con indagini sul potere delle immagini nella disumanizzazione del conflitto; altri interventi hanno toccato la questione della soggettività in Buber e la doppia natura dell'immagine, inquadrabile come conflitto e riconciliazione; le ricadute simbolico-politiche della città multilivello come rappresentazione della coscienza e dunque dell'assetto sociale; e, naturalmente, il tema per eccellenza del conflitto odierno, quello tra uomo e intelligenza artificiale e il perimetro etico di una possibile coesistenza.

## CONCLUSIONI

Insomma da questa sommaria mappatura (e non posso riservare più di un accenno alla ricchezza dell'apparato documentario che è stato messo in moto: fonti archeologiche, iconografiche, materiale d'archivio, lettere, testi di varia tipologia) emerge una straordinaria vitalità delle giovani frontiere della ricerca umanistica.

Quando pensavamo ormai chiusa la stagione scandalosa della guerra, ci ritroviamo costretti a rivolgere a noi stessi le domande che Einstein aveva rivolto a Freud, nel famoso carteggio tra loro intercorso nel 1932: «C'è un modo per liberare gli uomini dalla fatalità della guerra?», «Vi è una possibilità di dirigere l'evoluzione psichica degli uomini in modo che diventino capaci di resistere alle psicosi dell'odio e della distruzione»?<sup>5</sup> L'occasione di questo convegno dottorale riaccende la fiducia che gli anticorpi alla declinazione negativa del conflitto risiedano ancora nel dialogo e nel confronto, che solo una ricerca libera e critica è in grado di garantire.

<sup>5</sup> S. FREUD, *Perché la guerra? (Carteggio con Einstein) (Warum Krieg?, 1932)*, in *Opere (1930-1938)*, XI, ed. dir. da C. L. MUSATTI, Torino 1979, 289, 291.