ISBN 978-88-95044-66-8

U.N.O.

Oriente, Occidente e dintorni…
Scritti in onore di *Adolfo Tamburello*

Volume II

A cura di
Franco Mazzei
Patrizia Carioti

Napoli - 2010

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
Dipartimento di Studi Asiatici

Istituto Italiano
per l'Africa e l'Oriente

Oriente, Occidente e dintorni…

Scritti in onore di
Adolfo Tamburello

Volume II

A cura di
Franco Mazzei e Patrizia Carioti

Napoli - 2010

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"
Dipartimento di Studi Asiatici

ISTITUTO ITALIANO PER L'AFRICA E L'ORIENTE

ORIENTE, OCCIDENTE E DINTORNI …

Scritti in onore di *Adolfo Tamburello*

A cura di
FRANCO MAZZEI E PATRIZIA CARIOTI

Volume II

Napoli - 2010

Segreteria di Redazione
Ubaldo Iaccarino
Francesco Vescera

Hanno inoltre collaborato
Alessia Capodanno
Manuela Capriati
Rosa Conte
Noemi Lanna
Letizia Ragonesi

Traduzioni dal giapponese
Manuela Capriati

Consulenza informatica
Francesco Franzese

© IL TORCOLIERE – Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

ISBN 978-88-95044-66-8

INDICE VOLUME II

Indice Volume II p. i

TERESA CIRILLO SIRRI
Rubén Darío, il pellegrino. Roma veduta fede perduta p. 509

GIANLUCA COCI
Yoru no kai e *Seiki no kai*: storie di avanguardia e rivoluzione nel Giappone dell'immediato dopoguerra p. 529

CARMEN CODUTI
L'altra metà del Rito. "Biografie di donne" dalla remota antichità al II sec. a.C. p. 551

GUIDOTTO COLLEONI
Fiori, piante e animali per Daisuke p. 573

MARIO COLUCCI
A proposito (e a sproposito) di globalizzazione p. 593

ALDO COLUCCIELLO
Il gioco delle luci. Riflessioni sulla festa di Divālī p. 601

ROSA CONTE
Terminologia connotativa dei giudeo-cristiani presso le fonti arabo-islamiche p. 621

RICCARDO CONTINI
"… like an Attic sweetness in the Arabian tongue": Charles M. Doughty e l'arabo nağdi p. 641

PIERO CORRADINI (†)
Marco Polo ed altri italiani nella Cina degli Yuan p. 663

FRANCESCA MARIA CORRAO
Lettera a Michelangelo di Ğabrā Ibrāhīm Ğabrā p. 683

FRANCO CREVATIN
Questioni minori di lingua e cultura egiziana p. 693

MARIA LUISA CUSATI
"Carta ao Bispo do Japão" di Padre António Vieira. Note a margine di un apografo p. 697

GUSTAVO CUTOLO
Giappone: considerazioni a margine dello scenario degli Anni '90 p. 703

MARIA ROSARIA D'ACIERNO
Pubblicità e Traduzione. Problemi di interpretazione? p. 721

GIOVANNI BATTISTA DE CESARE p. 745
Vicente de Nápoles dal Messico alle Molucche. La spedizione organizzata da Cortés nel 1527

VALERIA DE GREGORIO CIRILLO
"Je me crois à la Chine". Relazioni transtestuali e modalità rappresentative dell'*Orphelin de la Chine* di Voltaire p. 757

ALESSANDRO DE MAIGRET
Il grande tempio di Yéha (Etiopia) ed i templi minei di Barāqish (Yemen) p. 773

SILVANA DE MAIO
"E le ghiande diventeranno alberi…". Andō Tadao e le nuove generazioni p. 783

LUIGI DE MATTEO
Imprenditori a Napoli nell'Ottocento p. 801

BARBARA DE MIRO D'AJETA
Una precoce avanguardia: la pièce *Le Formicole Rosse* di Domenico Rea p. 829

DANIELA DE PALMA
L'immigrazione giapponese negli Stati Uniti p. 845

FRANCESCO DE SIO LAZZARI
Dall'amore-passione all'assenza d'amore p. 865

GIACOMO DI FIORE
La reclusione monacale di Enrichetta Caracciolo e il contesto storico dei *Misteri del chiostro napoletano* p. 875

AMEDEO DI FRANCESCO
Alcune cineserie letterarie ungheresi p. 899

GIANLUCA DI FRATTA
Gli studi sul fumetto giapponese a Napoli p. 923

MONICA DI GIROLAMO
En el país del arte di Vicente Blasco Ibáñez ripensamenti dell'editore. Note per un'analisi linguistica delle varianti tra le edizioni del 1896, del 1923 e del 1949 p. 941

AMEDEO DI MAIO
Sulle origini del pensiero economico moderno giapponese: alcune considerazioni intorno ai dibattiti sulle teorie monetarie p. 953

MARISA DI RUSSO
La Cina di Matteo Ricci nel *De Missione* di Alessandro Valignano p. 971

CAROLINA DIGLIO
La scrittura della malattia p. 985

SALVATORE DIGLIO
Dalla catastrofe naturale allo sviluppo: la ricostruzione post-terremoto di Kōbe p. 1009

RUBÉN DARÍO, IL PELLEGRINO
ROMA VEDUTA, FEDE PERDUTA

Teresa Cirillo Sirri

Un rimedio tutto italiano

Un lungo viaggio. Preferibilmente in Italia, terra sempre ricca di fascino, spesso vista e vagheggiata attraverso il filtro del sogno mediterraneo. Per molto tempo l'opportunità di viaggiare, di allargare gli orizzonti sfuggendo temporaneamente a se stessi e al proprio mondo, è stato uno dei rimedi consigliati e spesso adottati, in piena temperie romantica, per curare affanni amorosi e tormenti spirituali. Il viaggio in Italia in cui si ammirano, sullo sfondo di assolati paesaggi, le vestigia della Magna Grecia e dell'età romana, non solo aveva completato l'educazione aristocratica di innumerevoli seguaci del rito del Grand Tour, ma aveva anche lenito il tormento di anime in pena, di innamorati delusi o di amanti abbandonati.

Ancora nei primi anni del Novecento qualche viaggiatore straniero attribuisce virtù curative e potenzialità quasi taumaturgiche all'esperienza di un viaggio nel Belpaese: poche righe scritte di slancio e intitolate *Italoterapia*, chiudono le molte pagine in cui il poeta nicaraguense Rubén Darío ha annotato sensazioni, riflessioni ed emozioni provate durante il classico *tour* attraverso le più rinomate città italiane: "Il miglior sistema di cura per il peso dei grossi capitali, per il fastidio arrecato dalla confusione, per la pigrizia mentale, per l'avvilente nevrastenia che vi fa vedere solo il lato triste e oscuro della vita: questo sole, questa gente, questi ricordi, questa poesia, queste vecchie pietre".[1]

Con la sua singolare italoterapia, Rubén Darío non offre un rimedio per gli affanni amorosi. I tempi sono cambiati e quando scrive le sue note di viaggio, in piena *Belle époque*, altri inquietanti malesseri, oltre a quelli sentimentali di marca romantica, tormentano l'anima e il corpo di chi comincia a sperimentare gli inconvenienti della vita moderna; certo, avanzano la tecnica e l'industria celebrate anche sulle tavole dei palcoscenici dalle rutilanti coreografie del Ballo Excelsior, ma il ritmo di vita accelerato e rinnovato esige una contropartita e fa pagare i vantaggi arrecati dal progresso con la mancanza di tranquillità, con la rinuncia al benefico *otium* che riposa e ritempra, allontanando dalla mente pensieri tristi e penose fantasie. Gli ingredienti della ricetta turistico-poetica, proposta con scherzosa enfasi da Darío, si trovano dovunque, e in abbondanza, in Italia: ed è molto facile, una volta arrivati in questa terra, miscelare e godere, a forti dosi, lo splendore del sole, il calore della gente, il fascino del paesaggio, della cultura e delle testimonianze di una millenaria civiltà.

Posta com'è al termine di un giornale del viaggio intitolato con semplicità *Diario d'Italia* (1901) l'italoterapia ha tutta l'apparenza di un rimedio che l'autore ha

[1] Darío, 1950, a, p. 978. Sono mie le traduzioni dallo spagnolo.

sperimentato personalmente prima di renderne partecipi i suoi lettori. Del resto, fin da quando si imbarca a Buenos Aires, nel 1898, diretto nel vecchio continente, Darío è pronto e predisposto a godere i benefici effetti di un soggiorno in Italia: è accompagnato da una vasta e solida conoscenza dell'arte e della cultura italiane che poi assimila e fa proprie con la verifica sul campo durante il viaggio attraverso la penisola, un viaggio in cui il poeta ritrova se stesso, arricchisce e completa i propri ideali, affina e conferma i propri sentimenti e le proprie convinzioni di esteta e di letterato.

Versi azzurri e canzoni profane

Rubén Darío è stato uno di quei geniali scrittori/pellegrini che portano in giro per il mondo inquietudini e intuizioni personali che, trasferite nell'attività letteraria, finiscono per segnare profondamente un'epoca e un ambiente. I viaggi, i soggiorni in paesi diversi, in America e in Europa, hanno contribuito alla formazione e alla maturità poetica di Rubén che, nato in Nicaragua, "nel paese dei laghi e dei vulcani", nella terra dove fiorisce il frangipane, si era trasferito giovanissimo in Cile dove si era accostato sia alla poesia romantica spagnola sia alla poesia francese di *fin de siècle*. La forte impronta lasciata sulla sua sensibilità poetica da Hugo e Gautier, e poi il fascino esercitato dai versi di de Musset, Lamartine, Baudelaire, Catulle Mendès, la seduzione della lirica di Verlaine, Rimbaud, Mallarmé si avvertono in *Azul* (1888), un'eterea trama lirica dove s'intrecciano versi squisiti che diffondono il suo nome e lo consacrano nel mondo delle lettere come corifeo del Modernismo, il primo movimento genuinamente ispanoamericano, ultimo, succoso frutto della declinante stagione romantica e raffinata, risposta sincretica e cosmopolita data, con la cura per lo splendore e la musicalità compiaciuta della parola, alla scarsa preoccupazione per la forma che caratterizzava la scuola realista. Dall'alveo di un'esperienza maturata nei circoli letterari europei, vengono estratte le auree pepite che prenderanno vita nella sensibilità estetizzante, nel virtuosismo e nell'eleganza che coinvolgono la voluttuosa gioia di vivere o la sconsolata meditazione sul mistero della morte.

Su Rubén Darío, come su altri iniziatori del movimento modernista, Manuel González Prada o José Martí, poeta e patriota, anima del *Partido Revolucionario Cubano*, morto combattendo per l'indipendenza dell'Isola, fa leva un complesso di suggestioni, il culto dell'arte e della bellezza classica professato dai parnassiani, la squisita, decadente sensibilità che guida i simbolisti, l'esotismo delle culture orientali; la poesia dei modernisti ispanoamericani acquista l'incanto evanescente del mondo onirico, la vaghezza della struggente malinconia, lo splendore degli accesi cromatismi e delle rutilanti metafore, la seduzione di un sottile ed estenuato erotismo. L'*incipit* del primo poema della raccolta *Cantos de vida y esperanza* (1905) appare quasi un sintetico manifesto della poetica di Darío: "Io sono colui che solo ieri diceva/ il verso azzurro e la canzone profana,/ nella cui notte un usignolo c'era/ che era allodola di luce la mattina.// Fui padrone del mio giardino di sogno,/ pieno di rose e di vaghi cigni;/ il padrone delle tortore, il padrone/ di gondole e di lire nei laghi;// molto ottocentesco e molto antico/ e molto moderno; audace, cosmopolita;/ con Hugo forte e con Verlaine ambiguo,/ e una sete infinita

d'illusioni…"[2]

Attingono alla fonte modernista poeti di vari paesi americani, dal messicano Manuel Gutiérrez Nájera e dal cubano Julián del Casal al messicano Amado Nervo; una delle voci più vibranti è stata quella dell'infelice colombiano José Asunción Silva, che si uccide a trent'anni tenendo accanto al capezzale una copia del *Trionfo della morte* di d'Annunzio; Rubén Darío, l'indio nutrito di mitologia greca e di ricordi incaici, che attinge al simbolismo parnassiano, rappresenta la sintesi trionfante, l'espressione più intensa, consapevole e completa della variegata e cangiante poetica modernista: per il premio Nobel messicano Octavio Paz, Rubén è stato un punto di raccordo, ha gettato un ponte ideale tra gli iniziatori e la seconda generazione modernista; per la prima volta i paesi americani di lingua spagnola arrivano a una poesia che parte da un disegno unitario con la modulazione della parola, col linguaggio che diventa espressione americana.

Buenos Aires, la città dove si reca nel 1893, offre al giovane poeta un'atmosfera particolarmente propizia per l'impostazione e l'affermazione di una linea di rinnovamento poetico: Rubén diventa il punto di riferimento ufficialmente riconosciuto della tendenza modernista e nel 1896 la pubblicazione di un volume di versi, *Prosas profanas y otros poemas* sancisce i fondamenti della nuova poetica anticipando il gusto per lo scialo di luci e di colori, per la fine musicalità, le atmosfere classiche o esotiche, la grazia angelicata del gusto preraffaellita, l'indeterminatezza di un delirio sensuale che si libra tra aspirazione, sogno e desiderio peccaminoso, i richiami ambigui e le occulte dissolvenze delle suggestioni esoteriche, ingredienti che, messi insieme e dosati da Rubén con arte molto fine, costituiranno una parte delle linee-guida di una produzione raccolta in alcuni libri di prosa e di versi. Nella breve premessa ai musicali poemi in alessandrini riuniti nelle *Prosas profanas*, il poeta confessa: "Ho detto, nella messa rosa della mia gioventù, le mie antifone, le mie sequenze, le mie profane prose. […] Suonate, campane d'oro, campane d'argento: suonate ogni giorno chiamandomi alla festa in cui brillano gli occhi di fuoco, e le bocche sanguinano delizie uniche…"[3]

Il poeta spagnolo Pedro Salinas ha osservato che l'opera di Rubén si realizza seguendo l'impulso che nasce da una continua irrequietezza, dalla spinta a un eterno vagabondare; sono tendenze che esprimono "una costante tensione interiore che si sostanzia di letterarietà e che lo induce a sognare i suoi deliri, a cantare i suoi inni, a dare forma alla sua stupenda esuberanza verbale e immaginativa"[4]. Questa inquietudine si manifesta fin da quando il giovane poeta, nato in una famiglia modesta, incomincia a visitare i paesi del Centroamerica per appagare l'esigenza personale di vedere, di conoscere cose, luoghi, persone e culture della propria terra; c'è in lui una inclinazione al nomadismo che lo spinge a tracciare, sulla mappa dei suoi desideri e delle sue aspirazioni, itinerari sempre diversi che vengono seguiti per assimilare esperienze peculiari, in una tensione conoscitiva

---

[2] Darío, 1953, a, p. 861.
[3] *Ivi*, p. 762.
[4] Salinas, 1948, p. 205.

che si alimenta del continuo confronto col dibattito epistemologico del suo tempo e che riesce a far proprie le tendenze poetiche dominanti nell'epoca senza mai annullarsi in esse.

Ben presto, dopo l'America del Sud, vengono anche i viaggi negli Stati Uniti e in Europa, che danno modo a Rubén di oltrepassare decisamente i confini nazionali, di far parte di una comunità letteraria allargata, di frequentare un ambiente culturale vario e variegato. Ormai è pronto per quel periplo reale e metaforico che lo porterà a toccare "le sponde della latinità, dell'ellenismo, e dell'Oriente per metterlo in grado di impossessarsi dell'eredità del classicismo, del romanticismo, del parnassianesimo, del decadentismo, del simbolismo e della scuola romana".[5]

In effetti, il lavoro di questo moderno Ulisse della poesia è guidato da un ideale assimilato in ambito internazionale e poi lucidamente perseguito, un'idea di poetica che si realizza non per mimetismo ma per voluta, consapevole mimesi d'arte: ammiratore della vivace cultura francese dell'epoca, Darío rinnova la lingua letteraria spagnola ormai logora e inespressiva, la fa rientrare nel grande circuito internazionale impegnandosi sul principio della libertà inventiva diretta in senso estetizzante, alacremente creativa.

Il bisogno di autoriconoscimento, di verifica, privilegia l'esperienza del viaggio, l'incontro con realtà diverse, ignote. Questa necessità è ribadita, con una certa enfasi, da un critico americano che vede "L'imbarcazione lirica di Darío navigare per tutti i mari del pianeta, trattenendosi con speciale diletto in Francia, in Grecia, in Oriente, e in differenti epoche della storia, ritornando in porto con un favoloso bottino di freschezza, musica, colore"[6].

Le vicende biografiche di un poeta acquistano valore di necessità per quel tanto che nella sua opera si manifesta. E l'avventura artistica di Darío è sempre scandita, con ritmi diseguali, da partenze, soste, ritorni: sono innumerevoli gli itinerari percorsi nel vecchio e nel nuovo continente, e sono numerose e significative le tappe dei viaggi, o meglio dei pellegrinaggi, intrapresi toccando i luoghi deputati della moda letteraria del tempo, visitando i templi della cultura più frequentati tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento.

Un inviato molto speciale

Negli anni della giovinezza, i viaggi servono quasi da trampolino di lancio per un poeta che si distingue per precocità e spesso anche per impulsività. I soggiorni nel Salvador, in Cile, in Guatemala, in Costarica gli offrono occasioni di lavoro come collaboratore di riviste e direttore di quotidiani; nello stesso tempo la sua crescente fama di poeta gli procura le prime opportunità di recarsi in Europa: nel 1892 viene inviato dal governo nicaraguense alle celebrazioni madrilene del IV anniversario della scoperta dell'America; l'anno successivo visita New York e s'incontra con José Martí che vive un lungo periodo d'esilio negli Stati Uniti. Il poeta cubano, acuto e fine osservatore della vita quotidiana che si svolge nel

[5] Martín, 1972, pp. 22-23.
[6] Cuneo, 1981, p. 4.

grande paese che lo ospita, in una serie di articoli, che hanno forte risonanza, annota pregi e difetti della civiltà nordamericana: Martí premette di aver vissuto "nel mostro e di aver conosciuto le sue viscere"; perciò, pur professando una profonda ammirazione per la sostanziale base democratica su cui si fonda la realtà statunitense, in cui spiccano figure come quella di Walt Whitman, esprime anche la preoccupazione che il materialismo diffuso, l'onnipresente culto del denaro, finiscano per prevalere e diffondersi come una malattia anche nella parte meridionale del continente. Darío condivide queste preoccupazioni, e durante il soggiorno nella "sanguigna, ciclopica, mostruosa, irresistibile capitale dello chèque", vede incombere sulla società nordamericana la simbolica icona del tristo Calibano che "regna in tutto il paese e si riempie di whisky così come nel dramma di Shakespeare si satolla di vino". Visione apocalittica e retorica, come colma di retorica, con forti reminiscenze del manierismo dell'amato Victor Hugo, appare un'ode dedicata a Teodoro Roosevelt.

Nello stesso anno il poeta si reca per la prima volta a Parigi dove conosce Verlaine e conduce una vita galante ed estremamente dispendiosa. La mancanza di denaro lo costringe a tornare in America, a Buenos Aires, dove diventa collaboratore di alcuni giornali. Non è la prima volta che avventure amorose e problemi sentimentali lo costringono a spostarsi da un paese all'altro. Nel 1882 gli amici lo avevano indotto a imbarcarsi per il Salvador per distoglierlo dall'idea di unirsi a una giovane, Rosario Murillo; la sposerà dieci anni dopo, quando muore la prima moglie, e sarà un matrimonio tormentato perché Rosario deciderà ben presto di separarsi da Rubén ma non gli concederà mai il divorzio. Un altro soggiorno in Cile, nel 1886, era servito a superare i postumi di una delusione amorosa; un soggiorno in Costarica, nel 1891, gli procurerà la protezione del generale Lesmes Jiménez che gli pagherà tutti i debiti accumulati in anni di vita lussuosa e sregolata. Darío, poeta nomade, vicino ai poeti maledetti per quel tocco di anticonformismo e di disordine che guiderà tutta la sua esistenza, alle ricorrenti difficoltà economiche assomma una vita familiare instabile, complicata dal matrimonio infelice e, negli ultimi anni, dai gravi disturbi causati dall'abuso di alcool.

Nel 1898, l'anno fatale in cui la Spagna, sconfitta dagli Stati Uniti, perde Cuba, Puerto Rico e le Filippine, ultimi resti del suo immenso impero coloniale, Darío s'imbarca per l'Europa come inviato di un quotidiano importante e influente in America latina, *La Nación*. Il giornale, che si pubblica a Buenos Aires, appartiene a una singolare figura di soldato, il generale Bartolomé Mitre che, con encomiabile entusiasmo e una notevole dose di perseveranza, si era dedicato all'impresa di tradurre in spagnolo le tre cantiche della *Commedia* dantesca, un lavoro che più tardi Borges giudicherà molto severamente. Comunque Mitre lo porterà avanti per anni, con continui ripensamenti, ritocchi, aggiustamenti, e con un'intensa attività paratestuale fatta di note, riflessioni e aggiunte interpretative.

Dalla *Nación* Darío riceve l'incarico di recarsi a Madrid per informare i lettori argentini sulla grave situazione politica, morale e culturale della Spagna uscita con una disastrosa disfatta dalla guerra ispano-americana del '98, disfatta che diventa il segno palpabile di una nazione in rovina, mentre Cuba rimane inesorabilmente

risucchiata nella sfera d'influenza politica ed economica del colosso statunitense.

Nei *réportages* dalla Spagna Darío mostra una chiara presa di posizione contro l'azione politica e militare degli Stati Uniti; gli articoli hanno successo, e alla fine del conflitto *La Nación* lo invita a recarsi a Parigi dove si è appena inaugurata l'Esposizione Universale.

Darío lavora come corrispondente in un periodo in cui la pubblicistica sta cambiando formule e modelli d'informazione: quotidiani e riviste incominciano a raggiungere grandi tirature e attirano un pubblico di lettori vasto e variato privilegiando schemi comunicativi moderni, agili e accattivanti, creando una rete di corrispondenti all'estero, offrendo supplementi settimanali illustrati che con copertine in quadricromia, disegni, racconti, giochi e soprattutto fotografie, rispondono alle esigenze di informazione, di acculturazione e di intrattenimento della piccola e media borghesia che comincia a prestare costante attenzione alla stampa quotidiana e periodica. Il soggiorno a Parigi, la città già ben conosciuta ed amata, l'Esposizione del 1900 e gli amici letterati francesi offrono al poeta lo spunto per una serie di articoli vivaci, interessanti e ben informati che saranno anche riuniti e pubblicati in volume col titolo di *Peregrinaciones* (1901).

Poi, a interrompere per qualche settimana le intense giornate del soggiorno parigino, ecco finalmente l'invito a visitare L'Italia. Sta per chiudersi l'Anno Santo e *La Nación* chiede a Darío di andare a Roma e d'inviare impressioni e commenti sull'avvenimento che attira tanti pellegrini nella città centro della cristianità.

È l'estate del 1900 ed è ancora fresco, nella mente del poeta, il ricordo della visita all'imponente padiglione, sovrastato da un uccello dorato con le ali spiegate, che l'Italia ha innalzato nel recinto dell'Esposizione Universale parigina. L'edificio, "bizzarra mescolanza di stili, di elementi cristiani e pagani" carico di stucchi, dorature, pareti dipinte che imitano il marmo, busti, ghirlande, amorini e ritratti della famiglia reale, gli fa venire in mente la "superba basilica di San Marco".[7] L'entusiasmo per tutto ciò che è italiano porta all'azzardato paragone tra il fasto orientaleggiante dello splendida chiesa e le sbavature di dubbio gusto profuse nel padiglione della mostra parigina. D'altra parte, una delle attrattive del complesso espositivo italiano è rappresentata da una Venezia in miniatura, e il poeta confessa che di notte, con l'illusione data dall'illuminazione, quella Venezia artificiale "aiuta a sognare" la magica città, sogno da cui forse si ridesta quando i buoni borghesi di Parigi, che si fanno una passeggiata in gondola in uno stagno che rappresenta una finta laguna veneta, storpiano, cantandole in coro, le canzoni napoletane più popolari in quel momento, *Funiculì-funiculà* e "l'inevitabile" *Mandolinata*.

Un paio di mesi dopo la visita alla Casa d'Italia, nell'*Exposition*, Darío si trova con la realizzazione del sogno a portata di mano. Lascia Parigi l'11 settembre in treno, diretto a Roma, e già quando si avvicina alla frontiera, a Modane, si mette ad annotare febbrilmente sul taccuino le impressioni e i sentimenti che gli si affollano nell'animo e gli accendono la fantasia: finalmente sta per arrivare nella terra che ha sempre suscitato nel suo spirito un innato sentimento di adorazione; perfino nel nome c'è tanta luce e tanta melodia che "se la lira non si chiamasse lira, potrebbe

[7] Darío, 1950, b, pp. 406-407.

chiamarsi Italia".[8] Colpita dal contrasto tra il precoce autunno parigino e la declinante ma ancora splendida estate italiana, la sensibilità del cronista eleva un inno alla bellezza del paesaggio e della cultura del paese che si accinge a visitare:

> Dall'animazione dell'Esposizione di Parigi, sotto quel cielo così triste che serve da cupola a tanta allegria, passo a questo viaggio nella terra gioiosa che sorride sotto l'azzurra volta del più puro e benevolo dei cieli. Sono in Italia e le mie labbra mormorano una preghiera che, per fervore, assomiglia a quella che aveva formulato la mente libera e serena dell'armonioso Renan dinanzi all'Acropoli. Una preghiera simile per fervore. Perché il mio spirito ha sempre nutrito un'innata adorazione per l'Italia […] Qui si vede bene l'antica impronta apollinea. E qui sono venuti sempre i pellegrini della bellezza dai quattro punti cardinali. Qui trovarono la dolce pace spirituale che porta con sé il contatto con le cose consacrate dalla grazia dell'intelletto, la visione di soavi paesaggi, d'incomparabili firmamenti... […] Percorrerò la divina penisola rapidamente, in un volo artistico, come un uccello su un giardino… (pp. 31-3).

Il diario del primo viaggio in Italia di Darío, un viaggio intrapreso per soddisfare intime esigenze culturali, oltre che per dovere d'ufficio, rispecchia esemplarmente interessi e reazioni dell'uomo di cultura del Nuovo Mondo. Abituati durante il lungo periodo di regime coloniale a mantenere il contatto con la realtà europea soprattutto attraverso la mediazione della penisola iberica, artisti, uomini politici o ricchi proprietari terrieri americani finiscono, fin dalla prima metà dell'Ottocento, dopo l'indipendenza dalla *tierra madre* spagnola e dalla madre patria portoghese, per dirigersi di preferenza verso la Francia, considerata tappa indispensabile per completare la formazione di una nuova *élite* politica e culturale o, semplicemente, per acquistare nuove esperienze di vita: un soggiorno a Parigi, ma anche una sosta a Londra, a Roma o a Vienna, diventano, a certi livelli sociali, una diffusa consuetudine. Alla fine dell'Ottocento, i rampolli più annoiati o più intraprendenti delle grandi famiglie borghesi si allontanano dalle capitali sudamericane invase dagli immigrati europei e, con una buona dose di snobismo e di ingenuità, cercano di farsi un nome, di liberarsi da ogni sospetto di provincialismo entrando a far parte dei più esclusivi circoli parigini. Il viaggio in Europa, sintetizzato nel trinomio "museo, postribolo e *boulevard*", diventa una tradizione consolidata per gli argentini, i cileni o i brasiliani più abbienti. Parigi si afferma come il *trait-de union* tra l'Europa e il Sudamerica: quando gli americani tornano a casa, affascinati dal richiamo della vita culturale europea, prendono l'abitudine di invitare scrittori e artisti, s'improvvisano organizzatori di *tournée* che portano nel nuovo continente gruppi di artisti europei: agli inizi del Novecento, nelle grandi città sudamericane trionfano le compagnie teatrali italiane: il melodramma e i cantanti italiani riscuotono un vivo successo, Pirandello e Marinetti sono molto popolari nei paesi di lingua spagnola e in Brasile.

---

[8] Darío, 1950, c, p. 505. Per le citazioni successive, sempre tratte da questo giornale di viaggio in Italia, cfr. Darío, 1994. Le pp. sono indicate nel testo tra parentesi.

Il rituale edonistico raggiunge il culmine proprio in occasione dell'Esposizione Universale di Parigi, e con Darío e i suoi sodali l'apertura internazionale, l'identificazione con la realtà di altri paesi, il tratto cosmopolita entrano nella logica di un processo di rigenerazione culturale propugnato dal modernismo. Si viaggia per piacere o per necessità: "vengo da tutti i luoghi, e vado verso ogni luogo", diceva José Martí quando alludeva alla sua condizione di esule politico. Di un altro grande poeta della generazione successiva, che parte da radici moderniste, il cileno Pablo Neruda, giramondo per vocazione e per le esigenze della vita, si dirà che il suo indirizzo "una volta era: in qualche parte d'America". Poi diventerà: "In qualche parte del mondo".

Di Rubén, si potrebbe dire la stessa cosa. Con lui nascono nuovi miti e nuovi ideali che prendono forma nelle varie tappe di un lungo itinerario percorso attraverso lo spazio e attraverso il tempo. Nella sua opera, che partecipa al processo di esaltazione della ricchezza artistica e culturale europea, il mito dell'Italia è iscritto nel mito dell'Europa, un luogo della mente e dell'anima di cui il poeta offre le straordinarie coordinate nella lirica intitolata *L'avvenire*: "È l'Europa la superba,/ la terra dei saggi;/ l'Europa pitonessa messaggera,/ sempre con buone nuove sulle labbra:/ dove Voltaire rise e parlò Cervantes,/ e nacquero Shakespeare e Dante;/ questa dea che ha /per braccio Londra e Parigi per anima,/ e che a Roma e a Madrid freschi mantiene,/ oh poeti, lauro, mirto e palma./ Del suo antico splendore la fama ostenta,/ l'Europa artista, l'Europa saggia, l'Europa/ che crea, canta, inventa,/ e beve ispirazione in aurea coppa".[9]

Divine emozioni

Del "sueño dorado de Europa" rimane l'eco nelle pagine di preziosa ricercatezza dei numerosi resoconti di viaggio di Rubén: egli ricrea l'atmosfera rarefatta di Parigi vista come *axis mundi* dai modernisti, e considerata città "rara, esotica, delicata, sensitiva, brillante, artificiale", dal cubano Julián del Casal, raffinato *flaneur*, che cerca "sensazioni strane nell'etere, la morfina, l'haschish…";[10] Rubén osserva con commozione ed entusiasmo l'Italia e Roma che, a suo giudizio, occupano, con la Francia, il posto più importante in Europa: Parigi è il centro di ogni sapere e di ogni iniziazione; in contrasto, l'Italia, culla di fantasie e di ispirazione poetica, non esibisce le stravaganti tentazioni francesi.

Darío e i modernisti hanno assimilato l'influsso della Grecia attraverso il filtro della cultura francese. L'Oriente s'insinua nella loro poetica col sottile fascino di un voluttuoso esotismo. E l'incanto dell'Italia, con l'ampio ventaglio di prospettive artistiche e culturali che rappresentano la linfa del passato e la vita del presente, si riassume in un'esperienza unica che rende immediatamente godibile il coro delle sensazioni, l'esaltazione della sensibilità e delle risorse intellettuali, fino a quella speciale percezione di una felicità che, secondo Stendhal, nutre l'anima e si prova solo nella penisola in cui si respira un'aria unica, celestiale.

E l'Italia è un insieme inimitabile di palazzi, chiese, sculture, dipinti, resti

[9] Darío, 1953, b, pp. 464-465.
[10] Casal del, 1963, pp. 228-229.

archeologici sparsi in un ambiente naturale impareggiabile: Darío ne ammira alcuni esempi durante la sua discesa verso la capitale d'Italia. Genova, Torino, Firenze, Livorno, Pisa, sono le tappe di una marcia di avvicinamento alla Città eterna che viene vissuta da Darío, come da ogni altro viaggiatore consapevole, tra verifiche e scoperte, entusiasmi e aspettative.

Eppure, il vivificante fremito dell'attesa si smorza nel primo impatto con l'aridità desolante dell'Agro romano, visto dal treno sferragliante, e con una città che all'imbrunire appare "triste, trascurata, brutta, anche se tutto è cancellato dalla suggestione del sacro suolo, dall'evidenza di una terra gloriosa" (p. 79). La Roma umbertina, diventata da pochissimi decenni capitale, si riscatta solo con la prima, fugace visione vespertina di reperti antichi e di palazzi signorili:

> Nel tragitto dalla stazione all'albergo, attraverso i vetri dell'omnibus appaiono, ai miei occhi avidi, alcune immagini di monumenti che riconosco: le terme in rovina, la colonna di Marc'Aurelio. Con la mente piena di pensieri e di ricordi mi addormento nella stanza di un albergo di Piazza Colonna che lascia a desiderare per mille ragioni e che forse, per eccesso di zelo archeologico, offre ai clienti l'illuminazione a candela. Da parte mia avrei preferito una qualsiasi vetusta lucerna di scavo a un nobile lampadario.
>
> La mattina dopo, uno sguardo alla città. Il celebre Corso mi sorprende per la sua modestia. Una strada lunga e stretta, piena di negozi, dove il pomeriggio la gente passeggia; di tanto in tanto si vede un palazzo il cui nome è una pagina di storia. Lo dico subito: il peccato di convertire Roma in una moderna capitale, potrebbe realizzarsi solo perdendo la sua vera grandezza di capitale del cattolicesimo. Però, dato che Roma, nonostante tutto, è la città del papa, e non la città del re, tutte le disposizioni governative non prevarranno. È la città del papa. Tutto ciò che hanno lasciato, nel passare dei secoli, gli avvenimenti religiosi, la lunga dominazione dei pontefici e un'adorazione ecumenica che converge verso il luogo in cui Cristo lasciò la sua Pietra, non lo possono distruggere fatti politici di scarso interesse. Attraverso la breccia di Porta Pia entrò poco e uscì nulla (pp. 79-80).

Quando sognava l'Italia, Darío la vedeva come una bella addormentata che, stanca dopo aver dato al mondo tanti capolavori, riposa in attesa di offrire altre prove della sua genialità in cui si uniscono l'orgoglio romano, l'allegria napoletana, la laboriosità genovese, la grazia milanese e lo spirito fiorentino.

Passando dalla fantasticheria alla realtà, Darío conosce l'Italietta dell'anno 1900 trasferendosi da una città all'altra in treno: viaggi abbastanza confortevoli durante i quali, col sottofondo di un ritmico tran tran, i viaggiatori possono ammirare il panorama assaporando il pollo, il vinello e l'acqua minerale dei cestini da viaggio; in un'atmosfera idilliaca, nelle soste nella stazione di un paese di frontiera, deliziose fanciulle offrono ai passeggeri deliziosi bicchieri di caffellatte e deliziosi grappoli d'uva appena colta. Ma l'incanto si spezza a Roma: in pieno Giubileo, i vetturini fanno sciopero, i mezzi pubblici sono stracolmi e nelle chiese, tra i pellegrini, si aggirano lestofanti e borseggiatori: conviene tener d'occhio il

portafoglio.

Roma antica, Roma capitale d'Italia e, soprattutto, Roma città del papa: c'è da scegliere tra aspetti diversi, e per diverse ragioni interessanti, della città. Ma è l'Anno Santo e Darío si trova a Roma come inviato speciale proprio per descrivere ai lettori argentini l'evento che attira frotte di pellegrini da ogni parte del mondo. Nel primo impatto con la sede della cristianità alle prese con i devoti che compiono il prescritto rito del giro delle quattro basiliche, nella prima visita ai grandi templi, Darío lascia trasparire contenute emozioni estetiche e scarsi sentimenti religiosi. Anche se promette esplicitamente di voler fornire al lettore resoconti stringati, rapide ricognizioni "a volo d'uccello", che privilegeranno una descrizione oggettiva dell'ambiente e una visione distaccata, dall'esterno, illuminata da lampi di benevola ironia, nel primo tentativo di decifrare la città il cronista si lascia guidare da una grammatica della percezione che seleziona i particolari senza trascurare i parametri estetici e culturali:

> Mentre mi dirigo a Piazza Venezia per prendere il tram che mi porterà a San Paolo, un esercito cosmopolita mi passa accanto, con i distintivi sul petto e le guide in mano. Qui si parla in tedesco, lì in ungherese, più in là in inglese, spagnolo, francese, nei dialetti italiani, in tutte le lingue. Sono i pellegrini che arrivano per l'Anno Santo. Si spingono, si urtano per prendere posto sulle vetture. Sono scene ridicole e penose. Grappoli umani si disfano alla partenza delle vetture. Una vecchia dallo strano copricapo si aggrappa all'abito di un prete grasso e tutti e due rotolano a terra. Poiché i cocchieri sono in sciopero, l'assalto è continuo. Ogni momento si vedono veicoli *de remise* che passano carichi di pellegrini. Uomini di tutte le età, bambini, balie con bebé, frati di ogni ordine, preti di ogni genere sono giunti dai quattro punti cardinali per visitare santuari, baciare pietre, ammirare chiese e, soprattutto, per vedere un vecchietto eburneo che alza appena la destra quasi secolare e abbozza, nell'immensa basilica, un cenno di benedizione. E tutti portano, poco o molto, e l'oro resta nella Città Santa. E i Savoia sanno bene che bisogna conservare questo misterioso uccello bianco chiuso nella sua colossale gabbia di marmi e d'oro! Anche a San Paolo, la basilica nuova, vedo ripetersi alle porte le stesse scene del tram. Tutti lottano per entrare per primi, come se dentro distribuissero qualcosa che finirà presto. Anch'io faccio leva con le spalle e con grande attenzione, *beware of pickpockets*!, entro (pp. 81-2).

Il primo impatto con i luoghi santi di Roma si presta a considerazioni piuttosto irrituali. Il poeta liquida sbrigativamente il problema ancora candente dei rapporti tra Stato e Chiesa: tutto sommato, ai Savoia conviene tenersi quel vecchietto esangue che, chiuso nella fastosa gabbia vaticana, riceve offerte da tutto il mondo - un uccello dalle uova d'oro o, per l'indio Rubén, un (in)conscio richiamo al mitico serpente piumato, il *quetzal* adorato dagli Atzechi? - e dispensa faticosamente benedizioni ai pellegrini. E non suscita pensieri edificanti la nuova basilica di San Paolo: al disincantato visitatore, la fastosa allegria che viene dalla profusione di colonne, stucchi, ori e mosaici, fa venire in mente un caffè-concerto. Manca solo

un'orchestra che attacchi un valzer in questa chiesa di fine secolo, una chiesa *tea room*, o *five o' clock*, che assomiglia a una sala da ballo, a una "Alhambra pomposa", o addirittura a un "Casinò di Nostro Signore", una "casa della religiosità mondana dove si va in cerca del *flirt*" (p. 82). Tutto questo fasto ecclesiale, che fa rimpiangere la severità delle chiese spoglie che risvegliano la fede e il timore di Dio, è in perfetta consonanza con la politica seguita dalla Cancelleria vaticana, con le "trasferte turistiche a Lourdes, e le esibizioni liriche dell'abate Perosi. In fondo ha ragione Zola" (p. 83). Da pochi anni, nel 1891, Leone XIII aveva stabilito per l'11 febbraio la festa liturgica che ricordava le apparizioni della Vergine a Bernadette, un evento che aveva cominciato ad attirare a Lourdes una folla sempre crescente di pellegrini, tanto che nel 1901 verrà consacrata una nuova basilica accanto a quella innalzata nel 1876. Darío sembra apprezzare poco sia i pellegrinaggi a Lourdes sia le musiche di don Lorenzo Perosi, maestro della Cappella Sistina, acclamato compositore di oratorii che risentono dell'egemonia dell'opera teatrale.

La magnificenza rinascimentale che si avverte con forza a San Pietro, nella basilica delle basiliche, non può non incantare il poeta: la grandiosità del tempio, gli ricorda "gli artisti pagani che lavorarono per papi paganizzanti, tutto parla di quell'epoca ammirevole in cui gli dei vollero stringere un patto con Gesucristo. Da allora cominciò a diminuire la fede e l'anima cominciò a diradare i suoi voli ascetici" (p. 84). L'eccesso di pompa non gli fa percepire "il dottore dell'Umiltà, anche se per altre ragioni rispetto a quelle che i signori Prudhomme e Homais addurrebbero contro le ricchezze della Chiesa giudicate non necessarie e addirittura provocatorie" (p. 84). La reazione negativa provocata dalla visita alla basilica di San Paolo conquista nuovo spazio, anche se in forma più ambigua e sfumata: comunque il cronista prende le distanze dalle argomentazioni del pensatore francese in polemica col dispotismo ecclesiale, e dal risibile farmacista mangiapreti di Flaubert.

A differenza di San Paolo, nella basilica vaticana "lo sfarzo è orientale, salomonico. È vero che Salomone è più un visir che un sacerdote"(p. 84). E sono degni del lusso orientale "i marmi colorati e i marmi bianchi, l'onice, le agate, l'oro e l'argento, l'oro e il bronzo, l'oro, perfino i drappi purpurei, tutto parla all'orgoglio terreno, alla gloria dei sensi, ai piaceri regali, alla gioia mondana. Là in alto si legge: *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*" (p. 85).

Lo sfarzo che risplende sotto la cupola di Michelangelo e fra le quattro colonne tortili del gran baldacchino dell'altare centrale, diventa uno sfondo straordinario per le statue di santi che assumono una valenza sensuale e pagana: "Le figure bianche delle Virtù incitano più agli abbracci che alle preghiere, e i cherubini sono più degni dell'Olimpo che del Paradiso" (p. 84). E vicino alla ringhiera che circonda la tomba di San Pietro, punto d'attrazione per una moltitudine di persone che il cronista preferisce definire "curiosi", piuttosto che "fedeli", si erge "il Giove di bronzo, il San Pietro nero, col suo celebre dito consumato dai baci, che riceve l'incessante omaggio dei gruppi che si rinnovano continuamente" (p. 84).

Nel rendere sulla pagina immagini e sensazioni, spesso Darío riflette la realtà attraverso il filtro di suggestioni che affondano le radici nel ricordo del mondo classico e pagano. Assimilare, o meglio contrapporre, i santi cristiani agli dei

dell'Olimpo è un gioco intellettuale che viene ripreso durante un breve soggiorno a Napoli. Se a Roma sono le chiese rutilanti d'oro, stracariche di ornamenti e di opere d'arte, colme di pellegrini, a suggerire uno scenario da favola antica, a Napoli c'è lo splendore dell'ambiente naturale in cui si muove incessantemente una folla vociante "che sembra galvanizzata da una vita assorbita a grandi boccate, che ha Dioniso sulle labbra e San Gennaro nel cuore, e spesso confonde i due nomi". In quest'ambiente si capisce la resistenza ad accettare il cristianesimo, "la scaltra protesta del meridionale gioviale ed epicureo di fronte a una legge di tristezza, di cambiamento: un nuovo Dio, *a quoi bon*, se i vecchi sono ancora validi? Quest'uomo dolente, coronato di spine, equivale ai radiosi sileni coronati di pampini? […] La tortura, il martirio, perché? Se la vita è piena di sole, se il vino rosso conserva ancora il segreto del riso degli dei? […] Gli dei dell'Olimpo fiammeggiano e tuonano come padroni assoluti sull'incendio perenne del Vesuvio. Napoli tiene per Giove contro Cristo" (pp. 117-9).

Il fascino della Roma pagana finirà per prevalere sui sentimenti non sempre pietosi ispirati dalla Roma del Giubileo? Da scrupoloso cronista, Darío ammette che, è vero, c'è un proverbio che afferma: "Roma veduta, fede perduta", ma dipende anche "dal colore della lente con cui si vede la città. […] C'è gente che vorrebbe vedere il papa ridotto all'elemosina, il clero scalzo e con la croce in spalla che sopravvive con quello che il Signore dà alle volpi e ai gigli dei campi. Si pensa che ogni sacerdote sia un bandito, e che il pontefice sia il capobanda. Ma il cattivo gusto di queste rancide facezie è da tempo riconosciuto" (p. 101). Eppure quando arriva all'ingresso delle Catacombe di San Callisto, dopo aver passato Porta Capena dove i dazieri cercano di frenare il contrabbando, e dopo aver superato le taverne che, lungo la via Appia, espongono cartelli con l'invito a dissetarsi col vino dei Castelli, Darío si trova davanti allo "spettacolo ripugnante della vendita delle cose sacre. Odiosi frati smerciavano ceri simili a maccheroni, bottiglie di rimedi, medaglie e ricordini, con la stessa avidità e gli stessi modi del più sordido e rozzo bottegaio. […] Sono sceso nell'oscuro dedalo delle Catacombe. La guida recitava la sua lezione ripetuta cento volte. […] L'angustia del luogo, la ripetitività del percorso attraverso quella tana di 'vecchi topi' e la confusione del gregge di pellegrini ignorante e bigotto mi hanno immensamente deluso. Resto con Fabiola!" (pp. 100-2). Estimatore di Sienkiewicz, il poeta non può fare a meno di ricordare l'eroina del romanzo più famoso dello scrittore polacco, tanto più che prima della deludente visita alle catacombe è passato davanti alla chiesetta del *Quo Vadis*?

Certo, il piccolo commercio gestito dai religiosi che sfruttano la pietà dei pellegrini appare uno strascico modesto, un lascito meschino a confronto con la simonia, con i costumi poco edificanti della corte papale nella stagione che prelude al Sacco del 1527, epoca in cui un altro scrittore di lingua spagnola, il drammaturgo Bartolomé de Torres Naharro, trasferito a Roma per racimolare una prebenda o un beneficio ecclesiastico, non può trattenersi dal dichiarare sdegnato:

> È, infine,
> la nostra Roma un gran giardino,
> ricco di molti frutti:

sono fiori di gelsomino
il bestemmiare per un quattrino,
il rinnegare per un soldino.
Una guerra
dove non c'è colpo
che tocchi la coscienza.
Hanno di Dio tanta stima
da far spreco
di migliaia di indulgenze.
Chi mi comprende
vedrà quindi cos'è Roma,
se non è proprio uno sciocco:
una usanza forestiera,
un mercato in cui si vende
quel che mai ebbe prezzo.[11]

Un baciamano in chiave modernista

Naturalmente tempi e situazioni sono profondamente diversi, ma anche la cronaca romana di Darío non può esimersi dal registrare con sconcerto questo residuo di venalità, lo spettacolo poco edificante del commercio praticato in un luogo sacro. D'altra parte, col passare dei giorni, il cronista tende a tralasciare il colpo d'occhio, la visione oggettiva della città eterna stracolma di pellegrini, e a privilegiare invece la narrazione dall'interno che mette in primo piano sentimenti e reazioni soggettive. Il mutamento si registra quando la Roma dell'Anno Santo perde i connotati negativi e si trasfigura compendiandosi tutta nella evanescente figura di Leone XIII al quale il poeta riesce a baciare la mano durante una udienza particolare concessa a un gruppo di pellegrini argentini:

> È una matassa di seta, un fiore, un giglio, un pallido giglio vivente o forse un uccellino dal fine piumaggio. No: è la mano del Pontefice, è la destra di Leone XIII quella che ho appena avuto fra le dita, e il mio bacio sincero si è posato sul grande smeraldo dell'anello che compensa con una irradiazione d'infinita speranza la fede che non hanno potuto cancellare dal mio spirito i rudi scontri col mondo maligno, la lima dei libri, gli acidi delle nuove filosofie. […] Non pensavo di riuscire a incontrare il papa bianco: pensavo che al mio arrivo nella città ecumenica la lieve lampada d'alabastro potesse essersi già spenta. La lampada si sta spegnendo, o almeno così pare, anche se a volte ha fulgori inusitati come dati da un olio soprannaturale e fa credere nei miracoli della volontà che, in ogni modo, sono miracoli di Dio. […] A Roma la religione porta un'incessante corrente umana che si rinnova di continuo, cittadini della cosmopoli cristiana che con lo stesso slancio proclamano l'unità della fede nella capitale di Pietro e Paolo. *Civis romanus sum* (pp. 86-7).

[11] Traduco da Torres Naharro, 1943, p. 240.

Mescolando sacro e profano, unendo un ritrovato fervore religioso personale con l'antico orgoglio civico dei romani, Darío dimentica la sfumatura di sufficienza con cui poche pagine prima ha parlato del "vecchietto eburneo che alza appena la destra quasi secolare e abbozza un cenno di benedizione" (p. 81), del misterioso uccello che i Savoia devono conservare nella gabbia dorata del Vaticano. Il mutamento avviene per gradi: il poeta vede il papa in San Pietro durante una cerimonia di beatificazione e, più che provare commozione, resta colpito dalla musica e dalla pompa del rito. La seconda volta, osserva più a suo agio, in mezzo a migliaia di pellegrini, "il pallido vicario di Cristo" che attraversa la basilica sulla sedia gestatoria attorniato dalle guardie svizzere e dai gentiluomini del seguito. Nell'ottobre del 1900 Leone XIII è già entrato nell'ultima fase della sua vita che si spegnerà tre anni dopo, un periodo in cui la Chiesa cattolica segue col fiato sospeso gli alti e bassi di una vecchiaia in cui momenti di smemorata prostrazione si alternano a improvvisi guizzi di lucida vitalità. Affascinato, quasi suo malgrado, dalla diafana figura, Darío trasferisce sulla pagina un fremito di stupore e di commozione servendosi del lessico tipico della *langue* modernista che si collega ai campi semantici dei colori, della luce, dei fiori e delle pietre preziose:

> Mentre gli italiani ripetono: Viva il Papa re!, sulla sedia scarlatta si muove con visibile sforzo un dolce fantasma, un essere che già non è più terrestre. Dalla mano bianca si sgranano le benedizioni come le poste di un rosario invisibile, come l'uva di un grappolo celeste. Nel passarmi dinanzi, un fiotto di luce solare cade obliquo e vibrante sulla misteriosa figura […] Ricordate il verso: 'Che cosa più bianca…?' Sommate neve e lini, cigni e spume, unite pallori di cere, colore soave di petali di gigli e rose thea, aggiungete un'ambra eucaristica e baluginante trasparenza, mettete l'animazione di una inesplicabile onda vitale, ed ecco cosa è passato davanti ai miei occhi. […] Vidi intorno a me barbe d'argento e fresche guance umide di lacrime. Il Pontefice passò nella rossa portantina come una perla in un petalo di rosa. E svanì dai miei occhi come un sogno (pp. 89-90).

Infine il pontefice, visto da vicino durante un'udienza nella Sala Clementina, perde del tutto le fattezze del "brutto vecchio di Zola, del falso adepto dei gesuiti, o gesuita del tutto. […] Il papa dei giornali si è cancellato completamente per dar luogo al vecchietto sacro che rappresenta venti secoli di cristianesimo, al restauratore della filosofia tomistica, al pastore bianco dal soave sorriso, al vecchio paterno, al poeta. […] Chi è stato il *farceur* che ha visto in quella bocca grande, dalle labbra sottili e buone, il sorriso di Voltaire? La testa è vivace, la fronte bella sotto i capelli bianchissimi e lo zucchetto niveo. Gli occhi sono scuri e lucenti, ma non sono gli scrutatori diamanti neri di Zola… (p. 92).

Commosso e affascinato dal vecchio papa fragile come "un calice di Murano", Darío si lascia conquistare anche dal fasto e dallo splendore delle opere d'arte raccolte nel Vaticano, nella "gabbia di marmo e d'oro". Dalla immensa sala Clementina popolata di dignitari e di principi della Chiesa, il cronista passa alle meraviglie della Cappella Sistina contemplate ascoltando "le voci ambigue" dei

castrati, strano complemento di quanto si vede e si ammira nella basilica e nelle sale dei palazzi pontifici. Sembra che le voci bianche siano l'espressione dei grandi affreschi, "il verbo misterioso che hanno dato loro i papi per manifestarsi dinanzi all'emozione dei popoli che vanno in pellegrinaggio a contemplarli…" (p. 112).

Prove d'autore

Riconciliato con la Chiesa e col capo della cristianità, il poeta può dedicarsi alla Roma che per secoli ha fatto meditare i viaggiatori del *Grand Tour* aggirati tra le rovine leggendo la storia del mondo pagano e cristiano scritta sugli edifici del Foro, sulle tombe della via Appia, sui resti dell'acquedotto che si allungano nella campagna desolata.

Di Roma antica Darío coltiva una visione libresca, magniloquente, che attinge alla grandezza del passato, una Roma fatta su misura per la sua vena di sognante modernista che a Buenos Aires, nel 1897, ha scritto un *Canto di Varo a Roma*:

Roma, grandiosa Roma, alta Imperia, signora del Mondo!
Alla tua vista s'innalza la Gloria
tutta vestita di forza, con la palma sonora nella destra,
e i magici sandali sul collo del tuono.
Tu questo vino di fuoco che ci mette il ritmo nelle vene,
questa violenza del sangue latino,
tramutasti dalla mammella che alle labbra avide di Romolo
portò, nel primitivo giorno, la feroce Lupa.
Sette Re dapprima contemplarono i Sette Colli,
e dal pristino tronco sorse la ricca prole;
coronò la Repubblica il lauro dei Monti Sabini,
quello della bella Etruria e la palma del Lazio.
Magna sfilata di alti splendori! Le ardue conquiste,
il patrizio e la plebe, lettere consolari,
fasci, littori, faci…
……In quale grotta ancora risuona
l'olimpica parola, misteriosa e divina armonia,
che nella lirica linfa ascoltò dalla sua naiade, Numa?
Ecco il coro delle aquile! Da dove vengono vittoriose?
Dai quattro punti del cielo: dalla rude Cartagine,
dalle Isole Felici, dalla bianca e sacra Atene;
e le tue, oh Cesare! Dai boschi augusti della Gallia.
E portate da tutti i venti
che sotto il fuoco solare soffiano daI loro otri,
del superbo Imperatore risplende il superbo diadema
e la sua mano, all'innalzarsi come quella di Giove regge,
Capitolina…[12]

[12] Darío, 1953, pp. 1302-1304.

Goethe ha affermato che soltanto a Roma aveva sentito cosa volesse dire essere un uomo. E che, lontano dalla Città eterna, non aveva mai più recuperato quella felice, elevata sensazione. Guardando Roma che dormiva silenziosa e vuota sotto la luce della luna che velava e ammorbidiva i contorni delle rovine, Chateaubriand aveva trovato una sua ideale misura di bellezza.

A risvegliare i sentimenti e le reminiscenze del passato in Rubén c'è un pomeriggio passato a vagabondare nel Foro e ad ammirare il Colosseo; ma, curiosamente, dinanzi alle gloriose vestigia, il cultore della storia dell'antica Roma sembra che stenti a recuperare la segreta e misteriosa presenza del Tempo, e il resoconto senza bagliori di questo pomeriggio deve aver dato qualche delusione ai lettori che seguono le sue corrispondenze su *La Nación*. Nella cronaca, premesso che tutte le letture fatte sull'antica Roma si affolleranno alla mente del visitatore che si aggira nel Foro, tra "mucchi di plinti, pavimenti, muri su cui restano ancora i mosaici", gli appunti scorrono enumerando diligentemente gli edifici diruti, mentre le emozioni si stemperano e si banalizzano nella stucchevole definizione del Colosseo, "luogo di belve e di imperatori, immagine di un antico spettacolo circense che oggi non ha termini di paragone se non con le corride di tori" (p. 105), e in una serie di evocazioni dei personaggi che un giorno si sono aggirati tra quelle pietre, da Cicerone a Giulio Cesare fino ai tipi popolari – un giocatore di palla, un venditore di dolci, un fabbro, un maldestro suonatore di flauto – ricordati da Seneca che abitò vicino alle terme e alla *Meta sudans* "dove tanti gladiatori placarono la loro sete". E forse c'è un eccesso di enfasi nel tentativo di trasmettere "la strana impressione" che si prova nell'assistere al disseppellimento di un muro affrescato e "la grande emozione provata, lo giuro, quando ho visto raffigurata una specie di strana e arcaica testa di Cristo" (p. 104).

Ma alla fine, a riportare il cronista alla realtà contemporanea, basta l'immediatezza visiva di un curioso *flash*: "Nell'uscire dall'anfiteatro mi passò davanti, come un grande insetto, un uomo in bicicletta" (p. 105).

Dal passato al presente, dal presente al passato: Roma nei suoi vari aspetti, con le sue splendide testimonianze di epoche diverse consente questi continui andirivieni tra realtà lontane nel tempo. Durante una passeggiata sulle sponde campestri del Tevere, nei luoghi che rievocano gli squisiti paesaggi di Poissin, il discorso del cronista s'impegna a gara con un cromatismo pittorico che riporta alla corposità e ai contrasti dell'arte barocca; i toni elegiaci, sensuali e malinconici, il vivo palpitare della luce e del colore, il sentimento raccolto della natura che spirano dalle tele del pittore francese si riversano negli strumenti dell'officina del poeta, sovrintendono alla scrittura di Rubén turista che, come un orafo, crea immagini preziose:

> La luce cominciava appena a insinuarsi a oriente, l'orizzonte si tingeva di un dolce violetto, a tratti un bagno perlaceo ammorbidiva una tenue irruzione d'oro. Colline e campi s'andavano illuminando a poco a poco. Dalla terra usciva un alito vitale. Non era il respiro avvelenato delle paludi pontine, ma un alito sano, vivificante. Al soffio sottile di una brezza impregnata del profumo della campagna, tremolavano i cespugli color ambra, le foglie degli

> anemoni selvatici, e un fiore d'oro che accende la sua stella di fuoco in riva al fiume. In barca, sul filo della corrente, ho compiuto, con un amico sognatore, un viaggio sulle acque in cui si dissolvevano i colori del cielo. Un pescatore solitario aggiustava una rete. Dai casolari vicini giungeva il canto acuto dei galli. E d'improvviso è stata una festa di sole nel firmamento romano. Il sole aveva rotto le brume mattutine e sorgeva, nella sua gloria imperiale, tra picchi incandescenti, sotto volte di vividi rubini. L'acqua si è tinta di color sangue, si è accesa di una fiammata orientale. La natura sembrava cominciare un canto senza parole, o con parole intime che arrivavano allo spirito senza necessità di prendere forma nell'armonia delle cose, nella comunione delle idee umane con le idee eterne che emergono, come uno sciame misterioso dalla misteriosa mente del mondo.

Sull'arioso fondale del cielo illuminato dal sorgere del sole che ravviva i colori della ridente pianura attraversata dal Tevere, s'inserisce l'idilliaca scena di una colazione sotto il pergolato:

> Sulla riva del Tevere il padrone di un'osteria ci faceva dei segni. Il fumo del focolare usciva dal camino e le trote appena pescate facevano sfrigolare l'olio delle ottime olive in una padella bollente. E una bella ragazza, che ci ricordava la serva di Orazio, ci riceveva col più mattutino dei suoi sorrisi mentre stendeva una tovaglia, sotto un pergolato carico di grappoli chiari che invitavano a fare l'esperienza del satiro di Mallarmé: succhiare il sugo, sputare la buccia e guardare il sole attraverso la capsula trasparente… (pp. 106-7).

Ritornando nel cuore di Roma, Rubén non tralascia una visita al Pincio dove, in un certo senso, può mantenere la promessa fatta ai suoi lettori di guardare "la divina penisola in un volo artistico, come un uccello su un giardino" (p. 33). Un altro viaggiatore spagnolo, Emilio Castelar, scrive, nei *Ricordi d'Italia* (1872-76), che guardando la città adagiata ai piedi della terrazza del Pincio, era arrivato a contare trecento cupole che si innalzano nel limpido cielo romano. Darío non se la sente di rifare il conto. Aggirandosi per "la passeggiata che si avvita su una collina", in una bella giornata agli inizi di ottobre, preferisce guardarsi intorno: c'è poca gente, i romani sono ancora in villeggiatura e a prendere il fresco; ci sono solo una signora vestita a lutto, qualche sacerdote, una donnina "in cerca di adoratori, tanto diversa dalla trionfante amante francese o dalla antica cortigiana romana" (p. 94). Più che sul panorama dei tetti di Roma dominati dal "cupolone" di San Pietro, l'attenzione del poeta si ferma sull'alto muraglione diventato un luogo spesso prescelto da aspiranti suicidi che si lanciano nel vuoto.

Pagando il biglietto d'ingresso a un impiegato del Comune, si può entrare a Villa Borghese, piena di "posti incantevoli, ombre deliziose e angoli d'amore. Cipressi, querce, pini si levano evocatori nel folto d'alberi. Colonne cadute, coperte d'edera, ornate da antiche iscrizioni, tempietti e fonti di un antico sfarzo dilettano con la loro classica grazia" (p. 95). Il gusto modernista si esprime anche attraverso

le pagine del *Diario*, con la magica interazione della parola con la luce, i toni chiari e sereni, le vibrazioni di ombre e di colori dei paesaggi e dei giardini esaltati dall'ultimo fulgore dell'autunno incipiente. A Villa Borghese, nel Giardino del Lago, l'occhio di Rubén è catturato dall'acqua smeraldina in cui scivolano silenziosi i cigni, uccelli ricorrenti nel *cliché* modernista che predilige ambienti immersi in tinte soavi, stilizzati, propizi all'erotismo, in cui si può scorgere un "cigno che nell'ombra sembra di neve;/ il suo becco è d'ambra nella trasparenza dell'alba./ […] E poi nelle onde del lago azzurrino/ quando l'aurora ha perso il suo rossore,/ le ali tese e il collo inarcato,/ il cigno è d'argento, bagnato di sole./ Così è quando bagna le piume di seta,/ olimpico uccello ferito d'amore,/ e vìola Leda nelle linfe sonore,/ e il suo becco cerca le labbra in fiore". [13] Ed è perfettamente consona al gusto modernista l'atmosfera di lieve malinconia che nel Giardino del Lago spira dai "simulacri pagani, dai fiori e dalle foglie mossi dalla più dolce brezza, dal grazioso lago concepito con gusto lirico, dove una loggia centrale, alla quale si accede con un ponticello, si alza sull'acqua smeraldina e trasparente dove si aggirano branchi di trote rosate. Su un anemone rosso, lavorano due api e mi fa piacere pensare che una è uscita dal giardino di Orazio e l'altra si è fermata sulla barba del Bembo. Di fronte si apre una vista stupenda verso i dintorni di Roma. Il sole scende con dolcezza sonnolenta; la luce si spegne lentamente in un interminabile sospiro di crepuscolo. Le statue e i peristili acquistano un misterioso splendore d'oro e viola" (pp. 95-6).

Spesso il poeta prende il sopravvento sul cronista e nel *Diario* non manca una gradevole (con)fusione tra il discorso lirico e quello informativo. Ma, come in ogni giornale di viaggio, sono frequenti gli aneddoti, i riferimenti all'attualità che fanno respirare immediatamente l'atmosfera quotidiana del luogo e dell'epoca, le note di costume che colpiscono la curiosità del viaggiatore. Anche a Roma Darío osserva, con la preoccupazione che accomuna tutti i sudamericani, l'invadenza economica, il materialismo degli USA compendiati emblematicamente negli "uffici di una compagnia di assicurazioni *yanqui* istallati al primo piano di un palazzo storico"; d'altra parte, anche se è già cominciato il Ventesimo secolo, l'Italia non perde "il suo lato romanzesco" caro ai romantici. Basta scorrere le cronache dei quotidiani:

> Mentre D'Annunzio passa dai conservatori ai socialisti, mentre la basilica di San Pietro viene illuminata elettricamente, esiste ancora in Italia un vero bandito, che vive in un vero bosco dove gli danno la caccia con fucili di precisione, e che ha il buon gusto di chiamarsi con un nome che sarebbe piaciuto a Cervantes: esiste il brigante Mugolino. Come nei tempi andati, lo cercano affannosamente intere compagnie di "carabinieri" e lui sfugge loro di mano come una murena. Appare qua e là, adotta vari travestimenti, è il terrore dei paesi dove passa, e come è avvenuto in altri casi, offre al pubblico tratti di simpatia. Corollario: Fra Diavolo e il *maüser* possono convivere… (p. 97).

[13] *Ivi*, p. 910.

L'accenno al trasformismo politico di D'Annunzio forse ha un addentellato in una delusione che Darío patisce durante il suo soggiorno a Roma, una delusione tanto forte da occupare un intero capitoletto del *Diario*. D'Annunzio gode di grande stima tra i modernisti. Anche Rubén ha letto, probabilmente in italiano, a Buenos Aires, le opere del Vate e non perde occasione per citarlo: "Il verso di fuoco di D'annunzio era/ come un suono divino che nei saturnali/ guidava le maculate pelli di pantera/ a feste superbe, ad amori trionfali";[14] un quadro dell'Albani, ammirato a Torino, rinnova il mito, evocato col verso dannunziano, del "bello ermafrodito adolescente"; il giardino del palazzo Rosozza, a Genova, è "ricco di verde e di fiori e i getti d'acqua cantano rime di D'Annunzio"; quando a Pisa contempla "il mistero della divina solitudine del Camposanto", Rubén ricorda ancora l'Immaginifico.

Tanta ammirazione si trasforma in un sentimento indefinibile, un misto di dispetto e di corruccio, quando a Roma, uscendo da un ristorante vicino alla redazione del "Giorno", si trova inopinatamente faccia a faccia col poeta che, circondato da una piccola corte, appare "né molto giovane né molto vecchio, con l'aria di un Alcibiade *clubman* sicuro del suo effetto". Naturalmente Darío ha la tentazione di presentarsi: "la mia ammirazione di poeta sarebbe lusingata da qualche istante di conversazione". In effetti, l'ammirazione è tale che Rubén è stato definito dall'argentino Tino Lamberti "un raggio d'oro che illumina/ con D'Annunzio il Monte Albano…". Ma un amico romano lo sconsiglia: "Sarebbe un'imprudenza. Lei non resterebbe soddisfatto né come giornalista né come poeta. D'Annunzio è un originale, un uomo molto schivo e pieno di sé. È venuto a comprare un cavallo, e un giornale solo per questo gli ha dedicato un ditirambo". Darío non si arrende: "Andrò a Settignano". Ancora l'amico raffredda il suo entusiasmo: "Non la riceverà. Sta con una donna, come quasi sempre". E Darío incredulo: "Ma mi concederà un minuto!" La risposta tagliente: "Nemmeno un secondo. Questa donna è la Duse!", provoca il commento finale: "Dopo *Il fuoco*! *Enfoncée* Sarah Bernhardt!" (pp. 85-6). D'Annunzio, ammirato come letterato, viene giudicato uomo insopportabile per il suo compiaciuto narcisismo in una successiva corrispondenza da Venezia: "Questo è D'Annunzio e questo è il nostro tempo: pompa, orpello, luccichio e affarismo…".

Darío, cittadino del mondo, sempre sospeso tra impegno artistico e continua tentazione di fuga, ha provato in Italia e più particolarmente a Roma, quell'esaltazione, quel misterioso senso di completezza e di felicità di cui parlano i viaggiatori più sensibili?

Il poeta-cronista non lo afferma esplicitamente: ma tra esperienze diverse e contrastanti annotate nel *Diario* con la cura dell'attento *bricoleur*, affiorano e tracimano di tanto in tanto squisite sensazioni, pacificanti emozioni espresse con distesa armonia dalla voce poetante che si aggira tra i "pini solari, pini d'Italia,/ bagnati di grazia, di gloria e d'azzurro", tra le chiese e le rovine della "superba Roma" dove forse ha potuto finalmente assaporare "la dolce pace spirituale che porta con sé il contatto con le cose consacrate dal carattere divino dell'intelletto, la contemplazione di segni di grandezza, memorie di ieri, alfa che dà principio a un alfabeto misterioso in cui si perde l'omega del futuro".[15]

---

[14] *Ivi*, p. 787.

[15] Darío R., *Obras completas*, t. III, Madrid, A. Aguado, 1950, pp. 505-506.

BIBLIOGRAFIA

CASAL J. DEL, *Prosas,* vol. I, La Habana, Consejo Nacional de Cultura, 1963

CASTELAR E., *Recuerdos de Italia / Ricordi d'Italia*, T. Cirillo Sirri (a cura di), Roma, Congreso de los Diputados - Camera dei Deputati, 2001

CUNEO D., *Variantes de la identidad americana*, Caracas, Casa de Bello, 1981

DARÍO R., *Tierras solares*, in *Obras completas*, t. III, Madrid, A. Aguado, 1950, a

DARÍO R., *Peregrinaciones*, in *Obras completas*, t. III, Madrid, A. Aguado, 1950, b

DARÍO R., *Diario de Italia*, in *Obras completas*, t. III, Madrid, A. Aguado, 1950, c

DARÍO R., *Cantos de vida y esperanza*, in *Obras completas*, t. V, Madrid, A. Aguado, 1953, a

DARÍO R., *El Porvenir* , in *Obras completas*, t. V, Madrid, A. Aguado, 1953, b

DARÍO R., *Diario d'Italia*, T. Cirillo Sirri (a cura di), Napoli, Guida, 1994

MARTIN C., *América en Rubén Darío*, Madrid, Gredos, 1972

SALINAS P., *La poesía de Rubén Darío*, Buenos Aires, Losada, 1948

TORRES NAHARRO B., *Propalladia*, J. E. Gilet (a cura di), t. I, Bryn Mawr, Pennsylvania Press, 1943

YORU NO KAI E *SEIKI NO KAI*

STORIE DI AVANGUARDIA E RIVOLUZIONE NEL GIAPPONE DELL'IMMEDIATO DOPOGUERRA

Gianluca Coci

In un Giappone annichilito dalle immagini del fungo atomico impresse a fuoco nella mente del suo popolo, tra le macerie di una Tōkyō devastata dai bombardamenti, dalle menti irriducibili e creative di alcuni intellettuali nascono, negli anni dell'immediato secondo dopoguerra, due piccoli grandi gruppi artistico-letterari divenuti col tempo autentiche leggende: Yoru no kai 夜の会 (Circolo della notte) e Seiki no kai 世紀の会 (Circolo del secolo).

Tra i personaggi chiave all'origine non solo dei suddetti gruppi, ma dell'intero movimento di rinascita culturale del Paese, si devono citare, tra gli altri, gli allora già affermati Hanada Kiyoteru 花田清輝, Okamoto Tarō 岡本太郎, Haniya Yutaka 埴谷雄高, Nakamura Shin'ichirō 中村眞一郎, Noma Hiroshi 野間宏, Shiina Rinzō 椎名麟三, insieme a giovani promesse come Abe Kōbō 安部公房, Sekine Hiroshi 関根弘, Segi Shin'ichi 瀬木慎一 e Teshigahara Hiroshi 勅使河原宏. Il connubio tra l'esperienza dei primi (tutti non ancora quarantenni) e l'impeto giovanile dei secondi, senza ovviamente dimenticare la generale volontà di ripresa, pone le basi per quel movimento che costituirà il punto di partenza di buona parte dell'arte e della letteratura giapponese del dopoguerra e che fungerà, più tardi, da fondamentale anello di congiunzione fra modernità e contemporaneità.

Yoru no kai e Seiki no kai hanno lasciato, a testimonianza di un'intensa attività culturale, una serie di riviste e alcune pubblicazioni, fra cui spicca una raccolta di saggi dal titolo decisamente programmatico: *Atarashii geijutsu no tankyū* 新しい藝術の探求 (Alla ricerca di una nuova arte, 1949).[1] Il volume, che raccoglie una parte delle relazioni presentate dai membri del gruppo nel corso di vari convegni, fu pubblicato da Getsuyōshobō 月曜書房, casa editrice che da qualche anno costituiva uno dei punti di riferimento per gli scrittori più progressisti avendo in un certo senso raccolto l'eredità della storica Shinzenbisha 真善美社 e intorno alla quale gravitavano molti dei "veterani" coinvolti nel nuovo movimento. Proprio le sedi di Getsuyōshobō e della neonata rivista *Kindai bungaku* 近代文学, le aule di Tōkyō daigaku 東京大学 e Hōsei daigaku 法政大学, le abitazioni di Okamoto Tarō,

[1] La raccolta comprende: Okamoto Tarō, "Taikyokushugi" 對極主義 (Principi antidialettici); Abe Kōbō, "Sōzō no momento" 創造のモメント (Il momento della creazione); Haniya Yutaka, "Hanjidai seishin" 反時代精神 (Uno spirito controepocale); Shiina Rinzō, "Ningen no jōken ni tsuite" 人間の條件について (Sulla condizione umana); Hanada Kiyoteru, "Riarizumu josetsu" リアリズム序説 (Introduzione al realismo); Noma Hiroshi, "Jikkenshōsetsuron" 実験小説論 (Sul romanzo sperimentale); Sekine Hiroshi, "Shakaishugiriarizumu ni tsuite" 社会主義リアリズムについて (Sul realismo socialista); Sasaki Kiichi, "Fikushon ni tsuite" フィクションについて (Sulla narrativa). L'anno successivo era prevista la pubblicazione di una seconda raccolta, che tuttavia rimase in fase progettuale a causa della cessata attività della casa editrice interessata.

Haniya Yutaka e Abe Kōbō, e infine il mitico caffè Mon ami モナミ di Higashi Nakano 東中野, a Tōkyō, costituiranno la scenografia cangiante di storie di avanguardia e rivoluzione dalla sceneggiatura a incastro, in cui saranno protagonisti scrittori, pittori, critici letterari, registi e poeti che apriranno un nuovo corso nella storia culturale del Giappone.

Tutto ha inizio nel maggio del 1947, quando lo scrittore e critico letterario Hanada Kiyoteru (1909-74), venuto a conoscenza dei lusinghieri commenti di Okamoto Tarō (1911-96) su una sua raccolta di saggi intitolata *Sakuran no ronri* 錯乱の論理 (La logica del delirio) – pubblicata pochi mesi prima da Shinzenbisha –, decide di far visita allo stesso Okamoto per discutere di avanguardia. In effetti si trattava, l'uno in ambito letterario e l'altro in ambito artistico, di due fra i principali esponenti, nonché futuri leader, del nuovo movimento avanguardista giapponese. Questo leggendario primo incontro si tenne presso l'abitazione di Okamoto, a Kaminoge 上野毛, nel quartiere di Setagaya 世田谷, a Tōkyō, e segnò in pratica il prologo della nascita dello Yoru no kai, che avvenne pochi giorni dopo a Ginza 銀座, nel sottoscala di un edificio fatiscente circondato da costruzioni in rovina che testimoniavano la disperazione del dopoguerra. Ecco come Haniya Yutaka (1909-97) e Shiina Rinzō (1911-73), quest'ultimo attraverso gli occhi del protagonista di un suo romanzo, ricordano quei primi vagiti:

> Maggio 1947: si scorgevano cumuli di macerie ovunque, a perdita d'occhio, e un unico edificio si ergeva solitario in mezzo a quel mare di rovine. Era rimasto in piedi per miracolo, pieno di bruciature ma ancora in piedi, come il gemello sopravvissuto che veglia sul fratello morto. E fu nel suo misero sottoscala, immerso nella penombra, che si tenne la riunione inaugurale dello Yoru no kai. Il ricordo di quel primo incontro è così descritto da Shiina Rinzō nelle pagine di *Eien naru joshō* 永遠なる序章 [L'eterna introduzione]: "Nell'istante in cui mise piede all'esterno della stazione di Yūrakuchō 有楽町, pensò, di primo acchito, che quel posto non poteva essere Ginza e che forse si era sbagliato. Non ne ricordava nemmeno uno dei negozi e dei locali che si affacciavano sulla via principale, e quando provò a infilarsi in una stradina laterale si trovò subito di fronte a luridi cumuli di macerie. […] Il muro di un edificio scampato alla distruzione era tutto annerito; forse, durante i bombardamenti, era stato ripetutamente lambito da lingue di fuoco. All'ingresso c'erano innumerevoli insegne, fra cui una che recitava: 'Istituto di ricerca per un socialismo internazionale'. Allora provò a incamminarsi lungo un corridoio buio, pensando che presto avrebbe incrociato qualcuno. E invece era deserto, non c'era neanche l'ombra di un essere umano. Girò in lungo e il largo tutto il pianterreno, ma senza riuscire a trovare la stanza che stava cercando. Poi i suoi occhi si posarono su una rampa di scale ripida e angusta, al che gli balenò nella mente che forse quella stanza poteva trovarsi da qualche altra parte. […] Finalmente udì le voci allegre e spensierate di due o tre persone, evidentemente un po' brille. 'Il circolo dell'utopia?… Utopia? Ha-ha-ha! Suona proprio ridicolo!', urlava uno di loro. Quasi senza volerlo, Anta 安太 si avvicinò e scorse, affisso a una parete, il manifesto che era appena

> stato oggetto dello scherno di quei giovani. C'era scritto: 'Oggi, ore 15:00, dibattito sul materialismo storico. Circolo dell'utopia, Palazzo Shōwa, piano V'."
>
> Shiina, nel suo romanzo, menziona dunque un "Circolo dell'utopia" al quinto piano, ma in realtà la nostra prima riunione si svolse nella stanza male illuminata di un sottoscala semiabbandonato, sul cui pavimento serpeggiava a vista il cavo elettrico che ci forniva una flebile penombra. Al centro seduti Okamoto Tarō, che non smetteva mai di parlare a voce alta, e Hanada Kiyoteru, con la sua espressione impavida e ardimentosa, e tutt'intorno, sparpagliati alla buona un po' dovunque, c'eravamo noialtri: io, Nakano Hideto 中野秀人, Noma Hiroshi, Sasaki Kiichi 佐々木基一, Shiina Rinzō, Umezaki Haruo 梅崎春生, Abe Kōbō e Sekine Hiroshi.[2]

Così, alla presenza degli uomini citati da Haniya Yutaka,[3] prendeva avvio lo Yoru no kai (tale denominazione verrà scelta solo in seguito, in occasione della terza riunione) – primo circolo letterario in assoluto a sorgere dalle ceneri della guerra –, che aveva nei due fondatori le sue guide spirituali, in particolare per gli allora giovanissimi Abe Kōbō (1924-93) e Sekine Hiroshi (1920-94), invitati come uditori quasi che i maestri avessero voluto eleggerli a discepoli privilegiati, consapevoli delle loro enormi potenzialità. Ma facciamo adesso un breve passo indietro, rimandando alle pagine successive il racconto dell'evoluzione del circolo e la quasi contemporanea nascita del Seiki no kai, e cerchiamo di analizzare le contingenze storiche, sicuramente favorevoli allo sviluppo di nuove correnti culturali, nonché le ragioni che fecero di due illustri outsider come Hanada e Okamoto gli eroi dell'avanguardia del tempo.

Il Giappone sbucava da un lungo tunnel nel paese del nulla. Tōkyō si stendeva bianca sotto il cielo notturno. Il Giappone si era arrestato a un segnale. Dopo gli anni bui dell'espansionismo imperialista, dopo la devastazione dei bombardamenti e la drammatica esperienza atomica, il Paese era vicino come non mai a un senso assoluto di disperata vacuità, ridotto a zero o poco più. Un manto di disperazione sotto il quale si celava, però, un humus fatto di speranza e volontà di ripresa, proprio come sostiene Abe Kōbō quando parla di *zetsubō/kibō* 絶望希望, ossia "speranza nella disperazione". Una disperazione che possedeva sfumature diverse: da un lato quella plumbea e pienamente consapevole delle generazioni coinvolte direttamente in quell'epoca di tenebre – comprese quelle cui appartengono i vari Hanada e Okamoto, oppressi dalla censura –, dall'altro quella meno fosca e più "incosciente" dei poco più che ventenni Abe e Sekine. Quest'ultima costituiva, in pratica, la prima generazione divenuta adulta nel dopoguerra, che sentiva l'urgenza impulsiva e viscerale di affermare il proprio sé e di ripartire da zero nella speranza di elaborare una nuova visione del mondo, anche a costo di una furiosa reazione contro tutto ciò che era tradizione e faceva purtroppo parte di un sistema

---

[2] Haniya, 1999, pp. 87-89.

[3] In realtà era presente anche Watanabe Kazuo 渡辺一夫, la cui partecipazione alle attività del gruppo è però limitata al primo incontro, ragion per cui Haniya rinuncia forse a citarne il nome.

imposto dal regime. Le due generazioni in questione erano perfettamente complementari, con i più giovani che vedevano negli artisti della generazione precedente dei veri e propri leader, e questi ultimi che avevano modo di esorcizzare al meglio i fantasmi dei campi di lavoro, della censura e di una politica assurda prendendo in prestito l'entusiasmo dei primi. Basti pensare alla situazione del giovane Abe, di ritorno proprio in quei mesi a Tōkyō – dopo un'intera adolescenza trascorsa in Manciuria a seguito di un incarico del padre, ufficiale-medico – a bordo di una nave messa in quarantena a causa di un'epidemia di colera quando la costa della madrepatria era già in vista. Le sue ambizioni letterarie, testimoniate dalla raccolta di poesie *Mumei shishū* 無名詩集 (Un'antologia di poesie senza nome), stampata a proprie spese al ciclostile nel maggio del 1947 (dunque poco prima dell'incontro che tenne a battesimo lo Yoru no kai), vennero senz'altro stimolate dall'incontro con quei connazionali più anziani conosciuti in quel famoso sottoscala di Ginza. Più avanti, completando a poco a poco il mosaico di questa "sceneggiatura a incastro", vedremo come e perché Abe si trovava lì quella sera; per ora, invece, è importante insistere sulla rilevanza dell'incontro fra le generazioni nel processo di costituzione di quel fertile sostrato che darà vita a buona parte dell'arte e della letteratura degli anni a venire, ovvero di quel movimento che sarà poi ribattezzato con il termine *Sengoha* 戦後派 (Scuola del dopoguerra).

Okamoto Tarō, durante una delle sue lezioni presso l'Accademia di Belle Arti di Tōkyō (Tōkyō bijutsu gakkō 東京美術学校, oggi Tōkyō geijutsu daigaku 東京藝術大学 – Università d'arte di Tōkyō), esortò i suoi studenti a "distruggere ogni cosa con straordinaria energia, alla maniera di Picasso, al fine di ricostruire il mondo dell'arte giapponese".[4] Il suo bagaglio culturale all'insegna dell'anticonformismo, alimentato da diversi anni trascorsi a Parigi (1929-40) prima della guerra, faceva grande presa su quanti, giovani e meno giovani, desideravano colmare il vuoto devastante simbolizzato da una Tōkyō rasa al suolo. Okamoto aveva studiato etnologia alla Sorbonne, oltre a svolgere un'intensa attività artistica soprattutto in seno ai due principali gruppi dell'epoca, surrealisti e Abstraction-Création (movimento, quest'ultimo, fautore dell'avanzata dell'astrattismo). Okamoto si unì a Abstraction-Création nel 1933, unico giapponese e matricola del gruppo, senza per questo dimenticare gli ideali di André Breton.[5] A Parigi aveva avuto modo di incontrare un gran numero di artisti surrealisti, così come diversi intellettuali che, in un modo o nell'altro, avevano avuto a che fare con dadaismo, futurismo, costruttivismo e così via. Nel Giappone del dopoguerra, grazie alla sua esperienza francese,

[4] Cit. in Elliott – Kaido, 1985, p. 14.

[5] Va ricordato che non era affatto raro, durante gli anni dell'imperialismo, il caso di artisti giapponesi che decidevano di trasferirsi all'estero (soprattutto Francia e Stati Uniti). Tra gli altri, va senz'altro menzionato il poeta e critico d'arte Takiguchi Shūzō 瀧口修造 (1903-79), che partecipò attivamente al movimento surrealista di Breton e, tornato in patria, fu tra i fondatori del gruppo *Jikken kōbō* 実験工房 (La fabbrica della sperimentazione – 1951-57), che sta al mondo delle arti figurative giapponesi come Yoru no kai e Seiki no kai stanno a quello della letteratura. Lo stesso Okamoto era stato peraltro preceduto, proprio nell'ambito di Abstraction-Création, da Hasegawa Saburō 長谷川三郎 (1906-57), pittore che aveva partecipato alle attività di quel gruppo nel periodo della fondazione (1931).

Okamoto costituiva un autentico faro per quanti avevano captato riverberi lontani di movimenti d'avanguardia che il regime aveva in precedenza oscurato, ed era inoltre considerato alla stregua di un eroe, soprattutto dai più giovani, in quanto si vociferava fosse stato vittima, durante la guerra, della polizia segreta, che ne aveva decretato l'invio al fronte bollandolo come un "sovvertitore". Ecco come ricorda, in un'intervista del 1976, la fondazione del "Circolo della notte":

> Poco dopo la fine della guerra, Hanada Kiyoteru e io assumemmo il ruolo di sobillatori e innescammo la miccia, fondando lo Yoru no kai. Con la sconfitta, in seguito al crollo del vecchio regime, molte cose sarebbero dovute cambiare all'istante, eppure, in particolare nel mondo della cultura e dell'arte, continuava a permanere una situazione di forte immobilismo. Intenzionati a imprimere una netta svolta, decidemmo allora di dare vita a una vera e propria rivoluzione artistica. In altre parole, ci rendemmo conto che il Paese aveva assoluto bisogno di un nuovo movimento artistico.[6]

Decisamente meno movimentata risulta la formazione culturale di Hanada, che, pur senza vantare un soggiorno all'estero, era comunque in possesso di una vasta conoscenza in materia di avanguardie europee. Pare che, negli anni del regime, fosse riuscito a tenere testa alle autorità militari usando la diplomazia ogniqualvolta se ne presentava la necessità, restando però fedele ai suoi ideali politici di netta matrice marxista. Il binomio Okamoto-Hanada costituì un'eccezionale chiave di volta nella storia del rinnovamento artistico del dopoguerra, suggellato proprio con l'attività del "Circolo della notte", che, a partire da quella famosa sera a Ginza, cominciò a riunirsi sistematicamente due volte al mese (di solito il lunedì, in onore della casa editrice Getsuyōshobō – il carattere cinese con cui si scrive *getsu* può significare "lunedì"–, che in un certo senso faceva da "sponsor" al gruppo pubblicando saggi e romanzi dei suoi membri).

A questo punto, prima di procedere cronologicamente oltre, è necessario tornare ancora una volta indietro di qualche mese, in modo da cogliere il momento che sta all'origine del secondo gruppo oggetto del presente studio: il Seiki no kai. Ne è principale artefice Abe Kōbō durante l'ultimo periodo dei suoi studi in medicina presso l'Università imperiale di Tōkyō (Tōkyō teikoku daigaku 東京帝国大学, oggi Tōkyō daigaku). Abe fece definitivo ritorno da Mukden (attuale Shenyang), in Manciuria, nel gennaio del 1947, riprendendo gli studi interrotti a metà. I suoi interessi letterari, condivisi con alcuni compagni di corso che nutrivano ambizioni letterarie piuttosto che mediche, erano alimentati dal clima di ripresa culturale cominciato in pieno già dall'anno precedente, come testimonia la fondazione, nel 1946, di riviste quali *Sekai* 世界, *Kindai bungaku*, *Shisō no kagaku* 思想の科学 e *Shin Nihonbungaku* 新日本文学. Prendendo a modello i vari Okamoto, Hanada e Haniya, Abe e compagni decidono, nel corso di una riunione tenutasi verosimilmente nell'autunno del 1947 a Kanda 神田, presso l'ambulatorio medico

[6] Cit. in Tani, 1994, p. 368.

del padre di uno di loro (Akatsuka Tōru 赤塚徹 – poi medico e pittore), di fondare il Nijūdai bungakusha no kai – Seiki 二〇代文学者の会・世紀 ("Circolo dei letterati ventenni – Il secolo". L'anno dopo, in seguito a una scissione, il nome sarà abbreviato in "Seiki no kai"). Non esistono purtroppo atti ufficiali relativi a questo primo incontro, né, di conseguenza, si può avere certezza assoluta riguardo al numero e all'identità dei partecipanti. Tuttavia, grazie al ricordo di alcuni dei protagonisti e a successive liste dei soci è stato possibile risalire ai seguenti nomi: Abe Kōbō, Iida Momo いいだ・もも, Morimoto Tetsurō 森本哲郎, Ogawa Tōru 小川徹, Hidaka Hiroshi 日高晋, Nakano Yasuo 中野泰雄, Tsubaki Minoru 椿実, Endo Rintarō 遠藤麟太郎, Nakata Kōji 中田耕治, Nakamura Minoru 中村稔, Tatsuno Takashi 辰野高, Kiyo'oka Takayuki 清岡卓行, Hariu Ichirō 針生一郎, Watanabe Tsuneo 渡辺恒雄, Masaki Kyōsuke 柾木恭介, Segi Shin'ichi, Akutagawa Hiroshi 芥川比呂志 e Mishima Yukio 三島由紀夫 (quest'ultimo prese parte unicamente agli incontri iniziali).[7] Futuri grandi scrittori, poeti, giornalisti e registi teatrali accomunati – come del resto recita il nome del gruppo – dalla giovane età ma anche da un livello culturale già eccellente (pare che a volte discutessero in tedesco sui temi più disparati). Ecco come Nakata Kōji, intimo amico di Abe e cofondatore del gruppo, ricorda quei momenti:

> Quando cominciammo a pensare a chi coinvolgere nel progetto, ci venne subito in mente il nome di Mishima Yukio. All'epoca era già piuttosto famoso, nondimeno accettò di buon grado e venne dicendo che preferiva unirsi a noi piuttosto che a gente già nota. Mishima era il numero 26 della lista, Abe e io rispettivamente l'1 e il 2. […] Ricordo che toccò proprio a me stampare al ciclostile la lista provvisoria con i nomi di tutti i presenti e farla circolare. Dopodiché io e Abe ci mettemmo a riflettere sul nome da dare al gruppo e io gli suggerii "Seiki no kai", ispirandomi alla rivista di Dostoevskij. Quando andammo da Haniya Yutaka per riferirgli la notizia, lui ci disse subito (in russo): "Ah, da *Epocha*, giusto?".[8]

Alla luce di quanto finora esposto, risulta evidente che, prima dell'estate del 1947, si erano tenuti i primi incontri, ovvero le prime riunioni informali di entrambi i gruppi, "Yoru" e "Seiki", la cui esistenza parallela ma fondamentalmente indipendente ha come unico membro comune, almeno all'inizio, proprio Abe Kōbō, che in questo senso funge da autentico tramite tra due generazioni. A condividere questo doppio ruolo ci sarà poi Sekine Hiroshi, giovane poeta che Abe avrà modo di conoscere proprio nel corso della riunione inaugurale dello Yoru no kai.

Come mai questa sorta di privilegio toccò proprio all'autore di *Suna no onna* 砂の女 (La donna di sabbia, 1962)? Grossomodo nello stesso periodo della nascita ufficiosa dei due gruppi, Abe viene presentato dal suo professore di tedesco del liceo, nonché membro di *Kindai bungaku*, Abe Rokurō 阿部六郎, con il quale era

[7] Cfr. Segi, 1996, p. 91. Toba, 2004, p. 16.
[8] Cit. in Abe, 1997, pp. II-III.

rimasto in ottimi rapporti, a Haniya Yutaka, fondatore e tra i massimi responsabili della rivista. Scopo di questo evento era proporre un manoscritto di Abe: *Owarishi michi no shirube ni* 終りし道の標べに (Il segnale alla fine della strada).[9] Haniya rimane positivamente impressionato dallo stile e dalla perizia linguistica del giovane aspirante scrittore, che viene preso sotto la sua ala protettrice e infine invitato a collaborare su più fronti. Abe, già principale animatore del neonato "circolo dei ventenni", partecipa con entusiasmo agli incontri dello "Yoru", suscitando l'ammirazione di tutti i membri, a partire da Okamoto, che in seguito, parlando delle prime riunioni del gruppo, lo ricorderà come "un giovane dotato di una fantasia straordinaria sempre sostenuta da una logica impeccabile, nonché di una rara forza persuasiva in grado di ammaliare chiunque".[10]

Il secondo e il terzo incontro del "Circolo della notte", nel mese di maggio del 1947, si tengono rispettivamente presso le abitazioni di Hanada, a Komae 狛江, e di Okamoto, a Kaminoge, dove il gruppo sceglie finalmente il suo nome da un quadro di grosse dimensioni dello stesso Okamoto, esposto per caso nell'atelier e intitolato *Yoru* 夜 (La notte) (Fig. 1).[11] Successivamente, dopo un paio di incontri da Haniya Yutaka in quel di Kichijōji 吉祥寺, si passa al Mon ami di Higashi Nakano, sede storica del gruppo. Le riunioni presso il Mon ami si fanno regolari e bimensili a partire dalla fondazione ufficiale, avvenuta il 19 gennaio del 1948, grazie anche al minimo appoggio finanziario garantito, su iniziativa di Hanada, dalla casa editrice Getsuyōshobō. Pochi mesi dopo, probabilmente il 3 maggio (secondo alcuni solo ad agosto), i due membri giovani del gruppo – Abe e Sekine – decidono di dare ufficialità anche al "circolo dei ventenni", abbreviandone il nome in Seiki no kai e conferendo un'impronta già fortemente caratterizzata in senso politico, soprattutto in seguito alla crescente influenza esercitata da Hanada, iscritto al Partito comunista giapponese (*Kyōsantō* 共産党). Le aule di Hōsei daigaku diventano da questo momento in poi sede principale degli incontri del "Seiki", anch'essi bimensili e quasi sempre di sabato.

Quando più avanti si illustrerà il contenuto di alcuni numeri delle riviste ufficiali del Seiki no kai, nonché di eventi e convegni, si potranno riscontrare appieno le direttive e le caratteristiche artistiche e ideologiche dell'intero movimento. Tuttavia possiamo sin da ora sottolineare che scopo principale di entrambi i gruppi era il tentativo di dare vita a una cultura senza barriere di genere, ovvero un movimento interdisciplinare e globale che amalgamasse le varie arti con l'intento di promuovere nuovi modelli. Così, a un incontro sulla letteratura di Kafka poteva seguirne uno sulla pittura di Mondrian, da un dibattito sul rapporto tra arte e politica poteva nascerne uno su cinema e filosofia, ed era inoltre possibile che uno scrittore si cimentasse nella pittura, così come un pittore nella scrittura. Del resto, la volontà di procedere collettivamente è già evidenziata nel nome stesso di un ulteriore gruppo fondato proprio nello stesso periodo, Sōgō bunka kyōkai 綜合文化協会

[9] La prima parte del romanzo (*Daiichi no nōto* 第一のノート) viene pubblicata sulla rivista *Kosei* 個性 (febbraio, 1948). Nel settembre dello stesso anno esce la versione completa per i tipi di Shinzenbisha.

[10] Cit. in Tani, 1994, p. 369.

[11] Le illustrazioni sono poste a margine articolo.

(Associazione della cultura globale), su iniziativa di Noma Hiroshi e con la partecipazione di molti dei membri di "Yoru" e "Seiki", fra cui Hanada Kiyoteru e Sekine Hiroshi, oltre al critico letterario Katō Shūichi 加藤周一. Proprio Katō Shūichi (1919) era stato fra i primi a farsi portavoce, subito dopo la fine del conflitto, della necessità di abbattere il muro di silenzio e riserbo eretto sulla guerra e sulla sconfitta, sostenendo che bisognava parlarne apertamente e accettarne il responso al fine di scuotere la coscienza del popolo. Concetto che Katō ribadisce proprio nelle pagine di *Sōgō bunka* 綜合文化 (Cultura globale), rivista dell'"Associazione della cultura globale",[12] lodando il saggio *Darakuron* 堕落論 (Sulla decadenza, 1946) di Sakaguchi Ango 坂口安吾, autentico manifesto libertario in cui si criticava aspramente il sistema imperiale (*tennōsei* 天皇制) come entità fagocitante l'identità del singolo e in cui si riconosceva nella fine della guerra l'opportunità per il popolo giapponese di ritrovare l'identità perduta. Ecco come Noma Hiroshi si rivolge ai lettori nel messaggio contenuto nella pagina iniziale del primo numero della rivista:

> La sconfitta ha chiarito una volta per tutte gli errori che il nostro paese ha compiuto sui blocchi di partenza nel 1868. Le rovine che si estendono adesso dinanzi ai nostri occhi costituiscono invero la forma reale del nostro passato. Le nostre vite ridotte in cenere dagli orrori del conflitto incontrano finalmente, tra queste macerie, la fonte stessa della vita. […] Il nostro punto di partenza è la vita che emerge dal fondo di queste rovine. Nostra principale missione è trasformare questa fonte di vita in una vita puramente moderna.[13]

Gli incontri dello Yoru no kai, pur tenendosi con assoluta regolarità, costituivano d'altra parte anche una sorta di *divertissement* per i "veterani", i quali, a differenza di quanto avveniva nell'ambito del Seiki no kai, non potevano essere sempre presenti, per via dei già numerosi impegni professionali. L'atmosfera che si respirava al caffè Mon ami era di solito molto rilassata e conviviale, e, come ricorda Haniya Yutaka, "oltre a discutere su vari temi, non si rinunciava quasi mai ai piaceri dell'alcol, della danza e del cinema".[14] Tuttavia, come si è già detto, era di fondamentale importanza la funzione altamente formativa che quegli incontri svolgevano nei confronti dei più giovani. Ricorda ancora Haniya:

> Se penso alla rapidità con cui il giovane Abe Kōbō maturò partecipando agli incontri dello Yoru no kai, o se provo a ricordare i sospiri colmi di ammirazione di Tanaka Hidemitsu 田中英光 mentre assisteva, un po' appartato, alle nostre riunioni oltremodo amichevoli… allora devo proprio dire che le teorie avanguardiste di Hanada Kiyoteru o il sorprendente approccio al realismo di Shiina Rinzō, tipici di quegli anni, costituivano una novità assoluta nel panorama letterario giapponese. Quella fu un'epoca che diede frutti importanti, un'epoca di eccezionale rigoglio.[15]

---

[12] Furono pubblicati in tutto diciannove numeri, da luglio 1947 a gennaio 1949.
[13] Cit. in Toba, 2003, pp. 34-35.
[14] Haniya, 1999, p. 89.
[15] *Ivi*, p. 92.

Gli incontri del gruppo si fanno via via meno frequenti col passare dei mesi, al contrario della progressiva crescita del Seiki no kai, al quale Abe e compagni si dedicano con zelo sempre maggiore lungo le coordinate dettate da Hanada: avanguardia, esistenzialismo, comunismo. Hanada, che era il vero e proprio mentore del gruppo, credeva ciecamente nel coinvolgimento politico dell'artista, e per questo era molto sensibile agli eventi che continuavano a sconvolgere il Giappone negli anni dell'occupazione americana. Insisteva, per esempio, che gli uomini di cultura dovessero seguire con attenzione i fatti quotidiani e fornire il loro contributo intellettuale alle prime agitazioni susseguenti al divieto di sciopero generale imposto dal regime di McArthur nel 1947. Quando poi la guerra di Corea avrà inizio e il suolo giapponese diverrà quartier generale delle truppe americane, Hanada esorterà i suoi giovani seguaci a comprendere una volta per tutte che McArthur non poteva più essere visto come possibile fautore di una riforma democratica. Influenzati da una tale visione, Abe e compagni scelgono di conferire forza pratica alle loro riflessioni, allontanandosi di conseguenza dalla matrice esclusivamente artistica dello Yoru no kai. È senz'altro questo uno dei motivi per cui, mano al ciclostile, il gruppo decide di lasciare la "palestra" e venire allo scoperto, pubblicando a proprie spese e diffondendo nella società – in particolare nel mondo universitario – studi e riflessioni che propongano nuove idee. Del resto, dopo la guerra, la forza propulsiva dei giovani è chiaramente alle stelle, come sostiene Segi Shin'ichi, riflettendo a distanza di anni su quei giorni permeati da un'esaltante atmosfera rivoluzionaria:

> Molti, giovani e meno giovani, puntarono verso gli estremi sia in arte che in politica, al fine di dimenticare o addirittura detestare il passato. Questa è la ragione per cui molti giovani artisti volevano partecipare all'avanguardia o essere comunisti. E in parecchi si dedicarono contemporaneamente a entrambi i movimenti.[16]

Al centro dei dibattiti del Seiki no kai c'erano spesso le mostre d'arte, i romanzi e i film occidentali che arrivavano finalmente in Giappone dopo anni di divieti e di brutale censura. L'atmosfera era sicuramente di grande fermento, sia dal punto di vista artistico che politico. Per dare libero sfogo alla volontà di esprimersi, Abe e compagni fonderanno due riviste: *Seiki nyūsu* 世紀ニュース (Il notiziario del Secolo) (Fig. 2) e *Seikigun* 世紀群 (Compagnia del Secolo), la prima nel marzo del 1949 e la seconda nell'agosto dell'anno successivo. Prima, ossia a partire dalla fondazione ufficiale del gruppo, nell'ambito dei due consueti incontri mensili, si tengono i seguenti convegni, la cui varietà tematica dimostra la scelta decisamente "globale" in linea con Yoru no kai e Sōgō bunka kyōkai: *Shūrurearizumu* シュールレアリズム (Il surrealismo, relatore: Tsubaki Minoru), *Gijutsu to geijutsu* 技術と芸術 (Tecnologia e arte, Sekine Hiroshi), *Tetsugaku no unmei ni tsuite* 哲学の運命について (Sul destino della filosofia, Watanabe Tsuneo), *Minshū ni tsuite* 民衆について (Sul popolo, Miyamoto Osamu 宮本治 – pseudonimo di Iida Momo), *Nijūdai no hōhō ni tsuite* 二十代の方法について (Sul

[16] Segi, 1996, p. 95.

metodo dei Ventenni, Abe Kōbō), *Interigencha ron* インテリゲンチャ論 (Studio sull'intellighenzia, Nakano Yasuo). Dopodiché, nel numero di dicembre 1948 di *Sōgō bunka*, appare il manifesto ufficiale del gruppo, intitolato semplicemente *Seiki ni tsuite* 世紀について (Sul Secolo), che comincia con le seguenti parole: "Il Secolo è cultura della generazione dei ventenni, fatta da ventenni e per ventenni. Nostro unico scopo è di creare un nuovo secolo partendo dalla rottura e dalla confusione del dopoguerra".[17] Poco prima, nel corso di un dibattito a cui avevano partecipato alcuni membri del gruppo e che era stato poi pubblicato sul numero di agosto della stessa rivista (intitolato *Seiki no kadai ni tsuite* 世紀の課題について – Sulle questioni del secolo), si era discusso, tra l'altro, proprio del problema "guerra" come triste e fondamentale discriminante rispetto al secolo precedente. Miyamoto Osamu, in particolare, asseriva che l'allargamento del mondo nel sec. XX era dovuto purtroppo alla guerra, che per la prima volta era stata "mondiale": il mondo era unito dall'Europa fino all'Asia all'insegna della guerra. I protagonisti di quel dibattito erano poi andati avanti parlando di esistenzialismo, fenomenologia, Heidegger, Jaspers e avevano concluso asserendo che bisognava, attraverso un totale rinnovamento della cultura, creare le basi per riconquistare l'identità perduta dopo il conflitto e creare qualcosa di veramente nuovo.[18]

Un "nuovo secolo", dunque, nonostante si fosse a metà del Novecento, per ribadire, già nella scelta del nome, il proposito di ripartire da zero, oltre al probabile intento di ricollegarsi idealmente alle avanguardie occidentali di inizio secolo. Insomma, se c'era un punto di partenza da fissare, questo doveva essere costituito dall'Occidente del futurismo, del surrealismo, del cubismo e delle altre avanguardie dei primi decenni del Novecento.

Il crossover culturale proposto da Abe e dal suo gruppo – i membri fondatori sono quasi esclusivamente letterati – attira ben presto l'attenzione di molti artisti dediti alle arti figurative, tra i quali in particolare i pittori Ikeda Ryūo 池田龍雄 (1928), nell'aprile del 1949; Katsuragawa Hiroshi 桂川寛 (1924), nell'ottobre del 1949; l'astro nascente e poliedrico Teshigahara Hiroshi (1927-2001), nel febbraio dell'anno successivo. Addirittura, a partire dal maggio del 1949, comincia a essere attiva una "sezione pittorica", che tiene regolari incontri in aggiunta a quelli del gruppo principale e i cui membri sono tra i promotori e i partecipanti della seconda edizione di due importanti mostre tenutesi a Tōkyō: *Modān āto ten* モダーン・アート展 (settembre 1949, presso sede principale grandi magazzini Mitsukoshi 三越) e *Nihon andepandan ten* 日本アンデパンダン展 (febbraio 1950, sponsorizzata da *Yomiuri shinbun* 読売新聞). Soprattutto il secondo evento è da ritenersi a dir poco fondamentale, in quanto, nel corso delle varie edizioni di quegli anni, oltre a proporre la prima grande retrospettiva in Giappone di Matisse, permise di ammirare per la prima volta, su suolo giapponese, opere di artisti americani come Jackson Pollock, Clyfford Still e Mark Rothko.

---

[17] Cit. in Toba, 2003, p. 37.
[18] Cfr. Abe, 1997, pp. 59-75.

Nel numero 3 di *Seiki nyūsu*,[19] viene pubblicato il discorso che Abe Kōbō pronuncia in occasione della sua riconferma come presidente e leader del gruppo (17 aprile 1949), in cui sono evidenti la volontà di imprimere un nuovo slancio a carattere militante e di distaccarsi definitivamente dal "gruppo madre" di Hanada e Okamoto, che resteranno comunque coinvolti in qualità di "membri speciali" (insieme a Haniya Yutaka, Sasaki Kiichi, Noma Hiroshi e Shiina Rinzō).

> Questo gruppo è stato fondato lo scorso anno, tuttavia la nostra attività è proseguita in maniera alquanto ambigua, mancando addirittura una lista ufficiale dei soci. Oggi, rispetto all'anno passato, le differenze sono sicuramente molte, anche in conseguenza di una lunga sospensione delle attività. Una sospensione che in buona parte è stata forse causata dalle grosse lacune in fase di organizzazione amministrativa e di autonomia finanziaria. Lo Yoru no kai era stato fondato all'insegna di grandi propositi, tuttavia, come movimento artistico attivo, non ha purtroppo dato i frutti sperati, per cui adesso tocca alla nostra generazione, ossia a noi giovani ventenni dare una svolta facendo sentire a tutti la nostra voce. Verso l'inizio dell'anno in corso, in accordo con Sekine e altri membri fondatori, ho pensato di dare una svolta al nostro gruppo, riprendendo in pieno l'attività. Per questo, abbiamo redatto il nostro statuto societario e fondato una rivista ufficiale. Adesso, avendo ufficialmente raccolto l'eredità – burocratica e finanziaria – dello Yoru no kai, possiamo godere di una base veramente stabile.
>
> Come tutti voi ben sapete, l'establishment letterario del nostro paese è basato su schemi piuttosto rigidi, e si continua a credere che sia necessario farne parte e sottostare alle sue regole per poter progredire. Tuttavia non credo che ciò sia vero, e adesso spetta a noi abbattere questo sistema e creare un movimento artistico. Movimenti e fenomeni d'avanguardia sono in atto di continuo e in ogni dove, ma voglio sottolineare che la vera avanguardia è assai diversa dal modernismo. E chiarire questa differenza è uno dei nostri obiettivi prioritari, in modo da poter poi promuovere al meglio un movimento di pura avanguardia.[20]

Un discorso decisamente rivoluzionario, un vero e proprio atto di sfida contro le autorità decadenti, che riflette l'opera di sensibilizzazione politica di Hanada Kiyoteru e di cui si può avere già sentore in una breve poesia – intitolata *Seiki no uta* 世紀の歌 (La poesia del Secolo) – che Abe aveva composto appena un mese prima, in concomitanza con la prima uscita di *Seiki nyūsu* e la nuova svolta del gruppo: "Essiccando i nostri giorni/ Distilliamo la giara di lacrime/ E imitiamo le mummie/ Se verrà qualcosa a estinguere il fuoco/ Per divenire noi stessi quel

---

[19] Complessivamente otto numeri, tra il marzo 1949 e il dicembre 1950. I primi cinque, con numerazione da 1 a 5, con cadenza mensile da marzo a luglio 1949. Gli ultimi tre, con numerazione da 1 a 3, con cadenza bimestrale da agosto a dicembre 1950.

[20] Abe, 1997, p. 231.

fuoco!".[21] Cinque versi che non a caso si distaccano completamente dalla lunga poesia intitolata *Yoru no uta* 夜の歌 (La poesia della notte), scritta invece nel dicembre del 1948 in onore dello Yoru no kai e colma di toni esistenzialisti e nichilisti.[22] Cinque versi in cui si condensa l'essenza di una delle più intense stagioni di protesta culturale e letteraria del Giappone, di cui Abe Kōbō è tra gli esponenti più autorevoli, sia attraverso la forma del racconto – basti pensare alla ricca simbologia marxista di *Akai mayu* 赤い繭 (Il bozzolo rosso, 1950) o di *Kōzui* 洪水 (L'inondazione, 1950) – sia attraverso i suoi numerosi saggi del periodo, come quelli apparsi sulla rivista del gruppo (a dir poco programmatico, già dal titolo, è quello che viene pubblicato sul numero 5: *Kakumei no geijutsu wa geijutsu no kakumei denakereba naranu !*革命の芸術は芸術の革命でなければならぬ! – "Un'arte rivoluzionaria deve essere una rivoluzione artistica!").

Abe Kōbō, da giovane e ammirato comprimario, si trasforma, nel giro di appena un paio di stagioni, in grande leader di un gruppo in cui ognuno dà il suo contributo, come si evince dalle pagine di *Seiki nyūsu* e ancora di più da quelle di *Seikigun*,[23] che in pratica costituisce una sorta di appendice di approfondimento alla prima su temi specifici, con volumi monotematici all'insegna del concetto di "arte globale". Il primo numero, con una copertina d'ispirazione surrealista opera

---

[21] Cfr. *Ivi*, p. 230.

[22] Cfr. *Ivi*, pp. 188-191. (Il sole svanisce nel verde, sopraggiunge la stagione della notte/ Innumerevoli lune discendono in silenzio avvinte da foglie morte/ Discendono senza posa, discendono fino all'ultima/ (Ah, il firmamento è nudo)/ La chioma ferita di un albero torreggia nera e cupa/ Guardate! Adesso, il cielo bianco viene giù lacerato fortemente/ Ah, discende il cielo/ Discende senza posa, discende fino all'ultimo/ (Ah, il firmamento è nudo)/ Il cielo ferito scompare nero e cupo// Quando è sopraggiunta la notte, avrei voluto cantare/ ai piedi del padiglione perduto/ avvinghiato alla mia solitudine/ Sui rami secchi di un bosco/ e su corde spezzate che non hanno più nulla da frenare,/ avrei voluto anch'io discendere smarrendo ogni significato/ Discendere senza posa, discendere fino all'ultimo/ Avrei voluto essere un tassello di quell'atto del cielo/ Guardate! Adesso, il cielo bianco seppellisce la terra/ La nostra comune interiorità/ rinchiusa in uno spazio ammantato di solitudine// Ah, tuttavia/ Noi non possiamo più chiamare "interiorità" la via della linfa/ Una bolla d'aria che si dilegua esitante in una palude vischiosa/ La solitudine che si avvinghia al bosco/ e frammenti di cielo che vengono giù/ facendosi strada fra rami avvizziti/ Il guscio della solitudine silente, senza emettere alcun suono/ avvolge al suo interno tutto ciò che è esterno/ Ah, noi che/ ci limitiamo a correre verso un attimo interiore che non ha mai fine/ e ci affrettiamo a raggiungere un nido somigliante a una caverna// Guardate! La caverna di solitudine che diviene la nostra nuova casa/ per l'eternità, ed è impossibile persino la morte/ Un volto alla rovescia/ Ah, la maschera della vergogna/ L'irrealtà si è nascosta al suo interno/ Maschera! Tu vuoi abbandonarmi/ in quel mondo esterno che mi ha tradito/ Dinanzi alla chioma di quell'albero che tasta le tracce del cielo caduto/ tu divieni gli occhi che mi scrutano da fuori/ Ah, terra mia!/ Reprimendo la voce/ il nome di chi sarà giusto chiamare?// Sono rimasto ad ascoltare/ muto tendendo l'orecchio/ Il cielo bianco discende giù fino all'ultimo/ Quella ferita nera e cupa urla/ Il mondo di fuori/ Ah, il mondo di fuori viene sospinto e avvolto verso l'interno/ Guardate! Il mondo esterno trabocca ovunque/ scrutato dal volto alla rovescia/ Nella parte interna che diviene esterna sgorga lacerandosi/ Si lacera e va in frantumi// Maledetto mondo di fuori!/ E non v'è nulla che possa interrompere quel grido/ Il cielo discende fino all'ultimo/ Quel grido non fa altro che propagare il silenzio/ correndo all'infinito/ senza nulla che possa albergare nell'anima/ Se il cielo cinto dai rami continuerà a cadere fino all'ultimo/ non rimarrà altro che un'irrealtà sublimata/ invisibile agli occhi del cielo/ Fino a che il sole di nuovo discenderà/ soltanto deboli preparativi invisibili agli occhi della notte).

[23] Sette numeri speciali stampati tra settembre e dicembre 1950.

di Teshigahara Hiroshi, è interamente dedicato a Franz Kafka (Figg. 3 e 4), di cui Hanada Kiyoteru in persona traduce per la prima volta in Giappone alcuni racconti.[24] Non è assolutamente un mistero il fatto che lo scrittore boemo, insieme a Sartre e Gide, fosse lo scrittore preferito di molti membri del gruppo. A tale proposito, Nakata Kōji ricorda per esempio di aver prestato *Il processo* (in una rara traduzione a cura di Hanada) all'amico Abe prima ancora della fondazione del "Circolo dei ventenni".[25] *Kafuka to Sarutoru* カフカとサルトル (Kafka e Sartre) era stato inoltre il titolo di una conferenza tenuta da Abe presso la facoltà di letteratura di Tōkyō daigaku il 14 maggio del 1949, nell'ambito di un ciclo di lezioni sulla letteratura del XX secolo organizzato dal Seiki no kai. Il secondo numero contiene un racconto di Suzuki Hidetarō 鈴木秀太郎 intitolato *Kamikire* 紙片 (Il foglio 1950). Il terzo, una traduzione di Segi Shin'ichi di un saggio di Piet Mondrian,[26] ancora semisconosciuto nel Giappone del tempo, corredato da un ritratto ancora di Teshigahara del pittore americano, stavolta in stile più naturalista (Fig. 5). Il quarto e il quinto numero contengono due racconti di Abe, *Mahō no chōku* 魔法のチョーク (Il gesso magico, 1950) e *Jigyō* 事業 (Affari, 1950), con copertine di nuovo d'ispirazione surrealista rispettivamente a cura di Teshigahara e Katsuragawa (Figg. 6 e 7). Nel sesto numero troviamo una raccolta di poesie di Sekine Hiroshi intitolata *Sabaku no ki* 沙漠の木 (L'albero del deserto, 1950) (Fig. 8), "commentata" da illustrazioni di Teshigahara e Katsuragawa in cui è palese l'influenza dei vari Ernst e Dali. Il settimo e ultimo numero, con frontespizio di Segi e, non a caso, con la traduzione di un saggio dello scrittore russo Aleksandr Fadeev (grande fautore della letteratura proletaria e segretario generale dell'Unione scrittori sovietica dal 1946 al 1956), testimonia infine la virata politica di Abe, Teshigahara e qualche altro e dunque l'inizio della disgregazione del gruppo. Proprio Segi è tra i primi ad abbandonare, sostenendo che Abe "non è più l'uomo gentile amante di Rilke che un tempo scriveva poesie romantiche".[27]

Ciascun numero di *Seikigun* viene stampato al ciclostile in circa duecento copie, vendute al prezzo di cinquanta yen, su modello delle pubblicazioni del Partito comunista giapponese, a scopo di autofinanziamento. Intanto, sulla terza di copertina di *Seiki nyūsu* di agosto (1950) – il primo numero dopo la ripresa e dunque la svolta radicale – viene pubblicato lo statuto ufficiale del gruppo, i cui primi due articoli recitano:

> 1. La denominazione della presente associazione è: *Seiki* [Il secolo].
> 2. Scopo della presente associazione è promuovere una rivoluzione artistica per opera delle nuove generazioni, nonché dare vita a un nuovo movimento artistico che interessi le varie arti.

---

[24] "Il ponte", "Prometeo", "Il silenzio delle sirene", "Il cavaliere del secchio", "Lo stemma cittadino" e un breve frammento sulle favole.
[25] Cfr. Abe, 1997, p. II.
[26] Risalente al 1943 e contenuto in *American Abstract Artists*, New York, The Ram Press, 1946.
[27] Cit. in Ashton, 1997, p. 54.

Katsuragawa Hiroshi, fra gli ultimi a entrare a far parte del gruppo, ma sicuramente fra i più attivi, ricorda così la febbrile attività al momento della svolta e il suo personale entusiasmo nel seguire la "rivoluzione" di Abe, Hanada e compagni:

> Ciò che finì con l'ammaliarmi più di ogni altra cosa fu il concetto di "movimento artistico globale" del gruppo, basato su tesi chiare e dirette quali: *Abbattimento delle barriere fra i generi e creazione di un'arte totale*, oppure *Una rivoluzione artistica è un'arte rivoluzionaria*. Si respirava un'atmosfera di grande convinzione e di massima aderenza a quegli ideali, che costituivano il vero cardine del movimento. Per la prima volta, partecipando alle attività del gruppo, acquistai piena consapevolezza di fare parte di una nuova epoca consacrata al "movimento artistico" e a eccezionali mutamenti. […] L'esperienza del "Seiki", e in particolare la vicinanza con gente come Abe e Hanada, costituì per me una sorta di università ideale… per giunta gratuita! Mi permise di acquisire un bagaglio ideologico e culturale fondamentale per la formazione della mia personalità e delle mie idee.[28]

Katsuragawa, in seguito all'abbandono di molti artisti che non condividevano le scelte politiche del gruppo e all'indomani dello scioglimento della sezione dedicata alle arti figurative, fu designato come responsabile di una nuova rivista: *BEK* ("secolo" in russo), di cui fu però pubblicato un solo numero nel maggio del 1950 (Fig. 9). Si tratta di uno speciale intitolato *Geijutsu no unmei* 藝術の運命 (Il destino dell'arte), contenente articoli di Abe, Katsuragawa, Segi e Hanada, la prima parte del racconto *Kamikire* di Suzuki Hidetarō (che qui si firma con lo pseudonimo Kinosaki Makoto 城崎誠) e una copertina su cui compaiono un'illustrazione di Katsuragawa e una poesia di Sekine intitolata *Senaka no me* 背中の目 (Gli occhi della schiena). Per la prima volta si abbandona il ciclostile in favore di una stampa tipografica bicolore (verde e nero). Nel dicembre dello stesso anno è la volta di un'altra pubblicazione speciale, *Seiki gashū* 世紀画集 (Raccolta di pitture del *Secolo*) (Fig. 10), il canto del cigno del gruppo, che sintetizza nella maniera più semplice la filosofia del movimento presentando cinque opere pittoriche di Teshigahara, Katsuragawa, Ōno Saiji 大野斎治 (compagno di università di Teshigahara ma non membro ufficiale del gruppo), Abe e Suzuki, all'insegna della reale collaborazione fra pittori e scrittori. Il lavoro di Abe, intitolato *Edipusu* エディプス (Edipo) (Fig. 11), consiste in un disegno a matita colorato a olio in cui si dà un'interpretazione del complesso edipico. Quello di Suzuki, *Obuje bodesuku* オブヂェ・ボデスク (*Object bodesque*) (Fig. 12), è un disegno a matita in cui è raffigurato un curioso incrocio, molto surreale, tra un uomo e un tubero. Ōno, Katsuragawa e Teshigahara, pittori di professione, sono rispettivamente autori di *Kita no hito to minami no hito* 北の人と南の人 (Nordisti e sudisti) (Fig. 13) – xilografia che fa riferimento alla drammatica situazione in Corea –, *Haritsuke* 磔刑 (Crocifissione) (Fig. 14) e *Fushigina shima* 不思議な島 (L'isola delle meraviglie) (Fig. 15).

[28] Katsuragawa, 2004, pp. 39-42.

Poi, improvvisamente, gli incontri del "Seiki" si diradano, mentre gli impegni dei singoli aumentano: soprattutto per Abe, immerso nella stesura di *Kabe* 壁 (Il muro, 1951), che di lì a poco gli frutterà il premio Akutagawa (luglio 1951), e per Teshigahara, che comincia a sviluppare il suo interesse per il cinema documentaristico, nato dalla passione per il neorealismo italiano. Senza contare la partecipazione diretta di molti – Abe in primis – alle attività del Partito comunista giapponese. Le strade delle due personalità di maggiore spicco del gruppo si incontreranno di nuovo, a distanza di circa dieci anni, quando Abe e Teshigahara scriveranno insieme una pagina importante nella storia del cinema giapponese. Ma questa è un'altra storia, più ponderata e meno tempestosa di quella degli avanguardisti della notte e dei giovani "rivoluzionari" del secolo, che ci piace qui concludere ricorrendo ancora una volta alle parole di Katsuragawa Hiroshi:

> Il "Seiki" aveva ormai espresso al massimo grado le sue forze, producendo una serie di lavori in totale collaborazione e in nome di uno spirito davvero unitario. Alla fine, ci rendemmo conto che era praticamente impossibile andare oltre, e così, verso l'inizio del 1951, le attività cessarono di colpo. La parole di Abe, il quale aveva in precedenza detto che "l'essenza dell'avanguardia risiede nel rinunciare a se stessa in nome del popolo", anticiparono in effetti l'epilogo del gruppo, che avvenne in via definitiva nel marzo dello stesso anno. Una storia durata circa un biennio (considerando la fondazione ufficiale), dalla primavera del 1949 a quella del 1951. Uno Sturm und Drang che produsse, nell'arco di così poco tempo, un'autentica tempesta di cambiamenti sostanziali, paragonabile ad almeno dieci anni di altre epoche. A mio avviso, buona parte di quello che poi accadde nei decenni successivi trasse origine proprio da quella grande tempesta.[29]

BIBLIOGRAFIA

ABE Kōbō 安部公房, *Abe Kōbō zenshū* 安部公房全集, Tōkyō, Shinchōsha 新潮社, II, 1997

ASHTON Dore, *The Delicate Thread – Teshigahara's Life in Art*, Tōkyō – New York – London, Kōdansha International, 1997

ELLIOTT David – KAIDO Kazu (a cura di), *Reconstructions: Avant-Garde Art in Japan, 1945 – 1965*, Oxford, Museum of Modern Art, 1985

HANADA Kiyoteru 花田清輝, *Hanada Kiyoteru zenshū* 花田清輝全集, I-II, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 1977

HANIYA Yutaka 埴谷雄高, *Haniya Yutaka zenshū* 埴谷雄高全集, I, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 1998

HANIYA Yutaka 埴谷雄高, *Haniya Yutaka zenshū* 埴谷雄高全集, IX, Tōkyō, Kōdansha 講談社, 1999

KATSURAGAWA Hiroshi 桂川寛, *Haikyo no zen'ei – Kaisō no sengo bijutsu* 廃墟の前衛

[29] *Ivi*, p. 84.

ー回想の戦後美術, Tōkyō, Ichiyōsha 一葉社, 2004
ŌE Kenzaburō 大江健三郎 (a cura di), *Nantomo shirenai mirai ni* 何とも知れない未来に, Tōkyō, Shūeisha 集英社, 1983
SEGI Shin'ichi 瀬木慎一, *Sengo kūhakuki no bijutsu* 戦後空白期の美術, Tōkyō, Shichōsha 思潮社, 1996
SHEA George T., *Leftwing Literature in Japan: A Brief History of the Proletarian Literary Movement*, Tōkyō, Hōsei University Press, 1965
TANI Shinsuke 谷真介, *Abe Kōbō retorikku jiten* 安部公房レトリック事典, Tōkyō, Shinchōsha 新潮社, 1994
TOBA Kōji 鳥羽耕史, "Abe Kōbō no sengo – Shinzenbisha kara *Seiki no kai* he" 安部公房の戦後ー真善美社から＜世紀の会＞へ, *Kokubungaku kaishaku to kyōzai no kenkyū* 国文学解釈と教材の研究, 04 – 2003, pp. 32-39
TOBA Kōji 鳥羽耕史, "Yoru no kai, Seiki no kai, Sōgō bunka kyōkai katsudō nenpyō" ＜夜の会＞＜世紀の会＞＜綜合文化協会＞活動年表, *Tokushima daigaku kokugo kokubungaku* 徳島大学国語国文学, 17, 2004, pp. 14-34
TSURUMI Shunsuke, *A Cultural History of Postwar Japan, 1945-1980*, London, Kpi, 1984
USAMI Hitoshi 宇佐美斉 (a cura di), *Avangyarudo no seiki* アヴァンギャルドの世紀, Tōkyō, Tōkyō daigaku gakujutsu shuppankai 東京大学学術出版会, 2001
WILLIAMS Justin Sr., *Japan's Political Revolution under MacArthur*, Athens, University of Georgia Press, 1979

RIVISTE: *Seiki nyūsu* (n.1- n.8), *Seikigun* (n.1-n.7), *BEK* (1), *Seiki gashū* (n.1)

Fig. 1 Okamoto Tarō, "La notte"

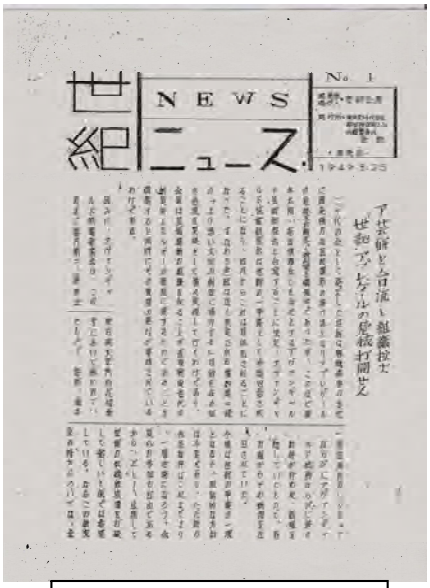


Fig. 2 *Seiki nyūsu*, n. 1

Fig. 3 - *Seikigun*, n. 1
Illustrazione: Teshigahara Hiroshi

Fig. 4 *Seikigun*, n. 1, frontespizio
Illustrazione: Teshigahara Hiroshi

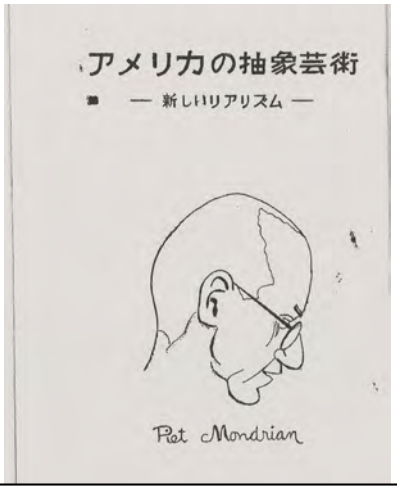


Fig. 5 *Seikigun*, n. 3, frontespizio
Illustrazione: Teshigahara Hiroshi

Fig. 6 *Seikigun*, n. 4
Illustrazione: Teshigahara Hiroshi

Fig. 7 *Seikigun*, n. 5
Illustrazione: Katsuragawa Hiroshi

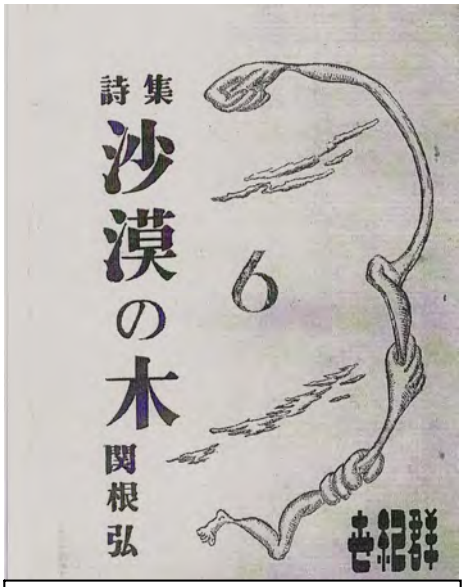


Fig. 8 *Seikigun*, n. 6
Illustrazione: Katsuragawa Hiroshi

Fig. 9 *BEK*, n. 1
Illustrazione: Katsuragawa Hiroshi

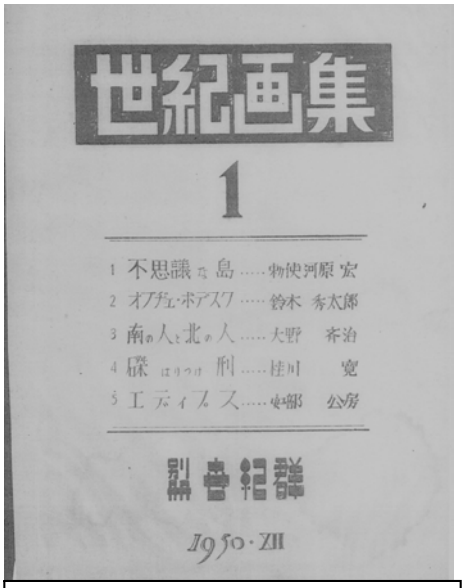


Fig. 10 *Seiki gashū*, n. 1

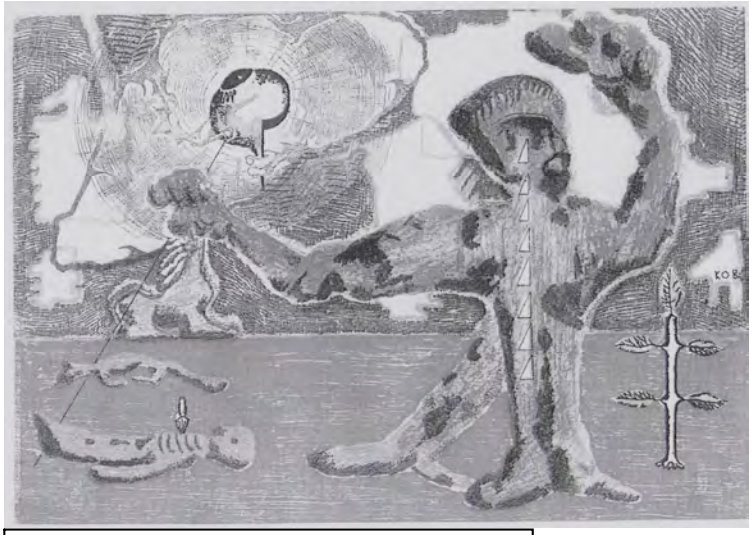


Fig. 11 Abe Kōbō, "Edipo"

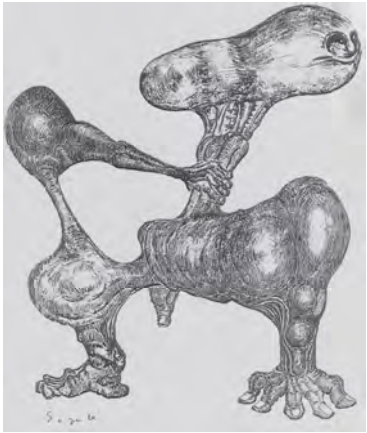


Fig. 12 Suzuki Hidetarō, "Object bodesque"

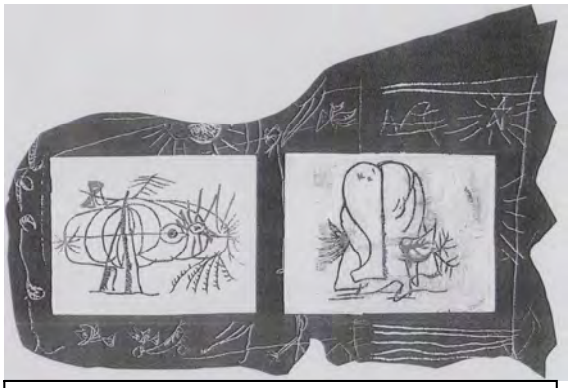


Fig. 13 Ōno Saiji, "Nordisti e sudisti"

Fig. 14 Katsuragawa Hiroshi, Crocifissione"

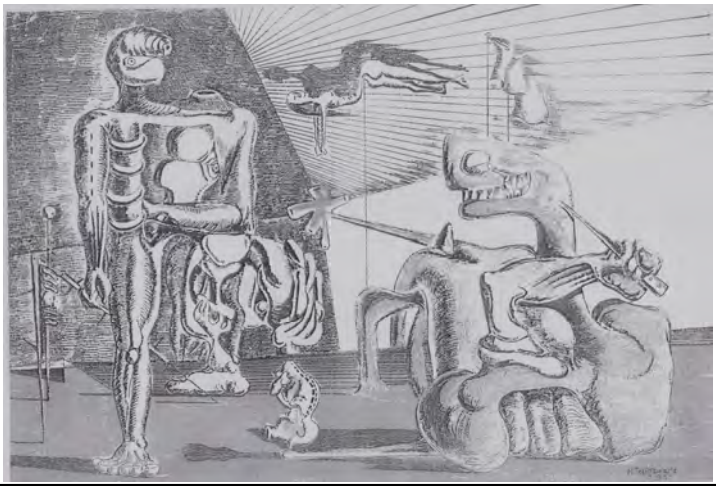


Fig. 15 Teshigahara Hiroshi, "L'isola delle meraviglie"

Fig. 16 Alcuni membri di *Seiki no kai*
(foto, 12.1950)
Da sinistra in basso: Abe Kōbō, Teshigahara Hiroshi.
In alto: Katsuragawa Hiroshi, Suzuki Hidetarō, Fujiike Masako, Segi Shin'ichi

L'altra metà del Rito
"Biografie di donne" dalla remota antichità al II sec. a.C.*

Carmen Coduti

本立而道生, 源治而流清
Se salda è la radice
l'Ordine è generato,
se regolata è la sorgente
le acque scorrono chiare.[1]

Le biografie in Cina hanno a che fare con il modello esemplare prima ancora che con la vita individuale. Il termine stesso con cui sono denominate, zhuan 传, non ha nulla a che vedere con la vita bios,[2] *ma riferisce invece di una trasmissione alla posterità chuan 传,*[3] *la quale, a sua volta, non può che sottintendere l'esemplarità del soggetto. L'assenza, o comunque la marginalità dell'epica dell'eroe, come pure la minore enfasi sull'individuo di per sé, rendono le biografie cinesi più simili alle agiografie dei santi medievali che non ai protagonisti delle Vitae di Plutarco. Brevi e dal carattere fortemente aneddotico, presentano "santità ed azioni sacre" ritratte in maniera stereotipata, e sono primariamente interessate alla performance del soggetto in uno dei due ambiti: politico-sociale o famigliare. Celebrano l'esplicazione di un ruolo e lo rendono al contempo modello esemplare. Nate in Cina, de facto, con la sezione liezhuan 列传 dello Shiji di Sima Qian, diventano, assieme agli annali benji 本纪, la forma primaria di scrittura della Storia-Maestra-di-Vita.*[4]

"Biografie di donne" o "Antiche Biografie di donne",[5] *Lienüzhuan 列女传, è un testo ispirato alla sezione liezhuan dello Shiji: il titolo stesso altro non è se non un riadattamento di liezhuan, cui è specificato l'oggetto, nü 女.*[6] *Con "Biografie di donne", le donne sono, per la prima volta, costituite a "categoria" generale al pari delle altre categorie utilizzate nello Shiji; al contempo, è offerto loro uno spazio "personale", indipendente cioè dalla compilazione storiografica ufficiale e dalle altre sezioni storiche.*[7] *Attraverso vicende*

---

* L'opera è stata interamente tradotta in italiano e pubblicata come "Biografie di donne", introduzione, traduzione e note di Carmen Coduti, IsIAO, febbraio 2008.

1 Dalla biografia "La signorina Shen di Shaonan", capitolo quarto "Donne caste ed obbedienti", prima biografia.

2 Come osserva Olbricht, citato In Wright – Twitchett, 1962.

3 Il carattere 传 ha mantenuto, in cinese moderno, la doppia pronuncia *chuan* e *zhuan*.

4 Wright – Twitchett, 1962.

5 Il carattere *gu* 古 "antiche" sarà aggiunto al titolo allo scopo di distinguere il testo originario dalle biografie apocrife e dagli altri "Biografie di donne" comparsi nei secoli successivi.

6 Mou, 2004, cap. 1.

7 A partire dallo Hou Hanshu, le donne saranno "reinserite" in quella narrazione storiografica ufficiale da cui erano state originariamente affrancate: "Biografie di donne" ispirerà infatti, oltre a raccolte di biografie indipendenti, anche le omonime sezioni biografiche che saranno presenti nelle storie dinastiche dei periodi successivi.

alterne, riorganizzazioni strutturali e lavori di collazione, i principali dei quali avvenivano in epoca Song, il testo continuerà ad essere trasmesso fino al presente e ad attirare su di sé le attenzioni dei lettori, principalmente in quanto prima opera nella storia della letteratura cinese a trattare specificamente ed esclusivamente della performance di personaggi femminili nei più diversi ruoli famigliari e sociali e nei più svariati principi morali ad essi connessi.

"Biografie di donne" è stato considerato una fonte di valore inestimabile per la comprensione della posizione della donna nella Cina antica. Leggerlo come testo storico non può tuttavia prescindere da tre considerazioni fondamentali: in primo luogo, che esso partecipa, insieme agli altri testi a carattere biografico, del meccanismo degli exempla in grado di veicolare significati e valori morali soggiacenti alla Storia e all'ordine umano, secondo la tradizione delle "Primavere ed Autunni" esemplificata dal celebre motto: "meglio vederlo nella totalità e nella chiarezza di azioni ed eventi, piuttosto che affidarlo a vuote parole".[8] *In secondo luogo, che era stato dichiaratamente concepito ed utilizzato come memoriale al trono, allo scopo di ammonire l'imperatore perché ponesse un freno allo strapotere a corte delle imperatrici e dei loro parenti. In terzo luogo, che si tratta di un'opera compilata da un soggetto maschile, con un preciso intento ideologico e senza alcuna vena documentaristica. Ovvero, in "Biografie di donne" l'aspetto ideologico e l'aspetto storico sono intrecciati più che sovrapposti. Le donne oggetto (e non soggetto) delle biografie sono innanzitutto uno strumento, la rappresentazione "concreta" di un principio morale o di una norma comportamentale, prima ancora che personaggi storici; la sistematica classificazione operata all'interno del testo, attraverso titoli ai capitoli e brevi introduzioni, le rende anzi rappresentazioni di una sola e precisa virtù su tutte le altre, che pure possiedono. Esse sono quindi piuttosto semplificate, immortalate cioè nel corso di una determinata azione, con un ruolo ben preciso e generalmente senza conflitti morali o psicologici.*[9] *La dimensione cronologica e "storica", intesa come registrazione delle vicende, è posta in secondo piano rispetto alla necessità di costruire un'immagine della protagonista, e metterne in evidenza alcuni aspetti invece che altri. Le biografie hanno perciò un carattere fortemente aneddotico, per quanto sistematico nella struttura e nei contenuti: non è descritta l'intera vita della protagonista, ma soltanto eventi salienti che possano rendere immediata la comprensione del principio morale, e semplificato il processo di immedesimazione delle lettrici. Ciò non toglie nulla alla centralità della protagonista all'interno di ogni biografia, ma non può che preludere alla idealizzazione in chiave moralistica della persona, che si fa personaggio prima e categoria poi.*

1. "Biografie di donne": il testo, l'autore.

"Biografie di donne" è oggi un testo frutto della riorganizzazione operata in epoca Song. Comprende 104 biografie di donne vissute a partire dalla remota

---

[8] 载之空言，不如见之于行事深切著明也，dalla prefazione allo *Shiji*. Sima Qian, per bocca di Dong Zhongshu, chiarisce in questo modo l'intento di Confucio nella compilazione delle "Primavere ed Autunni": utilizzare gli eventi storici al fine di manifestare il proprio pensiero e veicolare princìpi morali a carattere generale.

[9] Anche quando i conflitti sono presenti, sono funzionali all'insegnamento morale: quale sia la strada da scegliere nel caso due principi si trovino in conflitto l'uno con l'altro.

antichità fino al secondo secolo a.C.,[10] ordinate in sette capitoli[11] di quindici biografie ciascuno:[12] "Modelli materni", 母仪传; "Donne capaci e intelligenti", 贤明传; "Donne benevolenti e sagge", 仁智传; "Donne caste ed obbedienti", 贞顺传; "Donne integre e corrette", 节义传; "Abili oratrici", 辩通传; "Favorite malevoli", 孽嬖传.

Ogni capitolo è accompagnato da una breve introduzione *xiaoxu* 小序, che fornisce una spiegazione delle caratteristiche che le donne appartenenti ad uno stesso capitolo necessariamente condividono, e che si conclude con un'esortazione a che le donne dell'impero tutto prendano a modello le protagoniste delle biografie. Le biografie stesse, pur variando in lunghezza e in ampiezza di contenuti, presentano una struttura comune: sono titolate, iniziate da una frase generalmente identica al titolo (la quale fornisce i dati "anagrafici" e famigliari della protagonista), e costituite poi da una narrazione principale più o meno ricca in vicissitudini, insegnamenti morali, componenti dialogate, ma che interessa generalmente soltanto uno o pochi episodi della vita della protagonista. Le vicende storiche o macrostoriche sono collocate in secondo piano, mentre l'aspetto quotidiano e dinamico delle biografie ha un puro valore strumentale, ha cioè lo scopo di meglio mettere in rilievo la virtù o le capacità della donna. Il fulcro della narrazione è costituito dall'insegnamento morale, sia esso diretto, attraverso le parole della donna o degli altri protagonisti, sia esso (nella maggior parte dei casi) indiretto, attraverso l'*exemplum*, la condotta paradigmatica, il personaggio rappresentativo. La parte conclusiva di ogni biografia è infine affidata al trio: commento del gentiluomo *junzi* 君子 – citazione dallo *Shijing* 诗经[13] – inno *song* 颂, attraverso cui l'autore, rispettivamente, offre il proprio giudizio di valore sulla protagonista, rimanda ad una tradizione testuale "classica", ovvero a princìpi immutabili deducibili o inducibili da ciascuna biografia, e riassume la vicenda narrata con un linguaggio semplice e conciso.

La compilazione di "Biografie di donne", sulla base di quanto riportato nello *Hanshu*, è quasi universalmente[14] attribuita a Liu Xiang 刘向, il padre della scienza bibliografica in Cina.

---

[10] La biografia più tarda è ambientata al tempo dell'imperatore Xiaowen degli Han Occidentali 汉孝文帝, periodo di regno: 179-157 a.C., ed è inserita nel capitolo sesto "Abili oratrici".

[11] Biografie apocrife, identificate da Wang Hui 王回 nel periodo dei Song Settentrionali e raggruppate sotto la denominazione di *Xu Lienüzhuan*, "Successive biografie di donne", sono tuttavia contenute, come ottavo ed ultimo capitolo, in molti dei *Lienüzhuan* con annotazioni oggi in circolazione.

[12] Ad eccezione del primo, la cui prima biografia è andata perduta.

[13] Le citazioni alle volte sono in stretta correlazione con le vicende, in quanto sia la biografia sia il componimento dello *Shijing* si riferiscono allo stesso episodio pur divulgandolo in maniera differente, in prosa la prima, in versi il secondo; alle volte sono citazioni "libere" che non sono immediatamente riferite alle vicende, ma che forniscono una sorta di motto o una corrispondenza, in versi, di un dato principio morale.

[14] In Wu, 1988, si legge che Luo Genze 罗根泽 e altri studiosi attribuiscono il *Lienüzhuan* a uno o più autori del periodo pre-Qin. La preoccupazione ideologica soggiacente alla compilazione del testo, come pure la familiarità con la tradizione testuale e in particolar modo con l'interpretazione di Lu allo *Shijing*, avvalorano tuttavia l'ipotesi che "Biografie di donne" sia stato effettivamente opera di Liu Xiang. Il ruolo di Liu Xiang in quanto autore va però ridimensionato alla luce della condizione storica in cui operò, sulla base di un confronto con le fonti, e sulla base di quanto registrato nelle più antiche opere di

Liu Xiang (79 a.C.-8 a.C.)[15] apparteneva ad un ramo collaterale del clan imperiale Liu. Aveva ricevuto un'educazione fondata sui classici del pensiero confuciano, in particolar modo sull'interpretazione di Lu allo *Shijing*.[16] Dopo un breve periodo in cui aveva ricoperto cariche politiche di relativa importanza, e dopo un rischioso esperimento a carattere magico-alchemico che gli costò la condanna a morte da cui fu infine graziato, Liu Xiang fu coinvolto nelle lotte intestine tra eunuchi e parenti delle imperatrici da un lato e burocrazia confuciana dall'altro. Tale fenomeno, che si sarebbe presentato diverse volte nella lunga storia dell'impero cinese, prendeva avvio proprio a partire dalla dinastia Han, in genere a causa della giovane età alla quale gli imperatori ascendevano al trono, ancora incapaci di governare attraverso scelte politiche autonome e costretti in tal modo a dipendere da "consigli" di imperatrici, dei loro parenti o degli eunuchi. Al tempo dell'imperatore Yuan, erano stati prima i parenti dell'imperatrice Wang 王皇后 poi quelli dell'imperatrice Xu 许皇后 a monopolizzare il potere a corte. Al tempo dell'imperatore Cheng fu invece la volta dell'imperatrice Zhao 赵皇后. Liu Xiang, consapevole del pericolo che si annidava in una tale situazione politica, affermava: "*I parenti dell'imperatrice sono sempre più potenti, certamente porteranno alla rovina il clan Liu*".[17]

Al tempo dell'imperatore Cheng (32-7 a.C.), grazie alla sua grande erudizione, dopo quindici anni trascorsi come suddito comune *shuren* 庶人 a seguito delle lotte intestine in cui era stato coinvolto, Liu Xiang ricevette nuovamente un incarico ufficiale in base al quale si occupò dei lavori di collazione, patrocinati dalla casa imperiale Han e resisi necessari dopo il rogo dei libri decretato dal primo imperatore Qin Shihuang 秦始皇帝 e dopo le distruzioni provocate dalle battaglie che avevano preceduto la fondazione della dinastia. All'età di sessantaquattro anni, preoccupato come in passato per lo strapotere dei parenti delle imperatrici, Liu Xiang decise infine di affidare il proprio messaggio di critica e il proprio modello di ordine sociale ad una raccolta di biografie di personaggi femminili, in gran parte tratti dalla tradizione testuale precedente: "*utilizzò mogli virtuose e caste signore presentate nei testi poetici e storici,* [donne] *che possono essere prese a modello per far fiorire lo Stato e rendere illustre una famiglia, come pure le favorite malevoli e tutte le altre donne che avevano causato disordini e distruzione, e le elencò ordinatamente in*

---

classificazione dei testi, laddove l'intervento dell'autore sul testo è identificato o attraverso il carattere *jiao* 校, o attraverso il carattere *xu* 序, che chiaramente implicano un rapporto autore-testo differente dalla creazione letteraria vera e propria. Sarebbe più appropriato considerare Liu Xiang una sorta di "organizzatore-autore", che sia intervenuto su una materia pre-esistente modificando, in modo più o meno ampio, quel corpus di storie che altri prima di lui avevano compilato e canonizzato, aumentandone al contempo il carattere narrativo, e conseguentemente la fruibilità.

[15] Per la questione della datazione si rimanda a Qian, 1930.

[16] Ovvero, un'interpretazione differente da quella a tutt'oggi utilizzata e conosciuta come *Maoshi* "毛诗". Liu Xiang si servì dell'interpretazione conosciuta come *Lushi* "鲁诗" e compilata dal duca Shen 申公, un erudito molto vicino a re Yuan di Chu suo antenato. La versione *Lushi* "鲁诗", insieme alle versioni *Hanshi* "韩诗" e *Qishi* "齐诗", sarebbe andata perduta durante i Song Meridionali.

[17] 外家日盛, 其渐必危刘氏. *Hanshu*, Biografia di re Yuan di Chu "汉书 · 楚元王传".

Biografie di donne*, in otto capitoli,*[18] *allo scopo di ammonire l'imperatore*".[19]

2. Tra virtù e depravazione

"Biografie di donne" si snoda attraverso due tipologie di *exempla* dalla natura opposta ma complementare: la donna depravata e la donna virtuosa. Alle donne depravate è dedicato l'ultimo capitolo del testo, il capitolo del vizio e della tragedia (tutte le storie finiscono infatti con la morte dei protagonisti o con la distruzione della famiglia e dello stato).[20] A partire dalle favorite cui è imputato il crollo delle dinastie Xia, Shang e Zhou occidentali, fino alla regina che causò la fine del regno di Zhao 赵, le donne rappresentate sono o dedite alla lussuria, quindi alla relazione illecita e all'incesto, o malfattrici in senso più ampio, spesso interessate ad intrighi politici o alla questione della successione al trono. Accattivanti nell'aspetto, sono in genere donne "di potere" capaci, in quanto tali, di fornire il migliore esempio degli effetti dell'ingerenza politica della donna, come pure della sua condotta depravata, sull'ordine famigliare e statale. Accompagnate nelle loro smodatezze da sovrani dediti a libagioni e musiche licenziose, sono oggetto di critica da parte di funzionari integerrimi, che prendono la parola per ammonire i loro sovrani e si stagliano come le uniche figure positive nell'universo "peccaminoso" del capitolo settimo.

Il panorama delle donne virtuose è invece più variegato. S. J. Mou[21] suggerisce che la ricchezza nella rappresentazione della virtù femminile sia una delle caratteristiche distintive della raccolta indipendente "Biografie di donne" rispetto ai capitoli "Biografie di donne" presenti nelle storie dinastiche ufficiali dei periodi successivi. In particolar modo a partire dalle storie Tang, la donna virtuosa sarà infatti quasi esclusivamente rappresentata in quanto donna casta; la castità sarà a sua volta sempre più associata al ruolo di madre-educatrice e alla condizione di vedovanza; sarà sempre più elogiata attraverso donazioni di beni materiali e conferimento di titoli onorifici da parte delle autorità politiche; comporterà sempre più spesso atti estremi quali l'automutilazione e il suicidio. L'enfasi sulla castità si rifletterà anche nelle sezioni "Biografie di donne" delle storie ufficiali, laddove il carattere *lie* 列, che aveva il solo significato di "serie di", sarà sostituito dall'omofono lie 烈, con cui erano specificamente definite le "martiri della castità", le *lienü zhenfu* 烈女贞妇 tanto osannate dalla "barbarica" dinastia Qing.[22]

La rappresentazione della donna virtuosa in "Biografie di donne" è indubbiamente ricca e variegata. "Martiri della castità" sono protagoniste di alcune biografie, ma soltanto in quanto categoria tra le altre. È a loro dedicato il capitolo quarto dell'opera, in cui sono definite non *lie* 烈, bensì *zhen* 贞, carattere dalle implicazioni più ampie, al punto che lo si

---

[18] La struttura originaria del testo sembra comprendesse sette capitoli di biografie e un ottavo capitolo in cui erano contenuti inni e illustrazioni; le prime sono andate perdute, i secondi furono invece collocati alla fine di ogni biografia.

[19] "采取诗, 书所载贤妃贞妇, 兴国显家可法则, 及孽嬖乱亡者, 序次为 '列女传', 凡八篇, 以戒天子". *Hanshu*, biografia di re Yuan di Chu "汉书 · 楚元王传".

[20] Per una traduzione in italiano si rimanda a Fracasso, 2005.

[21] Mou, 2004, capp. 1-2.

[22] Molti sono gli studi al riguardo. Si menzionano soltanto: Sommer, 2000; Min, 1995; Du – Wang, 2004.

potrebbe tradurre in "risolute di spirito".[23] Le donne del capitolo quarto sono definite anche obbedienti; la loro obbedienza non implica tuttavia una sottomissione a una qualche figura maschile, assume anzi i connotati di una obbedienza "naturale" (e perciò non ostacolabile) ai princìpi delle cose e al Rito dei rapporti umani, come il carattere *shun* 顺 suggerisce. La loro obbedienza è spesso, paradossalmente, una disobbedienza nei confronti dei propri genitori, del futuro marito o del sovrano di un Paese, ovvero nei confronti di tutte quelle forze esterne che vorrebbero costringerle a non obbedire più ai princìpi rituali, oppure costringerle a contrarre un secondo matrimonio. L'obbedienza ai princìpi, patrocinata dalle donne caste, si traduce quindi in un moto "contrario" al senso comune e ai costumi del tempo: i personaggi secondari muovono critiche alle protagoniste che scelgono di mantenere la propria castità, la castità sembra quindi non essere una prassi universalmente condivisa. Fors'anche per equilibrare tale condanna, sono molti i sovrani che intervengono direttamente ad omaggiare le protagoniste del capitolo per la loro virtù: o onorando con un'iscrizione la porta del quartiere in cui esse risiedono, *biao qi lü* 表其闾, o concedendo loro un titolo onorifico *hao* 号.

Considerando un'ideale gerarchia di valori espressa dalla disposizione verticale dei capitoli e dalle diverse esortazioni contenute nelle brevi introduzioni (anch'esse disposte in maniera gerarchica e rivolte a: suocere e madri 姑母, mogli di sovrani e regine 妃后, mogli dei nobili del regno 夫人, signore Ji 姬 e Si 姒, signore Jiang 姜,[24] mogli di piccoli funzionari e di uomini comuni 妻), è la capacità di educare ad essere collocata in posizione primaria. Il capitolo primo è infatti dedicato alle donne che posseggono in sé la capacità materna per eccellenza, e che sono quindi madri in potenza se non di fatto. La collocazione delle biografie di madri-educatrici nel capitolo primo testimonia del ruolo primario accordato all'educazione come da pura tradizione confuciana, e al contempo permette un'elevazione della figura materna dal puro e semplice status biologico. L'enfasi posta sull'educazione implica che la natura umana possa essere volta al bene e "rettificata", sia cioè perfettibile, e implica inoltre che la modalità primaria attraverso cui la donna dovrebbe intervenire nell'ordine maschile, sia rispetto ai figli, sia rispetto ai mariti, è l'educazione al rito e alla virtù. Figli modello non possono che essere generati da madri modello, da donne che, sin da quando aspettano il bambino, prestano attenzione alle percezioni in quanto: "*se si percepisce il bene, il bambino riceve il bene, se si percepisce il male, il bambino riceve il male*".[25] Enfatizzare il ruolo dell'educazione equivale inoltre a legittimare l'impianto generale e l'intento ultimo dello stesso "Biografie di donne", il cui scopo fondamentale è, dichiaratamente, quello di educare le donne dell'impero ed ammonire il Figlio del Cielo.

L'educazione impartita dalla donna non è limitata al proprio figlio o ai membri delle generazioni più giovani, ma coinvolge anche il proprio marito, e consiste spesso in questioni non propriamente "femminili", relative cioè all'ambito politico. Le biografie del capitolo secondo "Donne capaci e intelligenti" dimostrano che da

---

[23] S. J. Mou traduce in effetti in "determined".

[24] Ji, Si e Jiang erano i cognomi più diffusi tra l'aristocrazia, in senso lato le esortazioni sono quindi rivolte alle donne appartenenti alle stirpi aristocratiche.

[25] "Le tre madri della stirpe Zhou", capitolo primo "Modelli materni". Si rimanda a Deng, 2002.

un punto di vista ideologico alle donne fosse non soltanto consentito, ma perfino appropriato, un intervento nei confronti delle scelte politiche del marito, purché tale intervento fosse rivolto all'educazione morale, e assolutamente non improntato all'interesse personale di tipo "tirannico". La donna poteva consigliare il marito purché in ambienti appropriati e "*senza oltrepassare la soglia*",[26] ovvero non in maniera diretta. L'interferenza vera e propria equivaleva invece a spadroneggiare *shanzhi* 擅志. Le donne capaci e intelligenti del capitolo secondo sono non casualmente consegnate alla storia come modelli esemplari per le mogli di sovrani: "*le mogli dei sovrani le prendano a modello di virtù, il loro buon nome sarà certamente propagato*".[27] Il capitolo sembra suggerire che grandi sovrani necessitano di grandi consorti in grado di comprendere lo stato delle cose e i valori morali soggiacenti ai rapporti umani, e di ammonire di conseguenza i loro mariti, onde evitare che questi commettano errori irreparabili a danno non soltanto della propria persona ma anche dell'intero Paese.

Le donne esemplari del capitolo terzo sono donne benevolenti *ren* 仁 e sagge *zhi* 智: sagge, in quanto conoscono i princìpi che soggiacciono all'esistenza unitaria di Uomo, Cielo, Terra; "benevolenti" perché sono spinte da tale conoscenza a ricercare una condotta virtuosa e corretta, che permetta di evitare i pericoli e di non operare in senso contrario all'Ordine delle cose. Sono donne che sulla base delle piccole cose riescono a comprendere gli sviluppi futuri, *shiwei* 识微; donne che hanno lungimiranza *yuanshi* 远识; donne che comprendono l'Ordine e i princìpi, e sulla base di tale comprensione cercano di evitare i pericoli per sé, per la propria famiglia o per il proprio Stato, alle volte invano. Il mondo del capitolo terzo è, più che negli altri casi, un mondo in continua trasformazione, che si sviluppa attraverso un percorso di riempimento e distensione, di crescita e decrescita, di vittorie e sconfitte, e in cui Ordine Umano e Ordine Celeste sono corrispondenti e reciprocamente influenzabili. Il Cielo del confucianesimo di epoca Han è infatti un Cielo non soltanto portavoce di Virtù, ma anche simbolo di un Ordine naturale le cui corrispondenze sono percepite, nel bene e nel male, anche nel mondo degli uomini, nella loro organizzazione politica, nelle loro relazioni fondamentali.

Le donne esemplari del capitolo quinto sono donne integre *jie* 节 e corrette *yi* 义, donne che, chiamate a scegliere tra pubblica correttezza e interesse privato, non possono che scegliere di agire in accordo alla prima, per quanto ciò corrisponda, nei casi limite, al sacrificio del proprio figlio per salvare la vita al figlio del fratello maggiore o del sovrano. Il conflitto si pone tra due princìpi di correttezza validi ciascuno per un ruolo sociale ben definito: per la prima volta nel testo ci si trova di fronte alla molteplicità di ruoli che la donna occupa all'interno di una famiglia: moglie ma al contempo figlia, moglie ma al contempo sorella. La scelta non è affatto obbligata, ed è allora impossibile per le protagoniste scegliere tra l'essere corretta nei confronti del fratello e l'essere corretta nei confronti del marito: l'unica scelta possibile è il suicidio, il sacrificio personale che, solo, permette alla donna di mantenere saldo il suo buon nome e ferma la sua virtù. Paradossalmente,

---

[26] L'espressione è tratta dalla biografia "Jing Jiang dei Ji di Lu", capitolo primo "Modelli materni".
[27] Capitolo secondo "Donne Capaci e Intelligenti", breve introduzione.

considerati gli sviluppi successivi della letteratura biografica a soggetto femminile, in "Biografie di donne" la maggior parte dei suicidi ha luogo non a causa della risolutezza della donna a mantenere la propria castità, bensì a causa del conflitto irrisolvibile tra due princìpi morali. S. J. Mou[28] osserva che anche in questo caso si è molto lontani dalla nozione di integrità morale così come sarà concepita nei secoli successivi, quando sarà ristretta, per le donne, alla "fedeltà nei confronti del marito defunto", *shoujie* 守节.

"Biografie di donne" annovera infine, tra gli esempi di condotta virtuosa, donne definite "abili oratrici", che riescono a muovere gli intenti dei sovrani, o a salvare dalla distruzione interi Paesi, grazie alla loro abilità discorsiva. Per quanto la "lingua lunga" non fosse una delle caratteristiche più apprezzate dalla cultura confuciana, al punto che il Maestro affermava nei Dialoghi: "*Parole fiorite e belle forme di rado si accompagnano alla benevolenza*",[29] e per quanto, nella biografia "Nüzong di Bao di Song",[30] la *changshe* 长舌 fosse tra le cause di ripudio della moglie da parte del marito, più importante perfino di sterilità e malattia grave, "Biografie di donne" riconosce tuttavia il ruolo positivo dell'abilità oratoria purché portavoce di un messaggio dalla morale rigorosa e totalmente in accordo ai precetti rituali. Le "parole fiorite", ricche di artifici retorici quali analogie, metafore, aneddotica tratta dalla tradizione testuale precedente, aggiunte alla benevola furbizia delle protagoniste, riescono non solo a muovere gli intenti dell'interlocutore, ma anche a dilettare il lettore per la loro arguzia e la loro originalità, dando vita ad uno dei capitoli più significativi dell'intero "Biografie di donne". La tecnica del contrasto è volutamente utilizzata per sottolineare quanto la bruttezza esteriore sia secondaria rispetto alla virtù interiore: per la prima volta, invece che con piccoli cenni non particolareggiati, ci si sofferma sulle caratteristiche fisiche delle donne, che sono o talmente brutte da essere "scacciate per tre volte dal quartiere e per cinque volte dal vicinato", o perfino: "*bruttissima, nessuno poteva eguagliarla: aveva la testa a forma di mortaio e gli occhi incavati, lunghe dita e grosse articolazioni, il naso all'insù che faceva mostra delle narici e un grande nodo alla gola al pari di un uomo, un collo enorme e radi capelli, era ingobbita e le si contavano le ossa sul petto, aveva una pelle nera come la pece* […]".[31] Donne di tal sorta, appartenenti per giunta alle classi sociali più umili, non potevano che trovare nella virtù interiore e nelle capacità comunicative gli unici mezzi di ascesa sociale ed elevazione morale.

3. Tra verità e verosimiglianza

Inserite in un'opera didattica, chiaramente e dichiaratamente tale, dunque dal carattere prescrittivo prima ancora che descrittivo, le rappresentazioni che "Biografie di donne" fornisce sono verosimili sì, ma probabilmente o per certi aspetti sono non vere. Il mondo ivi rappresentato è soggetto non soltanto all'ambivalenza della rappresentazione di per sé, che si pone sempre e comunque

[28] Mou, 2004, capp. 1-2.
[29] *Dialoghi*, capitolo primo, paragrafo terzo.
[30] Capitolo secondo "Donne capaci e intelligenti".
[31] Da "Zhongli Chun di Qi", capitolo sesto "Abili oratrici".

come un prodotto altro rispetto al rappresentato, ma è anche soggetto alla precisa motivazione ideologica di sostenere un Ordine ideale in base al quale modificare lo stato di cose reale. Stato di cose che, evidentemente, risultava ben lungi dall'assomigliare al modello sociale patrocinato: un'opera didattica non può che essere compilata perché si ritiene che qualcuno abbia bisogno di essa, possa cioè da essa essere "corretto" ed educato.

La compilazione di un'opera didattica rivolta alle donne sottintende quindi che fosse necessario educare le donne alla virtù. Anche se "Biografie di donne" fosse stato concepito come ammonimento nei confronti delle sole imperatrici, la sua diffusione, la diffusione di immagini ad esso ispirate e la sua longevità dimostrano che esso fu comunque utilizzato come testo per educare le donne e, presumibilmente, anche come monito per gli uomini. Il potere didattico che gli fu attribuito nei secoli spinse addirittura alcuni curatori delle edizioni successive ad escludere dalla pubblicazione l'ultimo capitolo "Favorite Malevoli", onde evitare che anche gli esempi di depravazione fossero considerati modelli da imitare: "[Il Signor Wang] *ha eliminato dal testo gli inni composti dal figlio* [di Liu Xiang] *e ha aggiunto alle biografie i propri commenti personali* […]. *Le sue biografie concernono soltanto la virtù, eppure ancora ve ne sono* [di donne] *che non l'hanno esplicata appieno! Di nuovo nei loro confronti* [il signor Wang] *ha aggiunto spiegazioni. Ha eliminato* [il capitolo de] *le favorite malevoli e* [de] *le portatrici di disordini e distruzione, di modo che non vi fossero, tra quelli tramandati alla posterità, aneddoti di cui vergognarsi o di cui fosse difficile parlare*".[32]

La rappresentazione in chiave didattica si porrebbe quindi come il preciso opposto della realtà in cui è stata concepita. Si rappresenta tutta una serie di paradigmi di virtù perché le donne, di fatto, hanno una condotta non appropriata ai princìpi morali patrocinati:

Shu Ji, di Yang di Jin 晋羊叔姬[33]

Shu Ji 叔姬era moglie di Yang Shezi 羊舌子 e madre di Shuxiang 叔向 e Shuyu 叔鱼. Avevano tutti cognome Yang 杨. Shuxiang aveva nome Xi, Shuyu aveva nome Fu […….].

Shuxiang voleva prendere in moglie la bella ed attraente figlia di Wuchen, duca Shen 申公巫臣,[34] e di Xia Ji 夏姬. Shu Ji tuttavia non voleva imparentarsi con quel clan.

---

[32] 于向之本书去其子之所为颂而系以己所为说. 与刘氏之轻信者, 正焉. 其事则善矣, 而犹有未尽善者. 又复为之推论言. 删其所为孽嬖乱亡者, 于后传授之间不至赧赧然, 难以形于口, 其折义也. Dall'edizione di "Biografie di donne" curata dal signor Wang 汪 in epoca Ming.

[33] Capitolo terzo "Donne benevolenti e sagge", decima biografia.

[34] Grande funzionario del clan reale di Chu, aveva prestato servizio nell'area di Shen 申, donde l'appellativo.

Shuxiang le disse: "Il clan cui mia madre appartiene è ricco e potente ma non ci sono in esso figli di mogli secondarie. Voglio evitare che succeda come nelle famiglie dei vostri fratelli!". Shu Ji gli disse: "Xia Ji, la moglie di Ziling, ha ucciso tre mariti, un principe, un figlio e ha distrutto un intero Paese e due grandi ministri.[35] Tu invece di evitare tutto ciò, vuoi evitare quello che è successo nel mio clan, che cosa mai è questa? Inoltre, ho sentito dire: chi ha immensa fortuna avrà anche immense disgrazie, chi ha profonda bellezza avrà anche profonda cattiveria. Quella donna è figlia di Yaozi 姚子, giovane moglie del duca Mu di Zheng 郑穆公 e sorella minore di Zihao 子貉. Zihao è morto in giovane età senza avere avuto eredi. Il cielo ha dunque raccolto tutta la bellezza nella persona di Xia Ji, sicuramente per sua colpa ci saranno grandi distruzioni! In passato, nella famiglia Reng 仍 nacque una bimba, aveva capelli nerissimi e grande bellezza, una luce con la quale poteva illuminare le persone d'intorno. Aveva nome Xuanqi 玄妻, "Signora Nera". Kui 夔, Ministro delle Musiche, l'aveva presa in moglie, ed ella aveva dato alla luce Bofeng 伯封: dissoluto e dal cuore di porco, la sua brama di ricchezze non aveva mai fine. Rabbioso e irragionevole, non era mai soddisfatto, era chiamato "Grande Maiale". Qiong Houyi 有穷后羿[36] lo aveva distrutto, e Kui era rimasto senza discendenti. E inoltre, la caduta delle tre dinastie Xia 夏, Shang 商 e Zhou occidentali 西周, come pure l'uccisione dell'erede al trono di Jin,[37] sono tutte dovute allo stesso motivo. Perché vuoi agire in questo modo? La bellezza è davvero capace di muovere gli uomini, ma se non è accompagnata da virtù e correttezza, è allora portatrice di disgrazie!" Shuxiang fu intimorito e non osò prenderla in moglie. Il duca Ping 平公 lo costrinse però a sposarla, ella diede alla luce Yang Shiwo 杨食我, che avrebbe ricevuto il titolo di Boshuo 伯硕. Quando Boshuo nacque, le attendenti lo comunicarono a Shu Ji dicendole: "La grande sorella ha dato alla luce un maschietto". Shu Ji si recò a vederlo, ma arrivata nella sala udì il suo pianto e tornò sui suoi passi, disse: "È il latrato degli sciacalli! Gli sciacalli hanno un cuore selvaggio. Sarà sicuramente questo ragazzo a distruggere la famiglia di Yang She!" Rifiutò quindi di vederlo. Quando questi crebbe, causò dei disordini nel paese insieme a Qisheng 祁胜, gli abitanti di Jin lo uccisero. La famiglia di Yang She si estinse. Dice il gentiluomo di Shu Ji: comprendendo il principio di una cosa, riesce a dedurre i princìpi di tutte le altre.

Recita lo *Shijing*: "*Scorre come quest'acqua di sorgente, non devi annegare nella sconfitta*".[38] È riferito proprio a ciò.

[…]

---

[35] La biografia di Xia Ji, intitolata "Xia Ji, signora di Chen" è presente nel capitolo settimo "Favorite Malevoli".

[36] Leggendario capo tribù dei barbari orientali Yi 夷 che, al tempo dei Xia, avrebbe rovesciato la dinastia e ottenuto il titolo di Tai Kang 太康. Tai Kang è collocato, nella linea dinastica Xia, subito dopo Qi 启.

[37] L'episodio è riportato nel capitolo settimo "Favorite malevoli", biografia "Li Ji, del duca Xian di Jin".

[38] Sezione *Xiao Ya* "小雅", componimento *Xiao min* "小旻".

Una donna dalla condotta viziosa, che può apportare seri danni all'ordine sociale, specialmente quando affiancata da uomini anch'essi negligenti nell'adempiere al rito e irrispettosi della correttezza, era assolutamente da condannare; andava invece di pari passo osannata la donna dall'alta morale e dalla condotta virtuosa.

Leggendo il testo secondo un ordine invertito, a partire dal capitolo settimo fino al capitolo primo, "Biografie di donne" si pone come un percorso di moralizzazione progressiva di un ordine sociale, che è minato da donne depravate e da uomini di potere dissoluti, per mezzo di figure di donne virtuose la cui condotta esemplare può apportare benefici all'ordine famigliare e alla società intera nello stesso tempo. Il cammino dal capitolo settimo al capitolo primo si porrebbe quindi come un progressivo percorso dal reale all'ideale, dalla Storia alla Rappresentazione filtrata dalle esigenze didattiche.

Data la natura didascalica del testo, e il carattere evidentemente paradigmatico delle protagoniste, le tipologie comportamentali e morali osannate in "Biografie di donne" sembrano generate più dall'intento moralizzatore dell'autore, mosso dalla necessità di patrocinare una società armoniosa e ritualmente ordinata, che non dal pennello di uno storico intento a ritrarre la società dei suoi tempi. Tracciare un confine tra il piano reale e il piano ideale, in un'opera quale "Biografie di donne", senza l'aiuto di tradizioni testuali altre o di altri settori disciplinari (primo tra tutti l'archeologia) è perciò un'operazione rischiosa. Quegli elementi dedotti dal rev. O'Hara, che negli anni '70 curava un'edizione inglese del testo, e da lui considerati rappresentazioni veritiere della realtà sociale dei tempi, possono in effetti essere letti anche da un punto di vista più propriamente ideologico, in quanto frutto dei princìpi etici e dell'organizzazione sociale dal testo patrocinati.

Il principio di separazione, proposto da O'Hara, tra le azioni "consuete" delle protagoniste, considerate specchio della realtà sociale dei tempi, e le azioni "esemplari", che sarebbero invece frutto delle necessità ideologiche dell'autore, non rende giustizia all'intento didattico del testo: in "Biografie di donne" l'esemplarità dei personaggi femminili è garantita anche dalla azioni "consuete" e meno eclatanti; gli ambiti del "consueto", inoltre, a differenza delle gesta eclatanti più o meno formalizzate in altri testi, sono più facilmente manipolabili. Un confine più interessante andrebbe tracciato forse tra le protagoniste femminili, che rappresentano il paradigma, e i personaggi secondari, che rappresenterebbero la "voce comune", la "prassi".

In aggiunta, come dimostrato da recenti studi sulla posizione della donna nella Cina antica,[39] prima ancora del genere sessuale sembra fosse lo status sociale a determinare il grado di indipendenza della donna dall'uomo. Quel *double sex code* identificato da O'Hara, in base al quale, tra l'altro, la donna era costretta ad accettare il sistema poligamo, era sottoposto a differenze di status che ne comportavano l'affievolimento negli strati sociali più bassi, laddove le condizioni economiche non solo rendevano difficile la pratica della poligamia, ma anche rendevano indispensabile la partecipazione femminile all'economia famigliare. Di

[39] Min, 1995.

conseguenza, garantivano alla donna maggiore potere di quanto non fosse concesso alle mogli di un alto funzionario confinate, almeno teoricamente, negli interni. Inoltre, la presenza di un *doble sex code* in "Biografie di donne" non implica necessariamente che la società del periodo fosse su di esso modellata, implica invece che il *doble sex code* fosse concepito come principio organizzativo "corretto", dunque da diffondere attraverso l'*exemplum* biografico.

4. La donna come "Altra Metà"

"Biografie di donne" compie due operazioni distinte ma complementari: da un lato riconosce le potenzialità, sia negative che positive, della donna, dall'altro lato propone una serie di standard morali e comportamentali atti a limitarle o a regolarle. Scrive S. J. Mou: "*From Liu Xiang's* The Biographies of Women *down to the 'Biographies of Women' chapter in* Xin Tangshu*, wee see the formation of a Confucian discourse on women.* The Biographies of Women *is an attempt to appropriate women into Confucian tradition*".

La nascita del "discorso confuciano sulla donna" può essere addebitata a cause diverse, la prima delle quali è da ricercare nelle condizioni storiche del periodo, quando la stabilità politica era minata dallo strapotere, a corte, di imperatrici, dei loro partenti e degli eunuchi. Non sorprende che uno dei princìpi enunciati con maggiore vigore nel testo sia il "non-spadroneggiare", *wu shanzhi zhiyi* 无擅志之义, il non interferire in maniera diretta nelle questioni politiche, enunciato per prima dalla madre di Mencio, ovvero da un personaggio chiaramente appartenente all'ambito confuciano.

Una seconda causa potrebbe essere ricercata nel panorama ideologico della dinastia degli Han occidentali. La dottrina confuciana di epoca Han, impostasi come dottrina di Stato a partire dall'imperatore Wu (140 a.C.-88 a.C.), oltre ad aver inglobato alcuni elementi propri della scuola legista, era infatti arricchita da istanze taoisteggianti espresse nel pensiero cosiddetto "correlativo" o "antropo-cosmologico", e soprattutto era arricchita dalle speculazioni filosofiche di Dong Zhongshu 董仲舒 (circa 179-104 a.C.), il quale poneva l'accento sull'unità dello Stato, *da yitong* 大一统, si richiamava alla teoria delle corrispondenze e delle reciproche influenze tra Cielo e Uomo *ganying* 感应, ed enunciava la dottrina delle tre relazioni fondamentali e dei cinque principi basilari, *sangang wuchang* 三纲五常,[40] la cui eco è presente nell'intero "Biografie di donne".

La teoria delle corrispondenze era più propriamente formulata nello *Huainanzi*[41] e riferita al rapporto tra Cielo ed Uomo: cielo ed esseri umani sarebbero stati corrispondenti e reciprocamente influenzabili, *ganying* 感应. L'esempio pratico di tale principio era fornito dai fenomeni straordinari che il cielo "inviava" come ammonimento all'imperatore, perché tra gli uomini tornasse l'Ordine. "Biografie di

[40] I cinque princìpi basilari enunciati da Dong Zhongshu erano: benevolenza *ren* 仁, correttezza *yi* 义, rito *li* 礼, saggezza *zhi* 智, esser degno di fiducia *xin* 信. Per il confucianesimo di epoca Han e il pensiero antropo-cosmologico si rimanda a Cheng, 1997, parte terza.

[41] Lo *Huainanzi* è un'opera collettiva compilata nel primo periodo Han da Liu An e i suoi discepoli. Classificata dallo *Hanshu* nella sezione "Maestri Vari" *zajia*, è di fatto incentrata sulle concezioni taoiste, e si pone come opera rappresentativa della corrente di pensiero *huanglao*.

donne" specialmente nel capitolo terzo, non è estraneo a tale pensiero correlativo: uomo e cielo, ordine umano e ordine celeste, sono incessantemente paragonati, conoscendo l'uno è possibile "dedurre" l'altro.

Le corrispondenze e le reciproche influenze, tuttavia, non si fermano ai due ambiti celeste ed umano, sono anzi evidenti anche all'interno del solo mondo delle relazioni umane. Esiste infatti una corrispondenza tra gli interni *nei* 内 e gli esterni *wai* 外, ovvero, tra il "mondo maschile" e "il mondo femminile", o, meglio, tra il mondo politico e il mondo famigliare. I due ambiti sono corrispondenti, nel senso che sono regolati da identiche norme morali e rituali: presentano una gerarchia, che nel primo caso è definita attraverso i vari gradi della burocrazia e nel secondo caso attraverso la gerarchia delle mogli; presentano ciascuno i propri luoghi "amministrativi" – la corte interna nel primo caso, gli appartamenti interni nel secondo. Come la prima moglie, negli interni, amministra le mogli di grado inferiore, così il nobile infeudato, negli esterni, amministra i funzionari subordinati. Anche i valori morali patrocinati da "Biografie di donne", e rivolti al mondo femminile, trovano un'esatta corrispondenza nei valori per tradizione riferiti al mondo maschile. La controparte del padre, spesso impegnato nei suoi doveri "esterni", è la madre che resta negli interni ad educare il proprio figlio. La controparte del funzionario corretto che ammonisce il sovrano perché non si discosti dalla virtù, sono le mogli capaci e intelligenti e le mogli sagge e benevolenti, che dispensano consigli ai propri mariti i quali, se scelgono di seguirli compiono azioni gloriose, se scelgono di ignorarli vanno incontro alla rovina. La controparte del funzionario leale che non può servire due sovrani è la donna casta che, una volta sposata, non cambia marito. La controparte del funzionario che sacrifica l'interesse privato per il benessere collettivo è la donna integra e corretta che preferisce sacrificare il proprio figlio piuttosto che il figlio del fratello maggiore. La controparte dell'uomo di umili origini che riesce ad ascendere alle cariche più elevate grazie all'abilità oratoria e alla capacità di discernimento sono le abili oratrici che da semplici contadine diventano mogli-consigliere di sovrani. Al funzionario adulatore, cospiratore e sleale corrispondono, infine, le favorite malevoli.

Osserva S. J. Mou che le virtù patrocinate in "Biografie di donne", a differenza di quanto avverrà nelle raccolte biografiche compilate nei secoli successivi, non hanno una specificità di *gender*, corrispondono anzi alle virtù del *junzi* confuciano. Soltanto il capitolo quarto "Donne caste ed obbedienti" presenta una maggiore specificità, per cui, anche dal punto di vista rituale, ci si sofferma su una vasta gamma di precetti comportamentali più concreti e propriamente femminili, quali il non poter uscire liberamente di casa, portare pendenti alla cintura da far tintinnare negli appartamenti interni o utilizzare carrozze con tende.

Nel panorama ideologico della dinastia degli Han occidentali, uomo e donna sono inoltre uniti a formare una delle tre relazioni fondamentali, così come enunciate da Dong Zhongshu: la relazione marito/moglie si pone, insieme a quelle sovrano/suddito e padre/figlio, come principio costitutivo dell'intera società. La donna o, meglio, la donna nel suo ruolo di moglie, partecipa a pieno titolo dell'Ordine Umano. Diventare moglie significa essere inserita nell'ampia rete di

rapporti di reciproca dipendenza e subordinazione, che era alla base dello Stato-famiglia. Era tuttavia necessario che l'unione risultasse "corretta". Una donna che non fosse stata presa in matrimonio secondo le norme rituali sarebbe diventata una semplice *qie*, una concubina dall'umilissima posizione sociale o, peggio ancora, una *bennü* 奔女, una donna dissoluta, e non avrebbe in alcun modo goduto del diritto di essere immortalata in un testo inserito in una tradizione puramente confuciana, quale "Biografie di donne", laddove sono presenti soltanto mogli sposate secondo il rito, e per lo più nella figura delle prime consorti. Anche quando fosse il re di un Paese a voler prendere in sposa una semplice raccoglitrice di gelsi con un'escrescenza tumorale sul collo, "*una fanciulla casta, se manca anche un solo dettaglio nella preparazione del rito, a costo di morire non acconsentirà ad esser data in sposa*".[42]

Esterni ed interni sono quindi corrispondenti, all'ordine famigliare corrisponde l'ordine sociale: uniti in una delle tre relazioni fondamentali, i due ambiti sono perciò reciprocamente influenzabili, nel bene (come sottolineano i primi sei capitoli di "Biografie di donne") e nel male (come dimostrato dal capitolo settimo). "Biografie di donne", riconoscendo l'influenza della donna sul mondo famigliare e, per corrispondenza, sociale, non può che inserirla in un universo comune a quello maschile, regolato dalle tre relazioni fondamentali e da quelle norme morali e comportamentali, già da secoli istituzionalizzate, che prendono il nome di Rito.

Una donna educata al Rito è una donna meno pericolosa.

La vecchia signora di Quwo di Wei 魏曲沃负[43]

La vecchia signora 负 di Quwo 曲沃 era la madre di Ru'er 如耳, funzionario di Wei 魏. Il paese di Qin 秦 aveva nominato Gongzi Zheng 公子政 erede legittimo di Wei. Re Ai di Wei 魏哀王 aveva inviato qualcuno perché cercasse una moglie per l'erede legittimo: la donna era bellissima, il re aveva intenzione di tenerla per sé. La vecchia signora di Quwo […] bussò alle porte di palazzo e inoltrò una missiva al trono in cui si leggeva: "*Chi scrive è la vecchia signora di Quwo, una donna dal cuore pieno di preoccupazioni, che desidera manifestare al re*". Il re le concesse udienza. Gli disse: "Questa povera signora ha sentito parlare della differenza tra uomo e donna: è il principio morale più alto in uno stato. La donna è debole nella volontà ed è negligente nel pensiero, non la si può lasciare alla seduzione del male. È per questo che a quindici anni le si mette la forcina nei capelli,[44] a venti la si dà in

[42] Biografia "La ragazza con bubbone di Qi", capitolo sesto "Abili oratrici".
[43] Capitolo terzo "Donne Benevolenti e Sagge", quattordicesima biografia.
[44] Riferimento al rito della maturità *guan li* 冠礼 per una donna.

sposa e le si sceglie al più presto un titolo, di modo che possa agire in accordo ad esso. Sposata attraverso il rito, diventa moglie, senza alcuna norma rituale, diventa concubina, è sempre allo scopo di diffondere il bene e fermare la perversità. Quando la virtù è matura, la si dà allora in sposa, il marito va a riceverla personalmente[45] e lei poi lo segue. Questo è il comportamento di una fanciulla casta. Oggi Sua Maestà ha cercato una moglie per l'erede al trono ma la vuole poi tenere nei suoi palazzi interni; questo significa distruggere la castità della fanciulla, e non rispettare le differenze tra uomo e donna! I grandi sovrani del passato dovevano rendere retto il matrimonio: se era retto, la loro gloria risplendeva, se non lo era, i disordini nascevano. L'ascesa della dinastia Xia 夏 si dovette a Tushan 涂山, il suo declino a Mo Xi 末喜; l'ascesa degli Yin 殷 si dovette a Shen 莘, il loro declino a Da Ji 妲己; l'ascesa dei Zhou si dovette a Tai Si 太姒, il loro declino a Bao Si 褒姒. La moglie di re Kang dei Zhou 周康王 soltanto nel tardo mattino usciva dalla camera da letto, fu così ispirata "Canto di tortorelle",[46] allo scopo di ottenere una donna virtuosa da sposare al sovrano. Nemmeno gli uccelli chiamati tortorelle si è mai visto che risiedano e vivano soltanto in coppia! Quando uomini e donne sono in età da matrimonio, li si mette insieme con il Rito e allora nasceranno padre e figlio, si svilupperanno principe e suddito: è per questo motivo che essi sono l'origine delle mille cose. Principe e suddito, padre e figlio, uomo e donna, sono il grande ordinamento del mondo 大纲纪. Se le tre relazioni saranno in ordine, allora tutto sarà in ordine, se saranno nella confusione, allora tutto sarà nella confusione. Oggi il sovrano ha messo disordine nell'Ordine Umano 人道, ha abbandonato i princìpi delle relazioni fondamentali. Molti sono i paesi nemici: a sud il regno di Chu senza freni, ad occidente il regno di Qin senza restrizioni. Il paese di Wei si trova proprio tra di essi, si può dire che esista, e niente più. Ma il re non si preoccupa di questo, anzi crea disordine e non pone differenze tra i due sessi, padre e figlio dividono un'unica donna. Questa povera signora teme che nel regno di Wei ci possa essere una forte crisi politica". Le disse il re: "È tutto vero. Non avevo compreso". Diede quindi la ragazza in sposa all'erede legittimo, ricompensò la vecchia signora con cento sacchi di cereali e infeudò Ru'er, una volta che questi fece ritorno. Il re si impegnò diligentemente nel correggere se stesso. Lavorò per rafforzare il paese, né Qi 齐 né Chu 楚 né il potentissimo Qin 秦 osarono muovere le armi contro di esso. Dice il gentiluomo della vecchia signora di Wei: conosce il Rito.

Recita lo *Shijing*: "*Sii prudente, sii prudente, la via del Cielo è nota a tutti*".[47] È riferito proprio a ciò.

---

[45] In cinese *qin ying* 亲迎, uno dei "Sei Riti" 六礼 che regolavano ed ufficializzavano il matrimonio nella Cina antica.

[46] Si tratta di *Guanju* "关雎", il primo componimento dello *Shijing*, inserito nella sezione *Zhounan* "周南". Le tortorelle sono considerate gli "uccelli casti" perché secondo la leggenda avrebbero vissuto soltanto in coppia stabile.

[47] Sezione *Zhounan*, componimento *Jing zhi* "敬之".

5. Il Rito dell'"Altra Metà"

Il Rito nella Cina antica, per quanto sia spesso stato identificato esclusivamente con i suoi aspetti visibili, in termini cioè di etichetta e cerimoniale, è in primo luogo un principio d'ordine della società, cui tutti sono sottoposti relativamente al proprio ruolo e alla propria posizione sociale o famigliare. È un principio d'ordine fondato sulle differenze (tra i sessi, tra le posizioni sociali e tra i ruoli famigliari), l'intreccio delle quali si esprime in termini di gerarchia. È perciò oggetto primario dell'educazione impartita dalle madri ai propri figli, perfino dalle madri appartenenti ad un'epoca storica in cui il rito non era stato ancora istituzionalizzato in quanto Rito.[48] Jiandi, antenata suprema della stirpe Shang: "*quando Xie crebbe, gli insegnò i principi delle cose e lo rese obbediente nell'accettare i ruoli sociali*".[49]

"Biografie di donne" ripetutamente enfatizza la distinzione primaria nell'ordinamento rituale, quella tra uomo e donna: "*uomo e donna sono differenziati* [dal punto di vista rituale]" *nan nü you bie* 男女有别. La donna non è però mai descritta in termini di inferiorità biologica o naturale rispetto all'uomo, è anzi concepita, al pari dell'uomo, come potenzialmente pericolosa ma anche potenzialmente virtuosa. Non v'è traccia in "Biografie di donne" del *nanzun nübei* 男尊女卑 che avrebbe contraddistinto la rappresentazione della donna ad opera dell'ideologia centrale, in particolare a partire dal periodo Song, periodo in cui si ritiene le condizioni della donna abbiano subito un certo peggioramento. Soltanto una volta, nell'intero "Biografie di donne", si afferma "*la donna è debole nel pensiero*",[50] ma ciò non toglie che anche l'uomo fosse concepito come potenzialmente preda del vizio e non sempre dedito alla condotta virtuosa: come uomini non educati sono uomini dappoco e non *junzi*, così una donna non educata non può che soccombere alla debolezza di pensiero e diventare anch'ella viziosa.

Il "dovere di donna [in quanto moglie]" *furen zhidao* 妇人之道, la "correttezza di donna [in quanto moglie]" *furen zhiyi* 妇人之义 patrocinate in "Biografie di donne" si traducono innanzitutto nella gerarchia di virtù delineata nei sei capitoli, con tutta una serie di sfumature che coinvolgono altri aspetti morali, in particolar modo la frugalità. La donna, una volta inserita nell'universo rituale, doveva obbedire quindi a princìpi rituali che le competevano innanzitutto in quanto moglie, madre o figlia, in secondo luogo in quanto prima, seconda o terza moglie, in terzo luogo in quanto moglie di re, di grande funzionario o di semplice membro del popolo, e così via secondo un fitto intreccio di posizioni e ruoli sociali subordinati e differenziati.

Che l'obbedienza a tali principi si traducesse nella subordinazione della donna nei confronti dell'uomo è una questione più complessa, che non può che coinvolgere l'intero ordinamento rituale. In un mondo ordinato sulla base del Rito, la subordinazione era innanzitutto inerente all'intreccio delle relazioni nella famiglia, nello stato "feudale", nell'impero tutto. Nasceva nel momento in cui i vari

---

[48] L'istituzionalizzazione del rito è fatta risalire al duca Zhou.

[49] Biografia "Jiandi, madre di Xie", capitolo primo "Modelli materni".

[50] Ci si riferisce alla biografia "La vecchia signora di Quwo di Wei", qui tradotta a p. 13.

ruoli, differenziati, si intrecciavano a formare la serie di relazioni da cui scaturiva la società idealmente organizzata; era cioè strettamente connessa al gioco dei ruoli. Di conseguenza, la subordinazione della donna si poneva innanzitutto come controparte della subordinazione dell'uomo: alla subordinazione della donna nei confronti del marito corrispondeva la subordinazione del figlio nei confronti dei genitori, come pure la subordinazione di ogni suddito nei confronti del sovrano, e perfino la subordinazione dell'imperatore nei confronti del Cielo, che era un'entità morale invece che antenato supremo e aveva dunque il diritto di "sostituire il proprio figlio". In secondo luogo, non essendo tali subordinazioni concepite in termini biologici bensì di ruolo, anche tra le donne, ad esempio tra le donne di una stessa famiglia, erano presenti legami di subordinazione: le mogli di grado inferiore erano sottoposte alla prima moglie, la figlia era sottoposta alla madre, oltre che al padre, e così via. In terzo luogo, come già precedentemente sostenuto, la reale condizione della donna era non solo influenzata da princìpi ideologici più o meno attualizzati o attualizzabili, ma soprattutto era dipendente da fattori di tipo economico-sociale, aveva a che fare cioè con lo status prima ancora che con il genere.

"Biografie di donne" propone tre princìpi in base ai quali si è ritenuto che la donna nella Cina antica fosse in una condizione di totale, o quasi, subordinazione nei confronti dell'uomo: il già menzionato principio del non-spadroneggiare *wu shanzhi zhiyi* 无擅制之义, il principio delle tre dipendenze *sancong zhidao* 三从之道, e il principio della castità *yijiao bu gai* 一醮不改.

Tra i tre, il principio che più sottintende ad una condizione di subordinazione è il secondo, in base al quale le donne "*da giovani,* [sono] *dipendenti dai genitori; sposate,* [sono] *dipendenti dal marito; una volta morto il marito,* [sono] *dipendenti dai figli*".[51] Non è tuttavia chiaro quali siano i termini di questa dipendenza, se cioè ci si riferisca ad un ambito più propriamente economico invece che decisionale, e quando il carattere *cong,* che letteralmente significa "seguire", sia passato ad indicare la sottomissione da un punto di vista spirituale, oltre allo "spostamento fisico" cui era originariamente riferito (nel caso della biografia, di fatto, ci si riferisce allo spostamento della dimora: se Mencio possa abbandonare il paese di Qi con una madre ormai anziana). In misura maggiore, al di là dell'enunciato in via di principio, molte biografie presentano donne che sono andate contro la volontà dei propri genitori, del marito e dei figli: anzi, il compito di queste donne è proprio quello di educare i personaggi maschili che sono loro accanto. In questo senso non vi è traccia alcuna di un'automatica obbedienza della donna all'uomo in quanto uomo.

Il principio della castità era anch'esso probabilmente riconducibile a questioni economiche prima ancora che morali. La donna, per quanto vedova, aveva infatti importanti mansioni nell'ambito dell'economia domestica: "Biografie di donne" più volte enfatizza il compito di sostenere i genitori del marito, preparando loro il cibo o fabbricando gli abiti che avrebbero indossato. Nel caso anche i suoceri fossero morti, la vedova manteneva comunque un proprio ruolo all'interno del

[51] Biografia "La madre di Meng Ke [Mencio] di Zou", capitolo primo "Modelli materni".

clan ed era inserita in un tessuto sociale più ampio cui attivamente partecipava. La più disperata condizione di vedovanza in "Biografie di donne", non casualmente, è offerta dalla moglie di Qi Liang di Qi,[52] una vedova che non può fare affidamento su alcun congiunto nei cinque gradi di parentela, e a cui non resta altra strada che piangere il cadavere del marito sotto le mura della città, infine suicidarsi gettandosi nelle acque dello Zi. In termini più propriamente ideologici, la castità si rendeva necessaria anche perché faceva da controparte alla fedeltà del funzionario nei confronti del proprio sovrano, era cioè uno strumento per rafforzare l'autorità del potere centrale.

La principale causa di subordinazione, allora, diventerebbe l'impossibilità a partecipare alla vita "esterna" all'ambiente famigliare, ovvero alla vita politica e alla carriera burocratica. Il testo, tuttavia non nega in assoluto alle donne la partecipazione a questioni politiche, purché sia essa appropriata al ruolo di moglie, ovvero indiretta.

La subordinazione della donna nei confronti nell'uomo è da ricercare più a monte dei precetti morali stessi, i quali, come sopra evidenziato, hanno un corrispettivo negli "esterni" e sono parte di una rete più ampia di subordinazioni. Paradossalmente, la subordinazione della donna è da ricercare nella sua stessa elevazione.

L'altra metà del Rito. Conclusioni

Merito principale di "Biografie di donne" è di aver iniziato uno specifico discorso sulle donne, all'interno di un più ampio discorso confuciano. La donna da semplice figura marginale, sporadicamente comparsa nei testi della tradizione o nelle storie ufficiali, in quanto madre di personaggi meritevoli o moglie dissoluta causa della rovina di uno Stato, è elevata al rango di partecipante attiva all'ordine umano. Le è riconosciuto un ruolo nell'ambito famigliare e, per corrispondenza, nell'ambito statale più in generale; partecipa inoltre ad una delle tre relazioni fondamentali, quella tra moglie e marito. La donna virtuosa riceve in tal senso un riconoscimento senza precedenti nella storia cinese.

Paradossalmente, è proprio in questa elevazione che va ricercato il principio stesso di subordinazione della donna: l'elevazione si traduce infatti nella limitazione della propria condotta, nell'inserimento in un universo regolato da una fitta rete di norme comportamentali corrispondenti a quelle che regolano il mondo maschile, nell'aderenza infine a precisi standard morali rispetto ai quali la donna era stata fino ad allora mantenuta in condizione di estraneità.

Il riconoscimento del ruolo dell'"altra metà del Cielo", si pone quindi come un tentativo, da parte dell'ideologia centrale, di smorzarne la forza distruttiva incanalandola in una più ampia rete di subordinazioni che la rendano "l'altra metà del Rito".[53]

---

[52] Inserita nel capitolo quarto "Donne Caste ed Obbedienti".

[53] Un esempio concreto di tali dinamiche è fornito dalla legislazione in materia sessuale di epoca Qing, il cui principio organizzativo diventa il *gender* invece dello status sociale (come era stato in precedenza). In epoca Qing, categorie sociali fino ad allora degradate ed emarginate sono abolite, allo scopo di rendere più uniforme l'applicazione di standard morali da cui le classi sociali più degradate erano state fino ad allora esentate. Un processo di livellamento sociale apparentemente dettato da istanze di emancipazione, si traduce nel rafforzamento dell'autocrazia imperiale. Si rimanda a Sommer, 2000.

BIBLIOGRAFIA

a. "Biografie di donne":

AA. VV., "古列女传逐字索引" [A concordance to the *Gu Lienüzhuan*], Hong Kong, The Commercial Press, 1993

ARAKI Takaomi 荒城孝臣, *Retsujoden* 列女传, Tōkyō, Meitoku shuppansha, 1969

BALFOUR S. F., "Fragments from '*Gallery of Chinese Women*', or *Lieh Nü Chuan*", *T'ien Hsia Monthly*, X, 3, 1940

FRACASSO Riccardo, *Quindici donne perverse, Il settimo libro del* Lienüzhuan, Angelo Colla Editore, 2005

HINSCH Bret Hunt, "The textual history of Liu Xiang's Lienüzhuan", in Monumenta Serica, *Journal of Oriental Studies*, vol. LII, 2004

HUANG Qingquan 黄清泉, "新译列女传" [Nuova traduzione del *Lienüzhuan*], Taipei, Sanmin shuju, 1996

MIYAMOTO Masaru 宫本腾 – MITSUHASHI Masanobu 三桥正信, *Retsujoden sakuin* 列女传索引 [*Lienüzhuan* testo e concordanza], Tōkyō, Toho shoten, 1982

MOU Sherry J., *Gentlemen`s Prescriptions for Women`s Lives, a thousand Years of Biographies of Chinese Women*, An East Gate Book, M. E. Sharpe, 2004

NISHIKAWA Yoko, "Ryu Ko 'Retsujoden' ni okeru gaiseki kan" [Il concetto di "parenti di parte femminile" nel *Lienüzhuan* di Liu Xiang], *Bunkoku daigaku*, 30, Feb. 1987

O'HARA Albert Richard, *The Position of Woman in Early China, including translation of* Lieh Nü Chuan, Mei Ya Publications INC., Taipei, Taiwan, first printing 1971

QIAN Mu 钱穆, "刘向歆父子年谱" [Biografia cronologica di Liu Xiang e Xin], in 燕京学报, 1930年, 第7期

SHIMONI Takao, *Ryu ko "Retsujoden" no kenkyu* [Ricerche sul Lienüzhuan di Liu Xiang], Tōkyō, Tokai daigaku shuppankai, 1989

TANAKA Kazuo 田中和夫, "'*Retsujoden' inshi ko*" 列女传引诗考 [Analisi critica delle citazioni poetiche nel *Lienüzhuan*], in *Miyagi gakuin joshi daigaku kenkyu rombunsho*, 52, 1980

WEI Xia 魏霞, "刘向'列女传'研究" [Ricerche sul *Lienüzhuan* di Liu Xiang], dissertazione di dottorato presso l'università Fudan 复旦大学硕士学位论文, relatore prof. Li Xiangnian 李祥年, tesi non pubblicata

WU Minxia 吴敏霞, "'列女传'的编纂和刘传" [La compilazione e la diffusione del *Lienüzhuan*], 人文杂志, 1988 年, 第3期

YAMAZAKI Junichi, "Zoku retsujyo den-koi jiko (jo)" [Un tentativo di collazione del capitolo ottavo "Successive Biografie di Donne" (I)], in *Obirin daigaku Chugoku bungaku ronso*, 12, 1986

YAMAZAKI Junichi, "Zoku retsujyo den-koi jiko (ge)" [Un tentativo di collazione del capitolo ottavo "Successive Biografie di Donne"(II)], in *Obirin daigaku Chugoku bungaku ronso*, 13, 1987

ZHANG Jing 张敬, "列女传今注今译" [Commento moderno e traduzione del *Lienüzhuan*], Taipei, Shangwu yinshuguan, 1994

ZHANG Jing 张敬, "'列女传'与其作者" [Il *Lienüzhuan* e il suo autore], in Li Youning 李又宁 – Zhang Yufa 张玉法, 中国妇女史论文集, 台北商务印书馆, 1981

ZHANG Tao 张涛, "列女传译注" [Il *Lienüzhuan* tradotto e annotato], *Lienüzhuan*

yizhu, 山东大学出版社, 1990 年
ZHANG Tao 张涛, "刘向'列女传'的版本问题" [La questione delle edizioni a stampa del *Lienüzhuan* di Liu Xiang], 文献, 1989 年, 第 3 期
ZOU Jingheng 邹景衡, "列女传织具考" [Indagini sugli strumenti tessili menzionati nel *Lienüzhuan*], 大陆杂志, 35, 5, 1972

b. *Varia:*

AA. VV., The Chinese Partnership Research Group, *The Chalice and the Blade in Chinese Culture, Gender Relations and Social Models*, editor in chief: Min Jiayin, China Social Sciences Publishing House, 1995
BUSSOTTI Manuela, "The *gushi huapu*, a Ming dynasty wood-block printing masterpiece in the Naples National Library", *Ming Qing yanjiu* 明清研究, Napoli, Dipartimento di Studi Asiatici Istituto Universitario Orientale – Roma, Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1995
CARLITZ Katherine, "The social use of female virtue in Late Ming Editions of *Lienüzhuan*", in *Late Imperial China* 12, 1991, 2, pp. 117-148
CHEN Lancun 陈兰村, "略论我国古代传记文学的起源" [Discussioni sulle origini della letteratura biografica in Cina], 人文杂志, 1984 年, 第, 2 期
CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise*, edition du Seuil, 1997
CHIU Andersen, "Changing Virtues? The lienü of the Old and the New History of the Tang", *East Asia Forum*, 4, pp. 28-62
DENG Yuna 邓玉娜, "中国古代胎教文化及传统思维" [La cultura del condizionamento fetale nella Cina antica e il pensiero tradizionale], 文史杂, 2002 年, 第 4 期
DAVIS Richard, "Chaste and Filial Women in Chinese Historical Writings of the Eleventh Century", *Journal of American Oriental Society*, 121, 2, 2001
DU Fangqin – WANG Zheng, "中国历史中的妇女与性别" [Le donne e i due sessi nella storia della Cina], 天津人民出版社, 2004 年
EBREY Patricia Buckley, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, Berkley, University of California Press, 1993
ELVIN Mark, "Female Virtue and the State in China", *Past and Present*, 104, Aug. 1984
FAN Shuzhi 樊树志, "国史概要" [Linee generali di storia (della Cina)], 第三版, 复旦大学出版, 社 2004 年
FURTH Charlotte, "Androgynous Males and Deficient Females: Biology and Gender Boundaries in Sixteenth and Seventeenth Century China", *Late Imperial China*, 9, 2, Dec., 1988
GUISSO Richard W. – JOHANNENSEN Stanley, *Women in China*, Lewiston, New York, Philo, 1981
HINSCH Bret Hunt, *Women in Early Imperial China*, Ph.D. diss., Harvard University, 1979
HINSCH Bret Hunt, "Textiles and Female Virtue in Early Imperial Chinese Historical Writing", *Nannü*, 5, 2, 2003
HOLMGREN Jennifer, *Widow Chastity in the Northern Dynasties: The Lie-nü Biographies in the Wei-shu*, Papers on Far Eastern History, 23, 1981

HOLMGREN Jennifer, *Women's Biographies in the Wei-shu*, Ph.D. diss., Canberra, Australian National University, 1979

HUCKER Charles O., *A dictionary of Official titles in Imperial China*, California, Stanford University Press, 1985

KO Dorothy, *Teacher of the inner Quarter: Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford University Press, 1994

LAVAGNINO Alessandra C., *Il tesoro delle lettere: un intaglio di draghi*, Milano, Luni Editrice, 1995

LAI Yanyuan 赖炎元, "韩诗外传今注今译" [Commento moderno e traduzione dello Hanshi waizhuan], 台北商务印书馆, 1972

LEGGE James, *The Ch'un Ts'ew, with the Tso Chuen*, in *The Chinese Classics*, London, 1872

LEGGE James, *The Shih-ching*, in *The Chinese Classics*, London, 1872

LI Enjiang 李恩江 – JIA Yumin 贾玉民主编, "'说文解字'译述" [Lo *Shuowen jiezi* tradotto e annotato", 中原农民出版社, 2002 年

LI Hengmei 李衡眉, "先秦史集论续" [Raccolta di saggi sulla storia pre-Qin], 齐鲁书社, 2003 年

LIU Huairong 刘怀荣, "'采桑'主题的文化渊源于历史演变" [I cambiamenti storici e le origini della letteratura delle "raccoglitrici dei gelsi"], 文史哲, 1995 年, 第 2 期

LIU Shisheng 刘士圣 – LIU Yang 刘扬, "中国妇女通史" [Storia generale delle donne cinesi], 青岛出版社, 1999

MIN J. Y., *The Chalice and the Balde in Chinese Culture*, China Social Sciences Publishing House, 1995.

RAPHALS Lisa, *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China*, State University of New York Press, 1998

RAPHALS Lisa, "Arguments by Women in Early Chinese Texts", *Nannü*, 3, 2, 2001

SHE Shusheng 佘树声, "宗法农奴制度下的周代婚姻文化" [La cultura matrimoniale in epoca Zhou, nel sistema schiavistico e di clan], 人文杂志, 1993 年, 第 2 期

SOMMER Matthew H., *Sex, Law and Society in late Imperial China*, Stanford University Press, California, 2000

SUNG Marina H., *The Chinese* Lienü *Tradition*, in Richard W. Guisso – Stanley Johannensen (a cura di), *Women of China*, Lewiston, New York, Philo, 1987

WATSON Burton, *The TSO CHUAN, selections from China's oldest narrative history*, New York, Columbia University Press, 1989

WIDMER Ellen – KANG-I Sun Chang, *Writing Women in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1997

WRIGHT Arthur F. – TWITCHETT Denis, *Confucian Personalities*, Stanford University Press, 1962

WU Shuping 吴树平, "纪传体史书中'列女传'创始考" [Studio sulle origini della sezione "Biografie di Donne" nel genere degli annali e delle biografie], 中国史研究, 4, 1987

YAMAZAKI Junichi, *Retsujoden rekishi o kaeta onnatachi* [Le donne che hanno cambiato la storia nelle "Biografie di donne"], Tōkyō, Satsuki shobo, 1991

YANG Kuan 杨宽, "西周史" [Storia dei Zhou Occidentali], 上海人民出版社, 1999 年

YANG Zhigang 杨志刚, "中国礼仪制度研究" [Studio dei regolamenti rituali cinesi],

华东师范大学出版社, 2000 年
YIN Falu 阴法鲁 – XU Shu'an 许树安 (主编), "中国古代文化史" [Storia della cultura antica cinese], 北京大学出版社, 2004 年
YU-CHUNG Shih Vincent, *The Literary Mind and the Carving of Dragons*, Hong Kong, The Chinese University Press, 1983
YU Zhanghua 俞樟华, "'史记'与古代姓氏" [Lo *Shiji* e i cognomi di clan e cognomi di famiglia nell'antichità], 人文杂志, 1991 年, 第 1 期
ZHANG Peiheng 章培恒 – LUO Yuming 罗玉明 (主编), "中国文学史" [Storia della Letteratura Cinese], 上卷, 复旦大学出版社, 1996
ZHOU Zhenfu 周振甫, "诗经译注" [Il Classico delle Poesie con traduzione e annotazioni], 中华书局, 2003 年重印

FIORI, PIANTE E ANIMALI PER DAISUKE

Guidotto Colleoni

Premessa

Creature della natura vegetale e animale rappresentate nei capitoli I, III, IV, V, VI, VIII e inizio del X del romanzo *Sore kara* ("E poi", 1909) di Natsume Sōseki (1867-1916)[1] –i loro significati simbolici, ma anche il loro effettivo agire nell'animo del protagonista–: questo l'oggetto del presente nostro lavoro di ricerca e di definizione: un lavoro che vorremmo potesse anche riuscire di qualche utilità (se troppo non ci lusinghiamo) a chi voglia addentrarsi nell'ardua, vasta complessità di *Sore kara*: questo capolavoro che, ci piace aggiungere, indubbiamente occupa, per i suoi propri meriti, un posto di tutto riguardo nella storia della letteratura, non solo giapponese, del XX secolo.

*****

Dal capitolo I:

Così comincia il romanzo:

> Si udì un calpestio frettoloso: qualcuno passava correndo davanti al cancello. In quel momento nella testa di Daisuke pendeva un paio di grandi zoccoli, sospesi nel vuoto. Ma con l'allontanarsi del rumore dei passi, anche l'immagine degli zoccoli sembrò scivolar via e poi svanì del tutto. E Daisuke si svegliò.
>
> Guardò accanto al letto e vide sul pavimento un grosso fiore doppio di camelia. Ricordava con certezza di avere udito il fiore cadere durante la notte. Gli era sembrato come se una palla di gomma fosse stata lanciata giù dal solaio. Impressioni che si possono avere a notte inoltrata, quando tutt'intorno è silenzio, aveva pensato Daisuke; tuttavia, per tranquillizzarsi, si era posto la mano destra sul cuore, e poi, sentendo alle estremità delle costole le normali pulsazioni del sangue, aveva preso sonno.
>
> Per qualche tempo continuò a guardare distrattamente il colore del grosso fiore, grande all'incirca come la testa di un neonato. Poi, come se si fosse improvvisamente ricordato, sempre rimanendo coricato, si pose una mano sul petto e provò ancora a verificare il battito del cuore. Da qualche tempo porsi una mano sul petto per sentire, rimanendo coricato, le pulsazioni del cuore era per lui diventata un'abitudine, come un'idea fissa. Il battito era, come sempre, calmo e regolare. Continuava a tenere la mano posata sul petto, e cercava di immaginare il lento scorrere del sangue caldo e vermiglio sotto la spinta delle pulsazioni. È questa la vita, pensava: il fluire della vita che egli, in

[1] Lo spazio limitato di cui abbiamo potuto disporre ci ha imposto di non andare oltre l'inizio del capitolo X. Si fa presente che tutto il romanzo consta di diciassette capitoli.

> questo momento, era in grado di stringere con la palma della mano; ma la risonanza che sentiva tra le sue dita, che agiva come le lancette di un orologio, gli sembrava anche un campanello d'allarme che lo invitasse alla morte. Se soltanto avesse potuto vivere senza udirlo, questo campanello d'allarme, se questa sacca, che provvedeva a fare scorrere il sangue, non avesse avuto anche la funzione di fare scorrere il tempo, come si sarebbe sentito contento! Come si sarebbe potuto veramente godere la vita! Tuttavia… e improvvisamente rabbrividì. Daisuke desiderava vivere: desiderava vivere al punto di non poter sopportare l'immagine del suo cuore che, nutrito dal fluire del sangue, batteva tranquillo, imperturbabile. Talvolta, rimanendo coricato, si poneva la mano sotto la mammella sinistra e s'immaginava che qualcuno lo colpisse proprio lì, con un martello. Pur godendo ottima salute, Daisuke arrivava a considerare l'oggettiva, indiscutibile realtà del suo esser vivo come un caso fortunato, quasi un miracolo.
>
> Allontanò la mano dal cuore, prese il giornale che era stato posato vicino al letto, e, tirate fuori le braccia dalle coperte, lo aprì spiegandolo per tutta la sua ampiezza. A sinistra si vedeva l'immagine di un uomo che pugnalava una donna. Guardò subito un'altra pagina: stampate a grandi caratteri vi si riportavano notizie sulle agitazioni degli studenti. Per un po' continuò a leggere, ma ben presto gli si stancarono le mani e lasciò cadere il foglio sulle coperte. Poi si sporse un poco dal letto, e seguitando a fumare una sigaretta, riuscì a prendere la camelia che era caduta sul pavimento. La rivoltò e se la portò al naso. Bocca, baffi e quasi tutto il naso erano nascosti dal fiore. Le spire di fumo erano così dense che sembravano impigliarsi nei petali e negli stami. Posò la camelia sul lenzuolo bianco, si alzò e andò in bagno.[2]

All'immagine dei grandi zoccoli sospesi nel vuoto elaborata nell'interiorità della fantasia onirica del protagonista del romanzo, Daisuke, ancora addormentato, ma sul punto di destarsi, corrisponde nella realtà esterna un segno di vita attiva,[3] un segno che sembra una chiamata, una sollecitazione a vivere, alla quale il dormiente non può sottrarsi, a vivere in un mondo in perenne movimento: "ah, si muove, il mondo si muove", dirà Daisuke nel tragico finale del romanzo.[4]

Ora egli è desto, in grado di percepire, con chiara coscienza, la realtà del suo esistere, la realtà di questo mondo, di cui fa parte il suo stesso esistere, questo mondo che si muove perennemente, implacabile, fuori di lui, dentro di lui (le pulsazioni del cuore), questo mondo da cui gli arrivano segni di vita che sono qui, in questo *incipit* del romanzo, prevalentemente anche messaggi di morte, più o meno consapevolmente percepiti come tali: ecco la risonanza del battito cardiaco, "che agiva come le lancette di un orologio", e "gli sembrava anche un campanello

---

[2] SZ c, pp. 5-6. Una volta per tutte si avverte che l'abbreviazione SZ – a cui si fanno seguire le lettere a, b, c per distinguere i diversi volumi – si riferisce all'edizione completa delle opere di Natsume Sōseki, *Sōseki zenshū*, Tōkyō, Iwanami shoten, 1956-1957, 34 voll., edizione di cui qui ci serviamo per le citazioni da *Sore kara* (SZ c) (1909), da *Kusamakura* (SZ a) (1906), da *Sanshirō* (SZ b) (1908).

[3] "Nel mondo di Sōseki il sogno è costantemente connesso con la realtà" (Oketani, 1976, p. 116).

[4] SZ c, p. 253.

d'allarme che lo invitasse alla morte"; ecco "l'immagine dell'uomo che pugnalava una donna", immagine d'orrore, evidentemente intollerabile per Daisuke, che "guardò subito un'altra pagina". Ma soprattutto, in modo particolarissimo, sembra volersi ripetutamente imporre alla nostra attenzione il fiore di camelia, il primo oggetto del mondo reale che si offre, anzi s'impone alla vista di Daisuke appena risvegliato, e già, durante la notte, cadendo, gli aveva colpito l'udito e, non riconosciuto, lo aveva turbato, come una presenza, si direbbe minacciosa, ostile, comunque oscura ed estranea, tanto da fargli sentire subito il bisogno di verificare le proprie naturali "pulsazioni del sangue" – il "fluire" rassicurante "della vita" –, bisogno di verifica su sé stesso che ora si rinnova in lui, che, nella chiara luce del giorno, in quel fiore caduto può riconoscere la causa del suo turbamento notturno. E ancora, alla fine del passo citato, Daisuke, prendendo quel fiore, portandoselo alla bocca, stabilendo con esso uno stretto contatto fisico, sembra farlo tutto suo, quasi parte di sé stesso: dall'estraneità oscura all'intimo contatto fisico.

"*E poi* si apre con un segno di malaugurio: una rossa camelia doppia,[5] che cade sul pavimento. Il fiore di camelia che cade tutt'intero, e non petalo per petalo, ripugnava ai samurai, perché ricordava loro le teste mozzate".[6]

In un assai significativo passo del romanzo *Kusamakura* (cap. X),[7] scritto e pubblicato da Sōseki nel 1906, l'io narrante protagonista contempla alcune piante fiorite di camelia sulla riva di uno stagno: il verde delle foglie è "troppo cupo: anche di giorno, alla luce del sole, non dà alcun senso di piacevole leggerezza"; intenso, vivacissimo, affascinante il colore rosso fuoco dei fiori, ma il cuore di chi li guarda non si rallegra, anzi nella sua fantasia essi si associano all'immagine di una maga seducente e funesta: malvagia, ingannevole avvelenatrice. E ancora: "Quel colore non è un semplice rosso. È uno strano rosso, è come il sangue di un prigioniero barbaramente trucidato: è naturale che attragga i nostri sguardi, ma è anche naturale che ci ripugni".[8] E intanto cadono quelle rosse "cose", continuano a cadere dai rami, ad una ad una, tutte intere, senza sfogliarsi, "sembrano non avere rimpianti"; ma provocano un senso di malaugurio in chi le guarda, cadute nell'acqua e che conservano tuttavia la loro forma.[9]

---

[5] Veramente qui Sōseki non ci dice esplicitamente che il fiore è rosso, ma tale si è indotti a vederlo, immaginando la scena. Poco più giù, in questo stesso passo, nella frase "Per qualche tempo continuò a guardare distrattamente il colore del grosso fiore, grande all'incirca come la testa di un neonato" non sembra possa essere altro che rosso (o rosa) quel "colore del grosso fiore"; e rosso viene detto, esplicitamente, nelle interpretazioni di questo passo che ci propongono diversi critici.

[6] Così Moore Field, 1978, p. 270. E noi pensiamo subito a quel fiore caduto di camelia paragonato alla "testa di un neonato".

[7] SZ a, pp. 91-92.

[8] Cfr. l'orripilante immagine delle lingue degli impiccati ("bagnate di schiuma sanguigna, come fiori orrendi sbocciati sulle labbra") nel brano di Andreev, riportato da Sōseki all'inizio del capitolo IV (SZ c, pp. 40-41), di cui ancora diremo più giù.

[9] Sembra lecito scorgere, o forse soltanto intravedere, qui, la Natura che si presenta con uno dei suoi due volti, quello terribile di "dea della vendetta", "furia selvaggia, assetata di sangue", quale ci mostra Sōseki in un suo frammento in inglese (1904-1905), che Oketani (1976, pp. 116-117) cita al fine di meglio illustrare il proprio concetto di natura in *Sore kara*: "dea dai due volti" (quello della "vendetta amara" e quello della "beatitudine").

Ma poco più giù, nello stesso passo, emerge, nella fantasia del protagonista, un'incantevole immagine da dipingere: "una bella donna galleggiante" in quell'acqua, sotto i fiori di camelia che continuano a cadere; e gli torna alla mente quel che gli aveva detto la bella e misteriosa Onami (cap. IX):[10] "Mi dipinga in un bel quadro, quando mi sarò gettata nell'acqua, e il mio corpo galleggerà: galleggerò senza soffrire, galleggerò così, morta, in pace". Alle immagini di atroce, sanguinosa crudeltà, di tenebroso orrore, di ingannevole, funesta malia, si sono ora sostituite – sempre però presenti i fiori di camelia – immagini di una quiete, in cui sembra rinnovarsi perpetuamente una promessa di eterna serenità, come risposta a uno struggente desiderio di obliarsi nel mondo dei sogni, via dai travagli della vita quotidiana (ma tale quiete non è pur sempre quella della morte?).

Sempre in *Kusamakura* (cap. VI)[11] il protagonista si era già compiaciuto di immaginare: "Il padrone, la figlia, la cameriera, l'inserviente […], dopo aver compiuto il loro dovere di tafani, che rendono ancora più lunghi i lunghi giorni, potrebbero anche, incapaci di suggere la dolce rugiada addensata sui pistilli, giacere nascosti sotto i fiori caduti delle camelie e trascorrere così nel sonno, tra le fragranze, la loro esistenza". Anche in questo fantasticare, dominato dalla presenza dei fiori di camelia, c'è seducente malia, e struggente desiderio di obliarsi nel sonno, nel mondo dei sogni, lontano dai travagli della vita quotidiana, ma non tenebroso orrore, non sanguinosa crudeltà.

Torniamo ora alle pagine iniziali di *Sore kara*, e dobbiamo constatare che a quel fiore di camelia, che si è indotti a vedere rosso,[12] non si associano le immagini e i significati che invece abbiamo trovato nei passi citati di *Kusamakura*. Il fiore di camelia di *Sore kara* non viene in alcun modo connotato e caricato con espliciti e dichiarati – o quanto meno facilmente intuibili – valori simbolici. Tuttavia appare evidente che non senza una segreta intenzione il rumore causato dalla sua caduta è stato dall'autore in qualche modo connesso con le preoccupazioni nevrotiche di Daisuke; che, poi, vediamo particolarmente attratto da quella grossa corolla, in cui nasconde parte del suo viso,[13] quella grossa corolla che infine lascia sul lenzuolo "bianco": un contrasto voluto, ci sembra, con il colore della camelia. E rossa ("vermiglia") è l'onda sanguigna che batte contro le pareti delle arterie, che è fomite di vita; ma quel battito segna il tempo – e sia pur lento – dell'inesorabile appressarsi della morte.[14] In conclusione sembra lecito proporre qui un'interpretazione che postuli un simbolismo del tutto implicito, un simbolismo per così dire muto, fondato

---

[10] SZ a, p. 88.

[11] SZ a, p. 55.

[12] "Questo colore rosso appare in tutta l'opera [*Sore kara* – n.d.t.] come simbolo delle paure e delle inquietudini di Daisuke, […] presagio del tragico finale". Così, e siamo d'accordo, Shigematsu in Yoshida Seiichi, 1967, p. 119. Ma c'è anche, lo vedremo, il rosso fiore di "amaranto" del capitolo IV, vivente e generatore di vita, su cui, come pronubo, agisce Daisuke.

[13] Come se si volesse compenetrare con la realtà che ora più lo attrae.

[14] Un "rosso destino" ci appare (ma c'è anche il colore nero) in un passo del cap. IX del precedente romanzo di Sōseki, intitolato *Sanshirō* (1908), in cui il protagonista Sanshirō assiste a un incendio rovinoso (SZ b, p. 188). Conviene però subito avvertire che con ben altra, maturata coscienza, con ben più acuta e raffinata sensibilità riceverà Daisuke i rossi (e neri) messaggi del mondo reale.

su rapporti realmente posti dall'autore tra persone, cose ed eventi, ma non facilmente definibili in termini logici.[15] È ad ogni modo certo che questo fiore, rosso, già visto, nei passi citati di *Kusamakura*, come provvido custode del dolce dono del sonno e dell'oblio, associato anche alla godibile immagine di una bella morte, ma pure a quella di una misteriosa, terribile creatura, che sotto splendida veste tiene in serbo un "nero veleno", e, come tale, associato anche a immagini di ingannevole, "velenosa" malia (repellente e pure seducente), di sanguinoso massacro, è, in *Sorekara*, subito accostato a un personaggio a cui accadrà di non sopportare gli stimoli violenti che gli arrivano dai più luminosi rossi, soprattutto quelli della vita vegetale, di sentirsi profondamente disgustato dall'apparire del colore del sangue, terrorizzato, ma pure, si direbbe, morbosamente attratto dall'immagine delle lingue degli impiccati "bagnate di schiuma sanguigna, come fiori orrendi sbocciati sulle labbra", che si trova nel brano di Andreev, riportato dallo stesso Sōseki all'inizio del capitolo IV,[16] un personaggio ossessionato dalla tormentosa precarietà dell'esistenza, incline a fuggir via dalla realtà, quella realtà dell'operosa società civile, a lui odiosa, da lui giudicata con estrema severità, a cui egli non vuole in alcun modo servire, desideroso di pace e di oblio; ma che pure alla fine – occorre aggiungere – i moti vorticosi della vita reale – quella di tutti gli altri – si troverà a dovere affrontare, e in essi gettarsi a capofitto, perdutamente, trascinatovi da una amore dolcissimo, rigenerante e tuttavia avvelenato da presagi di morte,[17] senza altra da lui desiderata prospettiva se non quella di ardere e tutto consumarsi insieme con la donna amata, a lei unito in un supremo abbraccio, circondato dalle fiamme ruggenti sprigionate da una società divenuta tutta nemica:[18] e fiamme appaiono, come reali, nella delirante, rossa, visione finale: "Alla fine il mondo intero divenne rosso, completamente rosso. E con la testa di Daisuke al centro girava vorticosamente soffiando lingue di fuoco. E Daisuke stabilì che avrebbe continuato a farsi trasportare dal tram fino a che la sua testa fosse completamente arsa" (cap. XII).[19]

Quello stesso Daisuke – ci viene anche detto nel passo iniziale del romanzo sopra riportato, non lo dimentichiamo – che pure "desiderava vivere", che vuole "godere la vita", goderla "veramente". E in verità lo si vede, in alcune occasioni, nel corso del romanzo, riuscire, certo nei limiti delle sue capacità di raffinatissimo esteta, a farsi, della sua vita, pienamente (anche se provvisoriamente) padrone, assaporandone alcuni aspetti con intenso piacere dei sensi e dell'animo.

---

[15] Secondo Ino Kenji, citato e seguito da Shigematsu in Yoshida Seiichi, 1967, p. 119, "fin dall'inizio del romanzo, nel colore del rosso fiore doppio di camelia, sono simboleggiate 'l'inquietudine come carattere essenziale di un vivere che ha per centro la passione d'amore' e 'l'inquietudine sociale rappresentata dalle 'agitazioni studentesche'. Viene così subito indicato il tema principale che attraversa tutta l'opera". Interessante, ma certamente discutibile.

[16] Cfr., sopra, n. 8.

[17] "Sōseki, partendo dall'impressione che dà la caduta – la caduta improvvisa – e il colore del fiore della camelia, e l'umida pesantezza dei petali, approfondendone il senso, ne ha fatto il simbolo di un amore funesto". Così in Miyoshi, 1992, p. 231.

[18] Cfr. SZ c, p. 251.

[19] SZ c, p. 253.

*****

Ancora dal cap. I:

> Daisuke uscì dal tinello, attraversò il salotto e tornò nello studio. Si guardò attorno e notò che vi era stato fatto ordine con molto scrupolo. Anche la camelia caduta era stata spazzata via. Daisuke si fermò davanti alla libreria, che si trovava a destra di un vaso da fiori, prese un pesante album di fotografie dal ripiano più alto e, rimanendo in piedi, aprì il fermaglio dorato e cominciò a voltare le pagine. Arrivato alla metà, lì si fermò a un tratto la sua mano. Vi appariva l'immagine a mezzo busto di una donna di circa vent'anni. E Daisuke abbassò gli occhi, e guardava fisso il volto di lei.[20]

Sparito il fiore di camelia, vistoso simbolo muto (ricordiamo la denominazione sopra proposta), riaffiora da un passato ancora a noi ignoto il volto di una giovane donna. Quel volto sembra tuttora assai vivo nella memoria di Daisuke. Tenerezza? Amore? Oppure risentimento? Cruccio? Oppure sterile rimpianto? O soltanto un tenue e vago ricordare? O, forse, una speranza? Una promessa?

*****

Nel capitolo III troviamo Daisuke nella casa paterna, dove, insieme con il padre Toku, vive il fratello maggiore Seigo con sua moglie Umeko e i suoi due figli, il quindicenne Seitarō e la dodicenne Nuiko.

Anche oggi Daisuke si è dovuto sorbire una predica moralistica, tutta fondata sui nobili, ma secondo lui – e anche secondo Sōseki – anacronistici, e comunque innaturali principi dell'etica confuciana, adottata e adattata nel Giappone feudale dei Tokugawa: [21] chi gliel'ha inflitta è suo padre Toku, integerrimo (e insopportabile) moralista, a parole, e, nei fatti, abile e fortunato uomo d'affari, che, a quanto pare, si è costruito la sua fortuna senza farsi troppi scrupoli. Ora l'insopportabile predicatore di virtù è uscito e Daisuke, rimasto solo, nel "salotto in stile occidentale", il cui "arredamento era stato ordinato, in gran parte, a specialisti, che l'avevano realizzato seguendo le sue indicazioni", si dedica per qualche tempo a un severo riesame critico di "una pittura decorativa intorno a una lunetta", "risultato di molte e varie consultazioni con un pittore di sua conoscenza, a cui aveva voluto affidarsi".

Segue una conversazione tra Daisuke e sua cognata Umeko, con un brioso scambio di battute, nelle quali prevalgono i toni arguti e faceti, ma si dicono, da due punti di vista diversi, anche incontrovertibili, molto serie verità: soprattutto difficile obiettare a quelle dette dalla saggia (ma non perciò meno amabile) Umeko. Fra l'altro: "Furbo eh: te ne stai a dormire e così credi di poter far soldi". "E se anche non pensi a far soldi, però li spendi: non è la stessa cosa?".[22] Ma ecco un'improvvisa, momentanea apertura paesaggistica, una breve occasione di fuga

[20] SZ c, p. 13.
[21] Cfr. SZ c, p. 24 e pp. 26-33.
[22] SZ c, p. 35.

nel mondo della contemplazione della natura incontaminata: evasione breve verso un'immagine di pura, quieta bellezza, che si offre, per un istante, alla sensibilità dell'esteta costretto a misurarsi col peso della "polvere del mondo" degli uomini:[23]

> Daisuke interruppe per un momento la conversazione. Guardava il bel cielo dietro le spalle di Umeko, oltre le tende della finestra. Si vedeva, lontano, un grande albero. Dappertutto aveva messo gemme di colore avana, e le cime tenere dei suoi rami sfumavano sullo sfondo del cielo, come se le velasse una pioggia sottile.[24]

Arriva a dire Yoshida Hiroo, assai sensibile, come sembra, al *mono no aware*:[25] "Non c'è da stupirsi se al di là [di quel che, nel cap. III, vede Daisuke dietro le spalle di Umeko – n.d.t.] si nasconde il fantasma di Michiyo".[26] Michiyo, la moglie infelice di Hiraoka, l'amico di Daisuke: la vediamo apparire in casa di Daisuke, nell'ultima parte del capitolo IV. È lei, ne possiamo esser certi, la donna, di cui Daisuke, nel cap. I, "guardava fisso il volto" ritratto in fotografia, la donna da sempre in fondo da lui amata – e che da sempre lo ha amato –, fin dai tempi in cui l'aveva ceduta a Hiraoka in nome di un valore assoluto, da lui attribuito una volta all'amicizia ideale, uno di quei valori, in cui, in un tempo ormai trascorso, aveva ingenuamente creduto o preteso di credere.

Sappiamo che Michiyo ha avuto da Hiraoka un solo figlio, morto subito dopo la nascita; che la sua salute non è buona (potrebbe trattarsi di una grave malattia di cuore, conseguenza del parto, con poche speranze di completa guarigione), e sembra destinata a non potere avere altri figli.[27] A noi interessa notare qui, in particolare, di lei, – citiamo dal capitolo IV – "i capelli neri", che sembrano contrastare con "la carnagione bianca", "il vago senso di malinconia" che spira dal suo aspetto, e che ricorda "le antiche stampe *ukiyoe*";[28] e ancora i suoi "occhi di forma allungata", che "però, quando si fissavano su qualcosa, improvvisamente apparivano molto grandi",[29] e soprattutto: "ogni volta che Daisuke tentava di raffigurarsi con l'immaginazione il viso di Michiyo, gli apparivano subito quegli occhi neri, offuscati come da un velo di nebbia, prima che l'immagine del viso si completasse".[30] Possono ora tornare alla mente quelle "cime tenere dei rami del grande albero", che "sfumavano sullo sfondo del cielo, come se le velasse una pioggia sottile", nel passo sopra riportato del capitolo III. E, certo, *mono no aware* possiamo noi trovare – come verosimilmente trova Yoshida – sia in quella

---

[23] È la "polvere mondana", quella delle nostre vili, impure, disordinate passioni, quella della "città degli uomini", là dove si vive nell'ansia perpetua, alla perenne ricerca della fama e della ricchezza.
[24] SZ c, p. 35.
[25] "Mono no aware […]: il turbamento (aware) delle (no) cose (mono); vale a dire la commozione, la simpatia che le cose, gli esseri e la stessa natura ci fanno provare, c'ispirano". Così Muccioli, 1969, p. 71.
[26] Yoshida, 1989, p. 320.
[27] Cfr. SZ c, p. 24 e p. 47.
[28] SZ c, p. 46.
[29] SZ c, p. 47.
[30] *Ibidem*.

momentanea apertura paesaggistica, sia nell'aspetto di Michiyo che ci appare nel capitolo IV;[31] ma dobbiamo anche distinguere: nella prima prevale il senso della pura, quieta, bellezza della natura, che comprende in sé, aggiungiamo ora, l'annuncio di un vita che si rinnova; nel secondo, sulla pura, e fragile, bellezza della creatura umana sembra incombere una minaccia, un presagio di morte; la morte (ricordiamo il figlio morto subito dopo la nascita) già l'ha visitata. Nero il colore dei capelli di Michiyo, reso più evidente dal contrasto con la carnagione bianca, nero il colore dei suoi occhi, che "improvvisamente appaiono molto grandi" (e perciò, siamo indotti a immaginare, ancora più neri). E, si vedrà, il nero ricorre nel romanzo come segno di cattivo augurio, segno di morte.

*****

Nel capitolo IV troviamo Daisuke di nuovo nella sua casa. Ha appena finito di leggere la scena dell'esecuzione nell'ultimo capitolo del racconto di Andreev[32] intitolato *I sette impiccati*.[33] Immagina, con un senso di profondo orrore, "delicious horror", dice Norma Moore Field,[34] di trovarsi anche lui nelle condizioni di un condannato a morte:

> Immaginava sé stesso tra la voglia di vivere e l'angoscia del morire: rimaneva seduto, immobile, senza potersi distogliere dalla rappresentazione visionaria dello strazio della sua persona, ora tesa verso la vita, ora volta verso la morte, e si sentiva venire la pelle d'oca su tutta la schiena, fin quasi a non poterne più.[35]

Più giù nello stesso capitolo:

> Daisuke posò il libro a faccia in giù sul tavolo e si alzò.
>
> Dalla porta a vetri appena socchiusa della veranda spirava nella stanza una tiepida brezza primaverile, che agitava i rossi petali di un amaranto coltivato in vaso. Daisuke si curvò e guardò per qualche tempo dentro il grande fiore che era esposto ai diretti raggi del sole. Poi raccolse il polline dalla cima dei lunghi stami, lo depose sul pistillo e ve lo sparse sopra con molta cura.
>
> "Ci sono andate le formiche?", domandò Kadono,[36] venendo dall'ingresso.

---

[31] Da notare il ricorrere della forma verbale "*bokasareta*" – a cui, nella nostra traduzione, abbiamo fatto corrispondere le forme "velasse" e "offuscati" – sia per "le cime tenere" che "sfumavano sullo sfondo del cielo, come se le velasse una pioggia sottile" del capitolo III, sia per "gli occhi neri di Michiyo, offuscati come da un velo di nebbia" del capitolo IV.

[32] Leonid Andreev (1871-1919), uno dei più noti autori della letteratura russa.

[33] Che si tratta della "scena finale dei *Sette impiccati di Andreev*", ce lo dice lo stesso Sōseki, dopo averla riportata nel testo del romanzo in traduzione giapponese (SZ c, pp. 40-41). Da questa scena abbiamo già citato (n. 8) l'orripilante immagine delle lingue degli impiccati "bagnate di schiuma sanguigna, come fiori orrendi sbocciati sulle labbra".

[34] Moore Field, 1978, p. 273.

[35] SZ c, p. 41.

[36] Kadono è il giovane domestico di Daisuke.

Aveva indosso il suo *hakama*.[37] Daisuke, sempre chinato, alzò il viso.

"Sei già stato da loro?".[38]

"Sì, ci sono stato. E… dunque, sì, pare che domani facciano il trasloco. Ha detto che oggi ha intenzione di passare da noi".

"Chi l'ha detto? Hiraoka?".

"Sì, l'ha detto lui. E… sì, sembra veramente molto indaffarato. Certo, siete completamente diversi, voi due, non le sembra? […] Se si tratta di formiche, ci versi l'olio di semi. Non lo sopportano, vengono fuori dai buchi, e così uno le ammazza, una dopo l'altra. Se vuole, lo posso fare io".

"Non si tratta di formiche. Nelle belle giornate di sole, se si fa così… cioè, se si raccoglie il polline e lo si sparge sul pistillo, in pochi giorni si forma il seme. Ho tempo libero a mia disposizione; e perciò sto facendo come ha detto il giardiniere".[39]

"Amaranto", dal greco *amaranton*, "fiore che non appassisce".[40] E non sembri strano (anzi a noi appare assai suggestivo) che un fiore vivente e generatore di vita si presenti, rosso, a così breve distanza dall'orripilante immagine delle lingue degli impiccati "bagnate di schiuma sanguigna, come fiori orrendi sbocciati sulle labbra", che si trova, come già s'è detto, nel brano di Andreev, riportato dall'autore all'inizio del capitolo IV. È, comunque, certo che noi vediamo ora Daisuke, in funzione di pronubo, nella luce serena di una giornata di primavera rendere alla vita in qualche modo un servigio, lui, celibe indifferente al matrimonio e, sovente, inquieto contemplatore della morte; ma, ci è stato anche detto, desideroso di vivere.

Un simbolo, un degno simbolo della speranza di vita, ci è lecito qui riconoscere; ma anche nelle formiche, per ora soltanto ricordate, ci è lecito vedere o intravedere un valore simbolico, diverso, anzi opposto. Possiamo già cogliere in esse una connotazione di morte, che si ripresenterà in altro modo, assai più perspicua, quando le vedremo nel cap. X (dove, tra l'altro, verrà posto in evidenza il loro

---

[37] Lunga e ampia sottana indossata in occasione delle cerimonie.

[38] Daisuke aveva incaricato Kadono di prendersi cura della coppia di coniugi, Hiraoka e Michiyo, da poco arrivati a Tōkyō: in particolare di cercar loro un nuovo alloggio.

[39] SZ c, pp. 42-43.

[40] L'amaranto viene da Sōseki ricordato già nel romanzo *Sanshirō* (SZ b, p. 216) in una citazione indiretta da *Urne Burial or Hydriotaphia* (1658) di Thomas Browne (1605-1682). Nel capitolo IV di quest'ultima opera troviamo: "That in strewing their tombs the Romans affected the rose, the Greeks amaranthus and myrtle […] lay silent expressions of their surviving hopes". E non importa, ovviamente, che il fiore descritto nel capitolo IV di *Sore kara* non possa essere quello propriamente e comunemente denominato amaranto (Yoshida Hiroo (1989, p. 304) pensa che si tratti di un'amarilli; ma c'è anche chi pensa che si tratti di una clivia, di quella clivia che apparirà nel passo del capitolo VIII, da noi più giù riportato). A Sōseki serviva – è lecito pensarlo – che si prestasse a un'opera umana di fecondazione un fiore da lui chiamato qui (crediamo in buona fede) "amaranto", cioè "quello che non appassisce", simbolo di "surviving hopes".
Per i problemi dell'identificazione di questo fiore e del suo significato simbolico, anche in connessione con altri passi del romanzo, cfr. Sasaki, 2000, pp. 86-87 e pp. 206-207.

colore nero).[41] Nel passo del capitolo IV che stiamo esaminando c'è soltanto un'obiettiva contrapposizione, introdotta con molta discrezione, quasi senza parere, tra l'immagine di morte (l'immaginata crudele uccisione delle formiche) visibile nel pur tranquillo parlare dello spensierato Kadono, da una parte, e, dall'altra, il servigio alla vita reso da Daisuke.

*****

Dal capitolo V:

> Daisuke uscì sulla veranda e guardò la vegetazione che si estendeva rigogliosa in tutto il giardino. I fiori erano già caduti, come da un momento all'altro; era appena iniziata la stagione dei nuovi germogli, delle tenere foglie. D'un tratto si sentì come sferzato sul viso da quel verde brillante. Era però contento di ritrovare anche, da qualche parte, al fondo di quello stimolo vivissimo che gli abbagliava la vista, un senso di profonda quiete.[42]

Vediamo ora Daisuke contemplare il suo rigoglioso, luminoso, verdissimo giardino. Si propone al suo vedere il volto di una splendida natura, percorsa da prorompente, aggressiva, sferzante vitalità, nella quale tuttavia egli ritrova – non ce l'aspetteremmo – anche un senso di benefica pace, lui, che ancora vedremo cercare una quiete umbratile, via dal mondo esterno che lo aggredisce con la sferza delle sue luci violente.[43]

Ma, certo, gli è soprattutto apportatore di benefica pace quel "verde", anche se brillante: ce lo fa intendere l'autore che, poco più su, sempre nel capitolo V, ci dice che Daisuke, "se gli fosse stato possibile, si sarebbe volentieri abbandonato alla quiete del sonno lasciando fluttuare la sua testa nel verde."[44]

*****

Dal capitolo VI:

> Con la sua tazza di tè nero in mano [Daisuke] si ritirò nello studio. Si sedette su una sedia e, mentre guardava distrattamente verso il giardino, notò che sui rami bitorzoluti e rinsecchiti e al piede del tronco di colore grigiastro del melograno spuntava una profusione di giovani germogli, in cui apparivano insieme mescolati il verde scuro e il rosso scuro. Questi colori, appena riflessi nei suoi occhi, subito persero il loro effetto di stimolo.[45]

---

[41] SZ c, p. 117. Abbiamo già detto che il nero ricorre nel romanzo come segno di cattivo augurio, segno di morte.
Anche per il significato simbolico delle formiche, contrapposto al significato simbolico dell'impollinazione dell'amaranto, e ancora in connessione con le formiche del capitolo X, cfr. Sasaki, 2000, p. 88.
[42] SZ c, p. 52.
[43] Occorre anche notare che più giù, in un passo del capitolo VIII, vedremo "un cielo sereno e pieno di luce": una viva luce diurna che non sembra certo essere di molestia alla sensibilità di Daisuke.
[44] SZ c, p. 52.
[45] SZ c, p. 64.

Ora Daisuke, seduto su una sedia, guarda, ancora una volta (cfr., sopra, nel capitolo V), ma questa volta "distrattamente", verso il suo giardino.

"Apparivano insieme mescolati il verde scuro e il rosso scuro. Questi colori, appena riflessi nei suoi occhi, subito persero il loro effetto di stimolo": un particolare stimolo visivo, passivamente accolto a quanto sembra, anche se per brevissimo tempo sembra comunque agire sulla sensibilità del personaggio; uno stimolo visivo causato da una particolare mescolanza dei due colori, nella quale a noi potrebbe sembrare che si realizzi (suggerita più che indicata dall'autore) un'armonia naturale del tutto nuova tra il verde, di cui abbiamo veduto i benefici effetti sull'animo di Daisuke, e il rosso di per sé stesso colore molesto alla sua sensibilità, come ci viene fatto intendere – aggiungiamo ora – nello stesso passo del capitolo V nel quale abbiamo trovato che Daisuke, "se gli fosse stato possibile, si sarebbe volentieri abbandonato alla quiete del sonno lasciando fluttuare la sua testa nel verde".[46]

*****

Dal capitolo VIII:

> Tre giorni dopo,[47] [a casa di Daisuke], una visita improvvisa di Hiraoka. Quel giorno soffiava un vento asciutto. Faceva più caldo del solito e la visione dell'azzurro si offriva all'occhio da un cielo tutto sereno e pieno di luce. I giornali del mattino riportavano notizie sulla fioritura delle iris.[48] La grande clivia in vaso, comprata da Daisuke e collocata sulla veranda, era finalmente sfiorita. [49] Al posto dei fiori, dalla base della pianta, si aprivano e si allungavano le foglie verdi, larghe come la lama di una spada. Quelle più vecchie, di colore molto scuro, quasi nero, brillavano al sole. Una di queste, chissà perché, si era piegata a metà: a circa dieci centimetri dal suo punto di origine la si vedeva improvvisamente pendere verso il basso, ad angolo acuto. A Daisuke dava fastidio guardarla: prese le forbici, uscì sulla veranda, tagliò la foglia proprio sotto la piegatura e la gettò via. E subito la superficie del taglio, che era di notevole spessore, cominciò a trasudare. E mentre Daisuke continuava a guardare, si udì un piccolo rumore: una goccia era caduta sul pavimento della veranda. Sul taglio si era raccolto un umore denso, pesante, di colore verde. Daisuke volle sentirne l'odore e affondò il naso tra le foglie

---

[46] "Daisuke, da parte sua, quando vedeva il portale di Inari, provava un'impressione non troppo piacevole". Così in quel passo del capitolo V. Qui occorre ricordare che rosso accesso è il colore caratteristico del portale (*torii*) dei santuari della divinità Inari.

[47] Tre giorni dopo un colloquio tra Daisuke e Michiyo in casa di Hiraoka.

[48] In varie edizioni di *Sore kara* troviamo qui, indicata in *furigana*, la pronuncia "*shōbu*" per la parola che traduciamo "iris". Molto probabilmente, per non dire sicuramente, si tratta del fiore più propriamente chiamato "*ayame*", di cui è soprattutto diffusa e conosciuta la varietà di colore viola-azzurro.

[49] "era finalmente sfiorita": come se già se ne fosse parlato; eppure, nel romanzo, questo nome di pianta (in giapponese *kunshiran*) appare qui per la prima volta. Già s'è detto che c'è chi pensa che la pianta impollinata da Daisuke (cfr., sopra, nel passo citato dal capitolo IV), erroneamente da Sōseki chiamata amaranto, sia da identificare con questa pianta del capitolo VIII: accortosi dell'errore, Sōseki l'avrebbe ora chiamata col suo vero nome di *kunshiran* (cfr. Sasaki, 2000, p. 206).

> spostandole. La goccia sul pavimento della veranda la lasciò com'era. Si alzò, tirò fuori il fazzoletto dalla manica, e, mentre puliva le lame delle forbici: "C'è il signor Hiraoka", annunciò Kadono entrando nella stanza. Daisuke, in quel momento, non pensava minimamente né a Hiraoka né a Michiyo; era soltanto soggiogato da quello strano liquido di colore verde, e si moveva tutt'assorto in uno stato d'animo che non aveva alcun rapporto con il mondo dei confronti sociali. Tale stato d'animo svanì appena udì il nome di Hiraoka; per qualche motivo non si sentiva tuttavia di vederlo.[50]

"Un cielo tutto sereno e pieno di luce": sfondo amplissimo, si direbbe senza confini, visto dalla terra ("si offriva all'occhio") soprattutto come dominio dell'azzurro, colore del cielo a cui sembra corrispondere, sulla terra, il fugace, ma, pensiamo, non casuale accenno alle iris, fiori del cui colore abbiamo già detto.[51] Ed ora siamo ricondotti entro i confini di una dimora dell'uomo, penetrata tuttavia dalla luce del giorno:[52] e vediamo verdi le foglie della clivia, verde l'umore che cola dalla foglia tagliata: il verde – qui simbolo muto –, del quale colore abbiamo già conosciuto l'efficacia esplicitamente riferita agli stati d'animo, alle fantasie del personaggio che vagheggia pace e oblio, e che qui ritroviamo "soggiogato da quello strano liquido di colore verde", di cui ha anche voluto sentire l'odore: "volle sentirne l'odore e affondò il naso tra le foglie spostandole". Daisuke sembra così cercare attraverso i sensi un intimo e profondo rapporto, sempre più intimo e sempre più profondo, quasi una progressiva compenetrazione, con la realtà-simbolo che più lo attrae. In un atteggiamento simile lo abbiamo già veduto, nel capitolo I: "Poi si sporse un poco dal letto, e seguitando a fumare una sigaretta, riuscì a prendere la camelia che era caduta sul pavimento. La rivoltò e se la portò al naso. Bocca, baffi e quasi tutto il naso erano nascosti dal fiore. Le spire di fumo erano così dense che sembravano impigliarsi nei petali e negli stami". Ma qui, in questo episodio del capitolo VIII, è assai più evidente, e di un'efficacia tutta esplicitata, la potenza fascinatrice delle immagini – e non solo delle immagini, cioè di ciò che si vede: qui ha senza dubbio la sua importanza anche quel piccolo rumore, quella goccia caduta sul pavimento e che lì non a caso si vuole che resti –. Qui prevale su tutto l'incanto smemorante di quelle sensazioni, che si offrono all'immaginativa del protagonista con una loro propria corposa, godibile consistenza – che converge e si concentra in particolare nello "strano liquido di colore verde" –: che è come un varco attraverso il quale fuggir via dalla realtà della vita quotidiana ("Il varco è qui?", se ci è permesso di utilizzare l'emistichio montaliano) e "sprofondare dalla parte dei sogni":[53] quello "strano liquido di colore verde", occasione di un sentire a cui non si può resistere, e che appare avere il carattere dell'assoluto, essendo contrapposto al "mondo dei confronti sociali": il

---

[50] SZ c, pp. 100-101.
[51] Cfr. n. 48. Occorre inoltre notare che nel capitolo V (SZ c, p. 51) anche l'azzurro appare apportatore di pace.
[52] Cfr. n. 43.
[53] Cfr. Oketani, 1976, p. 116.

sentire di chi dimostra di aver così conseguito una sua, sia pur momentanea, liberazione da quel mondo – il "mondo polveroso" –; del quale nulla, veramente, non ciò che vi è di più alieno e avverso, come è naturale, ma neanche il valore sentito come il più alto, l'immagine della donna amata, viene in questo momento ammesso "dalla parte dei sogni".

Ma ecco, con l'inaspettata visita di Hiraoka, irrompere la dura, inamabile realtà del mondo esterno, il "mondo dei confronti sociali"; e l'incantesimo si spezza, il varco dei sogni si chiude.

Più giù, finita la visita di Hiraoka, Daisuke, rimasto solo, si ritira nel suo studio:

> L'umore verde uscito dalla foglia della clivia e caduto sul pavimento della veranda si era ormai rappreso e disseccato. Daisuke, come per una precisa intenzione, chiuse la porta scorrevole tra lo studio e il salotto e rimase da solo nella stanza. Era una sua abitudine, dopo aver ricevuto ospiti, concedersi un po' di solitudine. In modo particolare ne sentiva un assoluto bisogno, quando, come oggi, il suo equilibrio interiore era stato profondamente turbato.[54]

"L'umore verde uscito dalla foglia della clivia e caduto sul pavimento della veranda si era ormai rappreso e disseccato": anche questo un simbolo muto.

Hiraoka, che nel capitolo VI aveva affermato di voler continuare ad affrontare a visiera alzata la quotidiana battaglia della vita, con indefettibile speranza, anche sfidando la "depravazione" e la "corruzione" del mondo contemporaneo, e che non si sarebbe mai rassegnato alla sconfitta, è apparso ora, nel capitolo VIII, durante la sua visita, assai incerto del suo avvenire, deluso e disgustato dopo aver veduto certi "retroscena" del mondo degli affari. E Daisuke ha veduto in lui ancora una testimonianza della dura, inamabile realtà di un mondo esterno alieno, avverso ed arido: "mondo polveroso" lo abbiamo già detto. E noi, là dove per un momento sembrava essersi aperto l'umido varco dei sogni, vediamo ora soltanto un grumo "rappreso e disseccato", e certo tale lo vede Daisuke, "il suo equilibrio interiore profondamente turbato".

*****

Dal capitolo X (inizio):

> Era la stagione in cui le formiche entravano nel salotto. Daisuke mise un mazzo di candidi mughetti in un grande vaso che aveva riempito d'acqua, senza accorciarne gli steli. La decorazione scura dell'orlo del vaso era nascosta dai grappoli delle piccole corolle. Ad ogni movimento cadeva qualche fiore. Daisuke prese un cuscino e lo mise accanto al vaso che aveva posato su un grosso dizionario, e si sdraiò supino, la testa nera all'ombra del vaso. Così il profumo che esalava dai fiori passava per le sue narici. Si addormentò, e dormendo continuava a respirare il dolce aroma.
>
> A volte Daisuke, nella vita quotidiana, riceveva dal mondo esterno stimoli

[54] SZ c, p. 103.

violenti in misura eccessiva. In casi estremi, trovava difficile sopportare perfino la luce del cielo sereno. In tali momenti diradava per quanto gli era possibile i contatti sociali e, fosse pure mattina, fosse pure mezzogiorno, trovava modo di dormire. E per conciliarsi il sonno, si serviva spesso di fragranze floreali molto delicate, di tenue dolcezza. Con le palpebre abbassate riparava le pupille dalla luce del giorno, e respirava tranquillamente soltanto col naso. E intanto i fiori accanto al cuscino trasportavano con il loro alito, a poco a poco, la sua coscienza inquieta nel mondo dei sogni. Quando tale rimedio aveva buon esito, Daisuke ritrovava la pace: come se i suoi nervi tesi si fossero rigenerati, e gli diventava più facile mantenere i rapporti con la società umana. Daisuke, dopo essere stato chiamato dal padre,[55] per due o tre giorni, ogni volta che vedeva il rosso delle rose sbocciate in un angolo del giardino, si sentiva ferire gli occhi come da tante insopportabili punture. E subito si voltava allora a guardare le foglie della pianta di *hosta*,[56] che si trovava accanto al lavabo. Ognuna di quelle foglie era variegata con tre o quattro lunghe strisce irregolari. E ogni volta che le guardava, gli sembrava che le foglie si fossero allungate, e che insieme si allungassero liberamente senza limiti anche le strisce bianche. I fiori del melograno, più sgargianti delle rose, gli davano un senso d'oppressione ancor più soffocante. Il loro colore era così intenso che sembrava, tra il verde, emettere scintille. E, di conseguenza, neppur esso s'intonava con l'attuale stato d'animo di Daisuke.

Su tutta la sua anima, come talvolta gli accadeva, prevalevano ora toni cupi. E così, se le cose con le quali si trovava in contatto erano eccessivamente luminose, egli sentiva assai duro e difficile da sopportare il contrasto. Anche le foglie della pianta di *hosta*, se le fissava a lungo, finivano col dargli noia.

Per di più, Daisuke cominciava ad essere assalito da una particolare inquietudine, tipica del Giappone moderno.[57] Tale inquietudine era un

---

[55] Nell'ultima parte del capitolo precedente (il IX) aveva dovuto affrontare i rimbrotti di suo padre, che non tollerava di vederlo ancora del tutto incurante del proprio avvenire, e, in particolare, senza alcuna volontà di trovarsi una moglie. Daisuke non avrebbe voluto provocare le ire del padre, che però esplodono, quando il giovane fa intendere di non essere particolarmente entusiasta di ciò che gli viene proposto: "'C'è veramente tutta questa necessità di sposare la figlia di Sagawa?' domandò infine Daisuke. E subito la faccia di suo padre diventò rossa. […] Fare arrabbiare gli altri era un particolare momento del litigio, e Daisuke giudicava che era cosa nociva non tanto in sé stessa, quanto piuttosto perché costituiva un insulto alla dignità del nostro vivere: troppo disgustoso lo spettacolo, riflesso nei nostri occhi, del colore dell'ira su un viso umano. […] Credeva fermamente che la punizione di chi ferisce per uccidere è lo stesso sangue sgorgato dalla carne dell'ucciso: gli sembrava infatti del tutto improbabile che qualcuno non provasse un senso di grave smarrimento fin nelle intime fibre del proprio cuore al vedere il colore del sangue zampillante. Tale era l'acuta sensibilità nervosa di Daisuke. E così, quando vide Toku divenuto rosso in viso, provò una sensazione particolarmente sgradevole" (SZ c, p. 112).

[56] Pianta ornamentale, erbacea, perenne, con foglie spesso variegate.

[57] Leggiamo nel capitolo VI (SZ c, p. 64): "Daisuke raramente usava le parole moderno o inquietudine, che da qualche tempo erano divenute di moda. […] Questo perché […] da parte sua pensava che essere moderni non obbligava, di necessità, ad essere inquieti. […] Il fatto che gli scrittori giapponesi di proposito descrivessero la società soltanto dal punto di vista dell'inquietudine lo considerava come merce d'importazione" [dall'Occidente – n.d.t.].

fenomeno proprio di una condizione di barbarie, conseguenza della mancanza di fiducia tra le persone. A causa di tale fenomeno psicologico, Daisuke si sentiva profondamente turbato. Né era uomo che potesse trovare contentezza nella fede religiosa. E, d'altra parte, la sua natura di persona portata a esercitare le facoltà intellettuali gli rendeva impossibile confidare in Dio. Egli credeva che per coloro che avevano fede gli uni negli altri non v'era alcuna necessità di affidarsi a un Essere superiore. Secondo il suo modo d'intendere, gli dei avevano cominciato ad avere il diritto di esistere con la funzione di liberare gli uomini dalla sofferenza del reciproco diffidare. Perciò nei paesi dove esistevano gli dei – aveva stabilito – gli uomini erano bugiardi. Però – aveva anche scoperto – il Giappone dei suoi tempi aveva un suo specifico carattere nazionale: non v'era fede in Dio, e non v'era fede negli uomini. E tutto questo egli lo riconduceva interamente alle condizioni economiche della nazione giapponese. Quattro o cinque giorni prima aveva letto, in un giornale, di alcuni agenti di polizia rei di complicità con i borseggiatori. Non si trattava soltanto di una o due persone; stando a quel che riferiva un altro giornale, se si fossero avviate indagini severe e rigorose per ogni singolo caso, Tōkyō, molto probabilmente, un giorno o l'altro si sarebbe ritrovata quasi senza polizia. Leggendo l'articolo, a Daisuke era venuto spontaneo sorridere con amarezza. Era più che giustificabile – così gli sembrava – che si comportassero male i poliziotti, che con un misero stipendio dovevano misurarsi con le gravi difficoltà della vita quotidiana.

In uno stato d'animo alquanto simile Daisuke si era trovato durante il suo ultimo colloquio col padre, quando s'era parlato di matrimonio. Ma in quell'occasione quel che aveva provato non era stato null'altro che un vago presentimento di sventura, effetto di mancanza di fiducia in suo padre. Non arrivava a considerarsi un figlio empio per il fatto di avere avuto tale sgradevole presentimento. Perché, anche se questo fosse divenuto una realtà, che avesse potuto vedere con i suoi propri occhi, era sua intenzione stare dalla parte di suo padre e dargli ragione. Daisuke si sentiva in una simile disposizione d'animo anche nei riguardi di Hiraoka. Ma nel caso di quest'ultimo egli doveva ammettere che il suo modo di sentire era del tutto naturale: Hiraoka non riusciva proprio a piacergli. A suo fratello Seigo Daisuke voleva bene. Ma anche in questo fratello non riusciva ad aver fiducia. La cognata Umeko era una donna schietta e leale. E, certo, – questa la sua opinione – era più facile avvicinarsi a lei che a Seigo, per una semplice ragione: Umeko non doveva affrontare direttamente le difficoltà più gravi dell'esistenza.

Daisuke si era abituato così nella vita quotidiana a non curarsi dell'umana società. E, di conseguenza, sebbene il suo temperamento nervoso fosse di straordinaria sensibilità, accadeva di rado che fosse assalito dall'inquietudine. Di tutto ciò egli era pienamente consapevole. Ed ora, per qualche motivo, improvvisamente l'inquietudine aveva cominciato a farsi sentire. Daisuke pensava si potesse trattare di un'alterazione fisiologica. E così aveva sciolto il mazzo di mughetti, che qualcuno gli aveva portato – dallo Hokkaidō, come

> gli aveva detto –, lo aveva messo tutto intero nell'acqua, e si era addormentato sotto i fiori.
>
> Circa un'ora dopo, Daisuke aprì i grandi occhi neri. Per qualche tempo quegli occhi rimasero fissi su un punto. Mani e piedi ancora esattamente nella stessa posizione in cui si erano trovati durante il sonno: sembrava veramente il corpo di un morto. In quel momento una formica nera gli salì sul colletto di flanella e gli cadde sulla gola. Subito Daisuke mosse la mano destra e se la portò dove era caduta la formica. Prese l'animaletto e tenendolo stretto tra i polpastrelli stette ad osservarlo, con la fronte corrugata, da sotto in su, all'altezza del naso. La formica era già morta. Daisuke fece volar via con un colpetto dell'unghia del pollice quella cosa nera che era rimasta attaccata sulla punta dell'indice. Poi si tirò su rimanendo seduto. Quelle tre o quattro formiche che ancora si movevano vicino alle sue ginocchia, le uccise colpendole con un sottile tagliacarte d'avorio. Poi batté le mani per chiamare qualcuno.[58]

Daisuke, per difendersi da un'inquietudine prodotta – così ci sembra di potere interpretare – da un innesto di un partecipe sentimento morale (condizionato da una particolare appartenenza e convivenza sociale) su una particolarissima sensibilità psico-fisica (e che non dipende certamente da una superficiale adesione ad una moda, non è dunque risibile "merce d'importazione" dall'Occidente)[59] – per difendersi dagli assalti di tale sua inquietudine aveva eretto, con piena consapevolezza, il baluardo della sua noncuranza per l'umana società (una noncuranza che, però, non lo dimentichiamo, convive con il voler bene ai propri cari).

Ma tale noncuranza sembra non bastargli più: in particolare per difendersi da quella inquietudine, che "ora, per qualche motivo, improvvisamente aveva cominciato a farsi sentire". Quale motivo? O quali motivi? Certo, ci sono gli "stimoli violenti" che egli "riceve dal mondo esterno", quei "contatti sociali" opprimenti, sempre più opprimenti (sempre più difficile, in particolare, resistere ai reiterati attacchi che gli arrivano da parte del padre), quei contatti sociali che, come occasione di quotidiana conferma di una desolata sfiducia nel genere umano, continuano ad alimentare, proprio essi, e forse più di prima, il sentimento del disprezzo; c'è anche la consapevolezza, sempre più fondata sui dati di fatto, dei limiti che gli impone la dipendenza economica dalla propria famiglia.

E ora rivolgiamo la nostra attenzione a quel che più qui ci deve importare: il significato della raffigurazione dell'uomo e della natura in questo passo iniziale del capitolo X: un significato che ci sembra emergere più chiaro dalla seguente nostra ricostruzione.

A Daisuke, ferito da "stimoli" di cui troppo spesso i "contatti sociali" sono causa, non più sufficientemente protetto, contro gli assalti dell'inquietudine, dal baluardo della sua noncuranza per il mondo degli uomini, incalzato da quella

---

[58] SZ c, pp. 114-117.
[59] Cfr. n. 57.

comunque opprimente, insopportabile realtà esterna, anche la natura, la dea bifronte, mostra qui – così ci sembra – "il volto della vendetta amara":[60] glielo mostra nel rosso "delle rose sbocciate in un angolo del giardino", accostato all'incontro con il padre – e noi non abbiamo dimenticato,[61] tra le immagini di quell'incontro, che senza dubbio viene qui ricordato come uno dei più penosi tra gli "stimoli violenti" che il giovane "nella vita quotidiana a volte riceve dal mondo esterno in misura eccessiva", quella del volto di Toku che si colorava del rosso colore dell'ira, lì avvicinato al "colore del sangue zampillante", "sgorgato dalla carne dell'ucciso", con "grave smarrimento" morale di chi lo "vede", il colore del sangue, che è principio di vita, ma anche segno di sofferenza e di morte – e qui occorre anche ricordare l'orripilante immagine delle lingue degli impiccati "bagnate di schiuma sanguigna, come fiori orrendi sbocciati sulle labbra", che si trova nel brano di Andreev, riportato dall'autore all'inizio del capitolo IV, e di cui sopra si è detto –; glielo mostra nel rosso dei "fiori di melograno più sgargianti delle rose". Un rosso, questo delle rose e del melograno, in sé stesso indubbiamente segno di vita, della vita che si rinnova ristorandosi "di luce e di calor" – direbbe il nostro Carducci – senza neppure quelle connotazioni funeree, in qualche modo riferibili, come s'è visto, al fiore della camelia del capitolo I; e tuttavia questo rosso qui "ferisce" e "opprime", "insopportabilmente", come manifestazione di una realtà aggressiva, violenta, intollerabile, per nulla attraente, anzi assolutamente repulsiva (il fiore della camelia era sembrato ancora esercitare una qualche attrazione sui sensi di un personaggio, che ora evidentemente, rispetto all'inizio, si è fatto più vulnerabile di fronte alle aggressioni della vita quotidiana).[62] Quanto più opprimente, angosciante, ripugnante, intollerabile si fa il consorzio sociale nell'esigere partecipazione, consenso, dedizione, anche a costo di violentare l'indole propria della persona, tanto più "opprimente", "soffocante", intollerabile viene sentita la violenza di quei colori sfavillanti, di quella luce smagliante; nella sofferta aggressione di quei rossi, di quei lucori diurni, perfino le foglie, anch'esse rilucenti, della pianta di *hosta*, con le loro inquietanti strisce bianche trasfigurate da una fantasia visionaria, dapprima cercate, quasi come rifugio, da occhi "feriti" dalle "punture" del rosso delle rose, possono diventare causa di fastidio.

Si circonfonde di luce dunque "il volto della vendetta amara" della dea bifronte, luce tanto più intollerabile per Daisuke in quanto "ora prevalevano sulla sua anima toni cupi": la notte, la notte dell'anima non si concilia con gli splendori del giorno. Oppresso, incalzato, ferito da insopportabili "violenti stimoli" ricevuti "dal mondo esterno", assalito dall'inquietudine, vediamo Daisuke cercare scampo, liberazione, purificazione – ma forse dovremmo qui soprattutto dire risanamento[63] – nel "mondo dei sogni" e riemergerne poi, quasi a stento e malvolentieri, con lenta

---

[60] Cfr. n. 9.

[61] Cfr. n. 55.

[62] Giova ricordare ancora il passo del capitolo V (*ivi*, p. 52), sopra riportato, in cui ci viene detto che "Daisuke quando vedeva il portale" [rosso – n.d.t.] "di Inari, provava un'impressione non troppo piacevole."

[63] Come da una malattia: "pensava si potesse trattare di un'alterazione fisiologica".

fatica, lui stesso – e il mondo reale, di cui sembra riprendere lentamente coscienza – segnati da segni di morte.

Segni di morte erano destinate ad apparire quelle formiche che, all'inizio del passo, "entravano nel salotto", e attiravano immediatamente l'attenzione del lettore, e tanto più la colpivano e la tenevano in sospeso in quanto sembravano senza rapporto con quel che immediatamente seguiva; e ora, nell'epilogo, vediamo Daisuke, che le uccide, con distaccata indifferenza ("colpendole con un sottile tagliacarte d'avorio") ad una ad una, le formiche che si muovono sul pavimento vicino a lui, dopo avere schiacciato tra le dita quella che lo aveva fatto riscuotere dalla sua incantata immobilità: "quella cosa nera", che viene poi da lui osservata con una certa attenta curiosità. Avevamo già colto una connotazione di morte nelle formiche ricordate nel capitolo IV; ed ora tale connotazione si accentua, si rende più esplicita, anche per effetto di quelle, chiamiamole così, pennellate di nero, sapientemente distribuite nell'episodio (con un evidente infittirsi, in particolare, dopo il risveglio di Daisuke): la "testa nera all'ombra del vaso", i "grandi occhi neri", "fissi su un punto" – occhi di un uomo, il cui corpo "sembrava veramente il corpo di un morto" – la "formica nera" ancora viva, la stessa formica "già morta", divenuta una "cosa nera".

Con il nero sembra contrastare, sia pure implicitamente, il bianco: che vediamo soprattutto nel "mazzo di candidi mughetti", creature vive, che offrono a Daisuke il conforto del loro "dolce aroma" che dovrebbe trasportare così la "sua coscienza inquieta nel mondo dei sogni", tra i quali egli può sperare che gli sia concessa la grazia della "pace". Tale grazia, questo personaggio sostanzialmente inclinato al non essere, la potrà ottenere dunque soprattutto nel sonno, – "rimedio" di cui, però, non è sempre garantito il "buon esito" – e a cui, almeno questa volta, segue l'immagine di un risveglio che ci appare simulacro di morte? Così sembra. Può, tuttavia, anche accadere che la pace "ritrovata" nel mondo dei sogni, su una via inclinata verso il nulla, giovi (e non è un paradosso), come corroborante anche se temporaneo viatico, all'uomo ("come se i suoi nervi tesi si fossero rigenerati"), che deve riprendere il suo fatale andare tra gli altri uomini.

BIBLIOGRAFIA

ANDREEV Leonid, *I sette impiccati*, in *L'abisso e altri racconti*, Milano, BUR, 1989

BROWNE Thomas, *Hydriotaphia (Urnburial) & The Garden of Cyrus*, Northbrook, Illinois, 1966

HASUMI Shigehiko 蓮實重彦, *Natsume Sōseki ron* 夏目漱石論, Tōkyō, Seidosha, 1978

MIYOSHI Yukio 三好行雄 (a cura di), *Natsume Sōseki jiten* 夏目漱石事典, Tōkyō, Gakutōsha, 1997

MOORE FIELD Norma, *And Then*, Natsume Sōseki's Novel *Sore kara*, Translated from the Japanese with an *Afterword* and Selected Bibliography by Norma Moore Field, Baton Rouge – London, Louisiana State University Press, 1978

MUCCIOLI Marcello, *La letteratura giapponese*, Firenze, Sansoni, – Milano, Edizioni Accademia, 1969

SZ a = NATSUME Sōseki 夏目漱石, "Kusamakura" 草枕 [1906], in *Sōseki zenshū*, Tōkyō, Iwanami shoten, vol. 4, 1956-1957, a

SZ b = NATSUME Sōseki, "Sanshirō" 三四郎 [1908], in *Sōseki zenshū*, Tōkyō, Iwanami shoten, vol. 7, 1956 – 1957, b

SZ c = NATSUME Sōseki, "Sore kara" それから (1909), in *Sōseki zenshū*, Tōkyō, Iwanami shoten, vol. 8, 1956-1957, c

OKETANI Hideaki 桶谷秀昭, *Natsume Sōseki ron* 夏目漱石論, Tōkyō, Kawade shobō, 1976

SASAKI Hideaki 佐々木英昭, *Sōseki bungaku zen chūshaku*, 8 *Sore kara* 漱石文学全注釈 8 それから, Tōkyō, Wakakusa shobō, 2000

SHIGEMATSU Yasuo 重松泰雄, "Sore kara" それから, in Yoshida Seiichi 吉田清一, *Natsume Sōseki hikkei* 夏目漱石必携, Tōkyō, Gakutōsha, 1967

YOSHIDA Hiroo 吉田熙生, "Kaisetsu" 解説, in *Natsume Sôseki saku*, *Sore kara*, 夏目漱石作 それから, Tōkyō, Iwanami shoten, 1989

A PROPOSITO (E A SPROPOSITO) DI GLOBALIZZAZIONE

Mario Colucci

A proposito di globalizzazione bisogna innanzitutto definire cosa si deve intendere per globalizzazione. Tale concetto generalmente evoca, ed in ogni caso dovrebbe necessariamente evocare, un processo, in avanzato stadio di realizzazione, di superamento dei tradizionali rapporti internazionali tramite la creazione di un'unica entità mondiale. Ciò, dal punto di vista economico, che intendiamo privilegiare, significa creazione di un unico mercato mondiale, per l'appunto "globale", che sostituisce i tradizionali rapporti economici tra mercati nazionali che per questa ragione venivano chiamati inter-nazionali.

Non si tratta dunque di un semplice processo di intensificazione dei rapporti economici internazionali, ma del loro superamento tramite la formazione di un mercato unico che abbraccia tutto il globo terrestre. Ciò implica l'abbattimento di ogni frontiera che si oppone alla libera ed effettiva circolazione di beni e servizi, lavoro e capitali.

A favore della tesi della globalizzazione salta subito agli occhi il fatto che negli anni novanta, a partire dai quali si è cominciato a parlare con sempre più insistenza di globalizzazione, si è andata affermando sempre più la pratica, nonché la teoria, della libera circolazione dei capitali.[1]

Bisogna però considerare che la mobilità dei capitali che caratterizza teoricamente un mercato unico si deve tradurre in investimenti effettivi di carattere reale e non in semplici investimenti di carattere finanziario. Se è ben vero che anche gli investimenti di portafoglio o a breve possono essere utilizzati per finanziare imprese produttive, difficilmente però possono servire a finanziare il capitale fisso delle imprese poiché ciò è espressamente proibito da molti ordinamenti bancari nazionali ed in ogni caso molto pericoloso a causa della estrema volatilità di questi investimenti finanziari. Risulta quindi preferibile considerare come fattore fondamentale l'espansione degli investimenti diretti esteri. In effetti nel corso degli anni 90 questi investimenti, tenendo conto delle discrepanze statistiche fra flussi in entrata ed in uscita, si sono almeno quintuplicati. Però se nel periodo 1988-93 l'89,3% degli investimenti diretti in uscita proveniva dai Paesi avanzati, nel 1999, alla fine del decennio d'oro della globalizzazione, questi investimenti rappresentavano il 91,5%, mentre negli stessi periodi di riferimento gli investimenti diretti in entrata nei paesi avanzati restavano percentualmente invariati e precisamente pari al 73,5% del totale.[2] Indubbiamente questi ultimi dati fanno piuttosto pensare ad un processo di

---

[1] Gray – Dilyard, 2005, p. 656. Si consiglia la lettura di questa ed altre raccolte di contributi di insigni economisti, che segnaleremo successivamente, edite dalla Edward Elgar, di recentissima pubblicazione.

[2] United Nations, 2005, tavv. 2.5, 2.6. Negli anni 2000 il flusso di IDE diminuisce notevolmente, ma la ripartizione si riequilibra in parte a favore dei Paesi in via di sviluppo. Cfr. CNUCED, 2006, p. 13, tav. 1.

crescente integrazione fra Paesi avanzati piuttosto che ad un processo di effettiva mondializzazione. D'altra parte gli investimenti diretti vengono effettuati ancora oggi in prevalenza dalle imprese multinazionali[3] e rispondono più alla logica della concorrenza monopolistica che alla logica della ricerca del massimo profitto nella localizzazione mondiale degli investimenti produttivi. La indubbia tendenza alla crescita ed integrazione dei mercati finanziari fra Paesi avanzati non è dunque da confondersi con la creazione di un unico mercato mondiale in cui i capitali si muovono liberamente ed effettivamente per convertirsi in investimenti produttivi rispondenti al principio della localizzazione più efficiente. Infine bisogna considerare che il principio della libera circolazione dei capitali finanziari anziché l'effetto di processi spontanei irrefrenabili è piuttosto il portato di accordi politici internazionali[4] e forse la condizione per la sopravvivenza dell'attuale sistema monetario internazionale[5] che l'affermazione dell'euro come moneta di scambio internazionale concorrente col dollaro potrebbe stravolgere a non lunghissimo termine.[6]

Tuttavia la formazione tendenziale di un unico mercato mondiale dei capitali è indubbiamente il miglior argomento a favore della tesi della globalizzazione e pertanto non è su questo aspetto che intendiamo accentrare le nostre critiche alla tesi in questione.

Il secondo argomento a favore della globalizzazione è costituito dal fatto che la rivoluzione tecnologica nel campo della informatica e della telematica tenderebbe ad unificare il mondo promuovendo quindi la formazione di un unico mercato globale.

Questa argomentazione è molto suggestiva in quanto è oggi possibile entrare rapidamente in contatto con ogni parte del mondo tramite la televisione satellitare, tramite le chiamate telefoniche automatiche internazionali e via internet. Ciò conferisce trasparenza al mercato mondiale e tende quindi ad unificarlo. Tuttavia se è vero che da sempre la mancata conoscenza di usi, costumi, leggi e caratteristiche culturali dei vari popoli della terra costituisce uno degli ostacoli fondamentali alla circolazione mondiale dei capitali ed in parte anche del lavoro, bisogna però riconoscere che la possibilità di ricevere via satellite la televisione tailandese, di Abu Dabi o di Al Jasira non aumenta di molto le nostre conoscenze se non conosciamo il tailandese o l'arabo, né appare possibile informarci telefonicamente o via internet sulle offerte e condizioni di lavoro o sulle possibilità e garanzie di investimento nel Congo o in Malesia.[7]

Aldilà delle affermazioni generiche, appare opportuno considerare gli elementi di effettiva novità che la rivoluzione telematica ed informatica ha introdotto nel campo dei rapporti economici internazionali.

Il primo di questi è costituito da nuove forme di divisione internazionale del

---

[3] Gandolfo, 1994, pp. 323-25; CNUCED, 2006, p. 17, tav. 2. Cfr. anche Ruffini, 2004; Ietto-Gillies, 2005; Cantwell, 2004; Mariotti – Piscitello, 2006, e Navaretti – Venables, 2006.

[4] Mullard, 2004.

[5] Uzan, 2005; Cohen, 2004; Vernengo, 2006.

[6] Roubini – Uzan, 2005; Mundell – Zak – Schaeffer, 2005.

[7] Guerrieri – Iapadre – Koopmann, 2005.

lavoro.

Grazie agli enormi progressi compiuti nel campo dell'informatica e della telematica è diventato possibile progettare un prodotto in un Paese, farne fabbricare le componenti in un altro, assemblarlo o comunque rifinirlo nel primo o addirittura in un terzo. Si tratta dunque di una forma nuova di divisione internazionale del lavoro, non più di tipo inter-aziendale, ma addirittura infra-aziendale affidata ad imprese multinazionali di nuovo tipo.

Ma questa nuova forma di divisione del lavoro è ostacolata dai costi di trasporto, ragione per cui tende ad affermarsi in quei settori manifatturieri in cui il valore del prodotto è molto elevato rispetto al peso ed al volume dello stesso o dei suoi componenti.

Questa novità caratterizza infatti soprattutto il tessile-abbigliamento di qualità e l'elettronica di consumo mentre in settori come quello automobilistico questi processi sono molto più antichi ma corrispondono a una fase provvisoria ed iniziale della penetrazione in mercati stranieri.

Il secondo elemento di novità è costituito dal commercio elettronico, apparentemente suscettibile di creare dei punti di incontro unitari a livello mondiale tra domanda ed offerta di beni e servizi (mercati mondiali) e quindi di creare nell'insieme un unico mercato mondiale (ovverosia globale) come sostengono i fautori della tesi della globalizzazione.

Tuttavia questo tipo di commercio si presta particolarmente alla compravendita diretta di beni digitalizzabili come libri, riviste, musica, foto e films, o di servizi come le assicurazioni i cui contratti possono essere direttamente conclusi on line, mentre molto meno efficace appare laddove si debba dar luogo alla fornitura di beni o servizi la cui struttura materiale richiede l'organizzazione di strutture logistiche e l'uso di mezzi di trasporto tradizionali.

Se l'interscambio commerciale del primo tipo di beni e servizi è comunque soggetto a livello mondiale a limiti di carattere linguistico o culturale per quanto riguarda i libri, la musica ecc., di carattere giuridico per servizi come le assicurazioni, per la generalità dei beni a carattere materiale, le difficoltà di carattere organizzativo ed i costi di trasporto e di assicurazione hanno già fatto fallire molte imprese che si erano lanciate nel mercato elettronico.

D'altro canto, anche le imprese esistenti sul mercato on line, lungi dall'unificare i mercati a livello internazionale, hanno spesso la tendenza a diversificarlo a livello nazionale persino in ambito europeo, dove dovrebbe esistere un mercato unico.[8]

Al di là di queste novità che hanno contribuito a creare il mito della globalizzazione, molto più discutibili sono i dati riguardanti l'espansione effettiva del mercato internazionale dei beni e servizi.

Infatti i ritmi di espansione del commercio estero mondiale nel decennio 1963-73, ultimo dell'epoca dei cambi fissi, ma ormai lontano dall'epoca della ricostruzione postbellica dell'economia mondiale, sono stati più che doppi rispetto

---

[8] Per fare un esempio, l'apparecchio fotografico Canon Digital Ixus 850 IS costava in data 30/10/2006, 383 euro nel sottosito francese e invece 405 euro in quello italiano della ditta di vendita on line www.pixmania.com, senza possibilità naturalmente di effettuare ordini dall'Italia sul sito francese.

al successivo periodo 1974-90, sensibilmente superiori al decennio 1990-2000 durante il quale si è cominciato ad inneggiare alla globalizzazione, e infine nuovamente più che doppi rispetto al quadriennio 2000-2004.[9]

Tuttavia, a favore della tesi della globalizzazione, si potrebbe sottolineare il fatto che nel periodo 1963-73 lo sviluppo del commercio estero è stato annualmente superiore in media di quasi il 50% rispetto allo sviluppo percentuale medio annuo della produzione mondiale, così come è accaduto nel periodo 1973-90, mentre nel periodo 1990-2000 il commercio estero mondiale si è sviluppato con ritmi quasi tripli rispetto alla produzione mondiale, e nel periodo 2000-04 con ritmi doppi.[10]

Una spiegazione parziale di questo fenomeno potrebbe essere individuata nelle politiche di stabilizzazione dei bilanci statali, condotte a partire dalla metà degli anni 80 da quasi tutti i paesi avanzati, che ha portato ad una diminuzione dei ritmi di sviluppo del prodotto mondiale, da una parte, e a ricercare nelle esportazioni anziché nella domanda interna il motore dello sviluppo.

Ma questa spiegazione, che non può annullare gli effetti sul commercio estero degli elementi di novità di cui abbiamo parlato a favore della tesi della globalizzazione, nulla toglie al fatto che l'aumento dei ritmi di sviluppo del commercio estero rispetto a quelli del prodotto mondiale implica un processo di integrazione crescente rispetto al passato dell'economia mondiale nel suo complesso. La velocità di questo processo non va però sopravvalutata.

Se prendiamo come indicatore del grado di integrazione internazionale dell'economia il rapporto tra commercio internazionale e prodotto nazionale, facendo pari a 100 il reddito mondiale del 1963 e pari a 10 il commercio internazionale dello stesso anno, il rapporto in questione passerebbe dal 10% al 13% circa in dieci anni applicando i dati relativi alla crescita del prodotto mondiale e del commercio estero nel periodo 1963-73. Se facciamo un calcolo simile per il periodo 1990-2000, applicando naturalmente i dati di crescita del reddito e del commercio estero che hanno caratterizzato il periodo in questione, il rapporto tra commercio estero e prodotto mondiale passerebbe dal 10% del 1990 al 15% circa del 2000.[11]

Siamo quindi in presenza di una leggera accelerazione dei ritmi di integrazione dell'economia mondiale negli anni novanta rispetto agli anni sessanta, cui non corrisponde però, come la tesi della globalizzazione lascerebbe intendere, un processo di allargamento geograficamente generalizzato.

Infatti se esaminiamo il commercio infraregionale dell'America del Nord, esso risulta più che raddoppiato tra il1963 ed il 2004 per quanto riguarda le esportazioni, e comunque in crescita negli anni 90, mentre risulta pressoché

---

[9] La crescita del commercio estero in volume, che rappresenta il dato statistico più significativo cui si possa far riferimento, è stata del 9% annuo nel periodo 1963-73, del 3,8% annuo nel periodo 1974-90, del 6,9% annuo nel periodo 1990-2000, del 4% annuo nel periodo 2000-2004, ultimo valutabile in base ai dati ufficiali del W.T.O. Cfr. W.T.O., 2001, Selected long-term trends, Chart II.1; W.T.O, 2005, World Trade in 2004, tav. 1.1.

[10] La crescita del prodotto mondiale è stata del 6,1% nel periodo 1963-73, del 2,6% nel periodo 1973-90, del 2,4% nel periodo 1990-2000, del 2% nel periodo 2000-04. Cfr. le stesse fonti della nota precedente.

[11] *Ibidem.*

stazionario a livello di importazioni sia tra il 1963 ed il 2004 che nel corso degli anni 90.[12]

Il commercio infraregionale dell'Europa risulta parimenti in crescita, sia per quanto riguarda le esportazioni che per le importazioni, tra il 1963 ed il 2004, mentre subisce un leggero calo durante gli anni 90, per tornare a crescere negli anni 2000.[13]

Anche il commercio infraregionale dell'Asia risulta in costante crescita nel periodo 1990-2004 sia per quanto riguarda le esportazioni che le importazioni, salvo un leggero calo delle importazioni nel periodo 2000-2004.[14]

Viceversa le importazioni da e le esportazioni verso i Paesi sottosviluppati da parte dei principali Paesi esportatori ed importatori risultano in calo non solo dal 1980 al 2000 ,ma anche dal 1990 al 2000.[15]

In realtà se si osservano i dati riguardanti il peso percentuale negli scambi mondiali dal dopoguerra al 2004, ci si accorge che esso passa dall'11,4% del 1948 al 3,1% del 2004 per le esportazioni dell'America centro-meridionale, dal 7,3 del 1948 al 2,6 del 2004 per quelle dell'Africa, dal 2% del 1948 al 4,4 del 2004 per quelle del Medio Oriente.

Un andamento simile si riscontra anche per le importazioni di questi tre gruppi di paesi il cui peso complessivo nelle importazioni mondiali passa dal 19,1% del 1948 al 7,6 del 2004, e risulta in calo anche rispetto al 1993.

Se alle esportazioni di questi tre gruppi di paesi aggiungiamo quelle della Comunità degli Stati Indipendenti, ci si accorge che nel 2004 una buona metà della superficie terrestre concorre con il 13% alle esportazioni mondiali, mentre la sua parte nelle importazioni è pari al 9,5%![16]

Sembra molto problematico, di fronte a questi dati, parlare di globalizzazione.

In realtà l'intensificazione degli scambi internazionali ha riguardato soprattutto l'altra metà del Globo, con un peso di poco crescente delle importazioni del Nord America e nettamente calante delle sue esportazioni, mentre crescente risulta il peso sia delle esportazioni che delle importazioni dell'Asia e dell'Europa dal 1948 al 2004. Ma mentre l'Europa vede aumentare del 50% il peso specifico delle proprie esportazioni nel periodo considerato e del 10% soltanto quello delle proprie importazioni, l'Asia vede quasi raddoppiare il proprio peso nel commercio mondiale sia per quanto riguarda le esportazioni che le importazioni.

Bisogna inoltre sottolineare che il peso percentuale del commercio estero europeo rispetto al commercio mondiale risulta stazionario da un ventennio a questa parte, mentre quello dell'Asia è in costante crescita.[17]

---

[12] W.T.O., 2001, Selected long-term trends, tav. II 3; W.TO., 2005, International Trade by Regions 2004, tav. III 9.

[13] W.T.O., 2001, Selected long-term trends, tav. II 4 e W.T.O., 2005, International Trade by Regions 2004, tav. III 35.

[14] W.T.O., 2005, International Trade by Regions 2000, tavv. III 69, 72 e International Trade by Regions 2004, tav. III 65.

[15] W.T.O., 2001, Selected long-term trends, pp. 8-9. Cfr. anche Dinello – Squire, 2005.

[16] W.T.O., 2005, Long-term trends, p. 4, tav. II 2.

[17] *Ibidem*.

Il vero cambiamento che caratterizza il commercio mondiale dal dopoguerra ad oggi è quindi la crescente integrazione dell'economia asiatica con l'Occidente sviluppato ed il ruolo costantemente crescente dell'Asia nell'economia mondiale.[18]

All'interno dell'Asia bisogna poi distinguere tra il ruolo complessivamente calante dell'India e del raggruppamento Australia-Nuova Zelanda nel periodo 1948-2004 (il cui peso specifico nel 2004 si riduce a quasi un terzo di quello occupato nel 1948), e quello di Giappone, Cina e Territori dell'Est Asiatico, enormemente cresciuto nel periodo considerato. Ma mentre è in calo nell'ultimo ventennio il ruolo del commercio estero giapponese, in leggera ripresa quello dell'India nell'ultimo decennio (dallo 0,6 allo 0,8% le esportazioni e dallo 0,6 al 1,1 le importazioni), la crescita veramente esplosiva negli ultimi 15-20 anni è quella del commercio estero della Cina e dei cosiddetti 6 Paesi o Territori dell'Est Asiatico.[19]

Del tutto deludente è invece la performance della C.S.I. che nel 2004, dopo 15 anni dalla caduta del muro di Berlino, vede le proprie esportazioni rappresentare il 3% del totale mondiale e le proprie importazioni solo lo 1,9%, allorché il raggruppamento Europa Centro Orientale-Stati Baltici-C.S.I., (il peso del cui commercio estero era nel 1993 poco meno che doppio rispetto a quello della C.S.I.), rappresentava nel 1983, con le sue esportazioni, il 9,5% del totale mondiale e lo 8,4% con le sue importazioni, cioè più del triplo della C.S.I. attuale.[20]

Se si tiene conto che una delle maggiori argomentazioni a favore della tesi della globalizzazione è che la caduta del muro di Berlino avrebbe dato un grande contributo al processo in questione favorendo l'unificazione del mercato mondiale, viene fatto di osservare che l'evento che più ha contribuito all'intensificazione e all'allargamento degli scambi internazionali negli ultimi quindici anni sembra essere non la caduta del suddetto muro, ma la tenuta della muraglia cinese!

Ma l'argomento che inficia maggiormente la tesi della globalizzazione è quello che riguarda la libera circolazione delle persone, poiché questo diritto, che caratterizza il mercato unico dell'Unione Europea, a livello mondiale non esiste affatto! D'altra parte, se si volesse obiettare che malgrado ciò l'aumento crescente delle emigrazioni negli ultimi 15 o 20 anni tende a prefigurare la formazione di un unico mercato mondiale del lavoro, si direbbe cosa completamente falsa, poiché basta osservare il contributo del tasso netto di migrazione sulla crescita della popolazione dal 1960 al 2001 nell'Unione Europea, Stati Uniti, Canada e Australia per accorgersi che esso resta mediamente di modesta entità in tutto il periodo considerato, con picchi di crescita in Europa inferiori al 5% verso il 2000 e non superiori a quelli della metà degli anni sessanta, con un andamento sostanzialmente costante negli Stati Uniti, con un andamento calante negli ultimi 10 anni in Australia ed in Canada.[21]

In conclusione, se si accetta la definizione rigorosa di globalizzazione che

---

[18] Wan jr., 2006.

[19] Cfr. nota 16.

[20] http://www.wto.org – Statistics: International Trade Statistics 2001 e 2005, Long-term trends, p. 4, tav. 2 e p. 4, tav. 2.

[21] *Trends in International Migrations*, OECD, Annual Report 2003, pp. 47 e 48, chart 1.6.

abbiamo adottato all'inizio di questa trattazione e che si sottintende di fatto quando si usa questo termine, la parola globalizzazione viene usata piuttosto a sproposito e con valenze ideologiche, sia pro che contro.

Ma se anche si volesse adottare una definizione riduttiva, piuttosto diffusa, del tipo di quella riportata da Mc Grew e Held, secondo cui si tratterebbe di un'accelerazione dell'interdipendenza, intendendo con questa un'intensificazione dei livelli di interconnessione tra economie e società nazionali, cosicché eventi che hanno luogo in un paese hanno un impatto diretto anche sugli altri,[22] cosa si dovrebbe pensare del fatto che l'indice di apertura al commercio estero, generalmente considerato come il più indicativo di tale interdipendenza, era attorno al 1870 pari al 41% per l'Inghilterra e al 33%[23] per la Francia, mentre nel 2004 questo indice è pari al 24,95% per gli Stati uniti e al 25,37 per l'Unione Europea![24]

BIBLIOGRAFIA

BALDWIN R. E. – MARTIN P., "Two Waves of Globalization: Superficial Similarities, Fundamentals Differences", in H. Siebert (a cura di), *Globalization and Labour*, cap. 1, Tubingen, JCB Mohr, Kiel Institute of World Economics, 1999

CANTWELL John (a cura di), *Globalization and the Location of Firms*, Edward Elgar, 2004

CNUCED, *Rapport sur l'investissement dans le monde 2006, Vue d'ensemble*, 2006

COHEN Benjamin J. (a cura di), *International Monetary Relations in the New Global Economy*, Edward Elgar, 2004

DINELLO Natalia – SQUIRE Lyn (a cura di), *Globalization and Equity*, Edward Elgar, 2005

GANDOLFO Giancarlo, *Corso di Economia Internazionale*, II, Torino, UTET, 1994

GRAY H. Peter – DILYARD John R. (a cura di), *Globalization and Economic and Financial Instability*, Series, 16, Edward Elgar, 2005

GUERRIERI Paolo – IAPADRE P. Lelio – KOOPMANN Georg (a cura di), *Cultural Diversity and International Economic Integration*, Edward Elgar, 2005

HELD D. – MC GREW A., *Globalismo e Antiglobalismo* (*Universale Paperbacks*), Il Mulino, 2001

IETTO-GILLIES Grazia, *Transnational Corporations and International Production*, Edward Elgar, 2005

MARIOTTI Sergio – PISCITELLO Lucia (a cura di), *Multinazionali, innovazione e strategie per la competitività* (*Collana Prismi*), Il Mulino, 2006

MULLARD Maurice, *The Politics of Globalisation and Polarisation*, Edward Elgar, 2004

MUNDELL Robert A. – ZAK Paul J. – SCHAEFFER Derek (a cura di), *International Monetary Policy after the Euro*, Edward Elgar, 2005

---

[22] Held – Mc Grew, 2001, p.14.

[23] Baldwin – Martin, 1999, p. 68.

[24] W.T.O., 2005, World Trade in 2004 Overview, tavv. 1.5, 1.6, 1.7, 1.8; IMF, World Economic Outlook Database, Sept. 2006.

NAVARETTI Giorgio Barba – VENABLES Anthony J. (a cura di), *Multinational Firms in the World Economy*, Princeton University Press, 2006

OECD, *Trends in International Migration*, OECD's books, 2004

ROUBINI Nouriel – UZAN Marc (a cura di), *New International Financial Architecture*, Edward Elgar, 2005

RUFFINI Pierre-Bruno (a cura di), *Economic Integration and Multinational Investment Behaviour*, Edward Elgar, 2004

UNITED NATIONS, *International Finance Statistics* (*World Bank*, *GDF*, *29070*), "Investments, foreign direct long-term net in U.S.$, (1970-2004)", 2005

UZAN Marc (a cura di), *The Future of the International Monetary System*, Edward Elgar, 2005

VERNENGO Matias (a cura di), *Monetary Integration and Dollarization*, Edward Elgar, 2006

WAN Henry Y. Jr., *Harnessing Globalization*, Imperial College Press, 2006

W.T.O., *International Trade Statistics*, www.wto.org, 2001

W.T.O., *International Trade Statistics*, www.wto.org, 2005

W.T.O., *World Economic Outlook Database*, www.wto.org, Sept. 2006

IL GIOCO DELLE LUCI
RIFLESSIONI SULLA FESTA DI DIVĀLĪ

Aldo Colucciello

Cinque sono i giorni dei festeggiamenti della ricorrenza di Divālī, ed ognuno di essi custodisce particolari elementi, preziosi all'approccio ed alla comprensione di quanto accade e delle meccaniche che muovono e condizionano l'originalissimo pensiero simbolico del sub-continente indiano.

I cinque momenti della festa sono uniti dalla centralità dei temi dicotomici dell'opposizione tra luce ed ombra, tra bene e male e vero e falso.

Lakṣmī è la dea e l'*attrice* principale di questi giorni in cui viene particolarmente venerata come dispensatrice di ricchezza dalla classe mercantile che in quest'occasione le dedica, unitamente ai propri libri contabili[1] una particolare *pūjā*.[2]

Il primo di questi giorni di festa è Dhanteras[3] o Dhantryaodaśī, il tredicesimo della seconda metà di Kārtik,[4] settimo mese del calendario lunare.[5] Le celebrazioni sono dedicate oltre che alla dea dell'abbondanza e della ricchezza, Lakṣmī, anche al mitico medico, coppiere degli dei, Dhanvantari, autore dell'*Ayurveda*, [6] nato simbolicamente (come la stessa Lakṣmī) dallo *kṣīrasāgara*, [7] il "frullamento dell'oceano di latte", tra "le quattordici cose da desiderare", con in mano il bianco,

---

[1] In questa occasione le caste dei mercanti usano far benedire durante una particolare cerimonia i libri mastri delle loro attività in segno di buon auspicio. Questo è il momento dell'anno che da inizio al nuovo anno finanziario che a differenza del nostro non corrisponde all'andamento dell'anno solare.

[2] *Pūjā*: termine sanscrito indicante la venerazione e per estensione il rito attraverso cui essa si esprime.

[3] Dhanteras: *il tredicesimo giorno della ricchezza*. Letteralmente *dhan*: «ricchezza», *teras*: «tredici».

[4] Il mese lunare di Kārtik corrisponde al periodo a cavallo tra ottobre-novembre.

[5] Calendario lunare. Il movimento della luna intorno a se stessa (rotazione) avviene in un periodo di tempo uguale a quello della sua rivoluzione (movimento intorno alla terra), e precisamente in 27 giorni, 7 ore e 43 minuti primi. Tale periodo di tempo è detto rivoluzione siderea o mese sidereo, in quanto coincide con l'intervallo che passa tra due congiunzioni successive della luna con una stella. Tuttavia, siccome anche la terra si sposta lungo la sua orbita intorno al sole, mentre la luna compie il suo moto intorno al nostro pianeta, ne consegue che la luna non ritorna in congiunzione con il sole dopo un mese sidereo, ma circa due giorni più tardi. Il valore medio dell'intervallo di tempo che passa tra due congiunzioni successive della luna con il sole è di 29 giorni, 12 ore, 44 minuti primi e 3 secondi, e prende il nome di rivoluzione sinodica o mese lunare o lunazione. Moltiplicando per dodici la lunazione abbiamo un intervallo di tempo di 354 giorni, 8 ore, 48 minuti primi e 36 secondi che si chiama anno lunare, che è più corto dì 11 giorni circa rispetto all'anno solare, ed è l'unità di misura su cui si basano i calendari lunari.

[6] *Ayurveda*: antico trattato di medicina indiano. Le cure delle malattie sono finalizzate al riequilibrio dei tre *guṇa*, i tre elementi che compongono la *prakriti*, la materia primordiale. Quando *tamas* (pesante, inerte, oscuro), *rajas* (attivo passionale), e *satva* (luminoso, leggero) non sono in equilibrio tra loro, il corpo si ammala. È uno dei quattro *Veda*, che sono alla base del pensiero filosofico-religioso dell'India.

[7] Il mito racconta che tutte le divinità del pantheon induista usando un serpente ed un palo, a simbolo dell'*axis mundi*, zangolarono il latte creando le cose dell'universo. Questo mito è descritto nel *Bhagavata Puraṇā* a cui si rimanda per maggiori dettami.

argenteo vaso contenente *amrita*, nettare splendente, l'ambrosia che assicura la vita eterna ed allontana la morte. Lo *kṣīrasāgara* viene menzionato, per la prima volta, nel *Mahābhārata*.[8] I vecchi utensili da cucina vengono sostituiti, ed i nuovi, appena acquistati, posti sull'altare per la *pūjā*.

Per prepararsi alle celebrazioni di questo e dei giorni seguenti, si acquistano petardi, candele, lampade di terracotta ed *hāthā*, piccole teche di fango poste sulle mura delle case, nelle quali sono collocate le statuette di Lakṣmī e Gaṇeṣa[9] sempre in terracotta, indispensabili per la *pūjā* di Divālī. Per questa occasione oltre che degli *hāthā*, non si può fare a meno delle *kaṭorī*, recipienti di metallo usati per l'offerta floreale ed i piccoli recipienti di terracotta. Cibi speciali come le *papṛī*[10] vengono generalmente preparati in casa.

I fedeli fanno un bagno di mattino presto, spalmano sul corpo oli ed unguenti profumati ed osservano il digiuno fino al tramonto, quando quest'ultimo è interrotto con dolci, purī[11] ed altre delizie. L'immagine della dea viene immersa nel latte e fatta oggetto di culto per tre giorni consecutivi.

In questo giorno le donne puliscono meticolosamente la propria casa ed aprono le finestre invitando ad entrare la dea Lakṣmī, accendendo una lampada di terracotta fuori dalla porta, poi, vengono tracciati degli *yantra* (particolari *maṇḍala*[12]) sugli usci delle case, recano offerte ed accendono candele, sempre in onore di Lakṣmī. La Dea, si pensa, visiterà tutte le case, perciò dev'essere anche *corteggiata*. Naturalmente, se la credenza popolare ed il folclore sono supportate da storie di questo tipo il motivo va ricercato nelle storie frutto di interpretazioni puraniche; è vero anche che con la fine del monsone si abbia la necessità di ripulire la casa. Così questa pratica millenaria, ricca di simboli e contenuti sociali, potrebbe essere un fattore endogeno ad uno stato di necessità igienica.

Il simbolo per eccellenza di Divālī è la *diyā*,[13] la lampada fatta come un "grappolo" di luci dalle quali deriva il nome stesso della festa. Secondo una delle numerosissime teorie, l'origine dell'usanza di illuminare case e villaggi per la ricorrenza sembra essere stata la credenza che, durante questa notte, gli spiriti dei morti rivisitano le proprie case, che vengono illuminate per mostrare loro la strada.

---

[8] Cfr. *Mahābhārata* 1, 1103-1188.

[9] Gaṇeṣa: figlio di Śiva e Parvatī. È il dio della sapienza, dalla testa d'elefante, con il terzo occhio ben stampigliato sulla fronte ed una sola zanna. È una divinità molto popolare. Egli elargisce sapienza e rimuove gli ostacoli, per questo è il primo ad essere invocato all'inizio di un'impresa e soprattutto quando si compiono cerimonie. Gaṇeṣa dev'essere venerato in tutte le *pūjā* prima d'ogni altra divinità, infatti, nelle sedute di canti devozionali, i *bhajan*, iniziano sempre con un *inno* dedicato a questa figura.

[10] *Papṛī*: speciali focacce croccanti preparate con farina di lenticchie.

[11] *Purī*: spesse frittelle di farina impastate con lo yogurt che una volta gettate nell'olio bollente si gonfiano come dei palloncini.

[12] *Maṇḍala*: diagrammi simbolici rappresentanti le forze dell'universo. Dipinti, scolpiti o semplicemente disegnati sul terreno, sono utilizzati come ausilio alla meditazione, in quanto aiutano colui che medita a superare gli aspetti visibili del mondo e a cogliere l'intima struttura del cosmo. Solitamente hanno forma di cerchio o di più cerchi iscritti in un quadrato, a rappresentare la struttura gerarchica del mondo fenomenico. Secondo Tucci sono degli *psicocosmogrammi*, delle mappe psichiche, come delle mappe dell'universo. Cfr. Tucci, 1969, pp. 1-167.

[13] *Diyā*: lampada votiva fatta di terracotta.

A sua volta, trae origine probabilmente, come avviene per quasi tutte le tradizioni indiane, da un antico racconto, dal quale deriva un altro dei nomi con cui si allude a questa ricorrenza: Yamadīpdān.[14] Tale credenza rende facile l'associazione della festa indiana alle celebrazioni della nostra notte di "Tutti i Santi". Il mito racconta che proprio nel giorno, che ora viene chiamato di Choṭī Divālī[15] iniziarono i preparativi per l'accoglienza di Rāma di ritorno ad Ayodhya, dopo esserne stato allontanato per quattordici anni. Hanuman, il figlio del dio del vento, il grande *bhakta* (devoto) del signore Rāma, giunse volando ad Ayodhya per informare la famiglia ed il regno intero, del ritorno dell'eroe accompagnato dal fratello Lakṣmaṇa e da Sītā. In grande fretta tutto il regno doveva prepararsi a ricevere l'eroe con tutti gli onori dovutogli.

Naturalmente i preparativi, nella dinamicità propria delle tradizioni popolari, non sono esattamente come venivano organizzati in passato, a causa della complessità dei passaggi rituali, pensare ad una preparazione di una *perfetta Divālī*. Così l'avvenimento ha perso col tempo parte dell'alone mitologico che contribuiva a rendere magico il periodo che precede la festa.

La tradizione è mantenuta viva dalla gente comune che acquistando una quantità cospicua di piccole *diyā* ed una *lucerna* di grandi dimensioni fatta con una malta speciale tengono in vita il *gioco delle luci*. Le lampade sono riempite d'olio di senape e gli stoppini fatti di cotone, non prima di essere immerse nell'acqua per un paio d'ore ed asciugate prima dell'uso perché consumino meno in fretta l'olio. Di solito per le celebrazioni viene scelto un posto ampio ed aperto della solita stanza della *pūjā*, una veranda o lo spazio antistante alle abitazioni è l'ideale. Questo apposito spazio è accuratamente spazzato e pulito con un panno umido, sul pavimento viene posta una lastra d'argilla fresca di piccole dimensioni, sulla quale sono disegnate, con un impasto più chiaro detto *khaṟyā maṭṭi*, con l'ausilio di un pezzo di cotone, caratteristiche decorazioni delebili a forma di fiori e foglie ma non è raro trovare anche motivi geometrici. All'interno del *hāthā* è posta una *paṭṭa*.[16] Su di essa vanno poste sarebbero le effigi della Dea, di Gaṇeṣa, oltre a quelle di Rāma, Sītā, Lakṣmaṇa, e Hanuman. In altri spazi del luogo consacrato, non è difficile osservare immagini raffiguranti vari episodi dell'epopea di Rāma, Sītā, Lakṣmaṇa, e Hanuman, oltre che episodi dell'avventura terrena dell'*avatāra* Kṛṣṇa e delle sue *gopī*[17] durante i *rasalīlā*.[18] Nel quattordicesimo giorno della seconda metà del mese di Kārtik, si commemora l'uccisione da parte di Viṣṇu del *Gigante fatto di sterco di*

---

[14] *Yamadīpdān*: il dono della luce di Yama. Letteralmente: *Yama*=dio della morte, *dīp*=luce, *dān*=dono.

[15] Piccola Divāli.

[16] La *paṭṭa* è una tavola oblunga molto sottile, che può essere decorata ad ogni *pūjā* con la *khaṟyā maṭṭi*. Quando quest'ultima è ben asciutta viene cosparsa con una mistura giallastra fatta di amido di riso e di *haldī* (curcuma, una spezia in polvere di colore giallo usata per fini alimentari).

[17] *Gopī*: le pastorelle di Kṛṣṇa, il dio pastore. Nella tradizione indiana si gioca molto sul rapporto tra questa divinità e le sue paredre, tra cui veniva preferita Radha. L'amore tra Kṛṣṇa e le *gopī* è comunque la metafora dell'amore di dio verso le anime dei suoi devoti e Radha è la personificazione della fedeltà e dell'abbandono a dio.

[18] *Rasalīlā*: i giochi d'amore tra Kṛṣṇa e le sue *gopī* (Radha in particolare). È la danza della creazione, con cui si rinnova l'amore tra il dio e le anime a lui devote.

vacca Narakisura, grazie all'aiuto della sposa di quest'ultimo, incarnazione di Bhūdevī, la Madre Terra. Per questo il secondo giorno delle celebrazioni per Divālī è detto, oltre che Choṭī Divālī, anche Nāraka Caturdaśī Snanaṃ.[19] Il mito puranico dal quale deriva quest'ultimo epiteto ed il rito della celebrazione risultano essere alquanto interessanti.

In questo giorno tutti gli indù fanno più di un bagno rituale proprio come viene fatto per la morte di un parente prossimo. Dopo un primo bagno rituale, una lampada e del riso vengono fatti oscillare davanti ad ogni uomo della casa, per mano di una ragazza in età da marito o di una donna sposata, mentre un frutto di una pianta cucurbitacea gli viene posta innanzi. Quindi l'ortaggio, chiaro simbolo legato alla fertilità maschile, viene schiacciato sotto il piede sinistro e l'uomo spegne la lampada con il dito dello stesso piede, dopo di che si procede al secondo bagno e, avendo indossato nuovi abiti, si prende parte, insieme ad amici e parenti, al banchetto dalle numerose vivande preparate per l'occasione. Questa è detta essere la celebrazione della vittoria di Viṣṇu sul gigante, ma la distruzione della cucurbitacea da parte di ogni uomo della casa (Viṣṇu) rappresenta il ricollocare il demone all'inferno, indotto dal fatto di far oscillare la lampada nelle mani di una donna della casa (Bhūdevī stessa) rimanda ad un'ovvia messa in scena della morte della stagione produttrice di un raccolto di riso; e l'estinzione della lampada non suggerisce un'allegoria del prossimo allontanamento dell'orbita della terra dalla luce dal sole, volendo considerare Viṣṇu-sole e Bhūdevī-terra? Questo messaggio rappresenta una caratteristica peculiare della vita indiana: il bene della società prevale sugli obbiettivi e sugli affetti personali, *vaiśeṣa-dharma* prevale sullo *sva-dharma*,[20] come Kṛṣṇa aveva già ampiamente dimostrato nella *Bhagavadgītā*.[21]

Sono diversi in questo rituale gli spunti sui quali riflettere per avere un quadro del pensiero che caratterizza le dinamiche legate a questa festa. L'azione di Satyabhava suggerisce che i parenti non devono esitare a punire i propri cari che

---

[19] Nāraka Caturdaśī Snanaṃ: "Bagno di Nārak nel quattordicesimo giorno". C'era una volta, in Bengala, un re *asura*, (un re demone) chiamato Nārak, figlio di Bhūdevī (Madre Terra), profondamente devoto a Viṣṇu. Grazie a miracolosi poteri ottenuti attraverso le pratiche ascetiche divenne imbattibile e cominciò a terrorizzare l'intero regno. La condotta prepotente di Nāraka indisponeva perfino gli dei che decisero, infine, di rivolgersi al dio Viṣṇu perché ponesse fine a quello stato di cose. Intervenne quindi il dio a cui era devoto nelle vesti del suo *avatāra* Kṛṣṇa. Nāraka però non poteva essere facilmente sconfitto poiché un sortilegio lo rendeva vulnerabile solo all'offesa della propria madre. Kṛṣṇa quindi chiese alla stessa moglie dell'*asura*, Satyabhava, la reincarnazione di Bhūdevī, di fargli da auriga nella battaglia contro il tiranno. Quando Kṛṣṇa colpito da una freccia di Nāraka, perse i sensi, la donna non prese più tempo e impugnato l'arco e scoccata una sola freccia uccise istantaneamente quel marito-figlio prepotente. Il popolo fu cosi liberato dalla tirannia. Anche le 16000 donne rapite dall'*asura* furono messe in libertà e per rimuovere ogni stigma che la cattività aveva loro procurato, ridonando loro la dignità sociale, Kṛṣṇa diede ad ognuna lo *status* di propria moglie. Alla fine il Kṛṣṇa fece un bagno cospargendo il proprio corpo di unguenti profumati il mattino del giorno Caturdaśī. Cfr. Gupte, 1994, pp. 17-25; Bahadur, 2000, p. 41.

[20] Sono concetti che avrebbero bisogno di un trattato a parte per essere compresi. Qui ci limitiamo a dire che il primo rappresenta il *dovere-morale* verso la comunità, verso gli altri, più edificante del secondo che rappresenta il *dovere-morale* verso se stesso.

[21] Nella *Bhagavadgītā*, questo principio è espresso nel secondo capitolo dove si enunciano i principi del *Karma Yogā*, o "*yogā* dell'azione"; qui si tratta di un'azione particolare che deve essere compiuta senza aspettarsi nessuna ricompensa. Cfr. Esnoul, 1991, *Bhagavadgītā*, canto II.

hanno intrapreso una strada sbagliata ed anche l'importanza dello stato di purezza femminile è chiaramente enunciato in questo episodio. La purezza della donna è un elemento importantissimo nella ricorrenza di Divālī. Lakṣmī e Sītā, moglie dell'*avatāra* di Viṣṇu, Rāma, sono figure femminili di spicco in queste celebrazioni, sono gli esempi guida di femminilità poiché possiedono come caratteristica principale la dote della purezza e della completa devozione al proprio uomo, devozione, in alcun casi, spinta al livello d'abnegazione. Ancora da non sottovalutare il fatto che il *Gigante fatto di sterco di vacca* può essere ucciso solo dalla propria madre, la terra.[22]

Una seconda leggenda legata a questo giorno di Divālī, molto simile alla precedente, è quella nella quale viene commemorato un altro degli episodi che rappresentano la vittoria del bene sul male, il trionfo della luce sulle tenebre, il tema portante delle celebrazioni: l'espropriazione dell'immeritato regno terreno al re Bāli sempre da parte di Viṣṇu, sotto le spoglie del nano Vāmana. Presente in quasi tutti i racconti legati a Divālī; Viṣṇu è il protagonista principale delle celebrazioni della festa e rappresenta il "portatore di luce" contrapposto alle tenebre, indissolubilmente connesse al tema della morte (la figura di Yama è l'altra onnipresente). In Mahāraṣtra, al momento non ne ho altre testimonianze, esiste questa forma commemorativa, le donne preparano le effigi del re Bāli con farina di riso o con sterco di vacca e le venerano ripetendo le frasi d'auspicio sul tipo: "possa tutto il male scomparire ed essere restaurato l'impero del re Bāli". Questa variante della festa è la palese rielaborazione del mito puranico che racconta di come un *nano*, con tre passi prese possesso dei tre mondi.[23]

Il terzo giorno è consacrato alla *pūjā* a Lakṣmī che se paga e ben disposta concederà ricchezza a chiunque la veneri. Nel giorno che chiude il mese di Kārtik, le donne praticano il rito dell'*amāvas kā kājal*, "fare il profilo agli occhi della luna nuova", che viene usato come incantesimo contro il "malocchio" per tutto l'anno a venire e come atto simbolico per esorcizzare la povertà.

Il giorno della *Govardhan pūjā*, detto del *dio visibile*,[24] è dedicato alla venerazione per la collina che simbolicamente accoglie tutte le mandrie, le messi e la ricchezza dei devoti. È ancora Kṛṣṇa, il protagonista del mito che *accompagna* questa festa. In quest'occasione si commemorava l'incoronazione del re Candragupta II

---

[22] Ancora oggi lo sterco di vacca è il combustibile più usato nelle aree rurali indiane.

[23] Bāli, grande devoto di Viṣṇu, promette al *brahmano*, Vāmana tre passi del suo regno, non sapendo che dietro la figura del *nano* si celasse lo stesso Viṣṇu; così, palesandosi la divinità con un passo copre la terra, con il secondo l'intero universo e non avendo dopo poggiare il terzo passo resta perplesso sino a quando il re-devoto non dona la sua testa come appoggio per il piede della divinità. Cfr. Tagare, 1976-1979, *Bhagavata Puraṇā*.

[24] Govardhan è oggi un masso circondato da un recinto che non permette ai devoti di avvicinarsi a quel che resta della collina, dove i devoti erano soliti prenderne un frammento come ricordo. Questo masso era la collina che Kṛṣṇa sollevò sulla punta di un dito, a mo' d'ombrello per proteggere il suo villaggio natale da un attacco di un demone. È questo un posto singolare perché è l'unico luogo, geografico, in India, che viene associato con un luogo della mitologia con una certa esattezza.

(Vikrāmaditya)[25] che molto probabilmente scelse questa data, per la sua ascesa al trono, per far si che il proprio nome venisse associato a quello di Rāma che si pensa fosse ritornato proprio in questo giorno ad Ayodhya, il suo regno, dopo quattordici anni di esilio nella foresta.[26]

Quest'episodio della vicenda di Rāma, raccontata per l'appunto nel *Rāmāyana*, rappresenta il fulcro dei festeggiamenti di Divālī, insieme alla *pūjā* per Lakṣmī, almeno nel nord del paese, dove il culto di Rāma è particolarmente sentito.

La preparazione all'evento, come abbiamo visto comincia addirittura due giorni prima, durante Choṭī Divālī, affinché tutto sia pronto per celebrare la grandezza delle gesta dell'eroe. La scena che si può osservare per le strade, in questi giorni, può essere assimilata a quella che viene *performata* durante il Rāmalīlā di Rāmanagar,[27] che rappresenta proprio il ritorno dell'eroe ad Ayodhya dopo la battaglia di Lāṇka.

Nel secondo giorno della prima quindicina lunare dopo Divālī, denominato *Bayā dūj* si celebra il rapporto tra nuora e suocera; in quest'occasione la donna più giovane offrendo dei doni a quella più anziana sancisce la scala dei valori gerarchici nell'ambito familiare.

Analizzando le fasi celebrative, secondo le varie esperienze regionali, il primo stadio del lavoro potrebbe consistere nell'isolare una serie di gesti e simboli, estrapolarli dal mutante corpo della tradizione e ricondurli, laddove sia possibile, alle *primitive* intenzioni, verso quelle realtà socio-culturali che li hanno generati e puntare l'attenzione a quelle interazioni che li hanno *ri-prodotti*, così da ricavarne una forma quanto più possibile prossima a quella della tradizione originaria.

Se prendiamo in esame la teoria del Gupte,[28] procedendo a ritroso nel tempo e ponendo la nostra attenzione sul periodo dell'anno nel quale si svolge Divālī,[29] le origini delle celebrazioni vanno ricercate presumibilmente nell'osservazione dei fenomeni naturali da parte dei popoli *semplici*, e nel nostro caso specifico la festa celebra il movimento della terra intorno al sole nel momento in cui se ne allontana. Questo periodo è segnato dall'inizio della seconda metà della rivoluzione del pianeta. Il nord dell'emisfero si allontana dal sole, le notti diventano più lunghe, la neve comincia ad innevare i picchi delle montagne himalayane.

Verosimilmente, fin dal tempo della civiltà pre-aria, civiltà probabilmente sedentaria dedita all'agricoltura e al commercio, una particolare *attenzione* veniva

---

[25] Il pannello descrittivo del mito di Vahāra, un'incarnazione del dio Viṣṇu in chiave teriomorfa, identificato con un cinghiale, sulla collina di Udayagiri, a rappresentante il riscatto della madre terra da parte dell'*avatāra* di Viṣṇu e suggerisce una palese identificazione dell'imperatore Gupta con la divinità. Il pannello è datato al periodo Gupta, VI sec. d.C.

[26] Negli ultimi anni, in India, possiamo osservare questo genere di "propaganda" politica: In una seguitissima soap-opera, in onda durante il periodo in cui era primo ministro Rajiv Gāndhi, basata sulle vicende del *Rāmāyaṇa*, la vita e le gesta di Rāma, l'interprete che impersonava l'eroe, risultava avere una somiglianza *imbarazzante*, con l'uomo di stato.

[27] Il periodo in cui si allestisce questa rappresentazione che dura per trenta notti, non è quello di Divāli, ma le scene ed i personaggi sono gli stessi. Cfr. De Santis, 1982, pp. 5 ss.

[28] Cfr. Gupte, 1994, pp. 25 ss.

[29] Nel mese di Kārtik, ottobre-novembre.

prestata, dagli abitanti dell'India, ai giorni dell'inizio della nuova stagione, giorni in cui in futuro saranno istituite le celebrazioni per Divālī, che segnano una sorta di capodanno. Secondo Gupte, quell'attenzione sarebbe in sostanza da attribuire all'allontanamento del sole, venerato come padre. Ci si auspicava che esso tornasse al più presto, gioendo, intanto, per l'inizio della nuova stagione dedicata agli scambi delle merci prodotte. Nelle società a forte vocazione agricola, nella fine del raccolto si vedeva, logicamente, un'ottima occasione per festeggiare. Ancora oggi, in quei giorni, la chiusura dei conti e la riscossione dei debiti rappresentano una valida occasione per rallegrarsi, soprattutto per i mercanti [30] e certamente, un'analisi più accurata delle celebrazioni della festa, ci porta a notare una curiosa osservazione e a non sottovalutare il fatto che la festa coincida con l'entrata della terra nel segno della bilancia, segno zodiacale che, tra gli altri facili rimandi, di equilibrio e di giustizia, che in qualche modo, può essere associato alla pratica della pesa dei prodotti del raccolto, seguita dal conteggio degli incassi, doveroso quindi per la casta dei *vaiśya*, istituire una festa in onore di Lakṣmī,[31] la dea dell'abbondanza, per venerare e ringraziare la munifica dea o le proprie casse traboccanti, volendo cogliere un'allusione, non troppo velata.

La parola *divālī* deriva dal sanscrito *dīpavāli* (*dīpa* = lume / *avali* = fila) e si riferisce al costume di illuminare case e villaggi, in quest'occasione, con migliaia di *diyā*, simbolo stesso della festa. Il rimando al significato di questo simbolo alla luce del disco solare viene naturale; l'astro è celebrato tramite la sua riproduzione artificiale. Gli uomini *sostituiscono* il sole tramontato e che si allontana, con migliaia di lampade accese che illuminano il paese *precipitato nel buio*.

Con la sistematizzazione del pensiero filosofico sviluppatosi in India, nei *Veda*,[32] la luce comincerà a rappresentare il fulgore divino che abbatte il male oscuro. Più tardi, nella tradizione vedantica,[33] osserviamo, una serie innumerevole di sviluppi di tutte le concezioni filosofiche e religiose fino al momento della vera e propria istituzione della festa, probabilmente avvenuta nel periodo cosiddetto classico o brahmanico-buddista,[34] e fino ai nostri giorni, di molto si sono *ampliate* quelle concezioni, grazie a numerosi e rilevanti cambiamenti politici e sociali. Perciò le varie interpolazioni mitico-simboliche e religiose prodotte in lasso abbastanza

---

[30] La festa è osservata principalmente dalla casta dei *vaiśya*, i mercanti.

[31] Lakṣmī: dea della fortuna, della bellezza, dell'amore. È la sposa di Viṣṇu e s'incarna in tutte le compagne degli *avatāra* del dio. Nell'iconografia indiana è solitamente rappresentata a cavallo di un pavone o ritta su di un fiore di loto (simbolo della purezza senza macchia), la menzione della dea, già presente nel *Ṛg Veda*, si riferisce proprio all'associazione di questa con il fiore (che nato dal fango non ne viene contaminato). Presiede all'umidità della terra, ai prodotti del sottosuolo, alla vegetazione come alla fertilità.

[32] I *Veda* sono la base filosofica-esperienziale che caratterizza tutte le vicende socio-religiose di quella che noi identifichiamo come India Indù. La radice *vid* sta per vedere nel senso di "conoscere".

[33] Tradizione vedantica: relativa al *Vedānta*, in sanscrito "fine dei *Veda*". È uno dei sei massimi sistemi filosofici indiani, chiamato così perché basato su concezioni che sembrano fungere da corollario ai testi vedici, tanto che costituiscono la parte "finale" dei *Veda*.

[34] In maniera approssimativa possiamo dire che è l'età di mezzo dell'intera storia del pensiero indiano che potrebbe essere diviso in tre "momenti": *il periodo Vedico, il periodo Classico, il periodo Post-classico o Induista*. Cfr. von Glasenapp, 1996, pp. 10 ss.

ampio di anni di storia, ci appaiono oggi così *intrinsecamente coinvolte* dal momento che in India nulla esclude nulla.

Nel periodo vedico, le divinità sono rilegate alla mera mansione di *patroni* di manifestazioni di fenomeni naturali, sono figure relate alla comprensione di quei fenomeni, in un contesto *semplice* nel quale non esisteva la distinzione netta tra ciò che è astratto e ciò che è concreto. Nella letteratura vedica, in particolare nella più antica tra le raccolte degli inni sacri, il *Ṛg Veda*, le descrizioni delle numerose divinità si riconoscono palesi rappresentazioni in chiave antropomorfa di fenomeni naturali. Tra queste divinità già compariva la figura di Viṣṇu,[35] l'unico presente nei testi più antichi ed ancora presente tra gli dei del pantheon dell'induismo classico e moderno.[36]

> Viṣṇu varcò questa terra per offrirla all'uomo quale dimora. Gli umili sono sicuri sotto la Sua protezione. Quel sommo la rese grande per essi.[37]

Quelle stesse divinità, con il passare del tempo, acquisteranno sempre maggiore potere, sempre più numerosi *attributi*[38] e facoltà, fino ad essere visti, in alcune tradizioni, come elementi fondanti dell'universo o quanto meno come dei demiurghi preposti a che ciò avvenisse. Questo passaggio, da una visione naturalistica a quella cosmogonica, vede, in particolare, lo sviluppo contemporaneo di due figure che in parte svolgeranno nel contesto di quello che sarà chiamato induismo le funzioni salvifiche e punitive a seconda dei filosofi e delle scuole che se ne approprieranno. Questi due figure sono: Śiva, il *distruttore* e Viṣṇu, il *preservatore*, il buio e la luce, l'antitesi e la sintesi dell'universo, come Brahma, il *creatore*, ne è la tesi.[39] Per la verità, buio e luce, come dei e demoni nella concezione psicologica indiana, non rappresentano propriamente due realtà inconciliabili, si combattono aspramente e si negano vicendevolmente; addirittura il demone Rāvāna,[40] causa di tutte le disavventure accorse all'eroe/dio Rāma,

---

[35] Viṣṇu: una delle principali divinità induiste. La superiorità di Viṣṇu, rispetto agli altri dei della Trimūrti, sostenuta dalle scuole visnuite, può trovare fondamento nel fatto che egli è l'unico dei tre a venire chiaramente nominato nei *Veda*, sia pure in posizione subalterna rispetto agli altri dei. La sua funzione di conservatore dell'universo, guardiano del *dharma*, gli impone di manifestarsi periodicamente nel mondo tramite i suoi *avatāra* (discesa, manifestazione del divino sul piano umano), intervenendo a salvare il mondo da pericoli che rischiano di comprometterne l'equilibrio.

[36] *Ibidem*.

[37] Sani, 2000, *Ṛg Veda*, VII, 100, 4.

[38] Vi sarà capitato di vedere un'immagine di qualche divinità indiana e sicuramente vi sarete meravigliati di vederle rappresentata con più braccia; ogni mano reca un oggetto o è atteggiata in una sorta di movimento di danza, bene quelle tante braccia indicano gli attributi di quella divinità.

[39] Queste divinità formano la Trimūrti: la *triplice forma*. La figura di Brahma merita una piccola chiosa: è una sorta di demiurgo che permette la creazione senza parteciparvi. Il culto di questa divinità col tempo è stato *semplicemente* dimenticato. Oggi, in India, esiste un solo luogo di culto dedicato a questo dio in quel di Pushkar, in Rajastan.

[40] Demone del *Rāmāyaṇa*. Re dei *rakṣasa*, sovrano dell'isola di Lānka. Rāvāna era invulnerabile, non poteva essere ucciso né da un dio né da un uomo. Poteva volare ed assumere qualsiasi forma. Aveva dieci teste, venti braccia, occhi di fuoco e denti come sciabole. Frantumava le montagne e causava

protagonista dell'epica del *Rāmāyaṇa*, risulta passibile di commozione di fronte al trionfo del *dharma*, cioè della morale e del *giusto cammino*.[41]

Così come le divinità greche e romane anche gli dei indiani non sono privi dal sospetto di debolezze *umane* attribuibili all'ira cieca, alla presunzione, alla lussuria, almeno per quanto riguarda le divinità maschili.

Nel Ṛg *Veda* non si accenna alla descrizione antropomorfica di Viṣṇu, ma da come viene descritto il *divino* sembra essere considerato come epifania solare ed è concepito come una ruota in movimento, dai novanta raggi (i giorni) con i loro quattro nomi (le stagioni), indicanti palesemente l'anno solare di 360 giorni e viene descritto come l'avvolto nella lucentezza, che avviluppa la terra tra i suoi raggi di luce. Sempre nel Ṛg *Veda* ritroviamo la descrizione di uno dei più famosi tra gli antichi miti indiani, quello del Trivakrama.[42] Nella più antica delle sacre scritture indiane, si racconta come Viṣṇu, con soli tre dei suoi passi, si sarebbe impadronito di cielo, terra e inferi. I tre passi del dio, nei quali vivono tutte le creature, tracciano il percorso del sole dall'alba, allo zenith, fino al tramonto. Nel successivo corpo mitologico, quando la teoria degli *avatāra*[43] diventerà peculiare per il culto visnuita, quei tre passi serviranno al dio, in guisa di Vāmana[44] il nano, per sottrarre il "triplice mondo" (terra, atmosfera, cielo oppure cielo, terra e mondi inferiori) al prepotente re di Bāli che li deteneva ingiustamente; l'episodio è celebrato tra le ricorrenze di Divālī. I tre passi di Viṣṇu avranno anche un risvolto socio-politico in quanto permetteranno di avallare, da parte della casta brahmanica, la continuità tra la religione vedica e il bramanesimo, necessaria per legittimare la propria supremazia; Vāmana era un *brahmano*. Ancora: nello *Śatapatha Brahmana*[45] si narra che mentre il dio riposava appoggiato ad un arco, gli altri dei invidiosi inviarono le formiche a tagliare la corda di quell'arco che rompendosi di colpo tranciò di netto la testa di Viṣṇu. La testa balzò in cielo generando un suono che nel mondo indù è conosciuto come *Gāyatrī maṇtra*[46] specifico per l'adorazione della stella del mattino,

---

tempeste sugli oceani. Poiché era divenuto troppo potente, toccava a Viṣṇu, il solito *equilibratore*, ristabilire l'ordine morale affrontando il demone nelle vesti di Rāma. Questo scontro è il tema dell'epica del *Rāmāyaṇa*.

[41] La figura di Rāma col tempo subisce una metamorfosi. Eroe nell'opera in sanscrito, composta da Valmikī, dio nel *Rāmācaritamanas* di Tulsīdās. Cfr. Pandey, 1998, pp. 227-252.

[42] *Trivikrama*: epiteto di Viṣṇu che significa: "colui che ha compiuto tre passi".

[43] Incarnazioni terrene del dio Viṣṇu allo scopo *messianico* della salvazione dell'ordine morale dell'universo. Si contano più di dieci *avatāra*, agenti sulla terra in varie epoche, le cui gesta vengono narrate nei *Puraṇa* oppure come nel caso di Rāma raccontate nell'epopea del *Rāmāyaṇa*.

[44] Vāmana: la quinta emanazione di Viṣṇu.

[45] "*Brahmana* dei cento sentieri": è una specie di breviario/manuale ad uso dei sacerdoti per compiere nella maniera giusta un rito. La giusta formulazione e recita delle formule magico/religiose crea la potenza del rito e di chi l'officia. Oltre a chi recitava le formule, c'era sempre chi controllava ed interveniva con altre formule per sanare gli sbagli e una figura silenziosa, un *brahmano*, che faceva da supervisore, di solito quello che prendeva alla fine del rito portava a casa più mucche sebbene all'apparenza non avesse fatto nulla.

[46] Il *Gāyatrī maṇtra* meriterebbe uno studio a parte. È un particolare verso del Ṛg *Veda*. In breve è un'invocazione, in sanscrito, dove non compare nessun nome di divinità. È un'invocazione alla terra, a quello che sta intorno alla terra (l'atmosfera) ed a quello che sta oltre la terra (il sole e l'universo tutto). Cfr. Sani, 2000, Ṛg *Veda*.

nel momento del suo sorgere, perché possa illuminare le menti degli uomini e salmodiato nei momenti di passaggio da uno stato all'altro in genere, trasformandosi in quell'astro.

Nella Trimūrti Viṣṇu è il "principio" coesivo dell'universo; rappresenta la luce, l'esistenza, è una divinità benevola, simbolo della vita eterna, potere del mantenimento del cosmo. Quando il dio dorme, tra le spire di Ananta, il serpente cosmico, il mondo empirico si dissolve, torna al suo stato privo di forma, mentre quando si sveglia assistiamo alla nascita di una nuova era, una rinascita dell'universo, poiché il mondo stesso, come gli uomini, è destinato a continue, innumerevoli nascite e dissoluzioni.[47]

È necessario comunque specificare come il solare Viṣṇu, nelle rappresentazioni iconografiche più tarde, quelle della saga delle incarnazioni di Rāma e Kṛṣṇa, possa essere caratterizzato da un attributo che sembra contraddistinguerlo inconfondibilmente ma che pare contrastare nettamente con la natura lucente del dio: un caratteristico incarnato scuro, blu, a volte addirittura nero. Un'accreditata analisi iconografica, può spiegarci il fenomeno in maniera piuttosto verosimile: non si sa bene come Viṣṇu, emblema della luminosità, sia venuto ad assumere quel colore fosco, mentre Śiva, che è la personificazione del buio, della dissoluzione, viene raffigurato come chiaro di pelle, ma ciò può essere attribuito al potere dell'illusione (*māyā*) delle due divinità, che farebbero ingannevolmente apparire all'uomo il nero per il bianco, un'entità per il suo contrario.[48]

Il fatto che Viṣṇu sia, direttamente o tramite i suoi *avatāra*, *protagonista* di quasi tutte le vicende mitologiche legate alle celebrazioni della festa delle luci potrebbe, nella sua natura solare, trovare la spiegazione più ovvia. Ma come lascia intravedere il Mishra, bisogna ulteriormente analizzare questa figura, i successivi sviluppi del culto a questi dedicato, e la situazione politica e sociale delle vicissitudini della storia dell'India, per perdersi tra le numerose supponibili interconnessioni simboliche degli attributi del dio e delle gesta di questi con la festa di Divālī, lascia supporre che c'è dell'altro, oltre alla nascita ed allo sviluppo dei riti in essa celebrati.

Il buio nel quale il mondo è completamente avvolto è il velo della *māyā*, l'illusione, l'ignoranza, ciò che non è (*nasti*), il falso (*adharma*) che viene squarciato

---

[47] *Yuga*: per la precisione gli *Yuga* nei quali è ripartita un'esistenza cosmica (*Mahayuga*) sono quattro: *Kṛta Yuga*, durato 4800 anni degli dei, 1.728.000 anni umani, l'era dell'oro, caratterizzata dalla mancanza del peccato, tutti gli uomini vivono in pace e nella devozione più assoluta al cospetto delle divinità; *Tretā Yuga*, 1.296.000 anni umani, 3600 degli dei, l'era dell'argento, in questo periodo sorgono i primissimi dissidi che portano alla nascita desiderio di beni materiali e all'ipocrisia essendo diminuito di un quarto l'attaccamento degli uomini agli dei; *Dvapara Yuga*, 864.000 umani o 2400 divini, l'età del rame, dimezzata la totale dedizione agli dei del primo degli *Yuga*, l'onestà è sempre più adombrata dalla cupidigia e dalla brama di potere; infine la nostra epoca, *Kali Yuga*, l'era oscura, del ferro, vedrà il prevalere del male sul bene, ebbe inizio il giorno della morte di Kṛṣṇa e dovrebbe durare 432.000 anni umani, 1200 divini, terminerà con una vera e propria apocalisse, alla fine di questo *Mahayuga*, infatti, si verificherà la dissoluzione universale ad opera di Śiva, il distruttore, alla quale succederà la creazione di un nuovo *Mahayuga* per mano di Brahma, il creatore. Le cifre riportate sono un mero esercizio dei filosofi indiani. Cfr. von Glasenapp, 1996; Tucci, 1987.

[48] Cfr. Mishra, 1978, pp. 10 ss.

dalla *luce* della conoscenza (*jñana*), da ciò che è (*asti*), la morale-verità (*dharma*).

Diversi miti legati alla ricorrenza di Divālī ribadiscono continuamente la vittoria della luce della conoscenza nell'eterna battaglia contro le forze dell'ignoranza, in sostanza, nella concezione brahmanica contro l'avanzare incalzante dei culti eterodossi.[49] Quindi Viṣṇu preservatore del *dharma* rimarca la natura divina della divisione gerarchica della società, specchio di un perentorio ordine metafisico. Quest'ordine universale è garantito da una legge cosmica che, nel caso indiano, prende il nome di Ṛ*ta* (norma, decreto) che ordina il divenire cosmico, disposizione alla quale obbediscono le stesse divinità. Questa forza induce le potenze dell'esistenza ad un'armonica cooperazione per conserva il sacro ordinamento morale delle forme rituali. A volte ritenuto essere impersonale, altre volte entità personale, è la garanzia di stabilità ed ordine dell'universo, l'ordine che si manifesta dal caos. Così come la Ṛ*ta* garantisce l'ordine cosmico, allo stesso modo, sul piano umano, ad assicurare l'ordine sociale, c'è un'altra legge, alla quale ognuno, a secondo del proprio diritto d'appartenenza, per nascita (*jāti*),[50] deve obbedire al *dharma*.[51] In verità il concetto di *dharma*, per quanto concepito come valore universale, esistente da sempre e, nella fruizione indù, per sempre, al di fuori del tempo, appare completamente sviluppato nella tradizione indiana appartenente alla Smṛti (ricordata dai santi e dagli asceti e riportata nelle *Upaniṣad*) e non in quella più antica della Śruti (ascoltata dai santi veggenti e riportata nei *Veda*). Nella *tradizione ascoltata* è il concetto di Ṛ*ta* il più vicino a quello di *dharma*, che in un certo senso potrebbe essere considerato una sorta di *sviluppo* della nozione di ordine cosmico.

Sono svariate le definizioni per la parola *dharma*, questo termine è tanto importante nel sistema religioso politico e sociale indiano tanto da possedere molteplici valenze, ma nessun termine ne è l'esatto corrispettivo. Tra le sue applicazioni comunque è possibile inserire il concetto di religione, come avviene nelle lingue indiane moderne.

Il *dharma* è qualcosa di simile a ciò che si potrebbe chiamare la legge della natura, la norma, l'eterno ordine sia del cosmo che della vita sociale e individuale d'ogni singolo essere. Il *dharma* ha due dimensioni: una riguardante l'acquisizione e la fruizione di beni materiali nella vita terrena, il sostentamento ed una di tipo escatologico, teso alla liberazione dal ciclo delle rinascite per accedere alla *fissità* perenne dell'essere al di là del tempo e dello spazio. È *dharma* quello da cui deriva la realizzazione del successo terreno e la liberazione finale dal ciclo delle rinascite.[52] È la mansione di preservatore dell'ordine morale del mondo che spinge il dio Viṣṇu ad incarnarsi nei suoi *avatāra* quando quell'ordine si trova in pericolo a causa della prepotenza di chi non segue il *dharma*, oltre che, come più tardi si tenderà a

---

[49] La costellazione indù considera come eterodossi e il Buddhismo e il Jainismo, nonché il Sikkismo.

[50] *Jāti* è un segmento sociale nel quale si frantumano i quattro blocchi principali del sistema castale induista.

[51] Il *dharma* è, in questo caso, inteso come il corpo delle regole e dei divieti a cui ogni singola *jāti* deve sottostare.

[52] Matilal, 1968, *Vaiśesika-sūtra* I, 1, 2. Uno dei sei sistemi filosofici indiani ed il libro della sua codificazione.

specificare in molti testi a carattere visnuita,[53] per la compassione che il dio prova nei confronti di qualche devoto a lui affidatosi, un autentico *bhaktā*.

Lakṣmī, uno degli aspetti con cui è conosciuta la paredra di Viṣṇu merita una certa attenzione per il ruolo che svolge nella festa di Divālī, visto che a lei viene dedicata la *pūja* principale. È Dea della prosperità, della bellezza, della fortuna, non si allontana neppure durante le *missioni avatāraiche* del dio: è stata Kamalā compagna di Vāmana, la Sītā di Rāma nel *Tretā Yuga*, compagna di Kṛṣṇa nelle vesti di Rukmanī e sarà la personificazione della distruzione quando verrà il tempo di Kalki l'*avatāra apocalittico*, al concludersi del ciclo degli *Yuga*.

Lakṣmī è una delle dee più popolare dell'induismo. Poiché simbolo di buona sorte e prosperità, ella viene invocata in ogni occasione di buon auspicio. Lakṣmī possiede diversi punti in comune con la dea Afrodite: entrambe nascono dalle acque dell'oceano, tutte e due sono madri del dio dell'amore, entrambe dee della bellezza, entrambe vengono spesso definite *incostanti*, tanto da giustificare il *dubbio* di possibili radici comuni.

Iconograficamente è rappresentata con due sole braccia ed ha un incarnato colore aureo, assisa di fianco al divino consorte quando egli è in stato di veglia ed ai piedi dello stesso quando egli dorme il suo cosmico sonno. Quando è effigiata da sola, l'unico elemento iconografico che la distingue da Pārvati, la sposa di Śiva, sono i numerosi gioielli che è tenuta ad indossare in virtù della sua qualità di protettrice del benessere. Quello di Lakṣmī è uno dei culti centrali delle celebrazioni di Divālī, la *pūjā* si differenzia non solo nel senso dello spazio geografico ma in ogni particolare *jātī* di mercanti che la celebra in maniera differente.

Trattazione a parte merita la figura dell'*avatāra* Rāma, poiché un'altra, forse la più diffusa delle teorie sul perché si festeggia Divālī è la celebrazione del ritorno di Rāma nel suo regno di Ayodhya dopo quattordici anni di esilio. L'introduzione delle gesta del dio/eroe nel *corpus* della tradizione, è certamente un altro *abbellimento* puranico[54] alla religione ufficiale, come se un elemento di religiosità popolare entrasse a pieno titolo tra i dogmi della fede cattolica, tanto per intenderci.

Rāma, per esempio, è il prototipo dell'eroe nazionale indiano, probabilmente la figura *semi-autentica* di un antico eroe locale che assume una dimensione *panindiana* che infine viene identificata con una manifestazione, forse la più carismatica, del divino. Rāma è il settimo *avatāra* di Viṣṇu, ma il primo che si manifesta con la completezza dei poteri divini; il primo che ha una aspetto e un ciclo vitale da essere umano. Prima di lui solo, ma per risolvere un singolo contenzioso, appare Paraṣurāma, "Rāma con la scure", in precedenza solo combinazioni tra uomini e

---

[53] Cfr. Esnoul, 1991, *Bhagavadgītā*, canto X, p. 113.

[54] Puranico: relativo ai *Puraṇa*, poemi epico-religiosi della letteratura sacra indù. Il termine *puraṇa*, ancora oggi in uso nelle lingue moderne dell'India sta per "vecchio/antico", in questo caso: "storie dei tempi antichi", e costituiscono le opere principali di riferimento per i seguaci dell'induismo popolare. Le *Kātha*, come vedremo nel paragrafo dedicato alla comunità Indù di Lisbona sono il corpo letterario e di riferimento dell'intera comunità, soprattutto per le donne.

bestie, in guisa di animali terresti o acquatici.

Quando si parla di un paese vasto come l'India, non si deve mai incorrere nell'errore grossolano di ritenere accomunabili e circoscrivibili le manifestazioni di natura culturale. Abbiamo a che fare con esseri umani che posseggono profondamente *distanti*, derive culturali direttamente condizionati da eventi geo-climatici e socio-politici che hanno influenzato e dato vita a storie totalmente dissimili. Queste sostanziali differenze, per forza di cosa, trovano *sul campo delle esperienze*, diverse capacità, sensibilità, strutture interpretative, che portano a varie e differenti e talvolta *bizzarre* soluzioni. Diverse quindi, anche le *gestioni psichiche* del substrato del *ricordo* verso una stessa ricorrenza religiosa o manifestazione culturale. La matrice indù è riuscita a saldare, mantenendo coeso questo esteso territorio, pur generando dei localismi interpretativi del concetto di natura-cultura, ed è ovvio quindi che nonostante un palese substrato comune, nelle diverse regioni, si *deciderà* di gestire diversamente un'ipotesi a causa del diverso *melieu* ambientale. Esempio ne sono le varianti del culto di Lakṣmī che viene identificata con la terribile Kālī,[55] in Bengala, dove figure in argilla della dea terrifica, considerata la paredra del dio Śiva, si venerano in luogo della consorte di Viṣṇu, proclamando Kālī al contempo dea della prosperità (Lakṣmī), dea della saggezza e della musica (Sarasvatī),[56] e come la forza femminile della procreazione (Śakti). Sicuramente questa *fusione* delle figure delle dee si deve all'intraprendenza del *popolino*, piuttosto che degli strati sociali più elevati.[57] Lo stesso culto di Rāma sentitissimo in tutto il paese, si differenzia notevolmente nelle diverse regioni, e gode di particolare fervore nel nord del subcontinente dove Rāma risulta essere il *preferito* tra gli *avatāra*.[58]

Ancora mi sorprendo quando trovo delle similitudini in processi culturali così distanti nello spazio e nel tempo e a voler scomodare Benveniste,[59] che ipotizza una continuità culturale *sotterranea*, secondo quella teoria che il mondo delle scienze sociali anglosassoni indica come *cross-culture*, tra le genti che parlano un idioma indoeuropeo, quando questo fenomeno si palesa anche al pragmatico osservatore che deve analizzare la categoria concettuale di festa.

---

[55] Kālī: "la *nera*", appellativo della sposa di Śiva, Pārvatī, della quale rappresenta l'aspetto terrifico. È la dea del tempo e della distruzione. A lei venivano, in passato, sacrificate vite umane, oggi sostituite dall'offerta di capre. La dea distruttrice lascia, dietro di sé, scia di morte e devastazione, presupposto di rigenerazione, garantendo l'implacabile ciclicità della legge del *karma*. Nell'India classica e medievale l'iconografia è descrittiva di una Kālī come una donna nuda, dal volto orrendo, con denti a forma di zanne e lunga lingua ben in mostra grondante di sangue; il suo corpo è nero ed indossa una collana di teschi che ondeggia appesa al suo collo mentre ella danza sul corpo immobile di Śiva, le quattro braccia reggono un cappio, una tibia sormontata da un teschio, una spada e una testa recisa.

[56] Sarasvatī: divinità dell'eloquenza, delle arti, delle scienze e della cultura. Figlia e sposa del dio Brahma, è considerata la madre dei *Veda*. Essa simboleggia la purezza ascetica del sapere e la potenza creativa del mondo della parola.

[57] Una particolare attinenza con questa divinità l'ho riscontrato nella devozione gitana, in quel di Saint Marie de la Mer, in Camargue, dove in maniera sorprendentemente simile si venera Santa Sara, epifania nera.

[58] Cfr. Pandey, 1998, pp. 227-252.

[59] Cfr. Benveniste, 1976, vol. I, pp. 226 ss.

La festa di Divālī trova diverse interpretazioni, o per meglio dire, i suoi parametri rappresentativi possono essere paragonati a diverse feste del calendario cristiano, come la Festa dei Morti, S. Lucia ed al Natale.

Nel contesto induista dove vige la teoria della metempsicosi, dove la vita dell'uomo è legata alla legge dell'Eterno Ritorno, il *saṃsāra*,[60] trovo particolare che ci sia un culto legato agli antenati. Probabilmente questo fenomeno è il residuo stratificato di culture pre-indoeuropee, di culture tribali che mai hanno smesso di praticare i loro rituali e che hanno approntato una sorta di sincretismo religioso sostituendo alle divinità ancestrali, Yakṣa e Yakṣinī,[61] con i nomi delle divinità del pantheon della religione legata al Bramanesimo,[62] che col tempo sono riemerse rivendicando un proprio ruolo, nel calendario festivo del complesso mondo indù. Questa cosa è avallata dal fatto che durante la festa si preparano dei pietanze che sono destinate ai defunti. In Gujarat, esattamente a Diu, c'è un rituale notturno che culmina con una specie di matrimonio tra due alberi, il *Somavati Amavas*,[63] in cui si pensa che gli antenati siano i due alberi, quindi coloro che, sotto forma di *axis mundi*, possano fungere da messaggeri tra il piano fisico ed il piano eterico dell'esistenza umana; il rituale consiste nel girare in senso orario intorno ai due tronchi cospargendo le radici di acqua, cosa che viene detta come: "dare da bere agli antenati".

Da non trascurare è l'elemento temporale che colloca le due feste nello stesso periodo dell'anno e che in quel di Palermo sono i "morti" che recano i doni ai bambini,[64] come è la dea a cui è votata la festa pan-indiana di Divālī a recare i doni materiali ai suoi devoti.

Il culto dedicato a S. Lucia, invece, può avere delle similitudini con Divālī per due ragioni:

a. la festa è dedicata ad una divinità femminile, Lakṣmī, le cui icone la mostrano, nel gesto del donare ricchezza, quindi oro e preziosi, simboli di luce, nella ipostasi di Dāhnya Lakṣmī, con le mani protese vero i devoti, proprio come Lucia reca come dono i suoi occhi, simbolo di luce, all'uomo che la voleva in sposa nel momento in cui l'iconografia ce la restituisce e la consacra come martire al divino.

b. Il giorno di S. Lucia è indicato come quello che ha tante ore di luce e tante

---

[60] Il *saṃsāra* rappresenta il ciclo delle continue nascite e delle morti da cui l'uomo, attraverso i mezzi fornitigli dalla conoscenza, deve affrancarsi per ricongiungersi alla *forma originaria*.

[61] Gli Yakṣa e le Yakṣinī sono dette divinità minori e sono legate ai culti dei villaggi che poi sono state sostituite da divinità *vincenti* dell'induismo senza però scomparire del tutto, creando delle forme di devozione sincretica com'è avvenuto nel Voudoo o nella Santeria. Cfr. Coomaraswamy, 1971.

[62] Erroneamente identifichiamo la religione e la filosofia indiana come "indù". Per una corretta informazione va detto che andrebbe indicata come Brahmanesimo, a voler indicare che tutti i processi legati al rito sono a vantaggio della classe sacerdotale.

[63] Il *Somavati Amavas*, per quanto mi risulta, non è una pratica diffusissima. Trovo interessante che la parola *soma*, del primo composto che rimanda alla letteratura vedica che indica nel *soma*, una sostanza inebriante, di cui ancora si discute la composizione, venga indicata come: "la bevanda degli dei". Cfr. Bastos Pereira – Bastos Pereira, 2001, pp. 1 ss.

[64] Cfr. Pitré, 1993, pp. 36 ss.

ore di tenebre, quindi il "giusto mezzo" nel tempo e nello spazio tra bene e male; è il momento in cui la luce, la positività delle cose, ricomincia a guadagnare spazio sulle tenebre, il polo negativo, è il punto dell'anno dove le divinità solari cominciano la loro ciclica ed infinità battaglia per stabilire l'ordine dopo il caos provocato dalle divinità ctonie. Allo stesso modo la Divālī gioca sulle dicotomie: puro ed impuro, chiaro e scuro, perché è il momento dell'anno in cui simbolicamente si scacciano i pensieri negativi, ci si riconcilia con le persone e si comincia un nuovo anno ed il tutto si manifesta attraverso le luci, come una specie di testimone, che è l'elemento portante dell'evento, e la pulizia "fisica" delle case, tinteggiandone le pareti interne ed esterne.[65]

Al nostro Natale la "festa delle luci" può essere paragonata per il mero aspetto coreografico, le città indiane ed il tempio di Lisbona, in questo caso specifico, sono addobbate come le nostre strade nel periodo natalizio. Le *diyā*, le lampade che bruciano olio o un burro preventivamente impoverito di grassi, come comanderebbe la tradizione, sono state sostitute da fila di bulbi luminosi che rendono meno affascinante, ma non meno magica l'atmosfera che si viene a creare. Il Rādha-Kṛṣṇa Mandir a Lisbona segue la strada della modernità e gli indiani, sia *at home* che in *diaspora*, hanno preso l'abitudine di scambiarsi auguri, sia con il canonico cartoncino d'auguri che attraverso i canali della comunicazione "virtuale".[66]

Ma tutto questo resta per me un preambolo che vuole introdurre un rito/evento, che non combacia esattamente con la categoria concettuale di festa, che si tiene ogni quattro anni al Casamale di Somma Vesuviana, dedicata a S. Maria della Neve e denominata la *Festa delle Lucerne*. La caratteristica di questa festa, che la rende del tutto simile alla festa indiana, è la disposizione delle "lucerne" lungo i vicoli del Casamale che adornano e danno delle prospettive diverse ai luoghi scelti ed addobbati per l'evento. La festa ha una cadenza quadriennale ed è stata ripresa dagli abitanti del borgo, come *scelta identitaria* di auto-rappresentazione. La figura della Madonna della Neve evoca un miracolo, una nevicata ad agosto e la neve rimanda inesorabilmente alla purezza creando, per quanto concerne questo studio, un parallelismo con la Dea legata alla *Festa delle Luci* indiana.

Queste feste recano una sospensione del tempo, di quel segmento temporale che misura la festa e che rende la storia simile alla memoria, che si pone a cavallo tra dimenticanza e ricordo e che rivive nella retorica platonica dell'anamnesi, fatta di reminiscenze di una realtà sopita nelle esistenze anteriori.[67] La festa del Casamale è lo specchio della vitalità profonda della tradizione popolare che crea vincoli di solidarietà nell'ambito comunitario e d'auto-espressione. Rappresenta un

---

[65] Nel contesto indù, va ricordato che questa cosa succede anche per l'altra festa che abbiamo analizzato la Holī. La cosa che accomuna i due eventi è che entrambi sono legati ai cicli agrari della raccolta dei cereali. Cfr. Colucciello, 1997-1998, capitolo II.

[66] Le lampade delle due feste hanno una forma che ricorda l'organo genitale femminile, in particolar modo somiglia alla base dello *Śiva-lingāṃ* che è detta *Yonī*, presenti e venerati in molti templi śivaiti. Cfr. Abhinavagupta, 1990.

[67] Questa affermazione si sovrappone perfettamente alla teoria della legge del *karma*, la legge di causa ed effetto che regola la ruota delle continue nascite e delle morti (*saṃsāra*).

legame con la natura ed un rito di ringraziamento, che è consapevole modernità che non è ingiuriante per la festa, riconoscendo che l'evoluzione dell'evento è rappresentativo della dinamicità della cultura. I *quadri vivi* che vengono proposti dagli abitanti del borgo ricordano delle immagini pompeiane ed i *presepi del Purgatorio* che vedono avvolti dalle fiamme i personaggi invocanti le preci dei fedeli per elevarsi verso il paradiso concedendo in contropartita benevolenze e grazie.[68] Il momento topico dell'evento che dura per circa una settimana, è rappresentato dall'accensione delle lucerne, che sono alimentate dall'olio raccolto durante il periodo precedente alla festa da tutti gli abitanti di un vicolo o di un cortile, ed è compito delle donne tenere accese le fiammelle riempiendo i piccoli contenitori allorquando sta per esaurirsi il combustibile. La partecipazione dell'intera comunità è un segnale che può essere letto come un momento preposto a rinsaldare i vincoli del corpo sociale stesso. L'antropologo che partecipa a questi riti, consapevolmente, deve sapere di essere parte di questa messa inscena e deve essere capace di uno *sguardo discreto*, in modo da non interferire più di tanto con lo svolgersi delle vicende perché lo spazio della festa diventa uno *spazio trascendentale* dove le forme archetipali prendono una forma fisica pronta a manifestarsi come una *rappresentazione psichica dell'universo* che attraverso la coassialità del rito, che ripensa se stesso stilando delle geometrie della festa come un *talismano urbano*.

> Nella parlata dialettale, come è possibile ascoltare ancora oggi, l'anno può essere considerato bipartito in *vierno* e *staggione*, come determinato dalla percezione del freddo e del caldo, coincidenti con fasi rilevanti dei cicli vegetativi e produttivi, che si avvicendano attraverso pericolosi periodi di transito (i cosiddetti "passaggi") in cui possono interrompere le potenze del caos, i demoni, l'orda degli spiriti senza pace che con strumenti culturali sono incanalati e controllati in comportamenti festivi che sostengono in maniera rituale, l'attraversamento di questi "tempi deboli".[69]

Questa è una festa estiva ed in quanto tale, non segna l'arresto ma la sospensione del lavoro dei campi, come accade in India ed ha un grosso legame con il culto dei morti che è espresso dal pasto consumato durante un banchetto scenografico, dove il cibo, inteso come *pasto liminare*, rifocilla e rallegra i defunti ed i vivi. Assistiamo, così, alla dilatazione dello spazio ed ad un fenomeno che non necessariamente deve dare una risposta in quanto i gesti e le parole recano in se il potere evocativo del rito e del teatro che inscena la rappresentazione di un interno familiare, con una forte valenza catartica che rimanda al gruppo d'appartenenza, ad un'ipotetica origine mitica del tempo. È presente l'elemento del travestimento, uomini che diventano donne e donne che diventano uomini in perfetto stile *carnascialesco*, perpetuando un cerimoniale d'inversione costantemente alla ricerca di un equilibrio.[70] Il sogno che diventa un arbitrio della fantasia in un'ipotetica

[68] Cfr. Niola, 2003, pp. 1101-111.
[69] Cfr. Conci, 1997-1998, pp. 1 ss.
[70] Cfr. Bateson, 1988; Baroja, 1979; Bachtin, 1995, pp. 10-13.

continuità spazio-temporale che va da Lakṣmī a Cerere sino alla Madonna della Neve. La luce viene così interpretata come un *pegno* di speranza, come protezione della furia distruttiva degli elementi della natura e dalla lava del Vesuvio in primo luogo. Tutto ciò è alimentato dall'olio, da quell'olio che illumina il Casamale nei giorni di festa, che può essere paragonato agli *umori vitali* che donano la vita al corpo, sovrapponendo il corpo umano ed il corpo sociale dando vita ad un processo identitario sotto forma di metafora.[71] La veemenza della raccolta delle erbe e degli arbusti che vengono usati per abbellire le installazioni coinvolgono lo spettatore anche dal lato olfattivo. Il furore con cui vengono strappate ed incenerite, assieme ai pupazzi di pezza, in falò, comunque, accesi al di fuori dello spazio sacralizzato dal rito, segna la fine della festa, che viene considerata finito solo quando l'ultima lucerna smette di brillare proprio come avviene per la Divālī in India.

La festa del Casamale manifesta la sua ambiguità perché è legata contemporaneamente sia alle manifestazioni del mondo ctonio, che delle divinità solari. L'olio è il metonimico della vita, una volta finito l'olio, la vita si *spenge* e le zucche e le lucerne che ornano le strade del borgo stanno lì a ricordarci la caducità della vita, installate per ringraziare ed ingraziarsi i morti della casa, per indicarci la via nel momento del trapasso dal mondo dei vivi a quello dei morti come *destino finale* dell'uomo. È un pasto rituale, il banchetto a cui si partecipa o come spettatori o come attori del *quadro vivente*; è la trasformazione del cibo dei defunti che segna il limite tra lo stato di cultura e di natura,[72] dove regna l'allegria e non la mestizia dei riti funebri.

Resta il silenzio, che durerà altri quattro anni, per riesplodere poi, con una nuova rappresentazione; un silenzio che manifesta il *sacro autentico*, ancestrale e distante dai dettami imposti da una religione ufficiale che non accetta di buon grado queste forme devozionali che affondano il proprio significato originario nel cuore della gente comune.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., "Les fêtes dans le monde hindu", *L'Homme Revue Française d'Anthropologie*, 3, Paris, juillet~sept 1982

ABHINAVAGUPTA, *Essenza dei Tantra*, G. Gnoli (a cura di), Milano, Rizzoli, 1990

AGRAWALA V. S., *Ancient India Folk Cults*, Varanasi, Prithvi Prakashan, 1970

BACHTIN Michail, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Torino, Einaudi, 1995

BAHADUR O. L., *The Book of Hindu Festivals and Ceremonies*, UBS Publishers Distributors, 2000[2]

BAIDYANATH S., "Thinking about Tradition", *Man in India*, 3, Ranchi, Sept. 1986, pp. 199-219

BAROJA J. C., *Il carnevale*, Genova, Il Melangolo, 1979

[71] Cfr. Niola, 1997, pp. 7-18.

[72] Cfr. Levi-Strauss, 1974, pp. 28 ss.

BASTOS PEREIRA Susana T. – BASTOS PEREIRA José C., *De Moçambique a Portugal*, Lisboa, Fundação Oriente, 2001

BATESON Gregory, *Naven*, Torino, Einaudi, 1988

BENVENISTE Emile, *Il vocabolario delle istituzioni Indoeuropee*, voll. I-II, Torino, Einaudi, 1976

COLUCCIELLO Aldo, *La festa di Holī. Una contrapposizione di mondi tra ordine e caos*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Tesi di Laurea, a.a. 1997-1998

CONCI Domenico A., *Fenomenologia del Mito e del Rito*, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, Ciclostile per l'anno accademico 1997-1998

COOMARASWAMY Ananda Kentish, *Yaksas*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1971

DE SANTIS Stefano, *Il Rāmalīlā di Rāmnagar*, Napoli, Tesi di laurea inedita, I.U.O., 1982

ELIADE Mircea, *Trattato di storia delle religioni*, Torino, Boringhieri, 1986

ESNOUL A-M. (a cura di), *Bhagavadgītā*, Milano, Adelphi, 1991

VON GLASENAPP Helmuth, *Filosofia dell'India*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1996

GODE P. K., "Studies in the History of Indian Festivals and Sukhasuptika of Ādityapurāṇa and the Nilamatapurāṇa (a.D. 500-800) and its Relation to the modern Divāli Festival", *The Journal of the Ganganatha Jha Research Institute*, III, 1, Allahabad, Nov. 1945, pp. 205-216

GUPTE B. A., *Hindu Holidays and Cerimonials*, New Delhi, Asian Educational Service, 1994 (rist.)

LEVI-STRAUSS Claude, *Il crudo e il cotto*, Milano, Il Saggiatore, 1974

MATILAL Bimal Krishna (a cura di), *Nyaya-vaisesika, Doctrine of Negation: the Semantics and Ontology of Negative Statement in Nyara-vaisesika Philosophy*, Cambridge, Harvard University press, 1968

MCKIM Marriot (a cura di), *India through Hindu Categories*, New Delhi, Sage Publishing, 1990

MISHRA Laxman Prasad, *Rāmānuja e il misticismo Viṣṇuita dell'India meridionale*, Roma, Città Nuova Editrice, 1978

MORRETTA A., *I miti indiani*, Milano, Longanesi, 1982

NARAYAN R. K., *Il Mahabharata*, Parma, Guanda, 2000

NIOLA Marino, *Il corpo mirabile*, Roma, Meltemi, 1997

NIOLA Marino, *Il purgatorio a Napoli*, Roma, Meltemi, 2003

PANDEY Shyam Manohar, "Il rapimento di Sitā nel *Rāmāyaṇa* di Tulsīdāsa", in *Persembahan, Studi in onore di Luigi Santa Maria* (*Series Minor*, LIII), Napoli, I.U.O., Dipartimento di Studi Asiatici, 1998, pp. 227-252

PITRÉ Giuseppe, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Clio, La Punta, 1993

ROCHER L. (a cura di), *The Purāṇas*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1986

ROY S. C., "The Study of Folklore and Tradition in India", *Man in India*, 1, Ranchi, March 1983, pp. 85-112

SANI Saverio (a cura di), *Rgveda: le strofe della sapienza*, Venezia, Marsilio, 2000

SOMADEVA, *L'oceano dei fiumi dei racconti*, voll. I-II, Torino, Einaudi, 1993

SONTHEIMER G., *Folk Culture, Folk Religion and Oral Traditions as a Component in Maharashtrian Culture*, New Delhi, Manohar Publisher, 1995

TAGARE Ganesh Vasudevo (a cura di), *The Bhagavata Purana*, Delhi/Patna, Motilal Banarsidass, 1976-1979

TROTTA Antonia Rita, *Le luci di Divali*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, Tesi di Laurea, a.a. 2001-2002

TUCCI Giuseppe, *Teoria e pratica del Mandala*, Roma, Ubaldini, 1969

TUCCI Giuseppe, *Storia della filosofia indiana*, Bari, Laterza, 1987

ZIMMER H., *Miti e simboli dell'India*, Milano, Adelphi, 1993

TERMINOLOGIA CONNOTATIVA DEI GIUDEO-CRISTIANI PRESSO LE FONTI ARABO-ISLAMICHE

Rosa Conte

Dal punto di vista storico il giudeo-cristianesimo appare una realtà assai complessa, al punto che una definizione esatta del fenomeno continua a essere, ancora oggi, motivo di controversia. Con giudeo-cristianesimo si fa riferimento a quei gruppi della Chiesa primitiva costituiti, in parte, da nuovi adepti non necessariamente provenienti dalla sinagoga; in parte, da pagani convertiti, ma dalle pratiche giudaizzanti. Questi "giudei credenti in Cristo", pur senza credere necessariamente alla sua filiazione divina, riconobbero nel Gesù storico, figlio di una donna e di un artigiano di Nazareth, il Messia. Questi personaggi si distinguono per l'osservanza della *Tôrāh* e dei precetti rituali: la festa del Sabato, la circoncisione, l'osservanza del calendario delle festività, le prescrizioni di purità; oltre che per l'antipaolinismo,[1] più o meno radicale e l'adozione della cristologia adozionista che vede in Gesù un uomo adottato da Dio, la cui grandezza non consiste nella morte salvifica, ma in una vita straordinaria di maestro e profeta. Escludendo il primo periodo dell'era cristiana e cioè fino l'anno 70 in cui il cristianesimo, dentro e fuori la Palestina, ha una chiara ed evidente connotazione giudaica, è il periodo successivo, cioè gli anni tra il 70 e il 350 ca., quello che ha diviso e divide tuttora gli studiosi, dai biblisti agli studiosi di patristica, dagli archeologi agli storici, circa il persistere o meno di pratiche giudeo-cristiane.[2]

Successivamente alla testimonianza tardiva del siro Teodoro bar Kōnī, redattore nel 791 del *Liber scholiorum*, non sono più reperibili nelle fonti riferimenti ai giudeo-cristiani. Essi ricompariranno nella letteratura arabo-islamica dopo alcuni secoli, e precisamente nella fonte considerata giudeo-cristiana (espressione di un ambiente ebionita), probabilmente dell'VIII sec., utilizzata dal teologo mu^{c}tazilita ^{c}Abd al-Ǧabbār († 1025):

> Il suo autore crede che la lingua originale del *Nuovo Testamento* sia l'ebraico, questo indicherebbe la tendenza del redattore, o della tradizione fissata per iscritto a determinare i rapporti tra giudeo-cristianesimo e giudaismo, tramite l'elemento linguistico.[3]

Viste le cautele degli studiosi nella definizione di tale qualifica, appare necessario individuare i termini utilizzati dalle fonti arabe, che pure conoscono una varietà di gruppi settari, per indicare i giudeo-cristiani. Un utile approccio può essere l'analisi dei possibili significati di *ḥanīf*, un termine riferito ai monoteisti, in

---

[1] Pitta, 2003, pp. 103 ss.
[2] Mimouni, 2004, pp. 27 ss.; Mimouni – Maraval, 2006, pp. 275 ss.
[3] Reynolds, 2002, pp. 47 ss.

genere, e che secondo le diverse scuole di pensiero poteva indicare: "Seguaci di una sètta cristiana o giudaica"; "Adepti di una sètta non definita che non aveva un culto specifico"; "Rappresentanti di un movimento arabo connotato da influenze cristiane o giudaiche"; [4] "Rappresentati di un movimento indipendente"; "Individui strettamente connessi ai sabei".[5]

Già C. A. Nallino[6] rilevava come *ḥanīf* derivasse dal siriaco *ḥanpā* che in ambito siro-cristiano indica il "pagano"; più esattamente, il termine, usato più volte dagli scrittori nestoriani, è riferito ai seguaci della religione di Zoroastro. In arabo, il termine ben presto servì a qualificare il dissidente religioso, un *homo religiosus* non più soddisfatto del paganesimo avito ma nemmeno orientato verso il giudaismo o il cristianesimo, e forse nemmeno attratto dall'Islām nascente.

J. B. Segal[7] ha offerto un'interpretazione similare ma elaborata in un'ottica diversa. Egli sembra convinto che nel *Corano* il termine *ḥanīf* si riferisca agli individui che professavano quella forma di monoteismo in voga prima della comparsa dell'ebraismo e del cristianesimo, in altre parole, prima della comparsa di Mosè e Gesù. Nel pensiero di Muḥammad il vero *ḥanīf* è Abramo, e Ḥarrān al tempo del Profeta era da tempo un centro di pagani *ḥanpe* (*ḥanpe* e *ḥanīf* sono affini, sebbene qualche studioso metta in dubbio la connessione semantica diretta tra i due termini), ma proprio Ḥarrān era la casa di Abramo. Tenendo conto della connessione operata dallo studioso tra *ḥanīf* e sabeo, selezioniamo alcune testimonianze islamiche sui sabei:

> … essi sono in parte magi persiani (*maǧūs*) e in parte ebrei… non mangiare quello che macellano e non sposare le loro donne.[8]

> Sono connessi alla religione di Noè; sono simili ai cristiani, ma la loro direzione della preghiera (*qibla*) è rivolta verso il posto da cui il vento del sud soffia a mezzogiorno.[9]

> Uno che si allontana dalla sua religione. Ci sono persone che si allontanano dalla religione giudaica e da quella cristiana e adorano gli angeli.
>
> Qualche volta, la parola è letta *al-ṣābūn* dalla radice **ṢBW** perché sono inclini a seguire la passione e le brame nella loro religione piuttosto che la guida della ragione e la saggezza ereditata.
>
> I *Ṣābi'ūn* sono citati con i cristiani perché sono una loro varietà.[10]
>
> Adorano gli angeli e pregano il sole cinque volte al giorno [tra lo spuntar del giorno e il tramonto, diversamente dall'uso islamico]. Questo perché

---

[4] Finkel, 1933, pp. 145 ss.
[5] Faris – Glidden, 1939-1940, pp. 1 ss.
[6] Cfr. Nallino, 1939-1948, IV, pp. 633 n. 2.
[7] Segal, 1970, pp. 60 n. 1.
[8] al-Ṭabarī, 1323-29 *H*/1900-11, XVIII pp. 88 ss.
[9] al-Ṭūsī, 1376-82 *H*/1956-62, I. pp. 282 ss. La direzione della preghiera fa ritenere che il passo si riferisca ai Ḥarrāniti. Ibn al-Nadīm, s.d., p. 318; al-Bīrūnī, 1878, p. 206 v. 39 = p. 188 trad.
[10] al-Zamaḫšārī, 1386 *H*/1966, I p. 146, 660; III p. 148.

cinque sono le religioni: quattro per lo *šayṭān* e una per l'*al-raḥmān*.
I *Ṣābi'ūn* sono quelli che sono tra gli ebrei e i cristiani.[11]

È un popolo come i *mağūs*. Un tipo di cristiani ma meno aggressivi nel modo di parlare. Sono anacoreti che rasano le loro teste al centro.[12]

I *Ṣābi'ūn* sono quelli che si allontanano da una religione per un'altra. Sono tra gli ebrei e i *mağūs*. Sono tra gli ebrei e i cristiani. Sono un popolo tra i cristiani e i *mağūs*. Sono una divisione dei cristiani. Sono un popolo di politeisti senza un libro. Sono come i *mağūs*. È un popolo che prega rivolto verso la *qibla*, adora gli angeli e recita lo *zabūr* [Salterio]. Sono una sètta della Gente del Libro. Essi affermano: Non c'è dio se non Iddio ma per loro non c'è opera, né libro, né profeta, soltanto questa parola: Non c'è dio se non Iddio.[13]

Essi hanno preso qualcosa da ogni religione. Rasano la parte centrale della loro testa e si castrano (*khvudrā khasī bikonand*).[14]

I *Ṣābi'ūn* sono un popolo proveniente dai dintorni del confine dell'Irāq, da Kūṯa. Credono in tutti i profeti e fanno festa ogni anno per trenta giorni e pregano cinque volte al dì verso sud. Sono semplicemente un popolo che in accordo alla sua naturale disposizione, non segue né aspira ad alcuna religione definita. I *Ṣābi'ūn* sono quelli che non sono stati raggiunti dalla *da^{c}wa* di un profeta.[15]

In conformità a tali notizie, si potrebbe dedurre che nelle fonti *ḥanīf* significhi "battista", "colui che si purifica", perciò per estensione "elchasaita". Bisogna in ogni modo ricordare a riguardo che J. B. Segal riferisce:

Il termine Sabeo si ritrova solo in arabo o come una forma derivata dall'arabo. I lessicografi arabi spiegano il termine *ṣābi'* o *ṣābī* come derivato dai verbi "levarsi, diventare apostata" o "indurre, distaccarsi dalla (vera) religione". Nessuna di queste spiegazioni è plausibile; e l'interpretazione forzata del termine da parte dei filologi arabi può essere vista come il tentativo di spiegare un termine a loro estraneo. L'affascinante proposta che vorrebbe *ṣābī* derivare dal siriaco *ṣbha'* "immergersi, inumidire" non è esente da obiezioni notevoli […] I membri della sètta, tuttavia, si riferivano alla loro religione semplicemente come *ḥanphūthā*, paganesimo […] C'era un libro sacro, apparentemente intitolato il *Libro dei Ḥanphē*. I tempi della preghiera dei Sabei erano governati dal sole: all'alba, dopo mezzogiorno e al tramonto. La

[11] al-Rāzī, s.d., III p. 105; XXIII p. 18.
[12] Ibn al-Ǧawzī, 1384 *H*/1964, I p. 92.
[13] Ibn al-Ǧawzī, 1347 *H*/1928, p. 72 ss.
[14] al-Rāzī Abū 'l-Futūḥ, 2536/1977 o 78, I p. 210.
[15] Ibn Kaṯīr, 1356 *H*/1937, I p. 104.

direzione della preghiera era a Nord […].[16]

Parimenti, bisogna tenere in conto quanto riferisce, intorno al 990 d.C., l'enciclopedista arabo Ibn al-Nadīm riguardo al gruppo dei *muġtasila* "quelli che si lavano",[17] una sètta battista localizzata nelle zone paludose della Mesopotamia meridionale, più precisamente tra Wasiṭ e al-Baṣra, e che identifica con i sabei delle paludi. Infatti:

> I battezzatori: *muġtasila*
> Queste persone sono numerose nelle paludi, essi, sono [chiamati] *Ṣābat al-Baṭā'iḥ*: Sabei delle paludi. Praticano le abluzioni come un rito e lavano ogni cosa che mangiano. Il loro capo è conosciuto come al-Ḥasīḥ ed è quello che ha fondato la sètta [*Fihrist* 491];
>
> Un altro aneddoto sui Sabei delle paludi
> Queste persone sono in accordo con gli antichi Nabatei. Venerano le stelle e hanno immagini e idoli. Essi appartengono alla comunità dei Sabei conosciuti come Ḥarrāniti, sebbene si sia detto che non sono identici a questi né nell'insieme né nel dettaglio [*Fihrist* 491].

Ibn al-Nadīm sembra dipendere da Abū ᶜAbd Allāh Ḥamza ibn al-Ḥasan al-Iṣfahānī († 961-971), che riferisce a sua volta:

> […] i pagani usavano chiamarsi Caldei, ma al tempo dell'occupazione islamica essi chiamavano se stessi *Ṣābi'ūn*, ma i veri *Ṣābi' ūn* sono una sètta di Cristiani che vive nella regione tra le terre coltivate e le paludi (*bādiya*: deserto). Essi si differenziano dagli altri Cristiani e sono considerati gli ultimi tra gli eretici […] [II.30].

Una variante di questa tradizione è fornita da al-Ḫwārizmī († ca. 1000), e al-Bīrūnī († 1048), convinto dell'origine ebraica del gruppo, che riferiscono rispettivamente:

> I Caldei sono quelli che sono chiamati *Ṣābi'ūn* e *Ḥarnāniyyūn*. Quanto resta di loro è a Ḥarrān e in ᶜIrāq. Riconoscono come loro profeta Būḏāsaf […] costoro sono stati chiamati *Ṣābi'ūn* al tempo di Ma'mūn, ma i veri *Ṣābi'ūn* sono una sètta di cristiani… [al-Ḫwārizmī, *Mafātīḥ al-ᶜUlūm* 36];
>
> I veri Sabei sono i sopravvissuti delle tribù ebraiche che restarono in

[16] Segal, 1953, pp. 110 ss.

[17] Questo gruppo è conosciuto da Teodoro bar Kōnī come *mnaqqede*. Gli adepti si definivano "vestiti bianchi", probabilmente, dal colore delle vesti che utilizzavano nelle cerimonie di lavacro/purificazione, con un comportamento molto simile a quello degli esseni: un gruppo proto-giudaico che praticava il celibato e osservava le rigidissime regole di purità richieste ai sacerdoti che officiavano nel Tempio, o l'astinenza richiesta ai guerrieri israeliti impegnati in un santo dovere.

> Babilonia, quando le altre tribù la lasciarono per Gerusalemme nei giorni di Ciro e Artaserse. Queste tribù che restarono […] adottarono un sistema misto di magismo ed ebraismo come quello dei Samaritani in Siria…
>
> Lo stesso nome deve essere applicato anche ai Ḥarrāniti, che costituiscono il resto dei seguaci dell'antica religione occidentale che i greco-romani assunsero, quando divennero cristiani […] Prima di allora erano conosciuti come *ḥunafā'*, *waṯanīya*, idolatri e Ḥarrāniti [al-Bīrūnī, *Kitāb al-Āṯār* 206.27 s.=188 trad.].

Sembra dipendere strettamente dal *Fihrist* il geografo Yāqūt († 1229),[18] che ricordando la presenza di nabatei a Ṭīb definisce il villaggio:

> Piccola località tra Wāsiṭ e il Ḫūzistān, i cui abitanti fino a ora sono dei nabatei, la loro lingua è il nabateo […] Ṭīb è governata dalla tribù di Seth figlio di Adamo e i suoi abitanti non si sono allontanati dalla religione di Seth, che è il credo dei Sabei fino alla comparsa dell'Islām.

Altre fonti arabe potrebbero contribuire a verificare la probabile identità tra *Ṣābi'* e *Ḥanīf*, ma si deve considerare un'ulteriore difficoltà e cioè che sono conosciuti più gruppi con questa denominazione, uno di questi noto anche al *Corano* sotto la forma *al-Ṣābi'ūn*. La qualifica صبأ[19] è attribuita anche a Muḥammad: "I politeisti dicevano del Profeta e dei suoi compagni 'Quelli sono dei Sabei'. E li paragonavano a loro"; o anche "Questo *Ṣābi'* che distrusse l'autorità dei Qurayš". È possibile che il termine che alcuni lessicografi arabi vorrebbero derivato da √Ṣ**B'** "uscire, deviare" e perciò "Colui il quale lascia una religione cui appartiene, per un'altra, è chiamato in arabo *Ṣābi'*",[20] indichi invece "Quello che pratica le abluzioni rituali" o "Quello che è stato egli stesso battezzato".[21]

Per concludere, una fonte araba moderna: Muḥammad Rašīd Riḍā († 1935), riguardo ai sabei, afferma:[22]

> Sono quelli che credono nell'influenza delle stelle, e l'eresia li circonda completamente. Sono più vicini allo spirito del Messia che ai cristiani (conseguenza dell'ascetismo e dell'umiltà), due cose che si evincono da ogni affermazione del Messia. Sono una religione indipendente e credono in molti dei profeti generalmente riconosciuti. Somigliano ai *ḥunafā'* arabi, tuttavia differiscono da loro nelle regole e nelle norme.

*****

Più recentemente, S. Pines ritenendo improbabile che il termine coranico *ḥanīf*

---

[18] Yāqūt, 1866-1873, III p. 566.

[19] Per la qualifica *Ṣābi'* data ai primi musulmani nella *Sīra* e nei *Ṣaḥīḥ*: Ibn al-Aṯīr, 1322 *H*/1904, II p. 248.

[20] al-Ṭabarī, 1374 *H*/1954, II pp. 145 e ss.

[21] Quando Ibn Saᶜd riferisce che i politeisti dicono del Profeta *qad ṣaba'a* l'espressione potrebbe essere resa *qad taᶜammada*. Ibn Saᶜd, 1908-28, I[1] p. 123.

[22] Riḍā, s.d., I p. 334.

potesse derivare esclusivamente dal siriaco *ḥanpe* "pagano, gentile", e indicare "colui che è passato dall'ateismo di suo padre alla fede in Dio",[23] conclude:

> L'appellativo *ḥanīf* era originariamente la forma araba dell'ebraico *ḥanef*, un termine riferito agli adepti della religione di Abramo, giudei o non giudei.[24]

Il termine siriaco *ḥanpe*, che occasionalmente assume il significato di manicheo,[25] è connesso anche all'ebraico *ḥanef* nel senso di "adulatore, ipocrita, empio, apostata, pagano".[26] Un passo del *Bereshit Rabbah: midrash* sul libro della *Genesi*, compilato da Moshe ha-Darshan nella prima metà dell'XI sec., recita:[27]

> Disse R. Jonatan: Ogni volta che nella Scrittura s'incontra l'espressione *ḥănûfāh*, si riferisce agli eretici (*minim*), e l'esempio classico per tutti è *Is.* 33, 14 [sez. 48, 6].

È possibile che l'affermazione di R. Jonatan (III sec.) debba essere letta alla luce della tendenza ad applicare ad alcuni eretici non credenti, il soprannome umiliante di *ḥanefim* (pl. di *ḥanef*).

Altrove, il termine è riferito a Enok, il patriarca prediluviano dalla vita lunga e perfetta che, come Elia, fu sottratto alla morte terrena:

> Disse R. Ajbû: Enok era un ipocrita (*ḥanef*), alcune volte giusto (*ṣadiq*), altre malvagio. Disse il Santo, Egli sia benedetto: Lo toglierò da questo mondo mentre è giusto [*Bereshit Rabbah* sez. 25, 1].[28]

Il testo è ambiguo: il redattore potrebbe aver attribuito a Enok l'appellativo *ḥanef*, a causa del ruolo da questi giocato presso alcune sètte o gruppi che non incontravano il favore del giudaismo talmudico, e perciò come riferimento alla sua eterodossia.[29]

D'altra parte, *minim*, oltre a indicare "Coloro che deviano dalla linea comune", potrebbe anche designare i giudeo-cristiani,[30] nel senso di personaggi che combinano la fedeltà alla Legge (regola interiore e stile di vita) e nuove pratiche rituali.

Uno dei primi a connettere il termine *min* con il cristianesimo è stato C. Sigfried,[31] il quale ha ipotizzato che il termine fosse un acrònimo, ovvero un nome

---

[23] Payne Smith, 1903, p. 149B.
[24] Pines, 1990, p. 194, cfr. Monferrer Sala, 2003, pp. 183 ss.
[25] Gil, 1992, pp. 17 ss.
[26] Gesenius, 1951, pp. 337B, 338A (חָנֵף); Reymond, 1995, p. 149A-B.
[27] Federici, 1978, p. 373.
[28] Federici, 1978, p. 195.
[29] In arabo, il termine *ḥanif* può assumere il significato di "credente ortodosso". Seybold, 2003, III, p. 48B.
[30] Andrei, 2001, pp. 65 ss.
[31] Siegfried, 1875, p. 287.

formato con le iniziali delle parole che lo compongono per esteso, e cioè: *M*(מ)*a*^{c}*amin be-Y*(')*eshou ha-N*(נ)*oṣri* "Colui che crede in Gesù il nazareo". Di fatto, quest'ipotesi è stata scartata perché non sufficientemente documentabile. J. H. Shorr,[32] in un altro studio piuttosto antico ma dalle conclusioni ancora valide, arrivò a concludere che nella *Mišnāh*, nella *Tosêftâ*, nella *Barājtâ*, nel *Midraš* e nel *Talmūd* di Gerusalemme *minim* designava in generale "cristiani" o "giudeo-cristiani"; invece, nel *Talmūd* di Babilonia lo stesso termine qualificava cristiani, manichei[33] o zoroastriani. Quanto detto induce a presentare alcuni passi in cui compare il termine *minim*.[34]

Nel *Talmūd* babilonese, il termine è utilizzato per designare gli eretici d'origine giudaica:

> R. Naḥman a nome di Rabbah b. Abbuha disse: Non ci sono *minim* tra le nazioni che servono le stelle. Ma guardate noi li vediamo. Quindi io dovrei renderlo: La maggioranza degli adoratori degli astri non sono *minim* [t.*Ḥullin* 13b].

In t.*Sanhedrin* 10, 5 R. Yoḥanan da Tiberiade (III sec.) dice: "I figli di Israele sono stati esiliati, quando si sono divisi in 24 gruppi di *minim*". In questo caso, il termine si applica esclusivamente a giudei e solo occasionalmente designerebbe i cristiani di origine giudaica.[35]

La *Mishnah Yadaym*[36] riferisce di una disputa tra i farisei e il sadduceo Yoḥanan († ca. 80), siamo forse di fronte all'unico caso in cui il termine sadduceo è sinonimo di eretico:

> I Sadducei dicono: Noi siamo in collera con voi, o Farisei, perché dite Le Sacre Scritture rendono le mani impure, i libri dei *Hamiram* [*Homer*?, *Minim*, *i.e.* eretici?][37] non rendono le mani impure. R. Yoḥanan ben Zaccai rispose loro: È questa l'unica mancanza che troviamo nei Farisei? Essi affermano anche che le ossa di un asino sono pure, mentre le ossa di Yoḥanan, il Sommo Sacerdote [Anania, figlio di Nadebaios, ca. 50?], sono impure. Gli risposero:

---

[32] Cfr. Mimouni, 1998, p. 179.

[33] Fonti mandaiche riferiscono dei *mnunaiia*: cristiani non-encratiti orientati verso il mondo, da identificarsi forse con i manichei, i *minim* o con il gruppo denominato in siriaco *malyūnē*. Questi *malyūnē* o borboriti, una sètta dei marcioniti, sono conosciuti da Michele il Siro († 1199) e connessi ai manichei [*Chron*. IX, XXX, 312 = II p. 248 ss.]. Shapira, 2004, p. 258.

[34] Mimouni, 2004, pp. 69 ss.

[35] Da dimostrare l'ipotesi che i *mynym* di *t.Sanhedrin* 8, 7, i quali considerano Adamo compartecipe della creazione, siano "gli antenati dei Mandei" e che contro di loro vada l'insegnamento rabbinico ivi riportato. Cohn-Sherbok, 1983, p. 150.

[36] Yoḥanan ben Zakkai, [688] 1928, pp. 49 ss.; Neusner, 1998, p. 1130.

[37] L'espressione *Sifrei ha-minim* ricorre diverse volte nel *Talmūd* e costituisce una spinosa questione. All'inizio, è stata applicata ai rotoli della Bibbia in uso presso le comunità considerate eretiche dai farisei, gli esseni o i sadducei. Dal III sec. in poi, l'espressione "Libri degli eretici" è attribuita tanto ai testi relativi ad altre religioni, quanto alla letteratura magica sincretistica rappresentata dal *Sefer ha-Razim* "Libro dei Segreti". Kuhn, 1960, pp. 24 ss.

> La loro impurità è pari al loro valore…
>
> Egli rispose loro: Lo stesso vale per le Sacre Scritture: il loro valore è pari alla loro impurità. Ma i libri dei *Hamiram*, che non sono preziosi, non rendono le mani impure [4, 6; *Tosefta Yadaim* 2, 19].

Questo passo attira la nostra attenzione quando recita "I libri dei *Hamiram* non rendono le mani impure". Quest'affermazione lascia, forse, intendere che i farisei tenevano in considerazione gli scritti in uso presso i giudeo-cristiani? Altrove si legge:

> I margini vuoti e i libri dei *minim* non devono essere salvati dal fuoco; essi assieme ai nomi di Dio che contengono, devono bruciare al loro posto. Si tratta dei margini dei libri della *Tôrāh*? No, ma di quelli dei libri dei *minim*… I libri dei *minim* sono come margini vuoti [*b.Shabbat* 116a].

Un identico atteggiamento negativo traspare da un passo della *Tosefta Ḥullin* 2, 20-21 che recita:

> Il loro pane (dei *minim*) è come il pane dei samaritani, il loro vino è come il vino offerto agli idoli, i loro frutti non sono stati sottoposti alla decima, i loro libri sono libri di stregoneria, i loro figli sono bastardi. Non si venda loro nulla e non si acquisti nulla da loro. Non si prenda nulla da loro e non si dia loro nulla. Non si insegni il commercio ai loro figli, non ci si faccia guarire da loro…[38]

Altri passi raccontano di guarigioni operate dai *minim*. In *t.Chullin* II, 22 si racconta come Eleazar ben Dama fosse stato morso da un serpente e che Jakob di Kefar Sama volesse guarirlo in nome di Jeshua ben Pantera.[39] In *j.Abodah Zarah* II, 2 è recitato un versetto biblico in nome di Jeshu ben Pandera sul nipote di R. Jehoshua ben Levi, al quale si era conficcato qualcosa in gola. In *b.Abodah Zarah* 28a, un *min* di nome Jacob da Kefar Sama, con la scusa di guarire R. Abbahu, gli strofina del veleno sulla coscia; Abbahu è salvato solo grazie all'intervento di due rabbini.[40] In definitiva, i *minim* fungono da guaritori, ma non sono ben accetti ai rabbini.

L'opposizione del giudaismo ufficiale nei confronti di coloro che, pur riconoscendo in Gesù il Messia di Israele, continuavano a frequentare la sinagoga fu tale, che si decise di aggiungere alla preghiera delle 18 benedizioni (*Shemoneh ᶜEsre*), la *Birkat ha minim* "Benedizione degli eretici"[41] che, secondo il testo

---

[38] Manns, 1989, a, p. 27.

[39] In questo caso, è possibile che si intreccino letteratura rabbinica e polemica giudaica nei confronti di Gesù, che compiva guarigioni miracolose simili a quelle operate da un suo contemporaneo, Ḥanina ben Dosa (attivo I sec.), un discepolo di Yoḥanan ben Zakkai [*b.Berakhot* 34b]. Cangh, 1984, pp. 28 ss.; Sacchi, 1984, pp. 347 ss.

[40] Cfr. Manns, 1989, b, pp. 449 ss.; Lachs, 1970, pp. 197 ss.

[41] van der Horst, 1994, pp. 99 ss.; Mimouni, 1997, pp. 275 ss.; Filoramo – Giannotto, 2001, pp. 147 ss.

conservato presso la *Genizah* del Cairo, recita:

> Per i apostati non vi sia speranza; e il regno dell'arroganza sia sradicato ai nostri giorni; e i nazareni (*noṣrim*) e gli eretici (*minim*) scompaiano repentinamente, siano cancellati dal libro dei viventi e non siano annoverati tra i giusti, benedetto sii tu, Signore, che umilii gli orgogliosi.[42]

Anche Giustino martire († ca. 165) ricorda l'avvenimento, ma lo mette in relazione ai cristiani:

> Infatti avete ucciso il giusto e prima di lui i suoi profeti, ed ora insidiate coloro che sperano in lui e in colui che l'ha mandato, il Dio onnipotente creatore di tutte le cose, e per quanto potete li oltraggiate, maledicendo nelle vostre sinagoghe coloro che credono nel Cristo… [*Dialogo con Trifone* XVI.4, cfr. XCIII.4; XCV.2; CVIII.3; CXXIII.6; CXXXIII.6];

> […] nelle vostre sinagoghe infatti maledite tutti coloro che da allora sono divenuti cristiani, mentre le altre nazioni, che rendono operante la maledizione, sopprimono coloro che non fanno altro che confessare di essere cristiani… [*Dialogo con Trifone* XCVI.2].

Girolamo († 420), in una lettera ad Agostino, riferisce dei *minim* che non considera né giudei né cristiani:[43]

> Esiste ancora oggi in tutte le sinagoghe d'Oriente, fra i giudei, un'eresia che si chiama dei *minim* la quale fino a oggi è condannata dai farisei: si designa volgarmente come Nazareni. Essi credono in Cristo, figlio di Dio, nato da Maria Vergine e dicono che è Lui che ha sofferto sotto Ponzio Pilato ed è risuscitato, come crediamo anche noi: ma mentre vogliono essere insieme giudei e cristiani, non sono né giudei né cristiani.

*****

Un altro vocabolo arabo che potrebbe avere una certa utilità per la nostra ricerca è *rāhib*, un termine a volte utilizzato in senso ampio e che significa "celibe, asceta", sia esso monaco o eremita, cristiano o no. Già il grande arabista italiano M. Amari affermava che *rāhib* voleva dire "temente" ed era usato sempre col significato di "romito o monaco", o "d'uomo che fugge le donne". [44] Successivamente J. Wellhausen, come altri prima, rileva come *ḥanīf* sia sinonimo di *rāhib*, basando questa convinzione sull'unico esempio della qualifica *rāhib* accordata ad Abū ᶜĀmir di Medina,[45] un personaggio nel quale qualche studioso

---

[42] Manns, 1989, a, p. 47.
[43] *ad Agostinum, Epist.* CXII, 13-14 [*Patrologia Latina* 22, col. 924].
[44] d'Ancona, 1994, p. 98.
[45] Sprenger, 1865, II p. 385 n. 1.

riconosce un manicheo.[46]

In seguito, l'archimandrita J. Dorra-Haddad, nel *Corano, predicazione nazarena*, uno scritto redatto in arabo di cui è disponibile un riassunto, in francese, a cura dello stesso autore,[47] ha avanzato l'ipotesi che *ḥanīf*, *naṣrāni* e *muslim* siano termini equivalenti attribuiti ai membri della sètta alla quale apparteneva il cugino di Muḥammad: Waraqa ibn Nawfal, da alcuni definito "vescovo della Mecca".

Un altro vocabolo che attira la nostra attenzione è *rakūsiyya*.[48] Un articolo del padre carmelitano Anastasio[49] riporta ipotesi concernenti i nomi di gruppi settari che potrebbero risultare utili:

> Secondo quanto riferiscono i più eminenti eruditi, è probabile che i *rakūsiyya* siano una divisione dei marcioniti; questa sètta sarebbe conosciuta anche sotto il nome di *al-marqūsiyya* e non è improbabile che gli arabi abbiano deformato *al-marqūsiyya* in *al-rakūsiyya*,

prospettando la possibilità che ci sia stato un interscambio nel radicale così *k-r-s* (ك ر س) sarebbe diventato *r-k-s* (ر ك س). Tuttavia, poco dopo, nello stesso studio leggiamo:

> Certamente i *rakūsiyya* non sono una sètta derivante dai marcioniti perché questi ultimi non erano presenti in Arabia…[50]

Un'affermazione questa, smentita dal *Panarion* "Scatola dei rimedi", uno scritto contro le eresie, redatto nel 374-377 da Epifanio, vescovo di Salamina:

> La sètta è ancora esistente a Roma e in Italia, in Egitto, Palestina, Arabia e Siria, Cipro e la Tebaide, anche in Persia e in molti altri luoghi… [*Hær* XLII.2],

e dai ritrovamenti archeologici. La più antica iscrizione cristiana rinvenuta nella provincia Arabia, a Deir ᶜAlī, a sud-est di Damasco, appartiene a una chiesa marcionita costruita da un presbitero in un villaggio chiamato poi Lebaba e datata 318-19.[51]

A. Sprenger[52] ricorre per *rakūsiyya* a una complessa spiegazione, intendendo con questo termine qualcuno che professa una dottrina ebionita influenzata da elementi presi in prestito dai Sabei o cristiani di S. Giovanni, e allo stesso tempo da ambienti monofisiti: "Un monofisismo trapiantato su un tronco ebionita". Altrove, si legge che *rakūsiyya* è il nome di una sètta cristiana d'Oriente ricordata solo nei

---

[46] Gil, 1992, pp. 9 ss.
[47] Dorra-Haddad, 1973, pp. 148 ss.
[48] Freytagh, 1800, I p. 187A *s.v.* ركوسية "*Secta qædam media inter Christianos et Sabæos*".
[49] al-Karmalī, 1903, p. 928.
[50] *Idem*, p. 931.
[51] *Corpus Inscriptionum Græcorum*, III p. 2558.
[52] Sprenger, 1865, I pp. 43 ss.

ḥadīṯ di ᶜAdī ibn Ḥātim († 687-88).[53] Questa informazione non è priva di fondamento e ciò perché *rakūsiyya* sembra connesso a *tarsākān*,[54] un termine d'origine persiana che indica i cristiani: il radicale siriaco è **dḥl**,[55] quello ebraico **'ara'** יְרֵא.[56]

L'ultimo vocabolo ad attirare la nostra attenzione è *naṣārā*. Già J. Dorra-Haddad evidenziò come in tutte le regioni dell'Arabia si distinguesse tra cristiani e *naṣārā*, contrariamente al resto del mondo arabo e alla comunità scientifica. Il *Corano* ignora completamente il termine *masīḥiyyūn* (مسيحيون),[57] letteralmente "seguaci del Messia", preferendo l'uso esclusivo di *naṣārā*. Ma questo termine designerebbe propriamente i giudeo-cristiani, o meglio una sètta ortodossa ed è proprio la dottrina di questa sètta a essere trasmessa nel Libro sacro, quando leggiamo:

> … Ché il Cristo Gesù figlio di Maria non è che il Messaggero di Dio, il Suo Verbo che egli depose in Maria, uno Spirito da Lui esalato… [*sūra* IV.171],

a sottolineare come il *Corano* attribuisca al "Verbo di Dio deposto in Maria" la definizione giudeo-cristiana ortodossa "Spirito di lui", e cioè un angelo. È la dottrina del πρῶτος ἄγγελος di Filone Alessandrino († 45), adottata dal giudeo-cristianesimo ufficiale e combattuta da Giovanni.

Un altro passo del *Corano* permette al nostro studioso una considerazione similare:

> O voi che credete! Siate gli ausiliari di Dio, così come disse Gesù figlio di Maria agli apostoli: "Chi saranno gli ausiliari miei verso Dio?" Ed essi risposero: "Noi siamo gli ausiliari di Dio!" Così una parte dei figli d'Israele credette e un'altra parte negò la Fede, e Noi confermammo quei che avevan creduto, contro il loro nemico; sì che ne usciron vittoriosi! [*sūra* LXI.14]

nel significato di *anṣār* "gli ausiliari di Cristo" è qui compreso il termine *naṣārā*. Essi sono i "credenti israeliti di Gesù", i loro nemici sono gli ebrei infedeli, sordi alla sua predicazione. Questa e altre considerazioni gli permisero di affermare:

> Riassumendo, noi abbiamo acquisito la convinzione che il *Corano* sia, di volta in volta, anti-giudaico, anti-cristiano, o piuttosto anti-monofisita e anti-ebionita. L'esame storico, esegetico e critico del *Corano* mostra, a nostro avviso, che l'Islām è la dottrina dei *Naṣārā*, dottrina praticata dalla chiesa giudeo-cristiana ortodossa arabizzata, sotto la guida del grande convertito

---

[53] Della tribù yemenita dei Ṭayy', è ricordato, a più riprese, da Ibn Saᶜd. Ibn Saᶜd, 1908-28, I² p. 60*; II¹ p. 118 vv. 14-15; VI p. 81 v. 5; 152*; p. 172 v. 11; p. 206 v. 2.

[54] "Coloro che temono [Dio]". Il termine è passato nel sogdiano, la storia di Baršābbā ci da le forme *ṯrs'q'nč* "cristiana" e *ṯrs'qy'* "cristianesimo", Monneret de Villard, 1952, p. 163.

[55] Payne Smith, 1903, pp. 88B ss. "*To fear, dread, stand in awe of, reverence with*", e tra i composti: "*God-fearing, one who fears God*".

[56] Gesenius, 1951, *s.v.*, p. 431A-B "*Fear, be afraid, stand in awe of Yahwah, reverence, honor*".

[57] Cfr. il siriaco *mðšīḥāyā* "cristiano" che, normalmente, ha come sinonimo *mðhaymðnā* "credente".

> Muḥammad, dopo che ebbe ricevuto una ispirazione privata durante il grande digiuno giudeo-cristiano: il *Ramaḍān* [155].

Un altro studio più recente riconosce nei *Naṣārā* una comunità di nazorei, localizzata nell'Arabia centrale, nel VII sec.,[58] e ciò induce ad approfondire l'origine e l'evoluzione di questo specifico gruppo.

Una delle prime fonti a utilizzare nel senso di giudeo-cristiano ναζωραῖος "nazoreo" piuttosto che "ebreo" è Giuseppe da Tiberiade (IV sec.?), un testimone di notevole rilievo perché egli stesso giudeo-cristiano: *fratres qui ex Hebræis crediderant*. Nella lunga lista di eresie contenuta nel *Hypomnesticon*,[59] uno scritto sicuramente anteriore al *Panarion*, distingue sessantadue sètte cristiane e tra queste, due tipi di ebioniti:

> Ci sono altri Ebioniti, che sono chiamati anche nazorei [*Hypom.* CXL.6].

Anche Epifanio per rendere il senso di giudeo-cristiano utilizza il termine "nazoreo" che attribuisce anche a un gruppo anatematizzato sistematicamente nelle sinagoghe:

> Essi non si accordano né con i giudei né con i cristiani per quanto segue. Non si accordano con i giudei per la loro fede nel Cristo e non condividono l'opinione dei cristiani per il fatto che essi sono ancora ostacolati dalla Legge – dalla circoncisione, dal sabato e dal resto [*Hær.* XXIX.7, 5];
>
> Oggi questa sètta dei Nazorei è localizzabile a Berea vicino la Celesiria, nella Decapoli vicino Pella e nella Basanitide, nel luogo detto Kocabé – Khokhabe in ebraico [*Hær.* XXIX.7, 7];
>
> Tuttavia, [i nazorei] sono odiati dai giudei, non solamente perché i bambini giudei nutrono odio nei loro confronti, ma anche perché il popolo si alza al mattino, a mezzodì e alla sera, tre volte al giorno, e pronuncia scongiuri e maledizioni contro di loro quando dicono le loro preghiere nelle sinagoghe. Tre volte al giorno essi pronunciano anatemi dicendo: "Dio maledica i nazorei" [*Hær.* XXIX.9, 1-2];

In seguito, Agostino e Teodoreto da Cirro utilizzano "nazareo" quasi nello stesso senso. Il grande vescovo di Ippona († 430), in polemica con il vescovo manicheo Fausto da Milevi († ca. 400), in uno scritto redatto nel 397-398, ricorda:

> Quelli che altri definiscono simmachiani […] queste genti, alle quali alludo, sono circoncise e osservano il Sabato e si astengono dal mangiare carne di maiale e altre cose similari che la Legge prescrive, sebbene essi

[58] De Blois, 2002, pp. 1 ss.
[59] Joseppi, *Memorialis Libellus* [*Patrologia Græca* 106, coll. 15-175].

> professino di essere cristiani…
>
> Queste sono le genti che Fausto intende col nome di Simmachiani o Nazorei. Essi esistono tuttora o almeno recentemente, benché in numero esiguo [*Contro Fausto* XIX.4; 17].[60]

Altrove, attribuisce l'appellativo agli ebioniti: "L'eresia di Ebione vale a dire quelli che comunemente sono definiti nazarei" [*ad Hieronymum Epist.* CXVI.16].[61]

Di contro, Teodoreto († ca. 466), nel *Compendio delle falsità eretiche*,[62] utilizza "giudeo" nel senso di nazareno, intendendo così uno specifico gruppo giudeo-cristiano:

> … Essi vivono in accordo alla Legge mosaica, accettano unicamente il *Vangelo secondo gli Ebrei* e chiamano apostata l'apostolo (Paolo)… hanno usato soltanto il *Vangelo secondo Matteo*. Santificano il sabato secondo la Legge giudaica e il giorno del Signore così come facciamo noi. I Nazarei sono giudei che onorano Cristo come uomo giusto e usano il *Vangelo chiamato secondo Pietro*. Eusebio riferisce che questa eresia ebbe origine al tempo dell'imperatore Domiziano… [*Hær. Fabul. Comp*. II.1-2].

Il solo autore di lingua siriaca a designare i giudeo-cristiani con l'appellativo *naṣorayo* è Teodoro bar Kōnī che, nello specifico, sembra dipendere strettamente dall'epitome del *Panarion*, attribuita a Epifanio fin da epoca antica ma probabilmente spuria, infatti:

> Nazorei, che confessano che Cristo Gesù è Figlio di Dio, ma che vivono in tutto conformemente alla Legge [Epifanio, *Anakephalaiosis* II.29];
>
> Eresia dei Nazareni. Costoro professano che il Cristo è il Figlio di Dio, ma si comportano in tutto alla maniera giudaica [Teodoro bar Kōnī, *Mimrā* XI.25].

*****

Ciò detto, va ricordata una fonte non letteraria e cioè l'iscrizione di Kartīr[63] (III sec.), in medio-persiano, trovata nella *Kaᶜba-yi Zaradušt* a Naqš-i Rustam nei pressi di Persepoli, che alla linea 10 riferisce di azioni contro *yhwdy, shmny, blmny, n'cl'y, klstd'n* (o *kristiyān*), *mktky, zndyky*. Si possono identificare: ebrei, buddisti, bramani, nazareni, cristiani; una sètta battista e manichei. La presenza nella lista dei *n'cl'y* induce G. Quispel ad affermare:[64]

> Ciò dimostra come alla fine del terzo secolo ci siano stati cristiani e nazorei

---

[60] Cfr. Agostino, *Contra Cresconium* I.31, 36 [*Patrologia Latina* 43, col. 445].
[61] Cfr. Girolamo, *Epist. 89 ad Aug.*
[62] *Patrologia Græca* 83, coll. 335-556.
[63] Gignoux, 1991, pp. 45 ss.
[64] Quispel, 1968, p. 88.

> nell'impero sassanide. I cristiani erano di origine gentile [cristiani giudaizzanti] di lingua greca, provenienti da Antiochia, che Šāpūr aveva fatto prigionieri ad Antiochia e che aveva trapiantato per rendere sicure le regioni del suo impero: continuarono a vivere lì, all'inizio sotto il vescovo Demetriano, avendo libertà di religione.
>
> I nazorei possono essere stati tanto giudeo-cristiani, residenti nell'impero persiano, che cristiani autoctoni di lingua aramaica. Ciò che è veramente interessante è che, a quel tempo, alla fine del terzo secolo, questi due gruppi sono ancora menzionati separatamente. Per quanto ne so, non abbiamo prove dell'esistenza di cristiani in senso stretto, ovvero di cristiani di origine gentile, di ceppo cattolico, all'interno degli imperi arsacide e sassanide prima della conquista di Antiochia da parte di Šāpūr.

Negli *Atti di Šim*^{c}*ūn bar Ṣabbā*^{c}*é* († 341) (fine IV sec.-inizio V sec.), i termini *krystyōno* e *nōṣrōyō* sono usati costantemente come sinonimi, sebbene non si possa escludere che con *krystyōno* il redattore volesse intendere i marcioniti.[65] Similmente, la *Vita di Mār Ābā*, una fonte siriaca del VI sec., recita: "Seguendo l'usanza locale si dice cristiano quando si vuole intendere marcionita".[66]

L'autore della *Cronaca di Seert*, uno scritto redatto in arabo, invece, contrappone i due gruppi: "I marcioniti avevano pervertito un gran numero di nazareni e riempito le loro case di stregoneria" [II.196]. La stessa contrapposizione si ritrova, poco oltre:

> Il *catholicos* dei Nestoriani [Aḥḥa, discepolo di Mār ^{c}Abdā, † 552] ordinò a tutti i Padri di incendiare tutte le abitazioni in cui si fossero trovate tracce di stregoneria o strumenti di magia perché i nazareni si erano mescolati tra i marcioniti e i manichei, e avevano adottato alcune delle loro usanze [II.212-3].

*****

L'analisi di alcune fonti arabe in cui compare il termine *naṣārā* rende difficile credere che questo abbia potuto assumere il senso di "giudeo-cristiano". Già Ibn al-Kalbī, nel *Maṯālib al-*^{c}*Arab*, dedica un paragrafo alle religioni dell'Arabia preislamica: [*Bāb*] *fī man kānat al-mağūsiyya wa-'l yahūdiyya wa-'l naṣrāniyya wa-'l zandaqa* ovvero magismo, ebraismo, credo dei *naṣārā* e manicheismo.[67] Quest'ultimo si sarebbe diffuso tra i Qurayš, la tribù del Profeta, tramite i *naṣārā*, ad opera di mercanti ... *kānū yaqdamūna al-Ḥīra bi-tiğārāti-him fa-yalqawna al-naṣārā*

---

[65] Fiey, 1970, pp. 183 ss.

[66] Già Epifanio ricorda come, nonostante la loro evidente eterodossia, alcuni gruppi settari (manichei, marcioniti, gnostici e altri) amavano definirsi cristiani [*Hær.* XIX.6, 6].

[67] Tra i termini riconducibili a manicheo, a parte il semplice *mānawiyya*, le fonti arabe attestano il generico *ṯanawiyya* "dualisti" e il più specifico *zindīq* usato, originariamente, per designare Mani e la sua eresia. Il collettivo *zandaqa* divenne un termine generico per designare qualsiasi atteggiamento religioso o dottrina rifiutati dalla cosiddetta ortodossia, assumendo il senso generale di empio. Dalle fonti mandaiche conosciamo i termini *marmanaiia* e *mnunaiia* che potrebbero essere stati familiari agli autori arabi. Shapira, 2004, pp. 243 ss.

fa-yudārisūna-hum.[68] Ibn Ḥabīb nel *Kitāb al-muḥabbar* dedica un paragrafo alla *zanādaqa Qurayš* e conclude *al-zandaqa min naṣārā al-Ḥīra*.[69] Similmente, nel *Kitāb al-Aᶜlak al-Nafīsa*, composto probabilmente nel 903, Ibn Rusta elenca tra le religioni degli arabi nella *ǧāhiliyyā: al-naṣrāniyya, al-yahūdiyya, al-maǧūsiyya, al-zandaqa* [*fī-Qurayš 'āḫdūha min al-Ḥīra*].[70] Questa comunità di *naṣārā* attestata a Ḥīra, tra cui si sarebbe diffuso il manicheismo, parrebbe costituita da mandei,[71] piuttosto che da giudeo-cristiani e ciò alla luce delle testimonianze disponibili, non tutte presentate.

Si può dunque concludere che, sebbene siano isolabili modi diversi per rendere in arabo "giudeo-cristiano", nessun termine specifico sembra emergere nettamente.

BIBLIOGRAFIA

ANDREI O., "Il provvedimento anticristiano di Settimio Severo (SHA, *Sev*. 17,1): una tappa della 'divisione delle vie' fra giudaismo e cristianesimo", *Henoch*, XXIII, 1, 2001, pp. 43-79

AL-BĪRŪNĪ Abū Rayḥān Muḥammad b. Aḥmad († ca. 1050), *Kitāb al-Āṯār al-Bāqiya ᶜan al-qurūn al-ḫāliya*. *Chronologie orientalischer Völker*, Lipsiæ, Brockhaus, 1878

CANGH J.-M., "Miracles des rabbis et miracles de Jésus: La tradition sur Honi et Hanini", *Revue théologique de Louvain*, XV, 1984, pp. 28-53

COHN-SHERBOK D., "The Mandæns and Heterodox Judaism", *Hebrew Union College Annual*, LIV, 1983, pp. 147-151

D'ANCONA A., *La leggenda di Maometto in Occidente* (*Omikron*, 51), A. Borruso (a cura di), Roma, Salerno ed., 1994

DE BLOIS F., "*Naṣrānī* (Ναζωραῖος) and *ḥanīf* (ἐθνικός): Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and of Islam", *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, LXV, 1, 2002, pp. 1-30

DORRA-HADDAD J., "Coran, prédication nazaréenne", *Proche Orient chrétien*, XXIII, 2, 1973, pp. 148-155

EPIFANIO DA SALAMINA, *The Panarion of Epiphanius of Salamis* (*Nag Hammadi & Manichean*, 24-5), F. Williams (a cura di), Leiden, Brill, 1987 (ed. rev. and expanded, Leiden-Boston, Brill, 2009²)

EUSEBIO DA CESAREA, *Storia ecclesiastica* (*Testi patristici*, 158-9), S. Borzì – F. Migliore – G. lo Castro (a cura di), Roma, Città Nuova Ed., 2001

FARIS N. A. – GLIDDEN H. W., "The Development of the meaning of Koranic *Ḥanīf*", *Journal of the Palestine Oriental Society*, XIX, 1939-1940, pp. 1-13

FEDERICI T. (a cura di), *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)* (*Classici delle religioni*),

[68] Monnot, 1975, p. 29, n. 14.

[69] Ibn Ḥabīb, 1361 *H*/1942, p. 161.

[70] Ibn Rusta, 1892, p. 217.

[71] I mandei non erano semplicemente eretici cristiani ma anti-cristiani. Essi consideravano Gesù un falso profeta, *mesiḥa daggala*, che sarebbe stato anche *Nbu i.e.* Nebo-Hermes o il pianeta Mercurio. Essi ritenevano lo Spirito Santo: *Ruha d Qudša*: la madre di Gesù, ovvero un demone femminile del male, identificato con Dlibat o con il pianeta Venere. Un oscuro passo di Teodoro bar Kōnī [*Mimrā* XI.86.] proverebbe la presenza dei mandei o maškaniti [gente del tempio] a Ḥirta dei Ṭayyāyē ovvero Ḥīra.

Torino, UTET, 1978

FIEY J. M., "Les Marcionites dans les textes historiques de l'Église de Perse", *Le Muséon*, LXXXIII, 1970, pp. 183-188

FILORAMO G. – GIANOTTO C. (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo* Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999) (*Biblioteca di cultura religiosa*), Brescia, Paideia, 2001

FINKEL J., "Jewish, Christian and Samaritan influences on Arabia", in *Macdonald Presentation Volume: A Tribute to Duncan Black Macdonald, consisting of articles by former students, presented to him on his seventieth birthday, April 9, 1933*, Princeton, UP; London, H. Milford, OUP, 1933, pp. 145-166.

FREYTAGH G. W., *Lexicon arabico-latinum... accedit index vocabulis instruxit, latine vertit, commentario illustravit*, Halis Saxorum, C. A. Schwetschke *et filium*, 1800

GESENIUS W., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, E. Robinson (a cura di), Oxford, Clarendon Pr., 1951

GIGNOUX Ph., *Les quatre inscriptions du mage Kirdīr*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 1991

GIL M., "The Creed of Abū ᶜĀmir", *Israel Oriental Studies*, XII, 1992, pp. 9-57

GIUSTINO martire, *Dialogo con Trifone* (*Letture cristiane del primo millennio*), G. Visonà (a cura di), Milano, Ed. Paoline, 1988

GOODMANN M., "The Function of *Minim* in Early Rabbinic Judaism", in H. Cancik – H. Lichtenberger – P. Schäfer (a cura di), *Geschichte. Tradition. Reflection. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburstag.* I. *Judentum*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, pp. 501-510

VAN DER HORST P. W., "The *Birkat ha-Minim* in Recent Research", in *Hellenism, Judaism-Christianity. Essays on their Interaction* (*Contributions to Biblical Exegesis and Theology*, 8), Kampen, Kok Pharos, 1994, pp. 99-111

IBN AL-AṮĪR Maǧd al-Dīn al-Mubārak ibn Muḥammad († 1209), *Nihāya fī ġarīb al-ḥadīṯ wa al-ᶜāṯir*, al-Qāhira, al-Maṭbaᶜa al-Ḫayriyya, 1322 *H*/1904

IBN AL-ǦAWZĪ Abū al-Faraǧ ᶜAbd al-Raḥmān ᶜAlī († 1201), *Naqd al-ᶜilm wa 'l-ᶜulama aw Talbīs Iblīs*, al-Qāhira, M. M. al-Dimašqī, 1347 *H*/1928

IBN AL-ǦAWZĪ Abū al-Faraǧ ᶜAbd al-Raḥmān ᶜAlī († 1201), *Zād al-masīr fī ᶜilm al-tafsīr*, [Damascus], al-Maktab al-Islāmī lil-Ṭibāʿa wa-al-Našr, 1384 *H*/1964

IBN AL-KALBĪ Abū al-Mundhir Hišām ibn Muḥammad († 819?), *Maṭālib al-ᶜArab*, Naǧāḥ ᶜAṭā Ṭāᶜī (a cura di), Bayrūt, Dār al-Hudà lil-Turāth, 1319 *H*/1998

IBN AL-NADĪM Muḥammad b. Isḥāq al-Warrāq († 998), *Fihrist*, al-Qāhira, Maṭbaᶜa al-Īstiqāma, s.d.

IBN ḤABĪB Abū Ǧaᶜfār Muḥammad († 860), *Kitāb al-muḥabbar*, I. Lichtenstädter (a cura di), Ḥaydarābād al-Dikan, Maṭbaᶜat Ǧamᶜiyāt Dā'rat al-Maᶜārif al-ᶜUṯmāniyya, 1361 *H*/1942

IBN KAṮĪR Ismāᶜīl b. ᶜUmar († 1373), *Tafsīr al-Qur'ān al-ᶜaẓīm*, al-Qāhira, al-Tiǧāriyya, 1356 *H*/1937

IBN RUSTA Abū ᶜAlī Aḥmad b ᶜUmar b. Rusta († 903), *Kitāb al-Aᶜlāk al-Nafīsa*, M. J. de Goeje (a cura di), Leiden, Brill, 1892

IBN SAᶜD Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad († 845), *Kitāb al-ṭabaqāt al-kabīr / Biographien Muhammeds, Seiner Gefährten und der späteren träger des Islams bis zum Jahre 230*

der Flucht, C. E. Sachau – E. Mittwoch (a cura di), Leiden, Brill, 1908-1928

AL-IṢFAHĀNĪ Abū ᶜAbd Allāh Ḥamza ibn al-Ḥasan († 967), [*Hamzæ Ispahanensis Annalium libri 10*] *Tawārīḫ sinī mulūk al-arḍ wa l-anbiyā'*, I. Gottwaldt (a cura di), Petropoli, Sumtibus editoris, 1848

JULLIEN Ch. – Fl., "Aux frontières de l'iranité: '*nāṣrāyē*' et '*krīstyonē*' des inscriptions du *mobād* Kirdīr: enquête littéraire et historique", *Numen*, XLIX, 3, 2002, pp. 282-335

KAESTLI J. D., "Où en est le débat sur le judéo-christianisme", in D. Marguerat (a cura di), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au 1er siècle* (*Le monde de la Bible*, 32), Genève, Labor et fides, c.1996, pp. 243-272

AL-KARMALĪ Anastās, "الركوسية" *al-Mašriq*, VI, 2, 1903, pp. 928-931

KMOSKO M. (a cura di), *Narratio de Beato Simeone bar Ṣabbāᶜe*, Parisiis, A. Firmin-Didot, 1907, *Patrologia Syriaca* I/2, coll. 779-960

KUHN K. G., "Giljonim und sifre minim", in W. ELTESTER, *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin, A. Töpelmann, 1960, pp. 24-61

LACHS S. T., "Rabbi Abbahu and the *Minim*", *Jewish Quarterly Review*, LX, 1970, pp. 197-212

MANNS F., "Il giudeo-cristianesimo e il fenomeno della mobilità", in *L'epoca patristica e la pastorale della mobilità umana*, Padova, Messaggero, 1989, a, pp. 15-53

MANNS F., "Jacob, le Min, selon la *Tosephta Hulin* 2, 22-24. Contribution à l'étude du christianisme primitif", *Cristianesimo nella storia*, X, 3, 1989, b, pp. 449-465

MANNS F., "Joseph de Tibériade, un judéo-chrétien du quatrième siècle", in F. Manns, *L'Israël de Dieu. Essais sur le christianisme primitif*, Jerusalem, Franciscan Printing Pr., 1996, pp. 205-215

MAR ĀBA, "*Histoire de Mār Ābā, catholicos*", in P. Bedjan (a cura di), *Histoire de Mar-Jabalaha: de trois autres Patriarches, d'un prêtre et de deux laïques, Nestoriens*, Paris, O. Harrassowitz, 1893

MICHELE IL SIRO, *Chronique de Michel le Syrien: patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, J.-C. Chabot (a cura di), Bruxelles, Culture e civilisation, 1963.

MIMOUNI S. C. M., "Le judéo-christianisme syriaque: mythe littéraire ou réalité historique?", in R. Lavenant, S.J. (a cura di), *VI Symposium Syriacum 1992. Univ. of Cambridge, Faculty of Divinity 30 August – 2 September 1992* (*Orientalia Christiana Analecta*, 247), Roma, PIO, 1994, pp. 269-279

MIMOUNI S. C. M., "L'*Hypomnesticon* de Joseph de Tibériade: une œuvre du IVe siècle?", in E. A. Livingstone (a cura di), *Studia Patristica XII*, Papers presented at the Twelfth International Conference on Patristic Studies, Oxford 21-26 August 1995, Leuven, Peeters, 1996, pp. 336-347

MIMOUNI S. C. M., "La 'Birkat ha-Minim': Une prière juive contre le Judéo-Chrétiens", *Revue des sciences religieuses*, LXXI, 1997, pp. 275-298

MIMOUNI S. C. M., *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques* (*Collection Patrimoines*), Paris, Éd. du Cerf, 1998

MIMOUNI S. C. M., *Les Chrétiens d'origine juive dans l'antiquité* (*Présences du judaïsme*), Paris, Albin Michel, 2004

MIMOUNI S. C. M. – MARAVAL P., *Le Christianisme des origines à Constantin* (*Nouvelle*

Clio. L'histoire et ses problèmes), Paris, PUF, 2006

MONFERRER SALA, J.P., "*Ḥanīf* < *ḥanpā.* Dos formas de un mismo concepto en evolución. Notas filológicas en torno a un viejo problema", *Anaquel de Estudios Árabes* , XIV, 2003, 177-187

MONNERET de VILLARD U., *Le leggende orientali sui magi evangelici*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1952

MONNOT G., "L'histoire des religions en Islam, Ibn al-Kalbī et Rāzī," *Revue de l'histoire des religions*, CLXXXVII-CLXXXVIII, 1975, pp. 23-34

NALLINO M. (a cura di), *Raccolta di scritti editi e inediti*, Roma, IPO, 1939-1948

NUESNER J. (a cura di), *The Mishnah. A New Translation*, New Haven, London, Yale UP, 1998

PAYNE SMITH J. (a cura di), *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith*, Oxford, Clarendon Pr., 1903

PINES S., "Jāhiliyya and ᶜIlm", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XIII, 1990, pp. 175-194

PITTA A. (a cura di), *Il giudeo-cristianesimo nel I e II sec. d.C.* Atti del IX Convegno di studi neotestamentari (Napoli, 13-15 settembre 2001) (*Ricerche Storico Bibliche*, 2/2003), Bologna, EDB, 2003

QUISPEL G., "The Discussion of Judaic Christianity", *Vigiliæ Cristianæ*, XXII, 1968, pp. 81-93

AL-RĀZĪ Abū 'l-Futūḥ († 1131), *Tafsīr rawḥ al-ğinān wa rūḥ al-ğanān*, Tihrān, Kitābfurūš-ī-i Islāmiyya, 2536/1977 o 78

AL-RĀZĪ Muḥammad b. ᶜUmar Faḫr al-Dīn († 1209), *Tafsīr al-kabīr*, al-Qāhira, s.d.

REYMOND Ph., *Dizionario di ebraico e aramaico biblici*, J. A. Soggin *et alii* (a cura di), Roma, Società Biblica britannica & Forestiera, 1995

REYNOLDS G. S., "A New Source for Church History? Eastern Christianity in ᶜAbd al-Jabbār's (415/1025) *Confirmation*", *Oriens Christianus*, LXXXVI, 2002, pp. 47-68

RIḌĀ Muḥammad Rašīd, *Tafsīr al-Qur'ān al-ḥakīm*, Bayrūt, Dār al-Maᶜarifa, s.d.

SACCHI P., "Gesù l'Ebreo", *Henoch*, VI, 1984, pp. 347-368

SACHAU C. E. (a cura di), *The Chronology of Ancient Nations*, London, W. H. Allen, 1879

SCHER A. (a cura di), *Histoire nestorienne inédite* (*chronique de Séert*), I/1=*Patrologia Orientalis* IV.3 nº 17 [Turnhout, Brepols, 1981]; I/2=*Patrologia Orientalis* V.2 [Paris, A. Firmin-Didot, 1950]; II=*Patrologia Orientalis* XIII.4 nº 65 [Turnhout, Brepols, 1983]

SEGAL J. B., "Pagan Syriac Monuments in the Vilayet of Urfa", *Anatolian Studies*, III, 1953, pp. 97-119

SEGAL J. B., *Edessa, "The Blessed City"*, Oxford, Clarendon Pr., 1970

SEYBOLD K., "חָנֵף *ḥānēf*", in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, P. G. Borbone (a cura di), Brescia, Paideia, 2003, III, pp. 47A-57A

SHAPIRA D.S.Y., "Manichæans (*Marmanaiia*), Zoroastrians (*Iazuqaiia*), Jews, Christians and other Heretics: A Study in the Redaction of Mandaic Texts", *Le Muséon*, CXVII, 3-4, 2004, pp. 243-280

SIEGFRIED C., *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testaments: an sich selbst und nach seinem geschichtlichen Einfluss betrachtet, nebst Untersuchungen über die*

Graecitaet Philo's, Jena, Dufft, 1875

SPRENGER A., *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, Berlin, Partey, 1865

AL-ṬABARĪ Abū Ǧaᶜfar Muḥammad b. Ǧarīr († 923), *Ǧāmiᶜ al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*, al-Qāhira, al-Maṭbaᶜa al-Kubrā al-Amīriyya, 1323-29 *H*/1900-11

AL-ṬABARĪ Abū Ǧaᶜfar Muḥammad b. Ǧarīr († 923), *Ǧāmiᶜ al-bayān ᶜan ta'wīl al-Qur'ān*, M. M. & A. M. Šākir (a cura di), al-Qāhira, Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1374 *H*/1954

TEODORO bar KONI, *Livre des Scholius* (*recension de Séert*), (*Corpus Scriptores Christianorum Orientalum*, 431-2, *Scrip. Syr.* t. 187-188), R. Hespel – R. Draguet (a cura di), Lovanii, Peeters, 1981-1982

TOMSON P. J – LAMBERS-PETRY D. (a cura di), *The Image of the Judæo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*. Papers Delivered at the Colloquium of the Institutum Iudaicum, Brussels 18-19 November, 2001 (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 158), Tübingen, Mohr Siebeck, 2003

AL-ṬŪSĪ Abū Ǧaᶜfar Muḥammad b. al-Ḥasan († 1067-8), *al-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, A. H. Qaṣr al-ᶜĀmilī – A. Š. al-Amīn (a cura di), Naǧaf, al-Maṭbaᶜa al-ᶜIlmiyya, 1376-82 *H*/1956-62

VISOTZKY B. L., "Prolegomenon to the Study of Jewish-Christianities", in B.L. Visotzky, *Fathers of the World: Essays in Rabbinic and Patristic Literatures* (*Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*, 1/80), Tübingen, Mohr Siebeck, 1995, pp. 129-149

YĀQŪT ibn ᶜAbd Allāh Ḥamawī († 1229), *Jacut's Geographisches Wörterbuch* (*M. Asadi's Publications Series*, 7), F. Wüstenfeld (a cura di), Leipzig, Brockhaus, 1866-1873

YOḤANAN ben ZAKKAI, *Ḥakhme ha-Talmud: entsiḳlopedya Talmudit be-ᶜaśarah kerakhim: ḳunṭres meha-ḥeleḳ ha-rishon, Raban Yoḥanan Ben Zaka'i*, Rabbi Nahum ben-Horim (a cura di), New York, Erets Yiśraᶜel, [688] 1928

AL-ZAMAḪŠĀRĪ Abū al-Qāsim Maḥmūd b. ᶜUmar († 1144), *Kaššafᶜan ḥaqā'iq ġawāmiḍ al-tanzīl wa-ᶜuyūn al-aqāwīl fī wuǧūh al-t'āwīl*, Miṣr, al-Bābī al-Ḥalabī, 1386 *H*/1966

"… LIKE AN ATTIC SWEETNESS IN THE ARABIAN TONGUE": CHARLES M. DOUGHTY E L'ARABO NAĞDI

Riccardo Contini

Ormai da molti decenni è stata riconosciuta l'importanza generale della letteratura di viaggio per la linguistica, e in particolare il valore documentario dei migliori resoconti di viaggio occidentali in Asia e in Africa è stato messo a profitto da illustri personalità degli studi linguistici, non di rado attenti lettori e appassionati collezionisti della letteratura odeporica relativa alle aree geografiche e alle epoche storiche di loro maggiore interesse: tra i casi più noti si ricorderanno qui almeno Hugo Schuchardt (1842-1927),[1] il fondatore della linguistica camito-semitica Marcel Cohen (1884-1974, il cui ragguardevole fondo di libri di viaggio in paesi di lingua semitica o cuscitica è ora ospitato dalla biblioteca dell'Institut d'Études Sémitiques del Collège de France, e infine il compianto collega Giorgio Raimondo Cardona (1943-1988), autore non solo di un magistrale indice ragionato alla versione toscana del *Milione* di Marco Polo, ma anche di importanti saggi d'insieme sul tema che qui ci preme.[2]

Per contro, è soltanto da una quindicina d'anni che la letteratura di viaggio europea del 19º e dei primi decenni del 20º secolo relativa a paesi arabofoni è stata passata in rassegna dagli arabisti, soprattutto nell'intento di conferire maggiore profondità diacronica alla ricerca dialettologica corrente:[3] finora i contributi più significativi in questa direzione includono il glossario di voci in arabo yemenita specillate da Peter Behnstedt nei diari di viaggio di Eduard Glaser (1855-1908); il breve scandaglio di notizie linguistiche riportate da viaggiatori in Arabia centrale operato da Heikki Palva, dedicato per la maggior parte ai diari postumi in svedese del suo compatriota finlandese Georg Augustus Wallin (1811-1852); infine, il più esteso articolo di Rafi Talmon (1948-2004) sull'arabo palestinese, unico esito postumo di una vasta ricerca che l'autore non ha purtroppo potuto condurre a termine.[4] Molto rimane però ancora da fare per trarre partito da questa preziosa componente della *Nebenüberlieferung* dell'arabo parlato, troppo spesso ignorata dai dialettologi:[5] va precisato, tuttavia, che persino i resoconti di viaggio più affidabili,

---

[1] Purtroppo solo una parte minoritaria dei libri di Schuchardt è pervenuta alla biblioteca universitaria di Graz, mentre è invece conservato – ed esemplarmente catalogato per corrispondenti, tematiche, pertinenza geografica e linguistica – il suo ingente *Nachlass* epistolare (Wolf, 1993, spec. pp. IX-XVIII), con ampia rappresentanza di viaggiatori e missionari.

[2] Cardona, 1986, con ulteriori riferimenti; sulla stessa linea si colloca il suggestivo saggio di Mancini, 1992.

[3] Non considero ai presenti fini un esiguo filone di studi degli anni '90 centrati sugli spezzoni di arabo riportati in scritture di viaggio di epoca rinascimentale, in prevalenza italiane: si veda, a mero titolo d'esempio, Contini, 1996, con indicazioni ulteriori.

[4] Behnstedt, 1993; Palva, 1997; Talmon, 2004.

[5] Così ultimamente anche dalla rassegna di Vicente, 2005.

talvolta opera di arabisti di professione, quali Wallin e l'esploratore ceco Alois Musil (1868-1944), di fatto riportano informazioni utili soltanto a livello lessicale, più raramente anche dati di interesse etno- o sociolinguistico, ma sono generalmente inattendibili come fonti per la fonologia e la morfologia perché impiegano sistemi di trascrizione troppo rudimentali o aderenti alla norma dell'arabo letterario.[6]

Tra i più ricchi giacimenti di dati lessicali sull'Arabia del 19º secolo è senza dubbio l'opera monumentale di Charles Montague Doughty (1843-1926) *Travels in Arabia Deserta*, pubblicata per la prima volta in versione integrale nel 1888, ma di cui citerò qui l'edizione del 1936, complessivamente identica alla terza del 1921, che si apriva con una celebre introduzione di Thomas Edward Lawrence (1888-1935, il celebre "Lawrence d'Arabia"), vero artefice della successiva fortuna del libro: in precedenza questo era stato letto da pochi e posseduto da ancora meno persone, a causa della tiratura limitata e del prezzo molto alto,[7] suggeriti alle autorità della Cambridge University Press dall'ostinato rifiuto dell'autore di temperare l'idiosincrasia del suo stile.[8]

Attratto dal Levante come altri "eminent Victorians", nel corso di una visita a Petra nel 1875 Doughty aveva sentito parlare di un altro sito nabateo caratterizzato da imponenti tombe rupestri, Madā'in Sāliḥ in Arabia settentrionale (corrispondente all'antica Ḥegra e ad al-Ḥiğr della tradizione arabo-islamica), ancora ignoto agli europei, e aveva concepito il progetto di esplorarlo.[9] Riuscì nel suo intento nell'inverno del 1876, dopo un anno di preparazione durante il quale studiò l'arabo a Damasco con un insegnante cristiano e si esercitò a viaggiare nel deserto.[10] Alla fama di un personaggio di minor levatura basterebbero i risultati delle sue esplorazioni archeologiche e soprattutto del suo rilevamento delle epigrafi nabatee, di cui affidò la pubblicazione al fondatore del *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Ernest Renan (1823-1890).[11] Al termine del soggiorno a Madā'in Sāliḥ, tuttavia, Doughty non tornò a Damasco, ma intraprese – spinto da moventi diversi che è oggi arduo individuare con precisione, ma soprattutto da vivissima curiosità geografica ed etnografica –, una lunga peregrinazione nel Ḥiğāz

---

[6] Questo vale anche per i magistrali volumi di Musil sui suoi viaggi in Arabia settentrionale e centrale, e persino per la sua imprescindibile monografia sui Rwālah (1928, a), benché la critica di Cantineau (1936, p. 3) mi sembri viziata un eccesso di scetticismo: e di fatto tutti gli studi successivi sull'arabo nağdi fino a oggi si sono fondati sulle informazioni lessicali fornite da Musil, il cui valore è naturalmente accresciuto dalla ricchissima documentazione etnografica che le correda.

[7] La storia editoriale di *Arabia Deserta* e delle sue due riduzioni procurate da Edward Garnett (1868-1937), rispettivamente nel 1908 e nel 1931, è tracciata da O'Brien, 1987; alle traduzioni in lingua straniera ivi censite si dovrà aggiungere anche l'italiana (*trad.* Mario Biondi, Parma, Guanda, 2003; rist. Milano, TEA, 2006), condotta sulla seconda e più breve selezione di Garnett.

[8] La storia della redazione (iniziata nel 1879 a Vico Equense e proseguita soprattutto tra il 1881 e il 1883 in varie altre località italiane) e delle complesse trattative che precedettero la pubblicazione del grande libro a Cambridge nel gennaio 1888 è riferita, con copia di citazioni documentarie, dai biografi di Doughty: v. Hogarth, 1928, pp. 102-126; Taylor, 2001, pp. 234-250.

[9] Hogarth, 1928, p. 25.

[10] *Ivi*, p. 34.

[11] Renan, 1884: per i limiti di questa *editio princeps*, oggi superata, e per la storia successiva della ricerca epigrafica e archeologica su Madā'in Sāliḥ rimando a Healey, 1993, pp. 1-5; *idem*, 2004, pp. 318-320.

e nel Neğd settentrionale, fino a raggiungere Gedda nell'agosto del 1878. La sua caparbia ostentazione di identità cristiana intransigente, rappresentata con un certo effetto di straniamento[12] anche nell'epiteto del protagonista di *Arabia Deserta* "Khalîl il Nasrâny",[13] lo espose a dileggio, a molteplici vessazioni e talvolta anche al rischio della vita in regioni già da tempo pervase dal fondamentalismo wahhabita: ma un'indubbia disponibilità al rapporto col prossimo da pari a pari, il rispetto per le donne e una certa ammirazione romantica per l'*ethos* dei beduini di cui a più riprese e per mesi di fila condivise la vita frugale riscattarono il soggiorno di Doughty in Arabia dalle conseguenze dei suoi preconcetti e lo resero un'esperienza emotiva e conoscitiva irripetibile. *Arabia Deserta* è la trasposizione letteraria di questa esperienza, *summa* dell'arabismo di grande qualità epica e straordinaria efficacia descrittiva, redatta in un caratteristico stile arcaizzante disseminato di parole straniere, per la maggior parte arabe.

Nel suo brillante saggio del 1921 Lawrence aveva formulato un giudizio entusiastico, fondato sull'impareggiabile utilità di *Arabia Deserta* anche nella conduzione della vittoriosa campagna arabica del 1917: "a book not like other books, but something particular, a bible of its kind […] The more you learn of Arabia, the more you find in *Arabia Deserta* […] The book has no date and can never grow old. It is the first and indispensable work on the Arabs of the desert […]".[14] Questo segnò in modo determinante la fortuna del libro, garantendo larghe vendite tanto alla riedizione integrale quanto alle riduzioni di Garnett,[15] la seconda delle quali più volte ristampata e tuttora in commercio. Considerato ormai un classico della letteratura di viaggio, *Arabia Deserta* ha ricevuto costante attenzione da parte degli storici dell'esplorazione dell'Arabia[16] e da specialisti della letteratura

---

[12] Cfr. Tabachnik, 1987, b, pp. 32-35; Fernea, 1987, pp. 207-210.

[13] Doughty aveva assunto a Damasco il nome arabo di Khalīl, che la tradizione islamica assegna al patriarca Abramo, nella convinzione che questo richiamasse la forma italiana del suo nome di battesimo, la sua preferita (informazione comunicata dall'arabista oxoniense David S. Margoliouth a Hogarth, 1928, p. 35); *naṣrānī* è denotazione despettiva dei cristiani in arabo, intenzionalmente fatta propria da Doughty a fini polemici (Fernea, 1987, p. 212).

[14] Lawrence, 1936, p. 17. Un giudizio più articolato, ma per molti versi più interessante, Lawrence espresse in sede privata dopo la morte di Doughty per difendersi dall'accusa di vari critici (tra cui Leonard Woolf) di averne imitato lo stile in *Seven pillars of wisdom* (1926) e *Revolt in the desert* (1927): "[Doughty's] style isn't Elizabethan in any sense. It is Scandinavian, pure and simple, in its syntax (the inversions, the queer verbs, the broken directness) and very eclectic in vocabulary. He used words from any language, Saxon, Latin, Arabic, Greek, where his sense demanded them: and he had an exquisite sense of the right word. … People who call Doughty's book a perfect and polished whole have not read it. He had less sense of design even than myself: his book is invertebrate, shapeless, horrific: a brick-yard rather than a building. So is mine … I expected people would link C.M.D. and myself: that was inevitable in the circumstances. It's not fair to me, or to him. He was a real and tremendous poet. I'm a much smaller-built creature …" (lettera a Charlotte F. Shaw del 4 maggio 1927, citata in Wilson, 1990, pp. 785 s. e n. 31); sulla differenza tra lo stile di Lawrence e dell'inimitabile Doughty si veda Levenston, 1987, p. 93.

[15] Hogarth, 1928, pp. 153-160; Taylor, 2001, pp. 267 e 305 ss.

[16] Di questo ormai foltissimo sottogenere della letteratura odeporica mi limito a citare qui alcuni degli esponenti più rappresentativi: Hogarth, 1904, pp. 270-277 e *passim*; Freeth – Winstone, 1978, pp. 225-267; Tidrick, 1981, pp. 136-156; Pfullmann, 2001, pp. 182-194, carta 12.

inglese del tardo Ottocento:[17] ma il bilancio critico più sistematico e attendibile è costituito dalla raccolta di saggi curata da Stephen Tabachnik, che considera i temi più disparati, dalla dimensione vittoriana dell'opera, alla sua rappresentazione del deserto e della fauna d'Arabia, alla vera natura dei rapporti di Doughty con gli arabi, al suo stile, e all'importanza di *Arabia Deserta* come fonte documentaria per la geografia, la geologia, l'etnografia, l'archeologia, e la storia dell'Arabia nell'ultimo quarto del 19º secolo. [18] In questa sede, però, mi interesserò esclusivamente del contributo di *Arabia Deserta* alla conoscenza dell'arabo parlato nelle regioni attraversate da Doughty.

A dispetto della sua trascrizione idiosincratica e ambigua dell'arabo, tanto letterario quanto parlato,[19] l'importanza di quest'opera per la linguistica araba era stata immediatamente riconosciuta da due recensori esperti di Arabia settentrionale e centrale del calibro di Sir Richard Francis Burton (1821-1890)[20] e Julius Wellhausen (1844-1918). [21] Anche Doughty, pur lontano dall'essere un arabista *ex professo*,[22] si era reso conto che questo aspetto del libro era cruciale, e negli anni intercorsi tra il suo ritorno dall'Arabia nel 1878 e la consegna del manoscritto alla Cambridge University Press (il vol. I nel 1885, il vol. II nel 1887) aveva consultato, come vedremo, diversi arabisti e semitisti di vaglia circa la forma corretta delle voci arabe, tanto letterarie quanto soprattutto dialettali, che aveva riportato, da inserire nel ricco indice – glossario analitico che chiudeva i suoi ingenti volumi (circa 100 pp. in corrispondenza delle oltre 1100 del testo). Anche i

---

[17] Ancora rilevante, non solo per la sottile analisi stilistica, è Treneer, 1935; utili osservazioni, non limitate al rapporto con Burton, offre Gournay, 1983, pp. 521-525; rassegna bibliografica dei principali studi su Doughty in Tabachnik, 1987, d.

[18] Si vedano rispettivamente: Tabachnik, 1987, b; Rogers, 1987; Bevis, 1987; Tabachnik, 1987, c; Deledalle-Rhodes, 1987; Levenston, 1987; Wagstaff, 1987; Shagam – Faul, 1987; Fernea, 1987; Hammond, 1987; Winder, 1987.

[19] Fu soprattutto il ricorso al trigramma <ghr> per trascrivere la fricativa uvulare sonora *ghayn* a urtare i recensori (per es. Burton, 1888), ma ambigua risulta la resa delle consonanti enfatiche, interdentali, laringali e faringali; bizzarra e difficilmente riconducibile a una norma è poi la notazione delle vocali adottata in *Arabia Deserta*.

[20] Burton, 1888: questo rappresenta uno dei due meriti riconosciuti al libro (l'altro consisteva nella scoperta di Madā'in Sāliḥ e delle sue tombe rupestri nabatee) in questa celebre recensione, il cui tono decisamente negativo (le differenti valutazioni proposte da Gournay, 1983, p. 525, e da Tabachnik, 1993, non mi convincono) era probabilmente dovuto non soltanto al diverso atteggiamento ideologico dei due scrittori sul modo in cui un viaggiatore europeo dovrebbe comportarsi nei paesi islamici (divergenza d'opinione che ha suscitato molti commenti: basterà qui citare Hogarth, 1928, p. 129; Treneer, 1935, p. 27; Tidrick, 1981, p. 140; Deledalle-Rhodes, 1987, p. 120; Taylor, 2001, pp. 248 s.), ma anche alla stizza del poligrafo Burton perché Doughty non aveva citato alcuno dei suoi resoconti di viaggio in Arabia settentrionale (ma Doughty era deliberatamente assai parco di citazioni da altri autori, particolarmente dai viaggiatori che lo avevano preceduto in Arabia, con la sola eccezione di numeratissimi saggi geografici).

[21] Wellhausen, 1891, p. 179.

[22] Doughty, che aveva studiato scienze naturali a Cambridge ma aveva sempre nutrito un interesse vivissimo per i fenomeni linguistici tanto dell'inglese quanto di altre lingue, era ben consapevole dei limiti della sua conoscenza dell'arabo, sia letterario sia parlato, come testimonia la lettera del 26 marzo 1880 all'amico Aloys Sprenger, recente illustratore della geografia storica dell'Arabia, citata da Hogarth, 1928, p. 34 n. 4.

viaggiatori europei che avevano preceduto – o immediatamente seguito – Doughty nel Nağd (soprattutto William Gifford Palgrave nel 1862-63, Carlo Guarmani nel 1864 e Lady Ann Blunt nel 1878-79) avevano occasionalmente citato parole o brevi frasi dell'arabo locale nei loro resoconti, ma non su una scala così imponente.

Benché altri aspetti di *Arabia Deserta* siano stati oggetto di attento riesame nel secolo scorso, come si è visto, il suo apporto alla conoscenza dell'arabo parlato in Arabia settentrionale e centrale nell'ultimo quarto del 19º secolo è stato generalmente trascurato. Le uniche eccezioni sono rappresentate dai contributi, tematicamente antitetici, di Jean Jacques Hess su singoli lessemi o nomi propri (particolarmente tribonimi e vari aspetti della microtoponomastica)[23] e di Palva su alcune delle asserzioni di Doughty di pertinenza sociolinguistica e latamente dialettologica, perlopiù del genere degli stereotipi valutativi.[24] Peraltro, alcune delle definizioni – tipicamente lapidarie o al contrario diffusamente icastiche – fornite da Doughty per specifici elementi tradizionali di cultura materiale o istituzionale dell'Arabia del nord[25] sono stati occasionalmente citati nella letteratura tecnica sull'arabo nağdi.[26]

È evidente che Doughty ha applicato all'arabo dialettale la curiosità per i fenomeni linguistici, particolarmente per l'etimologia e per la toponomastica storica, che da sempre aveva coltivato per l'inglese e per altre lingue europee.[27] Ne sono testimonianza alcuni accenni all'evoluzione semantica parallela di vocaboli arabi e inglesi: es. **thulla** "lit. rib, used commonly by the Beduw for mountain": "we say *coast* almost in like wise";[28] **zemzemîeh** "'pilgrims' saddle bottle for *Zemzem* water (cfr. Jordan-bottle, or Jordan, of medieval English pilgrims to Palestine)":[29] in questo caso il confronto, in sé del tutto legittimo, delle due voci deonomastiche presenta un risvolto bizzarro, alla luce dell'ulteriore slittamento semantico (a sinonimo di *chamber-pot*) dell'ingl. *jordan* nell'uso linguistico contemporaneo a Doughty,[30] anche in questo caso risoluto passatista.

A questo gusto della dimensione diacronica dei fatti di lingua[31] si aggiungeva in

---

[23] Hess, 1902-1911; Doughty figura anche tra le principali fonti di riscontro per l'antroponomastica beduina d'Arabia centrale, censita in Hess, 1912.

[24] Palva, 1997, pp. 228-233 e 236.

[25] L'indice lessicale di *Arabia Deserta* è apprezzato non soltanto per la sua utilità linguistica ed etnografica, ma anche per meriti estetici ("even the Arabic per se is delightful") dall'antichista Philip Hammond, 1987, p. 159; il giudizio è condiviso ("awestruck delight" del lettore di Doughty) dal linguista Edward Levenston, 1987, p. 108.

[26] Accolgo qui l'accezione più lata possibile della designazione "Najdi Arabic" proposta da Ingham, 1994, p. 173: "i.e. from the dialects of Central and Northern Najd and from the bedouin of the Syrian Desert and as far south as the Āl Murrah". Per l'articolazione dialettale dell'arabo nağdi cfr. Prochazka, 1988, pp. 3-13; Ingham, 1994, pp. 3-10 (da cui ricavo la cartina qui riprodotta a fine articolo).

[27] Hogarth, 1928, pp. 9 ss.; Taylor, 2001, pp. 21 e 39 s.

[28] *Arabia Deserta*, II, p. 685b, e I, 285; cfr. arabo nağdi *ḍilʿ* "low mountain, hill", ar. letterario *ḍilʿ*, *ḍilaʿ* "rib, side, a small mountain extending lengthwise, not high" (Kurpershoek, 2005, p. 199).

[29] *Arabia Deserta*, II, p. 695; cfr. ar. letterario *zamzamiyyah* "borraccia".

[30] Glossato "(not in polite use)" dal *Concise Oxford Dictionary*, *s.v.*

[31] In linea con la caratteristica ossessione vittoriana per il passato evocata a proposito di Doughty da Rogers, 1987, p. 45, con varia esemplificazione.

Doughty un'acuta sensibilità per gli aspetti espressivi, soprattutto vocali, del parlato, che conferiscono una straordinaria capacità evocativa dei significati connotativi agli spezzoni di dialogo in arabo – o in inglese venato di arabismi lessicali, sintattici e idiomatici – riportati in *Arabia Deserta*.[32] Nonostante i limiti della sua competenza di arabo parlato, Doughty era particolarmente sensibile – in misura superiore per esempio a Burton, poliglotta di lui tanto più dotato di talento epilinguistico[33] – alla variabilità linguistica dell'arabo parlato: riscontrava così ripetutamente le differenze tra le varietà sedentarie e le beduine,[34] la variazione diatopica e tribale (fino all'individuazione di *shibboleth* diagnostiche tra comunità rivali) all'interno dell'arabo nağdi,[35] e persino l'esistenza di diversi registri stilistici, per la prevalente diglossia.[36] Non diversamente dagli altri viaggiatori occidentali in Arabia, Doughty esprime spesso giudizi di valore sulle varietà di arabo incontrate, occasionalmente formulati in modo da riflettere la sua maggiore o minore simpatia per le rispettive comunità che le parlano:[37] così, nell'oasi di *el-Ally* (al-ᶜUlā) "the town pronunciation is flat like the rest of their nature, thus for *el-mà*, water, they utter an almost sheep-like *mé*;"[38] nella regione a sud-est di Petra, "the Howeytát speech savours of peasantry, even in the mouths of those that live furthest in Arabia".[39] Senza giungere all'estremo di asserire, come Palgrave, che nel Nağd si parlasse un arabo pienamente flesso, addirittura di tipo coranico,[40] anche in *Arabia Deserta* si sottolinea l'arcaicità dell'arabo nağdi e la sua prossimità al classico.[41] L'isoglossa diagnostica, come oggi si direbbe, di maggior peso era identificata da Doughty nel *tanwīn*, che conferiva alla lingua un sapore particolare:

> Here first in Nejd I heard the *nūn* in the ending of nouns pronounced indefinitely, it is like an Attic sweetness in the Arabian tongue, and savours at

---

[32] Fernea, 1987, p. 217, che suggerisce che il difetto di parola di cui soffriva, che gli aveva precluso l'ambita carriera di ufficiale di marina, avesse accentuato questa consapevolezza linguistica in Doughty.
[33] Fernea, 1987, pp. 217 s.
[34] *Arabia Deserta*, I, pp. 196 s., 234, 307, 388, 400; II, pp. 70, 339; cfr. Palva, 1997, 230 s.
[35] *Arabia Deserta*, I, pp. 264-265, 307 ("All Beduin talk is one manner of Arabic, but every tribe has a use, *loghra*, and neighbours are ever chiders of their neighbours' tongue. 'The speech of them, they will say, is somewhat "awry", *awaj*'" [cfr. ar. nağdi *aᶜwaj* "crooked, bent", Kurpershoek, 2005, p. 232]); II, pp. 52, 394, 475, 527, 561; cfr. Ingham, 1994, p. 197 e n. 4. Osservazioni dialettologiche contiene anche la bozza di una lettera da Madā'in Saliḥ a un corrispondente ignoto discussa – con errori di interpretazione dei termini arabi – da Hogarth, 1928, pp. 209 s.
[36] *Arabia Deserta*, I, p. 168; cfr. Palva, 1997, p. 229.
[37] La tendenza dei viaggiatori vittoriani in Arabia ad assegnare la palma dell'arabo "più puro" agli arabofoni che preferivano è rilevata da Tidrick, 1981, pp. 153-154.
[38] *Arabia Deserta*, I, p. 186.
[39] *Arabia Deserta*, I, p. 85; cfr. Palva, 1997, p. 231.
[40] A questa affermazione, poi smentita dalla ricerca dialettologica del 20° secolo, avevano dato credito anche arabisti di vaglia come Carlo Landberg (1848-1924) e soprattutto Ignaz Goldziher (1850-1921): v. Hopkins, 2005, pp. 134 s.; per l'atteggiamento più prudente dei viaggiatori in Arabia più competenti di arabo, come Wallin e Burton, rimando all'analisi di Palva, 1997, pp. 226-228, 233 s.
[41] *Arabia Deserta*, II, p. 426; cfr. Ingham, 1994, pp. 5 s.; Palva, 1997, p. 228.

the first hearing of self-pleasing, but is with them a natural erudition.[42]

Questo tratto, osservato con maggiore precisione anche da Wallin, è stato di fatto confermato dalla descrizione dialettologica più recente dell'Arabia centrale, che ne ha messo in luce la diversa distribuzione e funzione rispetto all'arabo classico.[43] Doughty non ha mancato di rilevare anche alcuni tratti fonologici salienti dell'arabo nağdi, quali l'affricazione di *kāf* e *qāf*, di cui aveva intuito – se pure naturalmente non esplicitato – le condizioni di distribuzione e le irregolarità.[44]

Di gran lunga più importante di queste notazioni, che pure talvolta esorbitano dall'impressionistico per dare testimonianza della credibilità di Doughty in quanto osservatore di fenomeni linguistici, risulta però il versante lessicologico dell'apporto di *Arabia Deserta* alla conoscenza dell'arabo parlato in Arabia settentrionale e centrale. In effetti, tanto gli studi classici dei primi decenni del 20º secolo[45] quanto i progressi recenti della ricerca sul lessico dell'arabo nağdi[46] hanno confermato una percentuale molto alta (probabilmente intorno al 70%) dei dati di Doughty, compresi persino alcuni lessemi che erano stati revocati in dubbio sulla base della documentazione diretta disponibile in precedenza.

Intendo discutere qui un esiguo campione rappresentativo di voci arabe dialettali registrate da Doughty, con l'intento di mettere in evidenza la sostanziale attendibilità della maggior parte del materiale lessicale di *Arabia Deserta*, che dovrebbe indurci a riconsiderare anche alcuni lessemi che al momento sembrano *hapax legomena* in arabo nağdi. Già da questa selezione emerge l'ampio spettro dell'importanza linguistica che i dati di Doughty rivestono ancora oggi, nonostante i suoi occasionali errori o fraintendimenti, anzi in qualche caso proprio a causa di questi.

Il prelievo relativamente arbitrario che propongo qui dispone – sostanzialmente in ordine alfabetico per radici – i lessemi (perlopiù) in arabo nağdi consegnatici da Doughty secondo il seguente schema: in grassetto, la prima occorrenza del lemma nel testo nella sua trascrizione idiosincratica; tra parentesi quadre, la pagina di *Arabia Deserta*,[47] con indicazione esplicita del solo vol. II; la traduzione offerta da Doughty nel testo, seguita da quella del glossario tra parentesi tonde, se divergente; sempre tra parentesi tonde, l'equivalente in arabo – prevalentemente classico e perlopiù in scrittura araba[48] – fornito nell'"Index and Glossary of Arabic

---

[42] *Arabia Deserta*, I, p. 632 (su questo brano notissimo, cui alludo nel titolo del presente saggio, cfr. Ingham, 1994, pp. 5 ss.; Palva, 1997, p. 233); il fenomeno è ancora menzionato nel seguito da Doughty, II, pp. 106, 555.

[43] Ingham, 1994, pp. 49 ss.; Palva, 1997, pp. 234 s.

[44] *Arabia Deserta*, II, pp. 605 s. e 611; cfr. Palva, 1997, p. 236.

[45] Principalmente Musil, 1928, a, sui Rwālah, e Hess, 1938, sui Gḥaṭān e gli ᶜTēbah.

[46] Tra gli altri, di Bruce Ingham, Saad A. Sowayan (sulla varietà degli Šammar) e Marcel Kurpershoek (sui dialetti degli ᶜTēbah e dei Dawāsir).

[47] Secondo la ristampa Dover del 1979 dell'edizione del 1936, sostanzialmente identica alla 3ª del 1921.

[48] Come vedremo, tuttavia, non mancano eccezioni a entrambi gli assunti della sintesi di Fück, 1955, p. 199, "dass die … arabischen Wörter … in *korrekter Transkription* und notfalls *mit ihren klassischen Gegenstück* aufgeführt wurden" (il corsivo è naturalmente mio).

Words";[49] infine, le forme in diverse varietà di arabo nağdi riportate da viaggiatori successivi e dialettologi specialisti dell'Arabia settentrionale e centrale.

1) **aghrûty** [II 26 s.] "I suppose" (Mohammed Ibn Rashîd, il principe šammari di Ḥāyil, dice ai suoi cortigiani dopo aver sentito parlare Doughty: "Khalîl ha imparato a parlare [l'arabo] tra gli Annezy [avversari storici degli Šammar], dice **a.**"): questa osservazione, di potenziale rilevanza dialettologica, potrebbe essere spiegata per mezzo di un lessema compreso nel lessico tipicamente arabo nağdi (nel seguito: ar.na.) riportato da Ingham: cfr. *aġadi* "forse", per es. *aġadi nišūf iflān* "(we will do this) in the hope that we will see so and so"[50] (la forma verbale sembra in corso di lessicalizzazione come marca avverbiale di speranza, intenzione, ecc.).

2) **múbty** [526] "too late" (glossario "too tardy"): in ar.na. è attestato il participio *mubṭi* con valore avverbiale "molto tempo fa",[51] dal verbo *biṭa / yabṭi* "essere lento, rimanere a lungo (in una certa condizione o disposizione d'animo)" [K 14-15], mentre per es. tanto l'ar. siriano (*baṭi* "lento" Ba 50) quanto il classico (*baṭī'* "lento, tardivo") formano un aggettivo dalla medesima radice BṬY secondo lo schema originario *fa^{c}īl*: il lemma riportato da Doughty potrebbe attestare l'uso aggettivale del participio in ar.na., accanto all'avverbiale.

3) **bellowwy** [II 423]: su questo appellativo, di cui si doleva di essere stato fregiato il suo protettore di ^{c}Aneyza, Abdullah el-Kennèyny, Doughty commentava: "this is some outrageous villany, which is seldom heard amongst nomads; and is only uttered of anyone when they would speak extremely". L'unica possibilità di spiegare questo termine di uso despettivo in arabo nağdi sembra consistere nel riconoscervi un plurale espressivo *balāwi* del lessema che compendia ogni possibile evento negativo per l'umanità in Arabia: afflizione, disgrazia, rovina economica, sconfitta e orrori della guerra, malattia; cfr. ar.na. *bala*, *balwa* pl. *balāya*, *balāwi* "affliction, calamity; trial, tribulation, misfortunes; terror of war; disease" M 513, S 250, K 18 (già in ar.cl. *balā'*, *balwā* / *bilwah*, *baliyyah* pl. *balāyā* "épreuve,

[49] Cfr. la nota, con iniziali C.M.D.: "I desire here to record my grateful remembrance of the kindly aid which I received from the eminent Scholars (the late) Prof. M. J. De Goeje and Prof. Edward Sachau, whilst this Index was passing through the Press; in giving me the formal equivalents in Arabic letters, of not a few words which I wrote down in Arabia, as I heard them; and those chiefly from the lips of the Nomads" (Doughty, 1936, II, p. 696). La biografia di Hogarth (1928, p. 125) accenna che Doughty, oltre agli arabisti principi Michel Jan de Goeje (1836-1909) di Leiden e Eduard Sachau (1845-1930) di Berlino, aveva consultato anche semitisti eminenti come Theodor Nöldeke (1836-1930) e Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936, l'unico dei quattro ad avere esperienza sul terreno dei dialetti d'Arabia), ma di questo non c'è menzione in *Arabia Deserta*. Egualmente non si fa menzione, nelle biografie dei due interessati, di un intervento sulla trascrizione dell'arabo in *Arabia Deserta* da parte di William Robertson Smith (1846-1894), coinvolto dalla Cambridge University Press nel vano tentativo di indurre Doughty a mitigare le asprezze del suo stile inglese: implicare Smith anche in compiti di revisione arabistica sarebbe stato in realtà più che giustificato, in considerazione della sua eccellenza nell'arabo parlato, in cui era reputato da giudici esperti superiore persino a Burton, uno dei massimi poliglotti dell'epoca, che considerava l'arabo la sua seconda lingua; inoltre, Smith aveva avuto esperienza diretta dell'Arabia settentrionale in un viaggio a Ṭāyif pochi anni prima (cfr. il suo "A journey in the Hejaz" [1880], rist. in Black – Chrystal, 1912, b, pp. 487-597; *idem*, 1912, a, p. 337; Thrower, 1995, pp. 385-387).

[50] Ingham, 1994, p. 174.

[51] *Ibidem*.

malheur, calamité; homme qui est cause de quelque mal ou malheur").[52]

4) **tannûr** [246, 681a] "shield-like iron pan", "girdle-pan of iron plate": come già in arabo classico e in altre lingue, non soltanto semitiche (in cui risale originariamente all'accadico *tinūru*), questo lessema designa anche in Arabia centrale in primo luogo il forno da cucina, particolarmente da pane: ar.na. *tannūr* pl. *tanānir* "oven made of clay in which the bread is baked" K 26, Ho 72a. Doughty è a mia notizia l'unica fonte che attesti un'estensione semantica metaforica in ambito beduino ("forno" → "padella di ferro usata per cuocere il pane"), tale da rendere *tannūr* approssimativamente sinonimo del nome di utensile, corrente presso i Rwālah, *sāǧ* "convex sheet of iron, 60 cm. in diameter, upon which the bread is baked" M 72, 91 s.

5) **themîla** pl. **themeyil** [501] "shallow pit to ground water (of the Beduw, digged with their hands)", [II 322] "water-hole hidden under the ground, often in the soft loam under the gravel of a dry torrent channel" (*ṯamīlah*): ar.na. *ṯimīlah* pl. *ṯimāyil* "a small depression in a rocky riverbed into which the rain water runs under the gravel" M 684; "shallow well in the bed of a dry water course" S 253; *ṯamāyil* "bellies" K 28 (cfr. ar.cl. *ṯamīlah* pl. *ṯamāyil* "residui d'acqua, cibo, ecc., nel ventre del cammello"). La definizione di Doughty, confermata tanto da Musil (notoriamente molto preciso nel descrivere quelli che chiamava "physiographic features")[53] quanto da Sowayan, include tuttavia qualche dettaglio ulteriore; per contro, Kurpershoek registra nel suo corpus solo un significato ricollegabile per metonimia al valore dell'ar. classico.

6) **jerîd** [239, II 631a] "javelin": la semantica dichiarata da Doughty pare troppo specifica,[54] dal momento che il termine designa, come in arabo letterario, più genericamente un ramo di palma o un bastone da questo ricavato: cfr. ar.na. *ǧirīd* (coll.) "palm branches (stripped of their leaves)", "palm sticks" Bou 103, S 254, K 34; ma si conoscono altri casi di specializzazione semantica di questo lessema in arabo nağdi: per es. *ǧerīdé* pl. *ǧerīd* "stipe flexible de palmier" (componente della parte posteriore del palanchino beduino) Bou 47.

7) **mah'leb** [200] "milking pail", **mahallib** [477] "basin of tinned copper" (pl. *maḥālīb* "milk bowls"): Doughty attesta per un recipiente usato per la mungitura (soprattutto delle capre) una designazione **maḥlab* pl. **maḥlīb* che trova conferma soltanto al margine settentrionale di diffusione dell'arabo nağdi e in arabo palestinese: cfr. *meḥlab* "Melkgerät, etwa eine Kupferschüssel" Da VI 290 (presso Aleppo e nel sud della valle del Giordano), *maḥlab* "seau à lait" De 119 (Palestina centrale); *meḥlabe* "Melkgefäss" (el-Bīre presso Gerusalemme): questa variante presenta la desinenza femminile / singolativa.

8) **med'hunna** [II 230] "clarified-butter skin": anche questo nome di contenitore di burro fuso o di latte acido (*leben*) trasmesso da Doughty è corroborato solo da

---

[52] Kazimirski, 1860, I, p. 165b.

[53] Musil, 1928, a, pp. 676-684.

[54] Come giustamente rilevava Hess, 1902, p. 55, da un ramo di palma si possono facilmente ricavare anche dei dardi, per cui Doughty potrebbe aver equivocato la nomenclatura fornitagli dal suo informante.

fonti relative all'ambito settentrionale dell'arabo nağdi: cfr. *medhana*, "outre à beurre" Bou 78 e fig. 33b (Sbaᶜa), *medhane* "Buttergerät" Da VI 298 (el-Ği presso Petra), *madāhin* "Kannen" (pl. di *medhane*?) Da VI 54 e 373; la grafia del lessema in *Arabia Deserta* potrebbe riflettere una forma **medhana*, la geminazione di *n* rimanendo senza riscontri.

9) **merdàha** [479] "sling" (*mirdāhah*): **mirdāhah* non è finora attestato in ar.na., che conosce una notevole varietà di designazioni della "fionda" (cfr. almeno Gḥaṭ. *menḍâfe* pl. *manḍîf*, altre varietà beduine centrarabiche *merdzâme* pl. *merādzîm* H 61;[55] Rwēli *mižlaᶜ* pl. *mažâliᶜ* M 256, ᶜTēbi *midzlâᶜ* pl. *medzāliᶜ* H² 105),[56] ma la forma apparentata *mirdaha* è documentata in varietà beduine di Transgiordania: "fronde" De 196.[57]

10) **fuk er-rîg** (Bed. **rîj**) [II 362] "loose the fasting spittle": l'espressione idiomatica "sciogliere la saliva" per "fare colazione", già segnalata in arabo del Ḥiğāz da Burton nel 1855,[58] è confermata per l'ar.na. da Hess e Kurpershoek (che peraltro non menzionano il precedente di Doughty): per es. *fakkaw rīdzhum* "they loosened their spittle" = "they breakfasted" K 127 (*rīdz* pl. *ryūg* "spittle"; cfr. ar.cl. *rīq* "saliva"; *rayyiq*, *rā'iq* "a digiuno, che non ha fatto colazione").[59]

11) **summ**! [662, II 273] invito a un ospite "when meat is put before him" (perh. *'smm* for *b'ismi'llah* "in God's name"), frainteso da Doughty come *simm* "poison": "But when first I heard this summ! As a boy of the Mothîf set down the dish of temmn [= tipo di riso mesopotamico] before me, I thought he had said (in malice) *simm*, which is "poison", and the child was not less amazed, when with the suddenness of the Arabs I prayed Ullah to curse his parentage …" [p. 662]): di fatto questo è oggi un gioco di parole convenzionale in Arabia, documentato in diversi dialetti: per es. ar.na. "*samm* 'call (on the name of God)' said on beginning a meal … The answer is *ᶜaduwwak ysamm* 'May your enemy be poisoned'";[60] in arabo del Golfo la risposta convenzionale all'invito a recitare la *basmalah* suona *samm allah ᶜadūw-ik*.[61]

12) **sherràra** [496] (Bed.) "butterfly" (*šarārah* "spark"): questo zoonimo si presenta come un *hapax* semantico in arabo: cfr. ar.na. *šarār* (coll.) "sparks" K 158. L'estensione metaforica a denotare la farfalla potrebbe procedere da un *sème lexicogène* (per usare la terminologia di Pierre Guiraud) del tipo "vivace e imprevedibile nei movimenti (come una scintilla)", cfr. l'ar. siriano *šarāra* "étincelle; enfant turbulent, remuant, très vif".[62]

---

[55] Trascrivo rispettivamente con <ts> e <dz> le realizzazioni affricate di ar. /k/ e /q/ caratteristiche di diverse varietà dell'ar.na. in contesti anteriori, che Ingham, 1994, pp. 14 s., rende rispettivamente con *c* e *ğ*.

[56] Illustrata in Littmann, 1908, II, fig. 10 a p. 40.

[57] Registrato da Dalman, 1928-2001, VI, p. 224.

[58] Burton, 1893, I, p. 298, n. 2.

[59] Young, 1996, p. 23, registra l'espressione anche nell'arabo di tipo nağdi parlato dai Rašāydah del Sudan, fornendone un'interpretazione espressiva che merita di essere citata: "This is not a full breakfast, but at least put something in your stomach; whet your whistle". Accanto a *fukūk er-rīdz* Hess, 1938, p. 122, registra in ᶜTēbi anche la variante *ṭulūg er-rīdz* "das Lösen des Speichels".

[60] Ingham, 1994, p. 178.

[61] Holes, 2001, pp. 247b e 251.

[62] Barthélemy, 1935-1969, p. 386.

13) **serifat** [II 243] (Shammar) "a pen of boughs for small cattle" (*zarībah*): **ṣarīfah* non è confermato in ar.na. con questo significato, mentre *zarībah* è naturalmente ben noto in vari dialetti arabi come designazione del "luogo recintato, recinto per il bestiame"[63] (nonché col valore più specifico di "recinto di canne o spine che circonda, per difesa, le capanne dei campi in alcune zone dell'Africa orientale", indotto anche come prestito in inglese verso il 1850[64] e in italiano nel 1888).[65] Invece, il termine riportato da Doughty è ampiamente attestato in diversi dialetti, anche d'Arabia, col significato di "capanna di canne": cfr. ar.na. *ṣarīfa* "Rohrhütte" So 283a, ar. del Daṯīnah (Yemen meridionale) "id." L² III 2127, ar. mesopotamico *ṣirīfa* pl. *ṣarāyif* "ein aus Rohrstauden und Rohrmatten hergestelltes, gewölbtes Gebäude …" (B. Meissner),[66] "pole building made of reeds" O 161-162. Tuttavia, il dato di Doughty non dovrebbe per questo essere senz'altro cassato come *ghost-word*: si potrebbe pensare a un caso di contaminazione lessicale in ar.na. tra due vocaboli che condividono la referenza semantica a una "piccola costruzione effimera di canne o di rami". Questa ipotesi troverebbe parziale sostegno nel fatto che anche *zarībah* risulta essere polisemico in alcuni dialetti arabi: per es., nella varietà giudaica di Tripoli *zrība* vale "capanna", nella varietà musulmana maggioritaria invece "recinto".[67] Ma senza dubbio la distribuzione di *ṣarīfah*[68] e *zarībah* in arabo e il loro rapporto semantico meriterebbero un'indagine specifica, che spero di intraprendere nel prossimo futuro.

14) **semîly** o **semîla** [262, 670b] "milk-bag or skin (commonly of sheep's leather) made like a girby, for milk. The semîla, being sour, sours fresh milk which is poured into it. Nomad housewives rock the – upon their knees till the butter come: and that may be found bye and bye in a lump at the skin's mouth" (*samīlah* for *ṯamīlah*): il valore principale della testimonianza di Doughty risiede nell'analitica osservazione etnografica che accompagna la definizione, mentre è errata la glossa, che postula un inesistente collegamento con la radice ar. ṮML "proteggere; nutrire": già Hess aveva correttamente rinviato all'ar.cl. *ṣamīl* "otre di pelle per acqua o latte",[69] corrispondente dell'ar.na. *ṣimīl* pl. *ṣimlān* "skin for water or milk, leather sack for sour milk" M 71, H² 118, K 181 s.; la forma registrata in *Arabia Deserta*, morfologicamente femminile / singolativa, è finora un *unicum*.

15) **ṭhan-ak** [683b] "thy progeny" ("heard at Hâyil: perhaps *il-dānak* for *wildānak*"): il lessema è naturalmente ben noto in arabo, anche in ar.na.: *ḍana* "Nachkommenschaft" Li 53a; "offspring, progeny, child; calf, young; descendants" M 50, 328, 609; H²136; K 201; Be 379. Questo curioso errore sembra potersi spiegare

---

[63] Il collega William Young (University of Maryland) cortesemente mi informa che anche il suo materiale ar.na., raccolto presso i Rašāydah del Sudan, conosce soltanto *zrībah* con questo significato.
[64] Cannon – Kaye, 1994, p. 335b (**zareba/zariba**).
[65] De Mauro – Mancini, 2001, pp. 611 s. (**zariba/zeriba**).
[66] Woodhead – Beene, 1967, p. 263a.
[67] Si vedano rispettivamente Yoda, 2005, p. 346b, e Le Quellec, 2003, p. 162 (*s.v.* "enclos de roseaux").
[68] In cui Alexander Borg – in un saggio di prossima pubblicazione – ha proposto di riconoscere un prestito dall'aramaico.
[69] Hess, 1902, p. 59.

solo come un caso in cui Doughty aveva ripudiato il miglior consiglio dei suoi referenti arabisti.[70]

16) **el-elûm** "tidings" (Nejd) [643] contrastato col valore dell'ar. letterario **el-ᶜelûm** "the liberal sciences" [Glos. II 605a]: ma nella formulazione del glossario va completamente perduta la motivazione linguistica del sapido aneddoto del pericoloso fraintendimento tra il formidabile Ibn Rašīd e Doughty, quando questi dichiara al signore di Hāyil che scopo del suo viaggio in Arabia era l'acquisto di **el-elûm**: cfr. ar.na. *ᶜilm* pl. *ᶜlūm* "report, news, piece of information" M 523; S 285; K 226.[71]

17) **ymgebâs** [349] "perhaps **umm jebas**, the desert owl": si veda ar.na. Gḥaṭ. *gĕbêse* pl. *gbēsât* (con *s* anziché *ṣ*, malgrado Bocthor e Dozy 299b *qubayṣah* "chouette") "civetta", registrato da Hess;[72] alcuni decenni dopo lo stesso Hess ha raccolto un'etimologia popolare su questo zoonimo da un informante ᶜTēbi:[73] quando gli animali sapevano ancora parlare, la civetta mandò il suo piccolo a prenderle un tizzone, ma egli non fece più ritorno, smarrito o divorato da un predatore; da allora la madre disperata vaga emettendo il lugubre grido *gabbās gabbās*: per questo la civetta porterebbe il nome *umm el-gabbās*, qualcosa come "la madre del tizzone" (cfr. ar.na. *gibas / yagbis* "to take glowing ashes from a fire in order to light another fire" K 258; *mi<u>dz</u>bās* "a wisp used as a foundation to light a fire with the help of a red-hot coal fetched from the fire in another tent" So 301a, M 473, K 259). Sarei però piuttosto scettico circa la connessione con il tizzone, e inclinerei a suggerire cautamente che questo zoonimo ar.na. vada piuttosto collegato a una serie di nomi di uccelli (notturni) in semitico nord-occidentale, caratterizzati da una struttura consonantica *qāf* + bilabiale + 3ª radicale variabile tra una bilabiale e un'alveolare: per es. siriaco *quptā* "piccola civetta", *qupdā* and *qupdī* "civetta", aramaico giudaico *qippūpā* "civetta", ebraico postbiblico *qippōp* "specie di civetta", e altre forme affini elencate nel repertorio di Militarev and Kogan.[74]

18) **jiddyha** [477] "basin of tinned copper" (*qudayḥah* "a milk basin"): la glossa suggerisce un derivato diminutivo femminile / singolativo da un lessema ben noto in arabo, tanto letterario quanto nağdi: ar.cl. *qadaḥ* "coppa, tazza, bicchiere"; ar.na. *<u>dz</u>idaḥ* pl. *<u>dz</u>idḥān* "vessel, bowl" S 289, "wooden drinking bowl" H 55, M 69, 88 e 100, Da VI 22 e 290, K 260. La forma testimoniata da Doughty, però, troverebbe riscontro in ar.na. solo con significati differenti: nella nomenclatura dei Rwālah *qdayḥa* designa "a small plate from Mecca";[75] presso i Gḥaṭn, invece, *<u>dz</u>edîḥe* denota uno strumento con manico allungato e punta a cono rovesciato che si immerge nel latte e si gira tra le palme delle mani per produrre il burro.[76] Questo secondo valore richiama il nome di un utensile per la produzione di latticini presso i beduini del

[70] Già Burton, 1888, aveva denunciato qualche altro esempio comparabile.
[71] Esempi di *ᶜilm* riferito a casi di conoscenza empirica diretta fornisce Ingham, 1994, p. 281; per la stessa semantica in arabo yemenita, cfr. Piamenta, 1990-1991, p. 338a, *s.v.*
[72] Hess, 1902, p. 62.
[73] Hess, 1938, p. 86.
[74] Militarev – Kogan, 2005, p. 182.
[75] Musil, 1928, a, p. 69.
[76] Descrizione e raffigurazione schematica in Hess, 1902, p. 55.

Nağd, derivato dalla stessa radice sotto forma di *nomen instrumenti*: *migdāḥ* "a wooden bowl with a handle in which a stick is turned by rubbing it rapidly between both hands in order to create a layer of foam on the milk in which the dates are dipped, at times when the camels produce little milk and without much foam" K 260. La fisionomia di questa famiglia di parole nei dialetti d'Arabia centrale è dunque complessa,[77] e ogni sua indagine futura dovrà tener conto anche del dato fornito da Doughty.

19) **kiddamîyyah** [II 53] "the Bed. crooked girdle-knife" (prob. *quddāmiyyah*): cfr. ar.na. *gdēmi* pl. *gdēmiyyāt* "a curved dagger, shorter than a *xanjar*" H² 105 e K 261, "Dolch" So 301b, "broad and long dagger" M 133; Gḥaṭ *gdēmiyyah* pl. *gdēmiyyāt* "ein stark gekrümmter Dolch" H 56. La documentazione disponibile corrobora il significato fornito da Doughty, e i dati della varietà dei Gḥaṭān accreditano anche il suffisso femminile al singolare, non però la geminazione di *d* (che nel glossario del suo corpus poetico Socin respingeva anche per ragioni metriche): questa potrebbe essere dovuta nel testo di Doughty, come poi nel glossario, al rapporto etimologico diretto postulato con l'ar.cl. *quddām* "parte anteriore".

20) **múksir** [483 s., II 78] (Bed.) "camel saddle crates or litters (*maqṣar* in Burckhardt), in which are carried the sheykly housewives": la forma registrata da Doughty è compatibile con le varianti riportate da Burckhardt (*makszar* "a kind of cradle in which ride the Aeneze ladies"), Socin (*muqṣar* "Weibersänfte") e Montagne (*megṣer* "litière de la mère du šeih̲"); [78] la letteratura più recente attesta piuttosto i due tipi di sella o lettiga denotati in ar.na. rispettivamente con *t̲sitab* e *gunn*.[79]

21) **ganna** [443] "'Beduins' short loaded clubstick": pur revocata in dubbio da Hess alla luce della terminologia dei Gḥaṭān, per cui *él-găna* vale solo "canna",[80] la designazione della mazza dei beduini registrata da Doughty trova conferma nei repertori successivi del lessico arabo nağdi: cfr. ar.na. *ganāh*, *ğanāh*, *d̲zanāh* pl. *d̲zinyān* "spear, javelin; heavy fighting club" So 305, R 327, S 292, K 276 s.; "a heavy cane about 70 cm. long and ending in a knob" M 127; "canne ayant à une extremité une balle de poix" Be 386; si veda già il corrispondente ar.cl. *qanāh* "bastone; lancia, in genere con l'asta cava". Il lessema conosce alcune varianti, specialmente in area settentrionale: per es. *qenay*, *qana'a* "mazza di legno di quercia" Da II 57 (Palestina); *gena*ᶜ "gourdin à grosse tête, d'une seule pièce de bois" Bou 103 (Sbaᶜa). Non è invece finora confermata per l'arabo nağdi la geminazione di *n* postulata dalla forma di Doughty.

22) **gutîa** [286] "cup-box" (probably *qaṭᶜiyyah* "coffee-cup box"): la glossa riportata nell'indice mi rimane misteriosa (tanto più che con ogni probabilità si ha

---

[77] Integra questo quadro, ma lo complica ulteriormente, l'attestazione in arabo del Baḥrayn del nome d'utensile *miğdāḥ* "three-pronged fork used for stirring milk in the preparation of cream", da ricondurre alla radice ĞDḤ "whip up, stir" (Holes, 2001, p. 83b): si dovrebbe forse ipotizzare una sua contaminazione con QDḤ.

[78] Si vedano rispettivamente: Burckhardt, 1831, I, p. 43; Socin, 1900-1901, p. 303a; Montagne, 1935, p. 56 fig. 3.

[79] Illustrati in Musil, 1928, a, rispettivamente figg. 14-17 e 11-13.

[80] Hess, 1902, p. 51.

qui un prestito dal turco *quti*, *qutu* "tazza"),[81] al pari della desinenza fornita da Doughty, mentre il lessema è ampiamente documentato in arabo nağdi sotto la forma *gūṭ*, *gūṭi* pl. *gowāṭi* "boîte à tasses" H 52, Bou 86 s.,[82] Da VI 116 n. 1.

23) **el-lazzáry** [504, II 28] "kind of Bed. matchlock" ("bearing the old trade mark of Lazzarino Cominazzi"): la forma era probabilmente **lazāri*, derivata dalla leggenda <LAZAR COMINAZ> del celebre armaiolo cinquecentesco di Gardone Valtrompia Angelo Lazzarino Cominazzi, impressa sull'arma, piuttosto che un adattamento all'arabo nağdi del lessema italiano *lazzarina* "canna di fucile a miccia di particolare leggerezza, del tipo fabbricato da L.C."; il termine potrebbe avuto prolungata circolazione nel Levante ottomano, accompagnando la diffusione dell'archibugio, ma doveva essere già scomparso trent'anni dopo, dal momento che Musil non lo registra nella sua rassegna dell'armamento dei Rwālah.[83] In effetti, l'arabo nağdi offriva alcuni esempi analoghi di voci deonomastiche all'inizio del 20º secolo, sempre nel campo semantico dell'armamento: *sântetên* "rivoltella Mauser", la cui designazione era ricavata dal nome della città di St. Etienne, sede di uno degli stabilimenti di produzione (forse anche qui impresso sull'arma); [84] *martîn* "il fucile Henri Martini". [85] Un caso comparabile di designazione di un manufatto derivata da un nome di persona, indotta come prestito in altre lingue con la circolazione dell'oggetto, e successivamente caduta in disuso, offre la conservazione oggi soltanto marginale in altre lingue europee del prestito inglese *wellington (boot)* "stivale di gomma impermeabile".[86]

24) **lóghraf** [II 357] (*laḥaf*) "sandbank's lee side or fold": la glossa *laḥaf* apposta tra parentesi quadre al testo di Doughty – forse suggerita da uno dei suoi consulenti arabisti per presunta affinità con l'ar.cl. *liḥf* ("pied d'une montagne peu élevée")[87] – non pare necessaria, tenuto conto della solida documentazione di cui oggi si dispone per l'ar.na. *luġf* ~ *liġf* "the eroded border of a sand desert" M 680, "level firm ground adjoining the sand desert" S 295, "the slope of a sand-hill, wadi, hillside" K 295: definizioni tutte compatibili con quella di Doughty, che fu probabilmente il primo europeo a registrare il lessema.

25) **lôn** [520] "nothing" (manca nel glossario!): si veda l'ar.na. *lōn* "way, manner; something, anything; colour, sort" S 296; I 184; K 299; le fonti seriori non confermano però il significato negativo: Doughty ha probabilmente frainteso un sintagma che conteneva una negazione, del tipo dell'esempio *ma ᶜindi lōn* "io non ho niente", addotto da Ingham (che avanza l'ipotesi molto plausibile che il significato indefinito sia probabilmente derivato, in una prospettiva di grammaticalizzazione, mediante metanalisi di *šlōn* "come" or *hallōn* "così", "which

---

[81] V. de Boucheman, 1934, p. 86, anche per la paretimologia diffusa preso gli Sbaᶜa, che riconduce il vocabolo all'ar. *gūṭ* "vagina".

[82] Illustrazione dell'oggetto in de Boucheman, 1934, tav. VII, nº 62.

[83] Musil, 1928, a, pp. 131 s.

[84] Musil, 1928, a, pp. 133 s.

[85] Hess, 1938, p. 106. I deonomastici in italiano, con esempi anche semanticamente affini al caso arabo in esame (*baionetta*, *flobert*, *winchester*), sono ultimamente discussi da Beccaria, 2007, pp. 77-93.

[86] Görlach, 2001, p. 346a.

[87] Kazimirski, 1860, p. 975b.

are more easily related to the idea of "colour" meaning "type" or "condition").[88]

26) **maâun** [II 230] "clarified-butter skin" (*mā^{c}ūn*): dati lessicali recenti sull'arabo nağdi confermano l'ampio spettro semantico del termine già noto per l'arabo classico: ar.na. *mā^{c}ūn* pl. *muwā^{c}īn* "vessel, receptacle, container" K 306, pl. "outils de la cuisine" Be 391, cfr. ar.cl. *mā^{c}ūn* pl. *mawā^{c}īn* "ustensiles; outils, appareil; vase; gros plat";[89] ma i significati più specifici che il lessema riveste in arabo mesopotamico ("Schüssel" Me 143b) e palestinese ("gros vase en argile" De 500)[90] consentono di ipotizzare che la definizione di Doughty possa attestare una specializzazione semantica in contesto culturale beduino dell'iperonimo corrente per "contenitore, vaso", come confermerebbe anche l'uso del termine per designare diversi tipi di "sacchi (di pelle) per datteri o per granaglie" presso gli ^{c}Tēbah.[91]

27) **huthb** [285] "a hilly mountain coast" (*haḍb*): la documentazione posteriore conferma il dato lessicale di Doughty, precisandone meglio la semantica: cfr. ar.na. *haḍbah* pl. *hḍāb, hḍibāt, haḍb* (coll.) "an extensive but isolated rocky hill, isolated knoll" M 661 e 679, "a group of rocky mountainous outcrops standing apart from other such groups, usually of a brownish or reddish colour" K 336; la forma riportata in *Arabia Deserta* vi è tradotta come singolare, valore che anche Musil registra accanto a quello più frequente di collettivo.[92]

28) **wedduk** [II 231] "camel grease, lard of the camel's hump" (*wadak*): cfr. ar.na. *widak* "camel's fat" M 70, *él-wudets* "geschmolzenes, kaltes Fett von Kamelen, Schafen und Ziegen" H² 115; anche in questo caso si può supporre che l'iperonimo per "grasso" (sostantivo: ar.cl. *widak* "adiposité de la viande", "graisse" Ka 1512a) si sia specializzato in una società tradizionale beduina per denotare una parte del corpo o un prodotto dell'allevamento del cammello, secondo un processo analogo all'evoluzione semantica attestata in ambito nautico da Clive Holes per l'arabo del Baḥrayn *widač* "type of oil used for painting hulls of wooden ships".[93]

29) **wurrùr** or **warrer** [II 573] "kind of lizard .., a devourer of serpents" (Nejd): cfr. ar.cl. *waral* pl. *awrāl* var. *waran* "scinco, lucertola del deserto della famiglia *Scincidae*", "sorte de lézard d'Afrique plus grand que celui appelé *ḍabb*, à la queue longue, à la tête petite, qui court très vite …" Ka 1525a, Do II 805; Hess, che aveva corretto il dato arabo nağdi di Doughty conguagliandolo alla forma Gḥaṭāni *él-waral* pl. *el-wurâle*, registrò successivamente la variante ^{c}Tēbi *él-wurer* pl. *el-wuráre*,[94] così riabilitando il **wurir* pl. **wurāre* di *Arabia Deserta*.

30) **warak** [II 384] (Aneyza children) "back!" (*warāk*): nel racconto della sua drammatica permanenza nella città di ^{c}Unayza, nel Qaṣīm, Doughty riferisce che "the sheykh hearing some young children chide with '*Warak, warak!* Why goest thou not in to pray?' he called to me as he was going, 'O thou! Resist them not, but do as they do...'". Il significato "indietro!" non pare consono all'invito perentorio a

---

[88] Ingham, 1994, p. 184.
[89] Dozy, 1881, II, p. 611a.
[90] Documentato da Dalman, 1928-2001, IV, p. 246.
[91] Hess, 1938, p. 119.
[92] Musil, 1928, a, p. 679.
[93] Holes, 2001, p. 554b.
[94] Si vedano rispettivamente: Hess, 1902, p. 62; *idem*, 1909, p. 415.

unirsi ai fedeli nella moschea che i ragazzi rivolgono al Nasrâny: di fatto, in arabo nağdi *warā-k* significa "attento!", ed è considerata espressione così caratteristica da essere inclusa nel breve lessico di Ingham, centrato su "vocabulary of general relevance of the type where Najdi speakers will often substitute a non-Najdi form when speaking to outsiders":[95] per es. *warāk tigul-lih* "be careful not to tell him, don't you dare tell him!" I 186. Mi chiedo se nella resa imprecisa fornita da Doughty non si possa ravvisare il ricordo da parte del suo principale referente arabista, de Goeje, di avere alcuni anni prima – nel glossario alla propria edizione dei *Fragmenta Historicorum Arabicorum* (Leyde 1871) – tradotto *warā'ka*, *warā'kum* appunto "comme un ordre 'arrière!', 'en arrière!'".[96]

In conclusione, questa rapida rassegna di una trentina di voci in arabo nağdi riportate da Doughty consente di individuare tre categorie lessicali principali: 1) lemmi già noti, che Doughty è stato in molti casi il primo europeo a documentare nell'uso vivo delle parlate dell'Arabia settentrionale, talvolta aggiungendo nuovi particolari ai dati già attestati per l'arabo letterario o per varietà parlate in altre regioni;[97] 2) lessemi ignoti in precedenza, vale a dire *hapax legomena* lessicali; 3) voci già note, di cui tuttavia Doughty registra un significato insolito, cioè *hapax legomena* semantici. Se il primo gruppo è certo il più numeroso, i lotti 2) e 3) includono i casi più interessanti e potenzialmente più fertili per lo studio del lessico arabo dell'Arabia settentrionale e centrale nel 19º secolo: come spero di aver potuto mostrare con questo limitato – ma non completamente arbitrario – scandaglio per *capita selecta*, il contributo di Charles Montague Doughty alla linguistica araba, prestato nel pieno rispetto del motto "PROSIT VERITATI" che figura in esergo alla sua grande opera, merita senz'altro un'analisi sistematica.

Solo un paziente vaglio approfondito delle diverse fonti qui addotte a confronto consentirà di raggiungere risultati meno rudimentali e precari, in particolare per quanto attiene ai diversi livelli e registri di lingua considerati nei singoli repertori (per es. nella distinzione tra i materiali poetici, più conservativi e suscettibili di più ampia diffusione nel tempo e nello spazio, e i dati della lingua quotidiana),[98] ma anche per una discussione completa di tutte le possibili forme apparentate ai lessemi riportati da Doughty, tanto nei dialetti arabi nel loro complesso quanto in altre lingue semitiche: ma sono naturalmente compiti che esorbitano dai fini del

---

[95] Ingham, 1994, p. 173.

[96] Dozy, 1881, II, p. 806b.

[97] Ho deliberatamente omesso di registrare qui i numerosissimi casi di coincidenza dei dati di Doughty con quelli dei repertori relativi al lessico beduino antico, particolarmente Jacob, 1897 (che peraltro non include tra le sue fonti *Arabia Deserta*, prescindendo in linea di principio – tranne rare eccezioni in lingua tedesca – dalla letteratura odeporica), e Jabbur, 1995 (che invece cita frequentemente Doughty, "author of the greatest book on the bedouins in general" [p. 25]). Particolarmente significativa è la registrazione in *Arabia Deserta*, I, p. 401, del sottosistema terminologico dei cammelli in base all'età, ambito semantico centrale nel lessico ar. nağdi, per cui rimando a Ingham, 1990, con ulteriori riferimenti; sugli zoonimi arabi in questo e altri brani di *Arabia Deserta* cfr. Tabachnik, 1987, c, spec. p. 78.

[98] Sono ancora valide le riserve formulate già da Cantineau, 1936, pp. 1 ss., circa l'affidabilità dialettologica dei dati di alcune delle raccolte di testi in arabo nağdi pubblicate nei primi decenni del '900 (in particolare Socin, 1900-1901).

presente contributo.

Spero che al caro e insigne collega Adolfo Tamburello, che conosco come studioso autorevole dei viaggiatori europei in Estremo Oriente in età moderna, questo saggio su un esploratore vittoriano di un Oriente assai più prossimo possa non dispiacere.

BIBLIOGRAFIA

BARTHELEMY Adrien, *Dictionnaire arabe-français – Dialectes de Syrie*, Paris, Librarie orientaliste Paul Geuthner, 1935-1969 (= Ba)

BECCARIA Gian Luigi, *Tra le pieghe delle parole. Lingua storia cultura*, Torino, Einaudi, 2007

BEHNSTEDT Peter, *Glossar der jemenitischen Dialektwörter in Eduard Glasers Tagebüchern (II, III, VI, VII, VIII, X)* (*Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse*, 594), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1993

BETTINI Lidia, *Contes féminins de la Haute Jézireh syrienne. Matériaux ethno-linguistiques d'un parler nomade oriental* (*Quaderni di Semitistica*, 26), Firenze, Dipartimento di Linguistica, Università di Firenze, 2006 (= Be)

BEVIS Richard, "Desert places: the aesthetics of *Arabia Deserta*", in Tabachnik, 1987, a, pp. 62-76

BLACK John Sutherland – CHRYSTAL George, *The life of William Robertson Smith*, London, A. & C. Black, 1912, a

BLACK John Sutherland – CHRYSTAL George (a cura di), *Lectures & essays of William Robertson Smith*, London, A. & C. Black, 1912, b

DE BOUCHEMAN Albert, *Matériel de la vie béduine recueilli dans le désert de Syrie (tribu des Arabes Sbaᶜa)* (*Documents d'Études Orientales*, III), Damas, Institut Français d'Etudes Orientales, 1934 (= Bou)

BURCKHARDT Johann Ludwig, *Notes on the Bedouins and Wahabys, collected during his travels in the East*, I-II, London, H. Colburn and R. Bentley, 1831

BURTON Richard Francis, "Mr. Doughty's travels", *Academy*, 28.7.1888, pp. 47-48

BURTON Richard Francis, *Personal narrative of a pilgrimage to al-Madinah & Meccah*, I-II, London, Tylston and Edwards, 1893 (Memorial edition)

CANNON Garland (– Alan S. Kaye, Collaborator), *The Arabic contributions to the English language: an historical dictionary*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1994

CANTINEAU Jean, "Études sur quelques parlers de nomades arabes d'Orient", *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, 2, 1936, pp. 1-118; 3, 1937, pp. 119-237

CARDONA Giorgio Raimondo, "I viaggi e le scoperte", in A. Asor Rosa (a cura di), *La letteratura italiana*, V, *Le questioni*, Torino, Einaudi, 1986, pp. 687-716 (= Cardona, 1990, pp. 295-329)

CARDONA Giorgio Raimondo, *I linguaggi del sapere*. Prefazione di Alberto Asor Rosa (*Biblioteca di Cultura Moderna*, 994), Roma – Bari, Laterza, 1990

CONTINI Riccardo, "'*Iaseti ane mao migenon delain*': postilla all'arabo vartemiano", in D. De Robertis – F. Gavazzeni (a cura di), *Operosa parva per Gianni Antonini*,

Verona, Edizioni Valdonega, 1996, pp. 147-165

DALMAN Gustaf, *Arbeit und Sitte in Palästina*, I-VIII, Gütersloh (– Berlin), C. Bertelsmann, 1928-2001 (= Da)

DELEDALLE-RHODES Janice, "The true nature of Doughty's relationship with the Arabs", in Tabachnik, 1987, a, pp. 111-129

DE MAURO Tullio – MANCINI Marco, *Dizionario delle parole straniere nella lingua italiana*, Milano, Garzanti Linguistica, 2001

DENIZEAU Claude, *Dictionnaire des parlers arabes de Syrie, Liban et Palestine*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1960 (= De)

DOUGHTY Charles Montague, *Travels in Arabia Deserta (new and definitive edition)*. With introduction by Th. E. Lawrence, I-II, London, J. Cape, 1936 (rist. New York, Dover, 1979)

DOZY Reinhart, *Supplément aux dictionnaires arabes*, I-II, Leyde, E.J. Brill, 1881 (= Do)

FERNEA Robert A., "*Arabia Deserta*: the ethnographic text", in Tabachnik, 1987, a, pp. 201-219

FREETH Zahra – WINSTONE H. V. F., *Explorers of Arabia. From the Renaissance to the end of the Victorian era*, New York, Holmes & Meier, 1978

FÜCK Johann, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955

GÖRLACH Manfred (a cura di), *A dictionary of European Anglicisms*, Oxford, Oxford University Press, 2001

GOURNAY Jean-François, *L'appel du Proche-Orient: Richard Francis Burton et son temps 1821-1890*, Paris, Didier-Erudition, 1983

HAMMOND, Philip C., "Charles M. Doughty as a source for Nabataean archaeology", in Tabachnik, 1987, a, pp. 148-162

HEALEY John F., *The Nabataean tomb inscriptions of Mada'in Salih*. Edited with introduction, translation and commentary (*Journal of Semitic Studies Supplement*, 1), Oxford, Oxford University Press, 1993

HEALEY John F., "'Sicherheit des Auges': The contribution to Semitic epigraphy of the explorer Julius Euting (1839-1913)", in C. McCarthy – J. F. Healey (a cura di), *Biblical and Near Eastern essays: Studies in honour of Kevin J. Cathcart* (*Journal for the Study of the Old Testament Supplements*, 375), London – New York, T. & T. Clark, 2004, pp. 313-330

HESS Jean Jacques, "Bemerkungen zu Doughty's *Travels in Arabia Deserta*", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 16, 1902, pp. 46-64; 23, 1909, pp. 412-415; 25, 1911, p. 334 (= H)

HESS Jean Jacques, "Beduinennamen aus Zentralarabien", *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 19, 1912, pp. 3-54

HESS Jean Jacques, *Von den Beduinen des Innern Arabiens. Erzählungen / Lieder / Sitten und Gebräuche*, Zürich – Leipzig, Max Niehans Verlag, 1938 (= H²)

HOGARTH David George, *The penetration of Arabia. A record of the development of Western knowledge concerning the Arabian Peninsula*, London, Lawrence & Bullen, New York, F. A. Stokes, 1904

HOGARTH David George, *The life of Charles M. Doughty*, Oxford, Oxford University Press, Garden City, New York, Doubleday, Doran, 1928

HOLES Clive, *Dialect, culture, and society in Eastern Arabia,* I: *Glossary* (*Handbuch der Orientalistik*, I 51), Leiden, Brill, 2001

HOPKINS Simon, "The language studies of Ignaz Goldziher", in Éva Apor – István Ormos (a cura di), *Goldziher Memorial Conference, June 21-22, 2000, Budapest*, Budapest, MTAK, 2005, pp. 83-142

INGHAM Bruce, "Camel terminology among the Āl Murrah Bedouins", *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, 22, 1990, pp. 67-78

INGHAM Bruce, *Najdi Arabic. Central Arabian* (*London Oriental and African Language Library*, 1), Amsterdam – Philadelphia, J. Benjamins 1994 (= I)

JABBUR Jibrail S., *The Bedouins and the desert. Aspects of nomadic life in the Arab East*. Translated from the Arabic by Lawrence I. Conrad. Ed. by Suhayl J. Jabbur and Lawrence I. Conrad, New York, State University of New York Press, 1995

JACOB Georg, *Altarabisches Beduinenleben*. Nach den Quellen geschildert, Berlin, Mayer & Müller, 1897

KAZIMIRSKI DE BIBERSTEIN Albert, *Dictionnaire arabe-français*, I-II, Paris, Maisonneuve & Cie, 1860 (= Ka)

KURPERSHOEK P. Marcel, *Oral poetry and narratives from Central Arabia*, vol. V, *Voices from the desert: glossary, indices, & list of recordings* (*Studies in Arabic Literature*, XVII/v), Leiden, Brill, 2005 (= K)

DE LANDBERG Carlo, *Glossaire dat̲înois*. Éd. par K.V. Zetterstéen, I-III, Leiden, Brill, 1920-1942 (= L²)

DE LANDBERG Carlo, *Glossaire de la langue des Bédouins 'Anazeh*. Publié par K.V. Zetterstéen, Uppsala – Leipzig, Lundquist, 1940 (= L)

LAWRENCE Thomas Edward, "Introduction", in Doughty, 1936, pp. 17-28

LE QUELLEC Jean-Loïc, *Yalla! Méthode d'arabe libyen (Tripolitaine et Fezzân)*, Paris, L'Harmattan, 2003

LEVENSTON Edward A., "The style of *Arabia Deserta*: a linguistic analysis", in Tabachnik, 1987, a, pp. 90-110

LITTMANN Enno, *Arabische Beduinenerzählungen*, I-II, Strassburg, K. J. Trübner, 1908 (= Li)

MANCINI Marco, *L'esotismo nel lessico italiano* (*Biblioteca di Ricerche Linguistiche e Filologiche*, 32), Viterbo, Università degli Studi della Tuscia, Istituto di Studi Romanzi, 1992

MEISSNER Bruno, *Neuarabische Geschichten aus dem Irak* (*Beiträge zur Assyriologie und semitischen Sprachwissenschaft*, 5/1), Leipzig, J. C. Hinrichs, 1903 (= Me)

MILITAREV Alexander – KOGAN Leonid, *Semitic etymological dictionary*, vol. 2, *Animal names* (*Alter Orient und Altes Testament*, 278/2), Münster, Ugarit-Verlag, 2005 (= *SED* II)

MONTAGNE Robert, "Contes poétiques bédouins (recueillis chez les Šammar de Ǧezīré)", *Bulletin d'Études Orientales*, 5, 1935, pp. 33-119 (= Mo)

MUSIL Alois, *The manners and customs of the Rwala Bedouins*, New York, American Geographical Society, 1928, a (= M)

O'BRIEN Philip M., "Charles M. Doughty's *Travels in Arabia Deserta* and its abridgments: a descriptive bibliography", in Tabachnik, 1987, a, pp. 223-253

OCHSENSCHLAGER Edward L., *Iraq's Marsh Arabs in the Garden of Eden*, Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2004 (= O)

PALVA Heikki, "Linguistic observations on the explorers of Arabia in the 19th century", in E. Wardini (a cura di), *Built on Solid Rock. Studies in Honour of Professor Ebbe Egede Knudsen on the Occasion of his 65th Birthday, April 15th 1997*, Oslo, 1997, pp. 226-239

PFULLMANN Uwe, *Durch Wüste und Steppe. Entdeckerlexikon arabische Halbinsel – Biographien und Berichte*, Berlin, Trafo Verlag, 2001

PIAMENTA Moshe, *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, I-II, Leiden, Brill, 1990-91 (= P)

PROCHAZKA Theodore, Jr., *Saudi Arabian dialects* (*Library of Arabic Linguistics*, 8), London, Kegan Paul, 1988

RENAN E. (a cura di), *Documents épigraphiques recueillis dans le Nord de l'Arabie par M. Charles Doughty*, Paris, 1884

ROGERS William N., II, "*Arabia Deserta* and the Victorians: past and present", in Tabachnik, 1987, a, pp. 43-61

ROSENHOUSE Judith, *The bedouin Arabic dialects.* General problems and a close analysis of North Israel bedouin dialects, Wiesbaden, Harrassowitz, 1984 (= R)

SHAGAM Reginald – FAUL Carol, "Charles M. Doughty as geologist", in Tabachnik, 1987, a, pp. 163-185

SOCIN Albert, *Diwan aus Centralarabien*, I-III, (*Abhandlungen der Königlichen Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*, *phil.-hist. Cl.*, 19,1-3), Leipzig, B. G. Teubner, 1900-1901 (= So)

SOWAYAN Saad Abdullah (al-Ṣuwayān, Sa'd), *The Arabian oral historical narrative. An ethnographic and linguistic analysis* (*Semitica Viva*, 6), Wiesbaden, Harrassowitz, 1992 (= S)

TABACHNIK Stephen Ely (a cura di), *Explorations in Doughty's "Arabia Deserta"*, Athens – London, The University of Georgia Press, 1987, a

TABACHNIK Stephen Ely (a cura di), "Art and science in *Travels in Arabia Deserta*", in Tabachnik, 1987, a, pp. 1-39 (1987, b)

TABACHNIK Stephen Ely (a cura di), "Doughty's menagerie", in Tabachnik, 1987, a, pp. 77-89 (1987, c)

TABACHNIK Stephen Ely (a cura di), "A selected bibliography of works about *Travels in Arabia Deserta*", in Tabachnik, 1987, a, pp. 255-258 (1987, d)

TABACHNIK Stephen Ely (a cura di), "Burton's review of Doughty's *Arabia Deserta*", in A. H. Jutzi (a cura di), *In search of Sir Richard Burton. Papers from a Huntington Library Symposium*, San Marino, CA., Henry A. Huntington Library and Art Gallery, 1993, pp. 47-59

TALMON Rafael, "19th century Palestinian Arabic: Western travellers' testimony", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 29, 2004, pp. 210-280

TAYLOR Andrew, *God's fugitive: The life of C.M. Doughty*, New York, Dorset Press, 2001 (pb. edition)

THROWER James A., "Two unlikely travelling companions: Sir Richard Burton and William Robertson Smith in Egypt 1880", in W. Johnstone (a cura di), *William Robertson Smith: essays in reassessment* (*Journal for the Study of the Old Testament Supplements*, 189), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995, pp. 383-389

TIDRICK Kathryn, *Heart-beguiling Araby*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981

TRENEER Anne, *Charles M. Doughty: a study of his prose and verse*, London, J. Cape, 1935

VICENTE Ángeles, "Fuentes para el estudio de los dialectos árabes", *Estudios de Dialectología Norteafricana y Andalusí*, 7, 2003 (2005), pp. 173-195

WAGSTAFF J. M., "*Arabia Deserta* as geography", in Tabachnik, 1987, a, pp. 133-147

WELLHAUSEN Julius, "Recensione di Doughty 1888", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 45, 1891, pp. 172-180

WILSON Jeremy, *Lawrence of Arabia. The authorised biography of T.E. Lawrence*, London, Minerva, 1990 (pb. edition)

WINDER R. Bayly, "*Arabia Deserta* as a historical source for nineteenth-century Arabia", in Tabachnik, 1987, a, pp. 186-200

WOLF Michaela, *Hugo Schuchardt Nachlass. Schlüssel zum Nachlass des Linguisten und Romanisten Hugo Schuchardt (1842-1927)* (*Arbeiten aus der Abteilung 'Vergleichende Sprachwissenschaft', Graz*, 6), Graz, Leykam, 1993

WOODHEAD D. R. – BEENE Wayne, *A dictionary of Iraqi Arabic, Arabic-English* (*The Richard Slade Harrell Arabic Series*, 10), Washington, D.C., Georgetown University Press, 1967

YODA Sumikazu, *The Arabic dialect of the Jews of Tripoli (Libya): grammar, text and glossary* (*Semitica Viva*, 35), Wiesbaden, Harrassowitz, 2005

YOUNG William C., *The Rashaayda Bedouin: Arab pastoralists of Eastern Sudan* (*Case Studies in Cultural Anthropology*), Fort Worth etc., Harcourt Brace College Publishers, 1996

Najd and Surrounding Areas

MARCO POLO ED ALTRI ITALIANI NELLA CINA DEGLI YUAN*

Piero Corradini (†)

Dal 1260 al 1368 la Cina fu sotto il dominio dei Mongoli.[1] La dinastia che essi fondarono fu chiamata Yuan 元.

Il dominio mongolo di estendeva dall'Estremo Oriente alle pianure russe. Sotto il loro dominio i Mongoli realizzarono una *pax mongolica* che favorì i commerci e lo scambio di merci e di idee.

In questo periodo mercanti e missionari furono bene accetti in Cina. Nella visione dei dominatori mongoli ogni scambio di beni così come ogni scambio culturale, perfino ogni religione che fosse arrivata in Cina doveva essere accettata al fine di governare meglio il paese. Così un gran numero di mercanti e missionari si recarono in Cina. La maggior parte di essi andò a Khan-balik, la capitale, attuale Pechino, ma alcuni di essi si stabilirono in altre città commerciali, come Yangzhou 揚州 e Quanzhou 泉州, dove fiorivano le comunità occidentali.

Il più importante dei viaggiatori italiani in Cina fu Marco Polo. Su di lui molto è stato scritto, per cui in questa sede gli si dedicheranno soltanto alcune pagine.

Marco Polo nacque a Venezia nel 1254 da una famiglia di mercanti. Suo padre Niccolò e suo zio Maffeo si recarono due volte in Cina. Nel loro secondo viaggio (1272) furono accompagnati dal giovane Marco, allora diciassettenne.

Essi viaggiarono attraverso l'Iran, la catena dei monti Hindukush e Pamir, attraversarono il deserto di Gobi. Finalmente raggiunsero la corte del Gran Khan Qubilai nella sua capitale estiva Shangdu 上都. Di qui procedettero verso la nuova capitale, Khan-balik, dove arrivarono nel 1275. Il viaggio era durato tre anni e mezzo.

Nei 17 anni successivi Marco Polo fu al servizio del Gran Khan come consigliere personale.

In questa qualità egli ebbe la possibilità di visitare molte parti dell'impero. Egli raggiunse il Tibet, navigò sullo Yangzijiang, sul Fiume Giallo e sul corso superiore del Mekong. Egli fu probabilmente il primo Europeo che visitò la Birmania e forse raggiunse la Siberia nel nord e l'Indonesia nel sud. Da un discusso passo del suo libro alcuni hanno ritenuto che fu per 3 anni (1282-1285) governatore di Yangzhou.

Dopo 17 anni i tre Veneziani ebbero la possibilità di tornare al loro paese. Nel 1292 furono autorizzati a unirsi alla comitiva che salpava da Quanzhou per

---

* Sono lieto di contribuire con questo lavoro al volume in onore di Adolfo Tamburello. Il mio non è soltanto l'omaggio all'illustre collega ma vuole essere soprattutto il suggello di un'antica amicizia, cominciata nei lontani anni '50 del secolo scorso quando, poco più che ragazzi, studiavamo insieme all'Università di Roma, oggi "La Sapienza". Il fluire degli eventi ed i casi della vita ci hanno portato lontani l'uno dall'altro, ma l'amicizia è rimasta immutata, nonostante le inevitabili occasionali divergenze di opinioni. Al caro amico Adolfo va quindi il mio augurio di una serena conclusione della sua brillante carriera accademica. P. C.

[1] Sulla dominazione mongola in Cina cfr. Corradini, 2005, pp. 228-251.

accompagnare una principessa mongola in Persia, dove doveva sposare il Khan locale. La flotta era composta di 14 navi e il gruppo contava 600 persone. Navigando per Sumatra, Malacca, Ceylon, le isole Andamane e Nicobare essi incontrarono molte difficoltà e solo in 18 raggiunsero Hormuz nel 1294. Una volta in Persia, la via del ritorno a Venzia fu relativamente facile e qui giunsero finalmente nel 1295.

Tre anni dopo, nel 1298, Marco Polo prese parte alla battaglia di Curzola contro la rivale Repubblica di Genova e fu preso prigioniero.

Secondo la tradizione, in prigione egli avrebbe narrato le sue straordinarie avventure ai compagni di prigionia ed uno di essi, Rustichello da Pisa, scrittore che, come molti altri del suo tempo, usava il francese, mise la narrazione su carta. Il risultato fu un libro intitolato *Divisement du monde* o *Livre des merveilles du monde*, meglio noto col soprannome di Marco Polo "*Milione*".

Nel 1962 uno studioso italiano, il Professor Borlandi di Genova, ha proposto un'altra teoria sulla composizione del libro.[2] Dopo essere tornato a Venezia Marco Polo avrebbe scritto un manuale di commercio, simile alla famosa "Pratica della mercatura" del Pegolotti,[3] un libro oggi perduto ma del quale ci sono alcune tracce in letteratura. Questo libro sarebbe stato adattato da Rustichello nell'attuale "*Milione*".

Il libro di Marco Polo dette agli Europei la prime informazioni su paesi come la Cina, il Siam, il Giappone, Giava, la Cocincina, Ceylon, il Tibet, l'India e la Birmania. Per lungo tempo esso fu, in Europa, l'unica fonte di informazione sull'Estremo Oriente. Esso stimolò l'interesse di Cristoforo Columbo per l'altra parte del mondo e dei navigatori portoghesi nella ricerca di una via all'Estremo Oriente circumnavigando l'Africa.

Tutta la cosmografia europea del XIV e del XV secolo prese in considerazione le descrizioni di Marco Polo. Ciò è particolarmente vero per la Cosmografia di Fra Mauro, documento fondamentale per conoscere quanto gli Europei del XV secolo sapevano del mondo.[4]

A partire dal XIX secolo gli studiosi europei hanno compiuto un enorme lavoro per verificare la corrispondenza del testo di Marco Polo con la realtà cinese, al fine di provarne l'attendibilità e l'autenticità.

Tra questi studiosi vanno ricordati Julius Klaproth,[5] Guillaume Pauthier,[6] Henry Yule,[7] Paul Pelliot,[8] Henry Cordier,[9] Luigi Foscolo Benedetto[10] e Leonardo Olschki.[11]

---

[2] Borlandi, 1962, pp. 106-147.
[3] Balducci Pegolotti, 1766; *idem*, 1936.
[4] Gasparrini Leporace, 1956.
[5] Klaproth, 1828, pp. 97-120.
[6] Pauthier, 1863, pp. 124-129; *idem*, 1865.
[7] Yule, 1875.
[8] Pelliot, 1959-1963, *passim*.
[9] Cordier, 1920.
[10] Benedetto, 1928 e *idem*, 1932.
[11] Olschki, 1957.

Da questi studi emersero affascinanti illusioni ed anche errori.

Alcuni credettero fermamente, sulla base di una variante testuale, che Marco Polo fu governatore di Yangzhou. L'ipotesi era affascinante ma scarsamente fondata. In effetti, il testo di Marco Polo dà soltanto poche informazioni su quella città ed anche con errori fattuali, che non sarebbero stati possibili se egli fosse stato veramente governatore. Inoltre la storia locale di Yangzhou non include Marco Polo tra i governatori del distretto.

Guillaume Pauthier, nella sua edizione del 1865 di una versione in francese moderno del "Milione",[12] cercò di dimostrare che Marco Polo corrispondeva al Vice-cancelliere Po-lo (Boluo 勃羅). Questo Boluo sarebbe stato anche colui che dette preziose informazioni sull'impero mongolo allo storico persiano Rashid-ud-din.[13]

La tesi fu dapprincipio accettata da molti, tra cui lo Yule,[14] e in seguito anche da eminenti studiosi cinesi come Zhang Xinglang 張星烺.[15] Gli entusiasmi furono però presto smorzati prima da E. H. Parker che, in un articolo del 1904,[16] dette anche un elenco di tutti i "Po-lo", "Puh-lo" ecc. citati nella "Storia degli Yuan", dimostrando così che quel nome era abbastanza comune tra i Mongoli. Infine Henri Cordier, nelle note al libro di Yule, dimostrò, avvalendosi anche della collaborazione di Paul Pelliot, l'inconsistenza di questa identificazione. Pelliot scriveva infatti al Cordier:

> Il faut renoncer une bonne fois à retrouver Marco Polo dans le Po-lo mêlé à l'affaire d'Ahmed. Grâce aux titulations successives, nous pouvons reconstituer la carrière administrative de ce Po-lo, au moins depuis 1271, c'est-à-dire depuis une date antérieure à l'arrivée de Marco Polo à la cour mongole.[17]

Nonostante il fatto che nel libro di Marco Polo ci siano molte omissioni – per esempio sul Confucianesimo, la scrittura cinese, il tè, la Grande Muraglia – la conclusione finale di questi studi fu che in generale il libro era attendibile.

Circa dieci anni fa una bibliotecaria britannica, Frances Wood, ha pubblicato un libro divenuto rapidamente un *best-seller*,[18] nel quale ha cercato di dimostrare che Marco Polo non fu mai in Cina.

I dubbi sulla residenza di Marco Polo in Cina non sono nuovi. Essi furono avanzati per la prima volta nel XIX secolo da un editore italiano del libro, il Baldelli Boni.[19] Le principali ragioni portate dal Baldelli Boni erano che Marco Polo tace

---

[12] Pauthier, 1865.

[13] Rashid-ud-din (1247–1318), storico e geografo persiano, scrisse un celebre libro dal titolo *Jami al Tawarikh* nel quale fornisce interessanti notizie dei paesi islamici estendendosi fino alla Cina. Cfr. Gray, 1978; Togan, 1962, pp 60–72.

[14] Yule – Cordier, 2004, vol. I, p. 133.

[15] Zhang, 1965.

[16] In *Asiatic Quarterly Review*, 3rd Series, vol. XVII., Jan. 1904, pp. 128-131, cit. dal Cordier in Yule – Cordier, 2004, vol. II, p. 890.

[17] Yule – Cordier, 2004, vol. II, p. 892.

[18] Wood, 1995.

[19] Baldelli Boni, 1827, p. LXXV.

della Grande Muraglia, del tè e dei piedi fasciati delle donne cinesi.

Secondo la Wood solo il padre e lo zio di Marco andarono alla corte mongola ma non ci sono prove che lo abbia fatto anche Marco.

Il Professor Igor de Rachewiltz, studioso italiano attivo in Australia, ha ampiamente dimostrato l'inconsistenza degli argomenti della Wood.[20]

È un fatto che Marco Polo chiama talvolta città e popoli con termini che non sarebbero mai stati usati da un funzionario della burocrazia imperiale. Così egli chiama la città di Hangzhou non con il suo nome ufficiale ma Quinsai, dal cinese Xingzai 行在 che significa "residenza temporanea". Questo nome era stato adottato dalla dinastia Song 宋, che precedette quella dei Mongoli, quando fu obbligata a trasferire la capitale in quella città.

Inoltre Marco Polo usa la parola "Tartari" per indicare i Mongoli mentre è ben noto che ai Mongoli non piaceva essere chiamati in quel modo. Per i Cinesi del sud inoltre Marco Polo usa la parola "Mangi" mentre il loro nome ufficiale era *Nanren* 南人, "gente del sud".

È anche vero che Marco Polo non menziona la Grande Muraglia, i templi confuciani, le "cinque relazioni" su cui si basa la morale confuciane, l'usanza di bere il tè e di fasciare i piedi delle donne.

Gli argomenti del Professor de Rachewiltz contro la Wood possono essere riassunti come segue:[21]

1) Durante i 17 anni di permanenza nella Cina sottoposta al dominio mongolo, Marco Polo non si mischiò mai con i Cinesi. Egli non ne apprese mai la loro lingua e non fu interessato alla loro antica civiltà. Egli visse in mezzo a una comunità di stranieri che usava il Persiano come "lingua franca". Ciò spiega l'indifferenza di Marco Polo rispetto ai Cinesi in generale e ai prodotti della loro antica civiltà in particolare.

2) Bere il tè era un'abitudine diffusa soprattutto tra i Cinesi e non tra gli stranieri.

3) Marco Polo ignora l'usanza di fasciare i piedi delle donne perché egli non aveva stretti contatti con la società cinese e solo un interesse superficiale per i loro costumi.

4) Il suo totale silenzio sulla Grande Muraglia è facilmente spiegato dal fatto che la Muraglia, come la conosciamo oggi, non esisteva al tempo di Marco Polo. La Muraglia che vediamo oggi è la fortificazione costruita o ricostruita dal governo dei Ming 明 nei secoli XVI e XVII. Prima dei Ming c'erano solo dei bastioni, eretti in diversi periodi e atti di terra battuta, rinforzati da travi di legno. Non ci fu mai una linea continua.

5) È vero che nelle fonti cinesi del periodo non è stata scoperta alcuna menzione di Marco Polo, di suo padre e di suo zio. Ad ogni modo noi non conosciamo quale fosse il nome di Marco Polo in cinese (se mai ne ebbe uno) o in mongolo. Perciò è prativamente impossibile trovarlo nelle fonti cinesi. Chiaramente, egli non faceva

---

[20] De Rachewiltz, 1997, pp. 34-92.

[21] Le tesi della Wood sono state confutate anche dal maggiore studioso cinese di Marco Polo, cfr. Yang, 1998, pp. 98-123.

parte formalmente dell'amministrazione mongola e dovette agire come una sorta di agente speciale, ispettore o investigatore *ad hoc* per incarichi che richiedevano tatto e diplomazia.

A quanto affermato dal Prof. de Rachewiltz noi dobbiamo aggiungere che un libro deve essere valutato per il suo contenuto, nell'ambito degli scopi e dei fini dell'autore, non per le sue omissioni o per qualche errore. È una pretesa assurda voler cercare nel "Milione" una descrizione completa ed esauriente della Cina, nonostante il suo ambizioso titolo originale di *Divisement du monde*.

Marco Polo, uomo del suo tempo, rispondeva alle domande sulla Cina poste dai suoi contemporanei, non a quelle che potremmo porre noi, uomini del XXI sevolo. Questo è il difetto e, al tempo stesso, il merito di tutte le fonti di informazione.

In aggiunta, se accettiamo la tesi del Borlandi, cioè che Marco Polo, dopo il suo ritorno, avrebbe scritto un libro di pratica della mercatura, simile a quello famoso del Pegolotti, e che questo libro, dai fini commerciali, sarebbe stato la fonte di Rustichello, ogni discussione su omissioni ed errori diventa vuota e priva di senso.

Infine, si deve aggiungere che c'è una prova definitiva del viaggio di Marco Polo in Cina. Essa è contenuta in un passo della famosa enciclopedia cinese *Yongle Dadian* 永樂大典, un'opera monumentale del XV secolo, oggi quasi completamente perduta.

Un passo del capitolo 19418, alla pagina 15b, registra, citando l'oggi completamente perduto *Jingshi Dadian* 經世大典, la partenza di una nave che portava gli ambasciatori persiani venuti in Cina a prelevare la principessa sposa del loro Khan.[22]

Il testo in questione è il seguente:

> 〔至元二十七年八月〕十七日尚書阿南答、都事別不花等奏：
>
> 平章沙不丁上言：今年三月奉旨遣兀魯舺、阿必失啊、火者取道馬八兒往阿魯渾大王位下。同行一百六十人、內九十人分例;餘七十人聞所贈遺買得者、乞不給分例口粮！奉旨：勿與之！
>
> [Nel 27° anno dell'èra Zhiyuan, l'8° mese], il 17° giorno[23] lo Shangshu[24] Ananda ed il Dushi[25] Biebuhua hanno fatto un rapporto:
>
> Il Pingzhang[26] Shabuding dice: "Quest'anno nel 3° mese un editto imperiale ha inviato Wulute, Abishiha e Huoche per recarsi davanti al trono del gran re Aluhun passando per il Mabar. Insieme a loro vanno 160 persone.

---

[22] Yang, 1945, p. 51. La notizia della scoperta di quel passo dello *Yongle Dadian* fu data dai due studiosi cinesi in una sola pagina. Quasi mezzo secolo dopo, in occasione di un convegno su Marco Polo svoltosi a Pechino nel 1991, il Prof. Yang dette spiegazioni più esaurienti (Yang 1995, a, pp. 17-24).

[23] Corrispondente al 21 settembre 1290.

[24] "Ministro". Cfr. Hucker, 1985, nº 5042.

[25] "Prevosto per i rifornimenti", Hucker, 1985, nº 7274.

[26] Il *Pingzhang*, o meglio il *Pingzhang Zhengshi* 平章政事, ancorché non riportato nel dizionario di Hucker, occupava un posto molto elevato nella amministrazione centrale dell'impero Yuan; ricopriva infatti il grado 1b, secondo soltanto al Primo Ministro, e si occupava di rifornimenti militari. All'epoca dell'editto in questione ce ne erano due nella Cancelleria Ministeriale (*Shangshu sheng* 尚書省) e due nella Cancelleria Centrale (*Zhongshu sheng* 中書省), v. *Yuanshi*, 2000, *juan* 85, *zhi* 志 35, *Bai Guan* 百官 1, p. 1601.

Per i 90 interni si è già provveduto; per i restanti 70 ho sentito che si tratta di persone inviate da diversi funzionari e commercianti: non si deve provvedere al loro cibo"

Editto imperiale: Che ciò non avvenga!

I nomi dei tre inviati, Wulute, Abishiha e Huoche, corrispondono a quelli menzionati da Marco Polo nel capitolo "*Comant messere Nicolau e mesire Mafeo e messier Marc demandent congé au Kaan*", Oulatai, Apusca e Coia quando descrive la sua partenza dalla Cina.[27]

Lo studioso cinese che ha scoperto il passo in questione ha anche sostenuto appieno l'attendibilità del racconto di Marco Polo.[28]

L'unica difficoltà sta nella data. La fonte cinese si riferisce al 1290, mentre Marco Polo pone l'inizio del suo viaggio di ritorno nel 1292. Ma in primo luogo non è detto che la comitiva partì subito dopo il decreto. Avrebbe anche potuto aspettare per i necessari preparativi. In secondo luogo Marco Polo, che si basava sulla sua memoria, avrebbe anche potuto sbagliare.

Ma Marco Polo non fu il solo italiano recatosi in Cina. Abbiamo notizia di altri e le scoperte archeologiche ci danno perfino i loro nomi.

Durante la dinastia Yuan più di cento frati francescani furono mandati in Estremo Oriente ma solo pochi di essi arrivarono in Cina. Giovanni da Monte Corvino[29] (1247-1328) fu tra questi. Egli era stato mandato dal Papa a predicare il Vangelo nei territori del Gran Khan. Passò trentaquattro anni a Pechino (1294-1328) e in questo periodo convertì un migliaio di persone. Insignito della dignità di arcivescovo con ampi poteri, consacrò vescovi tre frati che gli erano stati inviati come aiutanti nel 1307[30] e li mandò a Quanzhou, città cosmopolita dove vivevano genti di molte nazionalità.

I vescovi mandati da Pechino a Quanzhou erano Pellegrino da Castello,[31] un certo Gerardo e Andrea da Perugia.[32] Di essi ci rimangono due lettere, una di Pellegrino e una di Andrea.

Da queste lettere apprendiamo che nel 1313 il vescovo Gerardo fu mandato a Quanzhou per reggervi la comunità cattolica. Questa comunità non doveva essere piccola se, un anno dopo, Monte Corvino sentì la necessità di inviare anche Pellegrino e Andrea ad aiutare Gerardo. Pellegrino successe a Gerardo come vescovo a capo della diocesi alla sua morte nel 1318. Il suo posto fu preso poi, nel 1323 da Andrea che, per quanto ne sappiamo, fu l'ultimo vescovo e stette là fino

---

[27] Polo, 1954, p. 374.

[28] Yang, 1995, b, pp. 25-35.

[29] Di Giovanni da Monte Corvino restano alcune lettere, pubblicate in Wyngaert 1929, a, I, pp. 335-355; per una maggiore informazione sulla sua vita e la sua opera di missionario si vedano Yule, 1866, vol. I, pp. 165-182; Caterino, 1827; Silvestri, 1954; Müller 1988; Di Rienzo, 1993; *Acts*…, 1995; Sella, 2002, pp. 475-502.

[30] Yule, 1866, vol. I, p. 170.

[31] La lettera di Pellegrino da Castello è in Wyngaert, 1929, d.

[32] La lettera di Andrea da Perugia è in Wyngaert, 1929, a, I, pp. 335-355. Su di lui si veda Civezza, 1859, pp. 169 e ss.; Yule, 1866, vol. I, pp. 183-184; Foster, 1954, pp. 17-20; Santini (a cura di), 1994.

alla morte, avvenuta nel 1326. Nel frattempo un altro frate italiano, anch'egli ordinato vescovo, Pietro da Firenze, era stato mandato nel 1312. Questi ed Andrea si sarebbero divisa la cura pastorale di Quanzhou, soprintendendo ciascuno ad uno dei conventi della città.[33]

Nel gennaio 1326, pochi mesi prima di morire, Andrea scrisse una lettera al Guardiano del suo convento di Perugia, lettera che ci è pervenuta. Da questa lettera abbiamo notizie sulle difficoltà incontrate e sulla sua attività a Quanzhou. Secondo Andrea una grande chiesa era stata costruita a spese di una ricca signora armena. Quindi la comunità accoglieva anche cristiani di Armenia, ancorché scismatici. La stessa signora aveva dato in uso ai Francescani il terreno dove sorgeva la chiesa, terreno che lasciò loro alla sua morte.

Questa chiesa si trovava in città, ma Andrea non aggiunge alcun elemento per identificarne l'ubicazione. Egli aggiunge che, dopo il suo arrivo a Quanzhou, quando Pellegrino era ancora vivo, aveva costruito un'altra chiesa con un annesso monastero dove potevano essere alloggiate fino a venti persone, fuori della città ma non lontano dal centro, vicino a una foresta, a un quarto di miglio dalle mura. Grazie a una pensione che gli veniva pagata dal governo imperiale poteva vivere senza problemi economici. La pensione era sufficiente per le sue necessità giornaliere e ne avanzava al punto che aveva potuto usarne una parte per la costruzione del monastero. Egli passava il suo tempo parte nella chiesa in città e parte nel nuovo monastero, che egli preferiva perché, scrive, era dotato di comodità maggiori che qualsiasi monastero in Italia.

La pietra tombale di Andrea è stata scoperta a Quanzhou nel 1946. Essa è scritta in latino e, ancorché oggi molto danneggiata, non ci sono dubbi sulla sua autenticità.[34]

Il testo, soprattutto, è danneggiato e non può più essere letto, Ad ogni modo quando fu scoperta la pietra esso fu letto e diceva:

> *Hic in … sepultus est Andreas perusinus devotus ep. Cayton … ordinis fratrum min Jesus Christi Apostolus … in … mcccxxxii*

Molte altre pietre provenienti da chiese francescane a Quanzhou sono state scoperte ma nessuna con iscrizioni in latino.[35] Ma possiamo essere sicuri che quando Gerardo e Pellegrino morirono, anche per loro furono dettate epigrafi latine. Perciò c'è la speranza che ulteriori scoperte archeologiche portino alla luce altre prove della presenza di Italiani a Quanzhou (fig. 1).

Un altro importante viaggiatore in Cina fu Odorico Mattiussi da Pordenone. Nato a Villanova vicino Pordenone nel Friuli intorno al 1286, circa nel 1300 entrò nell'ordine francescano a Udine e nel 1318 fu mandato in aiuto di Giovanni da Monte Corvino. Odorico partì da Padova nell'aprile del 1318, attraversò il Mar

---

[33] Yule, 1866, vol. I, p. 171.

[34] La pietra tombale è conservata nel Museo di Storia delle Comunicazioni d'Oltremare di Quanzhou (*Quanzhou Haiwai Jiaotong Lishi Bowuguan* 泉州海外交通歷史博物館). Cfr. Corradini, 1993, pp. 91-99.

[35] Foster, 1954; Yang, 1989, pp. 22-23; Foster, 1989.

Nero a Trebisonda e si diresse in Cina attraverso la Persia e l'Asia Centrale.

A questo punto fece una deviazione attraverso l'India e, per mare, finalmente giunse a Guangzhou, nella Cina meridionale. Da Guangzhou viaggiò fino a Quanzhou, allora il maggior porto cinese, e attraverso Fuzhou 福州, capitale della provincia del Fujian 福建, giunse a Quinsay (Hangzhou 杭州). Egli rimase in Cina e andò a Nanchino e Yangzhou, finalmente, per il Gran Canale[36] (*Yunhe* 運河) e il Fiume Giallo arrivò finalmente a Khan-balik, la capitale del Gran Khan.

A quel tempo il vecchio Monte Corvino era ancora arcivescovo a Khan-balik, dove Odorico rimase per tre anni. Il viaggio di ritorno si svolse via terra per lo Shanxi 山西 e quindi per il Tibet. Da qui fino al Tauro e all'Armenia, giungendo a Padova nel 1330.

Nel maggio 1330, mentre si trovava nel convento di S. Antonio, su richiesta del suo superiore, Odorico dettò un resoconto dei suoi viaggi al confratello Guglielmo di Solagna.[37] Sebbene abbia accettato molti racconti favolosi, il suo racconto è in generale verace ed egli fu il primo viaggiatore europeo dal quale si apprendono molte peculiarità del paese e del popolo cinese che Marco Polo non aveva menzionato. Inoltre egli fu il primo europeo ad entrare nel Tibet e a visitare Lhasa.

Un altro importante visitatore della Cina fu Giovanni de Marignolli,[38] anch'egli frate francescano, nato probabilmente prima del 1290 da una nobile famiglia fiorentina.

Nel 1338 un'ambasceria del Gran Khan arrivò ad Avignone dove Benedetto XII aveva la sua sede, portando lettere al Pontefice da parte del Khan e di alcuni nobili Cristiani della tribù degli Alani[39] che erano al suo servizio. L'ambasceria era guidata da un mercante genovese da tempo residente in Cina, Andalò di Savignone.[40] Nelle sue lettere il Khan chiedeva che gli fossero inviati dei bei cavalli, mentre gli Alani facevano presente di essere rimasti per otto anni (cioè dalla morte di Monte Corvino) senza una guida spirituale e ne desideravano ardentemente una. Il Papa replicò a queste lettere e incaricò quattro ecclesiastici di recarsi come suoi legati dal Gran Khan. Il nome di Giovanni da Firenze, cioè Marignolli, appare come terzo nella lettera d'incarico. Un folto gruppo di accompagnatori si unì ai quattro inviati. Quando arrivarono a Khan-balik erano in trentadue, di cinquanta che erano partiti.

La missione lasciò Avignone nel Dicembre 1338, si fermò per quasi due mesi a Costantinopoli (maggio-24 giugno 1339) e quindi navigò per il Mar Nero. Durante

---

[36] Il Gran Canale, costruito nel 605, mette in comunicazione Hangzhou con Pechino ed ha una lunghezza di 1.794 km. Per secoli ha costituito la maggiore via di comunicazione tra il sud e il nord della Cina. Dopo la grande rotta del Fiume Giallo del 1853 la comunicazione venne interrotta ed oggi serve soprattutto il traffico locale. Corradini, 1962, pp. 115-122.

[37] Civezza, 1859, pp. 739-781; Yule, 1866, vol. II, pp. 1-162; Cordier, 1891; Domenichelli, 1881.

[38] La relazione di Giovanni de Marignolli è in Dobner, 1768, pp. 68-282; Emler, 1882, pp. 485-604; Wyngaert (a cura di), 1929, c, pp. 515-560 (solo le parti relative al viaggio). Su di lui si vedano Golubovich, 1923, pp. 257-309; Yule – Cordier, 2004, vol. II, pp. 311-388. Hilgers, 1980; Schmitt, 1987, pp. 403-407; Abeydeera, 1993, pp. 1-23; 101-118; de Rachewiltz, 1971.

[39] Gli Alani erano un popolo nomade di origine iranica. Molti di loro, convertiti al cristianesimo, servivano nell'esercito degli Yuan. Cfr. Bachrach, 1973; Alemany, 2000; Tope, 2005, pp. 169-185.

[40] Petech, 1962, pp. 554-555.

l'inverno 1339-1340 fu ospitata dal Khan dell'Orda d'Oro e quindi procedette attraverso le steppe per Armalec, Almalig o Almaligh (Kulja), la capitale settentrionale del regno di Chaghatai, nell'attuale Xinjiang.

Sembra che arrivarono a Khan-balik nel maggio o giugno 1342. Qui furono ricevuti in udienza imperiale dal Khan regnante, l'ultimo della dinastia mongola in Cina, in un giorno non specificato del 7º mese del 20º anno dell'èra Zhizheng 至正. Questo mese, nel calendario giuliano, va dal 2 al 31 agosto 1342. Un passo degli annali cinesi fissa la data della presentazione a corte di Marignolli, menzionando l'arrivo di un grande cavallo proveniente dal regno di Folang[41] 佛郎, termine derivato da *Franken* con cui i Cinesi allora indicavano l'Europa in generale. L'impressione fatta dalle dimensioni e bellezza del cavallo fu tale che il Khan incaricò il pittore di corte Zhou Lang 周郎 di farne un ritratto[42] e l'accademico Jie Xisi[43] 揭傒斯 (1274-1344) di comporre un'"Ode al cavallo celeste". Non c'è, invece, menzione del Papa, del suo inviato e dello scopo della missione.[44]

Marignolli rimase a Khan-balik tre o quattro anni dopo dei quali viaggiò attraverso la Cina fino a Quanzhou da dove partì, sembra, nel Dicembre 1347, raggiungendo Columbum (Kaulam o Quilon nel Malabar) nella settimana di Pasqua del 1348. Qui Marignolli rimase sedici mesi, dopo dei quali fece ritorno in Europa. Dopo molte deviazioni arrivò ad Avignone nel 1353 e consegnò una lettera del Gran Khan al nuovo Papa Innocenzo VI. Non sappiamo quando morì.

L'importanza della missione di Marignolli sta nel fatto che essa è l'unica ad essere menzionata nelle fonti cinesi.

Non soltanto missionari o ambasciatori papali erano presenti in Cina a quel tempo. C'erano anche molti mercanti italiani.[45]

Giovanni da Monte Corvino fu accompagnato da un certo Mastro Pietro da Lucolongo, che egli descrive come un buon cristiano e un grande mercante.[46]

Andrea da Perugia parla di mercanti genovesi attivi a Quanzhou[47] e Odorico da Pordenone, dettando il resoconto dei suoi viaggi nel 1330, fa riferimento a molte persone da lui incontrate a Venezia dopo il suo ritorno, come testimoni dell'autenticità di quanto narrava.[48] Negli archivi italiani sono stati trovati

---

[41] L'ambasceria di Marignolli è registrata negli annali cinesi (*Yuanshi*, 2000, *juan* 40, *benji* 本紀 40, *Shun Di* 順帝 3, p. 627) nel 7º mese del 2º anno dell'èra Zhizheng, corrispondente al 2-31 agosto 1342.
Il testo è il seguente:

> 佛郎國貢異馬、長一丈一尺三寸、身純黑、後蹄皆白。
>
> *Il paese di Folang ha inviato in tributo uno strano cavallo. Esso è lungo 1 zhang, 1 chi e 3 cun; è alto 6 chi e 4 cun. Il corpo è tutto nero ma i due zoccoli posteriori sono bianchi*.

Le misure di questo cavallo sarebbero state, quindi, di m. 3,76 di lunghezza e m. 2,11 di altezza. Il testo non specifica i punti (testa o garrese) di riferimento per le misure.

[42] Il dipinto, che esisteva ancora nel 1815, andò probabilmente perduto durante il saccheggio del Palazzo d'Estate del 1860. Petech, 1962, p. 555.

[43] Biografia in *Yuanshi*, 2000, *juan* 181, *liezhuan* 列傳 68, pp. 3031-3034.

[44] De Rachewiltz, 1971, pp. 193-195.

[45] Petech, 1962.

[46] Yule, 1865, vol. I, p. 207.

[47] *Ivi*, p. 224.

[48] Yule, 1865, vol. I, p. 114.

testamenti di mercanti che erano stati a fare affari in Cina.[49]

Le loro tracce si trovano anche in scoperte archeologiche. Tra le più importanti scoperte ci sono le due pietre tombali dei fratelli Ilioni,[50] Caterina e Antonio.

La pietra tombale di "Katarina de Ilionis" (Caterina Ilioni) fu scoperta nel 1951 in Yangzhou durante lavori nelle mura della città.[51]

Il testo dell'iscrizione è il seguente:

> *In nomine Dñi* [Domini] *amen. Hic iacet Katarina filia qu°ndam* [quondam] *Dñci* [Dominici] *de Ilionis que* [quae] *obiit in anno Domini Mileximo* [Millesimo] *CCCXXXXII de mense Junii.*
>
> [In nome del Signore, amen. Qui giace Caterina, già figlia del signor Domenico de Ilioni, che morì nel mese di giugno dell'anno del Signore Mille trecento quarantadue].

Questa pietra tombale necessita di alcuni commenti.

Innanzitutto dobbiamo notare che, all'epoca, i missionari francescani potevano contare su persone capaci di scrivere in latino e di fornire modelli agli artigiani, molto probabilmente cinesi, che scolpivano le iscrizioni e le immagini (fig. 2).

La pietra tombale consta di due parti. In cima alla parte superiore c'è una Madonna che tiene in braccio il Santo Bambino.

Questa è la prima Madonna raffigurata in Cina. Sia essa che il Bambino hanno un aspetto cinese (fig. 3).[52]

Più in basso c'è la scena del martirio di Santa Caterina, al di sopra del quale sono raffigurati due angeli che portano un'anima in Paradiso, mentre a sinistra sono raffigurati i supplizi dell'Inferno (fig. 4).

In basso a destra della scena c'è un uomo in abito monacale che tiene in braccio un bambino.

Forse Caterina morì quando era ancora bambina ed il monaco rappresenta un frate che l'ha presa in consegna per portarla in Paradiso. Questo starebbe a significare che i frati francescani avevano abbandonato l'abito usuale e vestivano da monaci buddisti.

Un'altra pietra tombale fu scoperta nel 1952, sempre a Yangzhou. Questa è di un fratello di Caterina, Antonio.[53]

L' iscrizione dice:

> *In nomine Dñi* [Domini] *hic iacet Antonius fili* [filius] *qu°ndam* [quondam] *Dñci* [Dominici] *de Ilionis qui migrauit* [migravit] *a?ho* [anno] *Dñi* [Domini] *MCCCXXXXXIIII*.[54]

---

[49] Lopez, 1975.

[50] La corretta lettura del cognome, precedentemente letto "Viglione" è stata stabilita dal Petech (Petech, 1983).

[51] Rouleau, 1954.

[52] Foster, 1956, pp. 106-116.

[53] Xia, 1979, pp. 532-537; Petech, 1983.

[54] Le "X" indicanti le decine di anni sono scritte in maniera strana, quasi sovrapposte.

[In nome del Signore qui giace Antonio figlio una volta di Domenico de Ilionis, che se ne andò nell'anno del Signore MCCCXXXXIIII].

I due fratelli dovevano essere i figli di quel Domenico Ilioni del quale è stato scoperto a Genova un testamento "*quod dicitur factum fuisse in partibus Catagii*".[55] Il padre mercante, quindi aveva fatto testamento in Cina e aveva riportato con sé il documento (fig. 5).

Nell'ambito di questo intenso scambio commerciale e religioso, molti Cinesi e Mongoli venivano pure in Italia e in Europa. Abbiamo alcuni loro ritratti in famosi dipinti di Siena ed Assisi.

Gli elementi culturali viaggiavano insieme ai beni materiali. L'arte italiana del XIV secolo è fortemente influenzata dall'arte cinese.[56] Ciò significa che i mercanti dovevano portare con sé, al ritorno, dipinti dei quali venivano a conoscenza gli artisti occidentali. Così Ambrogio Lorenzetti (1285-1348) usa nelle sue opere colori che quasi certamente sono presi da Wu Daozi 吳道子 (ca. 710-760) e Giotto (1267-1337), prese certamente il suo "linguaggio delle mani" dalle tecniche di pittori cinesi come Liang Kai 梁楷 (1140?-1210?). Inoltre, negli affreschi della Cappella degli Scrovegni a Padova e in quelli della Basilica di San Francesco in Assisi egli riuscì a trasformare in motivo decorativo la scrittura mongola *pagspa* usata dagli Yuan.[57]

Nella "Adorazione dei Magi", nella Basilica di Assisi, sono raffigurati due Mongoli tra il seguito dei re orientali. Un altro Mongolo è presente nella "Crocifissione di San Pietro", del Polittico Stefaneschi (Roma, Pinacoteca Vaticana) sempre di Giotto.

Così pure Ambrogio Lorenzetti nel suo "Martirio dei Francescani a Ceuta" (Siena, Cappella Bandini Piccolomini) raffigura un cinese e dei bambini mongoli che lapidano i missionari.

Il pittore maggiormente influenzato dall'arte cinese fu Simone Martini (1284-1344) da Siena. Nella sua "Annunciazione" (Firenze, Galleria degli Uffizi) l'influenza dei pittori delle dinastie Song e Yuan è assolutamente chiara.[58]

La Cina e i suoi prodotti erano ben conosciuti nell'Europa del XIV secolo. Tra questi la seta occupava il posto principale.[59]

Al tempo di Dante i prodotti cinesi erano popolari a Firenze.

Dino Compagni, suo contemporaneo, scrive che sua moglie al mattino si vestiva di "seta cataia".[60]

Nell'"Inferno" dantesco c'è un'allusione ai drappi dei Tartari, ai loro colori e motivi ornamentali.[61]

---

[55] Lopez, 1975, p. 185.
[56] Arnold, 1999.
[57] Tanaka, 1999, pp. 214-226.
[58] *idem*, 1994, pp. 129-134; *idem*, 2002, pp. 276-283.
[59] Lopez, 1952.
[60] Etiemble, 1988, p. 156.
[61] Alighieri D., *Inferno*, XVII, vv. 16-17:
Con più color, sommesse e sovraposte

Altri elementi culturali arrivavano in Europa e in Italia dalla Cina.

Troviamo la prima menzione dei "ravioli" in una delle novelle del *Decameron* del Boccaccio.[62] Questo alimento proveniva quasi certamente dalla Cina. Lo stesso si può dire degli "spaghetti" italiani.

La diffusione di elementi culturali non era limitata soltanto alla pittura, alla seta e al cibo.

Le descrizioni cinesi degli inferni buddisti giunsero in occidente e ne influenzarono grandemente l'immaginazione. Può essere dato credito all'affascinante ipotesi avanzata dal compianto professor Duyvendak,[63] il grande sinologo olandese, per cui l'idea di un viaggio in cerca della salvezza spirituale veniva dalla Cina e che Dante Alighieri avrebbe preso ispirazione dai racconto di un altro famoso viaggio della letteratura cinese, il "Viaggio in Occidente" (*Xi You ji* 西游記), che, prima di essere riscritto da Wu Cheng'en 吳承恩 (1500? o 1506?-1582) durante la dinastia Ming era ampiamente diffuso in forma popolare per tutta la Cina.[64]

Nella letteratura occidentale, da Omero a Virgilio, ci sono descrizioni di viaggi nell'al di là, ma questi viaggi (di Ulisse in Omero e di Enea in Virgilio) hanno lo scopo di conoscere il futuro, non di raggiungere la salvezza.

Dante non ebbe certamente conoscenza diretta della narrazione cinese. Tuttavia l'idea del viaggio salvifico si trova per la prima volta nella letteratura cinese di argomento buddista.

Con la fine della dinastia Yuan e la cacciata dei Mongoli dalla Cina, i legami tra Cina ed Europa furono interrotti. La nuova dinastia nazionale cinese traeva le sue origini dal Manicheismo, una religione occidentale un tempo popolare in occidente e in oriente e perfino il suo nome, Ming che significa "luce", fu preso dalla religione di Mani.[65] Però i nuovi reggitori della Cina conoscevano bene i pericoli delle religioni straniere, una delle quali li aveva portati al potere. Essi le perseguitarono e distrussero tutti i loro templi e chiese, con la sola eccezione delle moschee islamiche.

Fino all'inizio del XV secolo le flotte cinesi avevano esteso il dominio cinese nei mari dell'Asia meridionale e le grandi spedizioni marittime dell'eunuco musulmano Zheng He 鄭和 avevano raggiunto il Golfo Persico e le coste della Somalia e di Zanzibar.[66] Cambiamenti politici alla corte di Pechino fermarono questa politica espansionista e alle flotte cinesi fu proibita ogni nuova spedizione.[67] La motivazione ufficiale era che il profitto derivante dalle spedizioni non si confaceva con l'etica confuciana. Era l'inizio del XV secolo. Dopo pochi decenni i Portoghesi sarebbero arrivati nei mari della Cina[68] e avrebbero dato inizio alla loro espansione coloniale in Oriente.

---

non fer mai drappi Tartari né Turchi.

[62] Boccaccio G., *Decameron*, Ottava giornata, novella terza.

[63] Duyvendak, 1952.

[64] Su questo popolare romanzo cinese cfr. Mair, 2001, pp. 128, 147, 632.

[65] Wu, 1979, pp. 235-270.

[66] Pelliot, 1933; Duyvendak, 1949; Filesi, 1962.

[67] Lo, 1958; Wiethoff, 1964, pp. 49-60.

[68] Kammerer, 1944; Cusati, 1997.

BIBLIOGRAFIA

ABEYDEERA A., "In search of the Garden of Eden. Florentine friar Giovanni dei Marignolli's travels in Ceylon", *Terrae Incognitae*, 25, 1993

Acts of International Study Workshop of John de Montecorvino, O.F.M., 1294-1994, Taipei, ISW, 1995

ALEMANY A., *Sources on the Alans: A Critical Compilation*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2000

ARNOLD L., *Princely Gifts and Papal Treasures: The Franciscan Mission to China and its Influence on the Art of the West, 1250-1350*, San Francisco, Desiderata Press, 1999

BACHRACH B. S., *A History of the Alans in the West, from their first appearance in the sources of classical antiquity through the early middle ages*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1973

BENEDETTO L. F., *Il Milione, prima edizione integrale* (*Comitato Geografico Nazionale Italiano*, 3), Firenze, 1928

BENEDETTO L. F., *Il libro di messer Marco Polo cittadino di Venezia, detto Milione dove si raccontano le meraviglie del mondo. Ricostruito criticamente e per la prima volta integralmente tradotto in lingua italiana da Luigi Foscolo Benedetto*, Milano, Treves-Treccani-Tuminelli, 1932

BALDELLI BONI G. B., *Il milione di Marco Polo. Testo di lingua del secolo decimoterzo*, Firenze, Giuseppe Pagani, 1827

BALDUCCI PEGOLOTTI F., *La pratica della mercatura scritta da Francesco Balducci Pegolotti e copiata da un codice manoscritto esistente in Firenze nella Biblioteca Riccardiana*, Lisbona – Lucca, Giuseppe Bouchard, 1766

BALDUCCI PEGOLOTTI F., "La pratica della mercatura", in A. Evans (a cura di), *The Mediaeval Academy of America*, Cambridge (Mass.), 1936

BORLANDI F., "Alle origini del libro di Marco Polo", in *Studi in onore di Amintore Fanfani*, Milano, Giuffré, 1962

CATERINO C., *Il primo missionario della Cina Giovanni da Montecorvino dei Frati Minori*, Napoli, tipografia di P. Pelosi, 1827

CIVEZZA M. da, *Storia universale delle missioni Francescane*, vol. III, Roma, 1859

CORDIER H., *Les voyages en Asie au XIVe siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone*, Paris, Leroux, 1891

CORDIER H., *Ser Marco Polo. Notes and Addenda to Sir Henry Yule's Edition, Containing the Results of Recent Research and Discovery*, London, John Murray, 1920

CORRADINI P., "L'abbandono del "Canale Imperiale" (Yün-ho) come via di navigazione", *Rivista degli Studi Orientali*, XXXVII, 1962

CORRADINI P., "Quanzhou", *Mondo Cinese*, 81, 1993

CORRADINI P., *Cina – Popoli e società in cinque millenni di storia*, 2ª ed., Firenze, Giunti, 2005

CUSATI M. L. (a cura di), *Il Portogallo e i mari: un incontro tra culture - Atti del Congresso Internazionale, Napoli 15-17 dicembre 1994*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1997

DE RACHEWILTZ I., *Papal Envoys to the Great Khan*, Stanford, Stanford University Press, 1971

DE RACHEWILTZ I., "Marco Polo Went to China", *Zentralasiatische Studien*, 27, 1997

DI RIENZO N., *Padre Giovanni da Montecorvino Rovella (1247-1328) dell'Ordine dei frati minori: il suo paese, la sua casa, la sua famiglia, le sue opere*, Montecorvino Rovella, a cura dell'Amministrazione comunale, 1993

DOBNER G. (a cura di), "Chronicon rev. Ioanni dicti de Marignolis de Florentia", in *Monumenta Historica Boemiae nusquam antehac edita*, II, Prague, 1768

DOMENICHELLI T., Sopra la vita e i viaggi del Beato Odorico da Pordenone dell'ordine de' Minori, Prato, R. Guasti, 1881. Ristampato in Odorico da Pordenone, *Relazione del viaggio in Oriente e in Cina (1314?-1330)*, Pordenone, Camera di Commercio, Industria e Artigianato, 1992

DUYVENDAK J. J. L., *China's Discovery of Africa*, London, Probsthan, 1949

DUYVENDAK J. L. L., *A Chinese "Divina Commedia"*, Leiden, Brill, 1952

EMLER J. (a cura di), "Kronika Janaz Marignoly", in *Fontes Rerum Bohemicarum*, III, Prague, 1882

ETIEMBLE R., *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1988

FILESI T., *China and Africa in the Middle Ages*, London, Frank Cass, 1962

FOSTER J., "Crosses from the Walls of Zaitum", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1954

FOSTER J., "A Virgin and Child from Medieval China", *International Review of Missions*, 45, 1956

FOSTER J., "Citong chengqiang di shizi jia 刺桐城墙的十字架" [Croci dalle mura di Zayton], in *Haijiao shi yanjiu* 海交史研究, 2, Quanzhou, Quanzhou Keji Yinshua Chang 泉州科技印刷, 1989

GASPARRINI LEPORACE T. (a cura di), *Mappamondo (Il) di Fra Mauro*, a cura di T. Gasparrini Leporace, presentazione di Roberto Almagià. Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1956. Rist. 2001

GOLUBOVICH G., *Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, IV, Firenze, Quaracchi, 1923

GRAY B., *The world history of Rachid al-Din*, London, Faber, 1978

HILGERS H. A., "Zum Text der Cronica Boemorum des Johannes de Marignolis", *Mittellateinisches Jahrbuch*, 15, 1980, pp. 143-154

HUCKER Ch. O., *A Dictionary of Official Titles in Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 1985

KAMMERER A., *La découverte de la Chine par les Portugais au XVIéme siècle et la cartographie des portulans. Avec des notes de toponymie chinoise, par Paul Pelliot*, Suppl. al vol. 39 del *T'oung Pao*, Leiden, Brill, 1944

KLAPROTH J., "Remarques géographiques sur les provinces occidentales de la Chine, décrites par Marco-Polo", *Journal Asiatique*, 2ª ser., I, 1928

LO Jung-pang, "The decline of the Early Ming Navy", *Oriens Extremus*, 5, 1958, pp. 149-168

LOPEZ R., "China Silk in Europe in the Yuan Period", *Journal of the American Oriental Society*, 72, 2, 1952, pp. 72-76

LOPEZ R., "Trafegando in partibus Cataghii: altri genovesi in Cina nel trecento", in R. Lopez (a cura di), *Su e giù per la storia di Genova* (*Collana storica di Fonti e Studi*), Genova, 1975, pp. 171-186

MAIR V. H. (a cura di), *The Columbia History of Chinese Literature*, New York, Columbia University Press, 2001

MÜLLER R., "Jean de Montecorvino, premier archevêque de Chine. Action et contexte missionaire", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 44, 1988.

OLSCHKI L., *L'Asia di Marco Polo*, Firenze, Civelli, 1957

PAUTHIER G., "A Memoir of Marco Polo, the Venetian Traveller to Tartary and China", in *The Chinese and Japanese Repository of Facts and Events*, Vol. I, Issue 3, 1863, pp. 124-129; Issue 4, 1863, pp. 169-188

PAUTHIER G., *Le livre de Marco Polo publié par M. G. Pauthier*, Paris, Didot, 1865. Rist. Genève, Slatkine, 1978

PELLIOT P., "Les grands voyages maritimes chinois au début du XVe siècle", *T'oung Pao*, XXX, 1933, pp. 237-452

PELLIOT P., *Notes on Marco Polo*, I-II, Paris, Imprimerie Nationale, 1959-1963

PETECH L., "Les marchands italiens dans l'empire mongol", *Journal Asiatique*, 250, 1962, pp. 549-574

PETECH L., "Notes of the Latin Tombstone from Yangzhou", *Kaogu* 考古, 7, 1983

POLO M., *Il Milione*, a cura di R. Allulli, Milano, Mondadori, 1954

ROULEAU F. A., "The Yangchow latin tombstone as a landmark of medieval christianity in China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XVII, 1954, pp. 346-365

SANTINI C. (a cura di), *Andrea da Perugia. Atti del Convegno (Perugia, 19 settembre 1992)*, Roma, Eurasia, 1994

SCHMITT C., "L'epopea francescana nell'Impero Mongolo nei secoli XIII-XIV", in L. Lanciotti (a cura di), *Venezia e l'Oriente*, Firenze, Olschki, 1987

SELLA P., "Aspetti storici della missione di Giovanni da Montecorvino nel Cathay", *Antonianum*, 77, 2002

SILVESTRI C., *L'apostolo della Cina: studio storico-critico per la conoscenza di Giovanni da Montecorvino e delle missioni francescane cinesi del Medio evo*, Roma, ed. Centro Nazionale di Propaganda Missionaria Francescana, 1954

TANAKA Hidemichi, "La testimonianza estremo-orientale nella pittura italiana dell'epoca di Giotto", M. T. Lucidi (a cura di), *La seta e la sua via*, Roma, De Luca, 1994

TANAKA Hidemichi, "Oriental Scripts in paintings of Giotto's Period", *Gazette de Beaux Arts*, mai-juin 1999

TANAKA Hidemichi, "Simone Martini e l'Estremo Oriente", in Ch. Silvi Antonini – B. M. Alfieri – A. Santoro, *Oriente e Occidente - Convegno in ricordo di Mario Bussagli*, Pisa – Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2002

TOGAN A. Z. V., "The composition of the history of the mongols by Rashid al-din", *Central Asiatic Journal*, 1962

TOPE L., "Some observations concerning the Chinese sources on the Alans", *Rivista degli Studi Orientali*, LXXVII, 1-4 (2003), 2005

WIETHOFF B., "The Ming Policy of Maritime Prohibition", in *Cina 8, ATTI del XV Congresso Internazionale di Sinologia*, Roma, Is.M.E.O., 1964

WOOD F., *Did Marco Polo Go to China?*, London, Westview Press, 1995

Wu Han 吴晗, "Ming Jiao yu Da Ming Diguo 明教与大明国" [Il manicheismo e l'impero dei Grandi Ming], in Wu Han, *Du Shi Zhaji* 读史扎记 [Memorie

miscellanee studiando la storia], Beijing, Shenghuo Dushu Xinzhi Sanlian Shudian 生活读书新知书店, 1979

WYNGAERT P. A. van den, "Epistolae Fr. Iohannis de Monte Corvino", in *Sinica Franciscana*. Vol. I: *Itinera et Relationes Fratrum Minorum saeculi XII et XIV collegit, ad finem codicum redegit et adnotavit P. A. Van den Wyngaert*, Firenze, Quaracchi, 1929, a

WYNGAERT P. A. van den, "Epistola Fratris Andreae de Perusio Episcopi Zaytonensis", in *Sinica Franciscana*. Vol. I: *Itinera et Relationes Fratrum Minorum saeculi XII et XIV collegit, ad finem codicum redegit et adnotavit P. A. Van den Wyngaert*, Firenze, Quaracchi, 1929, b

WYNGAERT P. A. van den (a cura di), "Relationes Joanni de Marignoli", in *Sinica Franciscana*. Vol. I: *Itinera et Relationes Fratrum Minorum saeculi XII et XIV collegit, ad finem codicum redegit et adnotavit P. A. Van den Wyngaert*, Firenze, Quaracchi, 1929, c

XIA Nai 夏鼐, "Yangzhou Lading wen mubei he Guangzhou Weinisi Yinbi 杨州拉丁文墓碑和广州威尼斯银币" [Le pietre tombali di Tangzhou e le monete d'argento veneziane di Guangzhou], *Kaogu* 考古, 6, 1979

YANG Chih-chiu [Yang Zhijiu] 楊志玖 & Ho Yung-chi [He Yongji] 何永佶, "Marco Polo quits China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 9, 1, 1945

YANG Qinzhang, "Crosses of Zaitun", *The Indian Ocean Review*, 1989

YANG Zhijiu [Yang Chih-chiu], "Guanyu Make Boluo li Hua di yi duan Hanwen jizai 关于马可波罗离华一段汉文记载" [Un passo in cinese relativo alla partenza di Marco Polo dalla Cina], in Lu Guojun 陆国俊 – Hao Mingwei 郝名玮 – Sun Chengmu 孙成木 (a cura di), *Zhongxi Wenhua Jiaoliu Xianqu Make Boluo* 中西文化交流先驱马可波罗, Beijing 北京, Shangwu Yinshuguan 商务印书馆, 1995, a

YANG Zhijiu, "Zai lun Make Boluo shu di zhen wei wenti 再论马可波罗书的真伪问题" [Ancora sul problema del vero e del falso nel libro di Marco Polo], in Lu Guojun – Hao Mingwei – Sun Chengmu (a cura di), *Zhongxi Wenhua Jiaoliu Xianqu Make Boluo*, Beijing, Shangwu Yinshuguan, 1995, b

YANG Zhijiu, "Marco Polo Did Come to China: a Reply to Did Marco Polo Go to China?", *Social Sciences in China*, 19, 3, 1998

Yuan Shi 元史 [Storia degli Yuan], Beijing Dianzi Chubanwu Chuban Zhongxin 北京电子出版物出版中心, Bejing, 2000

YULE H., *Cathay and the Way Thither, Being a Collection of Medieval Notices of China*, London, Hakluyt Society, 1866

YULE H., *The Book of Ser Marco Polo, The Venetian, Concerning the Kingdoms and Marvels of the East. Newley translated and edited, with notes, maps and other illustrations, by Colonel Sir Henry Yule*, 2nd ed., London, John Murray, 1875

YULE H. – CORDIER H., *The Travels of Marco Polo – The Complete Yule-Cordier Edition*, Project Gutenberg EBook, 2004

ZHANG Xinglang, *Makeboluo you ji* 馬可波羅游記, rist. Taibei 臺北, Taiwan Shangwu Yinshuguan 臺彎商務印書館, 1965

Fig. 1 Pietra tombale di Andrea da Perugia

Fig. 2 Pietra tombale di Caterina Ilioni

Fig. 3 Madonna col Bambino
(particolare della pietra tombale di Caterina Ilioni)

Fig. 4 Supplizio di S. Caterina, angeli e pene dell'inferno,
uomo con un bambino
(particolare della pietra tombale di Caterina Ilioni)

Fig. 5 Pietra tombale di Antonio Ilioni

LETTERA A MICHELANGELO DI ǦABRĀ IBRĀHĪM ǦABRĀ

Francesca Maria Corrao

Ǧabrā Ibrāhīm Ǧabrā nasce a Betlemme nel 1919, studia letteratura araba e inglese in Palestina e poi si specializza a Cambridge. Torna ad insegnare letteratura inglese a Gerusalemme fino al 1948, quando in seguito alla dichiarazione dello Stato di Israele, si trova all'improvviso senza alloggio né denaro. Ricorda il precipitare degli eventi con efficacia:

> Gli invasori, ci hanno costretti ad abbandonare la nostra casa di Gerusalemme, dopo aver polverizzato l'Hotel Semiramis, situato poco distante, all'alba di una fredda notte di tempesta causando un numero considerevole di vittime, tra cui alcuni conoscenti e uno dei miei più cari amici. Avevamo l'ingenuità di credere che ci saremmo assentati per una quindicina di giorni, tre settimane al massimo. È straordinario quanto dieci o quindici chilometri possano falsare la percezione delle distanze, quando la vostra casa è occupata e vi impediscono di tornare.

È così costretto, come migliaia di altri giovani diplomati, a lasciare il paese in cerca di lavoro. In quella fase non si sente un esule, il solo pensiero è inconcepibile e inaccettabile. Crede di partire alla ricerca di un mezzo di sussistenza per sopravvivere. Si reca pertanto in Transgiordania, dove già si sono rifugiati a migliaia in cerca di fortuna. Da Amman allora parte per il Libano dove però non trova un posto all'Università Americana di Beirut, già prima di lui sono arrivati altri. Ǧabrā cerca allora di ottenere un visto per la Siria certo di trovare da insegnare a Damasco. La città che ha visitato da turista meno di un anno prima, adesso è cambiata; quindici lugubri giorni gli fanno capire che anche questo luogo non offre alcuna possibilità al giovane intellettuale. Con molto rammarico accetta un visto per Bagdad dove ottiene un posto da insegnante.

Trascorre il primo periodo della sua vita in Iraq a scrivere a parenti e amici, e a leggere *Il ramo d'oro* di Frazer e i libri di Schopenhauer. Sarà questa fase molto importante per la successiva evoluzione del pensiero del critico che avrebbe dato vita poco tempo dopo alla più interessante stagione letteraria del mondo arabo nel XX secolo. Poco tempo dopo, grazie agli auspici dei funzionari dell'ambasciata inglese, gli offrono l'opportunità di presentare un programma sulla Palestina nella radio locale. In questo periodo scrive il poema "Il blues del rifugiato Palestinese" che voleva essere il seguito del "Jewish refugee blues" di W. H. Auden.[1]

Il poeta si rende conto che il mondo esce da una disastrosa guerra mondiale e che ha ancora milioni di rifugiati in attesa di essere rimpatriati, e che pertanto, anche per l'ONU, il problema dei palestinesi si sarebbe iscritto nel più generale

[1] Ǧabrā, 1997, a, pp. 3-4.

quadro, come un fatto assolutamente marginale. Da lì ad un anno si rendeva conto che la situazione richiedeva un cambiamento radicale:

> Noi eravamo stati ingannati e traditi da mille anni di declino, vittime della nostra bella ed assurda retorica. Avevamo perduto la Palestina per aver cercato di combattere una forza spietata con la sola arma di una tradizione di altri tempi. Bisognava cambiare tutto. A partire da un cambiamento di prospettiva. Adottare uno sguardo nuovo sulla realtà. Un nuovo modo di esprimersi. Un approccio e una rappresentazione dell'uomo e del mondo nuovi.[2]

La sua attività si concentra allora a creare le condizioni per cui questo cambiamento nel pensiero e nell'atteggiamento sia possibile. Apre un atelier di pittura, da lezioni, tiene conferenze, viaggia ed incontra un gran numero di gente con cui intrattiene proficui scambi culturali. Nel 1952 ottiene una borsa di studio che gli permette di recarsi ad Harvard negli Stati Uniti per specializzarsi in Letteratura inglese. Non si ferma più di due anni e torna in Medio Oriente. Per un certo periodo vive a Beirut dove partecipa attivamente alla vita culturale della capitale libanese. In quegli anni Suhayl Idrīs fonda la rivista letteraria *al-Ādāb* (1953) che da voce alle nuove generazioni di poeti sostenendo in particolare la diffusione della nuova tendenza, l'*adab al-multazim* (letteratura impegnata). La rivista pubblica anche traduzioni delle opere di Majakowsky, Lorca e Neruda, e in particolare pubblicizza il celebre *Che cos'è la letteratura* di Jean Paul Sartre. Sulla rivista pubblicano anche i maggiori poeti della resistenza palestinese, come Fadwā Tūqān (1917-2003) e Mahmūd Darwīš (1942).

Ǧabrā sceglie invece di collaborare con il gruppo di poeti che si raccoglie attorno alla rivista *Šiᶜr*, fondata nel 1957 dal poeta libanese Yūsuf al-Khāl con il contributo del siriano Adonis (1930).[3] Per il gruppo degli intellettuali di *Šiᶜr* il poeta si deve impegnare nella vita culturale più che nell'ambito politico. Ǧabrā si riconosce nell'idea che l'intellettuale deve fornire il supporto ideologico e promuovere il cambiamento culturale e sociale.

Molti con al-Khāl e Adonis sono influenzati dallo studio di Suzanne Bernard *Poème en prose de Baudelaire à nos jours* e dalla lettura di T. S. Eliot; il mito della fertilità e l'amore che porta alla rinascita che si trova ne *La terra desolata* attrae i giovani poeti arabi che vogliono sperare in un rinnovamento. Ǧabrā traduce molti saggi critici, Shakespeare, Faulkner e *Il ramo d'oro* di Frazer, che ha un'influenza determinante sul nuovo corso che inaugura insieme a questi poeti. In quegli anni elabora la teoria di una nuova tendenza culturale che si manifesta in modo particolare in poesia, che vuole portare avanti la ricerca e la sperimentazione di forme e linguaggi adeguati alla più generale esigenza di cambiamento. Il gruppo che si raccoglie attorno a Ǧabrā sceglie per rappresentarsi il simbolo del dio della vegetazione babilonese, Tammūz, che ogni anno rinasce nel mese di luglio. Ǧabrā,

---

[2] Ǧabrā, 1997, a, pp. 3-4.
[3] Corrao, 1999.

è uno degli interpreti più alti di questo movimento.

Il movimento di Tammūz, si propone il recupero degli elementi più originali della tradizione araba, sia classica che preislamica e di altre civiltà per rinnovare la poesia. Il linguaggio simbolico permette loro di attingere liberamente alle fonti mistiche e mitologiche dell'oriente classico e di dare nuovo significato alle antiche figure retoriche. Gli archetipi dell'Islam tradizionale si integrano nella ricchezza culturale del Medio Oriente, fucina di straordinarie civiltà.

Le metafore classiche sono rielaborate e interpretate in chiave attuale; le difficoltà incontrate dai poeti del deserto preislamico diventano gli ostacoli dell'uomo moderno. Il deserto diventa sinonimo di solitudine e disperazione. Ǧabrā pur vivendo una fase estremamente creativa soffre della condizione di esule; non sceglie il discorso diretto della poesia impegnata per esprimere il suo disagio ma attraverso la metominia del deserto dice il dolore di chi vive lontano dalla sua terra che ricorda come l'amata:

> Nel deserto primavere s'inseguono
> che ne è del nostro amore?
> Quando i nostri occhi di polvere
> e di gelo sono al colmo?[4]

Non parla direttamente della Palestina parla dei mesi estivi e delle messi che nei suoi versi diventano metafora della terra lontana; non denuncia l'orrore degli attacchi, ma traspone gli eventi sul piano della calamità naturale, e il drammatico ricordo della distruzione che lo ha costretto all'esilio è descritto come uno scenario devastato da una tempesta come si legge in questi versi:

> […] distrussero i fiori sui colli del nostro vicinato
> abbatterono le case su di noi
> sparsero i nostri resti
> dispiegarono il deserto innanzi a noi
> di valli convulse per la fame
> e ombre azzurre sparse sulle spine rosse
> chine su corpi – preda per falchi e sparvieri.[5]

Il nemico non ha volto, non ha nome. Tutto ciò che rimane del ricordo della Palestina, di questa nuova "Terra desolata" è la croce, il doloroso e umiliante fardello da portare, ma questa metonimia della croce allude ad un'altra quella della resurrezione del Cristo e quindi alla speranza della rinascita. In questi versi esplicita questa identificazione con la passione del Cristo:

> Ho vissuto con il Messia
> con lui sono morto e resuscitato

---

[4] Corrao, 2004, p. 465.
[5] *Ibidem*.

la mia voce vibrava a distesa
una voce che non sembrava la mia
accendeva un fuoco a me ignoto
Perché il fuoco? Per chi?
Dammi ombra e acqua fresca
per appendere i miei ricordi
alle pareti di una stanza abbandonata.[6]

Ai miti classici della tradizione islamica il poeta affianca quelli delle altre civiltà mediterranee, volendo così aprire la cultura araba alle altre esperienze per recepirne i valori condivisi, come quello del mito della rinascita dopo la morte, nell'auspicio di elaborare un ideale universale capace di rispondere alla crisi del presente.

Ǧabrā nelle sue poesie elabora anche personaggi della letteratura classica occidentale, i miti più moderni, come ad esempio gli eroi shakespeariani. Durante la fase dell'esilio vissuta tra Beirut e Bagdad il poeta sente che gli esuli palestinesi pur facendo parte della più vasta comunità intellettuale araba si mantengono sempre nella loro identità specifica e diversa. Si rendono conto di non essere perfettamente integrati, il poeta è consapevole che gli intellettuali palestinesi in esilio vivono in una condizione particolare e per spiegarla evoca la sindrome di Faust, che a suo avviso li colpisce. Egli stesso da la chiave di lettura per il poema intitolato "Soliloquio di un moderno Faust",[7] che così commenta:

> L'intellettuale palestinese, il collezionista di libri e di idee, l'ordinatore di esperienze e osservazioni patteggia con Mefisto in cambio di un eterno ardore. Percorrerà le città del mondo "come la notte, come la tempesta", possiederà Elena e corteggerà Margherita, spinto sempre per monti e per valli da "un desiderio divino, da un appetito da gigante", per esigere infine l'apocalisse, l'impegno in un atto catastrofico. Era certo che il mondo nascesse da un "vagito" ma che l'esilio non potesse che terminare nel "fracasso di un'esplosione".

I toni del dramma pervadono buona parte dell'opera del poeta che non smette di sperare di tornare alla sua terra; il suo linguaggio però è sempre metaforico, nei cicli della natura e negli antichi miti traspone l'esperienza perché in questa prospettiva intravede la rinascita dopo la morte. La Palestina nella sua poesia è la terra del sogno e del riscatto e la terra martoriata del Signore. Le drammatiche vicissitudini della sua gente sono condivise dal poeta che in esilio sperimenta una drammatica sensazione di sradicamento fisico e spirituale che lo spingono verso una forte astrazione simbolica.

La lingua poetica di Ǧabrā è classica, moderna e scevra dei formalismi stilistici della convenzione. Nei contenuti si riconosce l'eredità dell'innovazione di Ǧūbrān

---

[6] Corrao, 2007, p. 93
[7] Ǧabrā, 1997, a, p. 9.

Khalīl Ǧubrān, mentre per la forma adotta soprattutto il verso libero, dove si riconosce l'influenza della scuola della poesia irachena. Egli è infatti stato uno dei protagonisti del dibattito sulla nascente poesia libera, contrastando le posizioni meno aperte all'innovazione della poetessa irachena Nāzik al-Malā'ika (1923).

Ha scritto anche poesie in prosa nelle raccolte "Tammūz in città" (1959), "Circuito chiuso" (1960) e "Sole in agonia" (1981). Negli anni accanto all'attività critica ha sviluppato una grande abilità di prosatore. Tra le numerose opere che lo hanno reso celebre in tutto il mondo ricordiamo i romanzi tradotti in italiano *La nave* (1994) e *I pozzi di Betlemme* (1997). In entrambe le opere tema centrale è il dolore di chi, bandito dalla propria terra, è costretto a vivere in un eterno errare. Ha vissuto gli ultimi anni della sua vita in Iraq, pur non condividendo le ultime scelte del governo, muore nel 1994.

Il poema che qui presento per la prima volta in traduzione, mi è stato consegnato dal poeta in occasione di un incontro a Bagdad nel 1988. L'artista era un grande ammiratore di Michelangelo e al tempo in cui ha dedicato questa lettera all'artista italiano sperava di poter tornare a visitare l'amata Italia. Ǧabrā ha dedicato al nostro paese alcuni saggi di critica delle arti visive ed alcuni passaggi essenziali, e una protagonista, del romanzo *La nave*. Il testo che qui presento in traduzione si colloca in pieno nel quadro della sua opera poetica sin qui delineata. Il testo allude ai giovani protagonisti della prima intifada senza mai menzionare esplicitamente la rivolta che ha contribuito ad arrivare ai primi colloqui tra le parti belligeranti ed infine agli accordi di Oslo. Il poeta, come si è detto ha molto patito per la condizione di sottomissione della sua terra e a fronte delle infinite delusioni subite in campo politico vede nella rivolta dei giovani palestinesi una speranza per il futuro. Credeva, lui teorico del movimento della rinascita, che finalmente i tempi sono maturi e la nuova generazione dei Palestinesi è pronta a prendere in mano le sorti del proprio destino, e a rivendicare il diritto ad esistere e vivere dignitosamente nella propria terra. In questo senso i giovani sono destinati a far parte del mito della rinascita, del mito del giovane e fragile Davide contro il terribile Golia immortalato da Michelangelo. Il testo dunque va letto in chiave laica, non si parla di martirio in senso religioso, ma di un gesto eroico che si iscrive nel nazionalismo romantico byroniano. È una lode alla lotta contro la tirannide, per la difesa dei diritti dell'essere umano. Il confronto con l'opera del grande artista che rende immortale un gesto coraggioso è nel presente un invito a guardare alla bellezza dei giovani che si ribellano contro l'oppressione. Il poeta coglie l'ammirazione dell'artista per lo slancio eroico e sente che ancora oggi tornerebbe a produrre altre opere. La metafora della pietra della Palestina utile a rendere giustizia e a creare opere artistiche, non è un'apologia di un atto violento e gratuito, ma vuole indicare a guardare alla realtà con occhi diversi, da un altro punto di vista. Il poeta rivendica la possibilità di sognare un miracolo, di potere realizzare il diritto di vivere per creare opere degne dell'essere umano.

LETTERA A MICHELANGELO
di Ǧabrā Ibrāhīm Ǧabrā

Grande scrittore, pittore, poeta cinquecento anni or sono sei rimasto affascinato dalla storia di un adolescente che si chiamava Davide. In un villaggio della Palestina c'era allora Golia, un gigante prepotente, armato sino ai denti. Il ragazzo non aveva null'altro che una fionda e due o tre sassi; con quelli colpì alla testa l'orribile gigante sconfiggendolo. Nel marmo hai scolpito il tuo straordinario "Davide". Sulla spalla sinistra è poggiata la fionda e sulla mano destra ha due o tre pietre. Da artista hai modellato una statua che immortala il coraggio nei secoli come le leggende.

Non un David, ma ben mille David scolpiresti oggi se vedessi i nostri giovani. Ognuno di loro affronta mille Golia brutali armati sino ai denti, anzi di più sino agli occhi e alle orecchie.

Li affrontano con un sasso preso a terra, talvolta lo lanciano con la fionda e talaltra con la sola forza del braccio, per rompere la testa a chi vuole cacciarli dalla loro terra e impedire di respirarne l'aria.

Avresti scolpito straordinarie sculture guardando i bei movimenti del corpo di questi giovani quando si piegano a raccogliere i sassi e poi nel levarsi si volgono un poco e librano alte le braccia, eleganti come aquile per lanciare i piccoli proiettili verso i volti mostruosi, iniqui, rapaci.

Vivono sulle coste del mediterraneo che tu tanto amavi e ne difendono i colli e il piano.

Sono nati dalla roccia, lì sono cresciuti; hanno preso la solidità di quella roccia da cui hai creato i tuoi capolavori. Quando cadono sono come quel bel giovane, il Cristo che tante volte hai raffigurato. Il sangue gli scorre sui fianchi, giace ucciso sul petto della madre piangente, ma agli altri promette la vita e la dona dal suo profondo amore.

Tu, sommo pittore, che celebri la vita, del vivere non vedi che l'eterno dramma. Con lo sguardo trabordante della bellezza dei colli e delle case della Palestina, quali meraviglie avresti scolpito oggi, per celebrare il coraggio di questi giovani, il loro amore e attaccamento alla terra dai cui sassi san trarre miracoli. Nelle loro mani, nelle braccia, nel busto e nei piedi si rinnovano le immagini che amavi scolpire, che plasmavi dalla roccia con lo sguardo acuto e la passione creativa delle mani.

Michelangelo, angelo che hai soggiogato l'umanità maledicendo chi odia Dio e l'uomo. Avresti dovuto vedere oggi questi angeli come te colpire i simboli del male e dell'odio per Dio e l'essere umano, con una pietra sacra come quella con cui hai celebrato il coraggio la gioventù il sacrificio e l'eroismo. Sono i tuoi modelli viventi se li vedessi, statue da scolpire cui dare vita.

Oh sommo artista, questi sono i nostri villaggi pieni di gioventù, e pietre da cui potresti creare ancora nuove meraviglie e affollare il mondo rappresentando il dramma e il martirio in difesa dell'umanità che hai sempre amato.

Se io oggi tornassi ad ammirare i tuoi marmi a Roma e a Firenze di certo riconoscerei il tuo spirito creativo e in esso coglierei la vicinanza a quei giovani puri ma determinati dei nostri villaggi che, della morte impavidi, riproducono l'immagine del tuo miracolo.

BIBLIOGRAFIA

AV. VV., *Poesie e canti della Resistenza Palestinese*, Milano, Edizioni Movimento Studentesco, 1972

ᶜABBĀS I., *Fann al-šiᶜr* [L'arte della poesia], Beirut, Dār Bayrūt, 1959

ᶜABBĀS I., *Mawsūᶜa filastīniyya*, 4 voll., Beirut, s.d.

ARBERRY A. J., *Modern Arabic Poetry. An Anthology With Verse Translation*, 2ª ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1967

BADAWI M. M., *An Anthology of Modern Arabic Verse*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970

BADAWI M. M., *A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry*, Cambridge Cambridge University Press, 1975

BADAWI M. M., *Al-Šiᶜr al-ᶜarabī al-hadīth, buniyātuhu wa ibdāᶜātuhā* [La poesia araba moderna, struttura e innovazione], Casablanca, Dār Tūbqāl li 'l-Našr, 1989

BOULLATA I. J., "The Concept of Modernity in the Poetry of Jabrā and Sayigh", in I. J. Boullata (a cura di), *Critical Perspectives on Modern Arabic Literature*, Washington, Three Continents Press, 1980, pp. 263-279

CAMERA D'AFFLITTO I., *Letteratura Araba Contemporanea*, Roma, Carocci, 1998

CORRAO F. M., "Poesia araba dei nostri giorni", in *Ritmica*, Università di Roma "La Sapienza", Roma, Officina Edizioni, 1988, pp. 43-58

CORRAO F. M., *Adonis. Nella pietra e nel vento*, Messina, Mesogea, 1999

CORRAO F. M., "Šiᶜr: poetics in progress", *Quaderni di Studi Arabi*, 18, 2000, pp. 97-104

CORRAO F. M., *Antologia della poesia araba* (*La Biblioteca di Repubblica*. *Poesia Straniera*, 17), Roma, Gruppo editoriale l'Espresso, 2004

CORRAO F. M., *In un mondo senza cielo. Antologia della Poesia Palestinese*, Firenze, Giunti, 2007

DAHBOUR A., "La poésie palestinienne de 1900 à nos jours", in *Revue d'études palestiniennes*, n.s. 11 (63), primavera 1997, pp. 12-42

DAHMASH W., *Versi della resistenza palestinese*, trad. di W. Dahmash, Roma, EAST, 1972

DAHMASH W. – DI FRANCESCO T. – BLASONE P., *La terra più amata: voci della letteratura palestinese*, trad. di A. Arioli *et alii*, Roma, Manifestolibri, 2002

DARWĪSH M. *et alii*, *Versi di fuoco e di sangue dei poeti arabi della Resistenza*, trad. di I. Naouri, Roma, EAST, 1969

ELMESSIRI A. M., *The Palestinian Wedding: A Bilingual Anthology of Contemporary Palestinian Resistance Poetry*, Boulder, Lynne Rienner Press, 1982

ǦABRĀ I. Ǧ., *Al-Rihla al-thāmina* [L'ottavo viaggio, poesie], Sidone – Beirut, al-Maktaba al-ᶜAsriyya, 1967

ǦABRĀ I. Ǧ., "Modern Arabic Literature and the West", *Journal of Arabic Literature*, II, 1971, pp. 76-92

ĞABRĀ I. Ğ., *Sira fī layla Tawīla* [Conflitto in una lunga notte, poesie], Damasco, Manšūrāt Ittihād al-Kuttāb, 1974

ĞABRĀ I. Ğ., *Al-Safīna* [La nave], Beirut, Dār al-Ādāb, 1979 (1. ed. 1969)

ĞABRĀ I. Ğ., *Sayyādūn fī šāriᶜa dayyiqa* [Cacciatori in una strada stretta, poesie], Beirut, Dār al-Ādāb, 1980

ĞABRĀ I. Ğ., *Al-Adīb wa sināᶜatuhu* [Il letterato e la sua arte], Beirut, al-Mu'assasa al-ᶜArabiyya li 'l-Dirāsāt wa 'l-Nashr, 1981, a

ĞABRĀ I. Ğ., *Al-Madār al-mughlaq* [Circuito chiuso, poesie], Beirut, al-Mu'assasa al-ᶜArabiyya li 'l-Dirāsāt wa 'l-Nashr, 1981 (1ª ed. 1960), b

ĞABRĀ I. Ğ., *Lawᶜat al-shams* [Sole in agonia, poesie], Beirut, al-Mu'assasa al-ᶜArabiyya li 'l-Dirāsāt wa 'l-Nashr, 1981 (1ª ed. 1979), c

ĞABRĀ I. Ğ., *Tammūz fī 'l-madīna* [Tammuz in città, poesie], Beirut, al-Mu'assasa al-ᶜArabiyya li 'l-Dirāsāt wa 'l-Nashr, 1981 (1ª ed. 1959), d

ĞABRĀ I. Ğ., *Al-Bi'r al-Ūlā* [Il primo pozzo], Beirut, Riad al-Rayyes Books, 1986

ĞABRĀ I. Ğ., *A Celebration of Life. Essays on Literature and Art*, Bagdad, Dār al-Ma'mūn, 1988

ĞABRĀ I. Ğ., *Al-Maǧmᶜāt al-shiᶜriyya al-kāmila* [L'Opera omnia, poesie], Londra, Riad el-Rayyes Books, 1990

ĞABRĀ I. Ğ., *La nave*, trad. di M. Falsi, Roma, Jouvence, 1994

ĞABRA I. Ğ., "Portait de l'exilé palestinien en écrivain", *Revue d'études palestiniennes*, n.s. 11 (63), primavera 1997, a, pp. 3-4

ĞABRĀ I. Ğ., *I pozzi di Betlemme*, trad. di W. Dahmash, Roma, Jouvence, 1997, b

ĞABRA I. Ğ., "Un oiseau sur le toit", "Cours, cours ma pouliche", "A Socrate", trad. di A. K. el-Janabi – M. Huerta, in A. K. el-Janabi (a cura di), *Le poème arabe moderne*, Parigi, Maisonneuve et Larose, 1999, pp. 186-190

ĞABRĀ I. Ğ., "Da una sequenza poetica", "Nel deserto dell'esilio", trad. di F. M. Corrao, "Donna nella tempesta", trad. M. Masullo, in F. M. Corrao (a cura di), *Antologia della poesia araba* (*La Biblioteca di Repubblica. Poesia Straniera*, 17), Roma, Gruppo editoriale l'Espresso, 2004, pp. 464-467

EL-JANABI A. K., *Le poème arabe moderne*, Parigi, Maisonneuve et Larose, 1999

JAYYUSI S. Kh., *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*, 2 voll., Leida, Brill, 1977

JAYYUSI S. Kh., *Modern Arabic Poetry: an Anthology*, New York, Columbia University Press, 1987

JAYYUSI S. Kh., *Anthology of Modern Palestinian Literature*, New York, Columbia University Press, 1992

KHEIR BEIK K., *Le mouvement moderniste de la poésie arabe contemporaine*, Parigi, Publications Orientalistes de France, 1978

KHOURI M. – ALGAR H., *An Anthology of Modern Arabic Poetry*, Berkeley, California University Press, 1972

KHOURI M. A., *Studies in Contemporary Arabic Poetry and Criticism*, Piedmont, Jahan Book Co., 1997

KHŪRĪ I., *La littérature arabe contemporaine* (Travaux du Congrès de Rome en 1961), Parigi, Editions Adwah, 1962

KHŪRĪ I., *Dirāsāt fī naqd al-šiᶜr* [Studi di critica della poesia], Beirut, Dār Ibn Rushd, 1979

LAABI A., *La poésie palestinienne contemporaine*, Parigi, Messidor, 1990

MAKARIUS R. – L., *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Parigi, Editions du Seuil, 1984

MAKARIUS R. – L., *A Lover From Palestine and Other Poems*, Washington, Palestine Information Office, s.d.

MARDAM-BEY F. (a cura di), *Ecrivains arabes d'hier et d'aujourd'hui*, Parigi, Sindbad-Institut du Monde Arabe, 1996

MONTEIL V., *Anthologie bilingue de la littérature arabe contemporaine*, Beirut, Imprimerie Catholique, 1961

MOREH S., *Modern Arabic Poetry: 1800-1970*, Leida, Brill, 1976

NEUWIRTH A., "Jabrā Ibrāhīm Jabrā's Autobiography, 'Al-Bi'r al-'Ūlā', and his Concept of a Celebration of Life", in R. Ostle – E. de Moor – S. Wild (a cura di), *Writing the Self – Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*, Londra, Saqi Books, 1998, pp. 115-127

NORIN L. – TARABAY E., *Anthologie de la littérature arabe contemporaine - La poésie*, Parigi, Editions du Seuil, 1967

RUOCCO M., *L'intellettuale arabo tra impegno e dissenso*, Roma, Jouvence, 1999

SCARCIA AMORETTI B. M., *Palestina – Poesie*, Palermo, Ila Palma, 1983

SULAIMAN Kh. A., *Palestine and Modern Arab Poetry*, Londra, Zed Books, 1984

AL-UDHARI A. (a cura di), *Victims of a Map: a Bilingual Anthology of Arabic Poetry – al-Qāsim, Adonis, Dārwīsh*, trad. di A. al-Udhari, Londra, Saqi Books, 1984

AL-UDHARI A. (a cura di), *Modern Poetry of the Arab World*, Londra, Penguins Books, 1986

ZAYTN S., *ᶜAsāfīr ᶜalā aghsān al-qalb – Ašᶜār filastīniyya* [Passeri sui rami del cuore – Poesie palestinesi], Il Cairo, Dār al-Fatā 'l-ᶜArabī, 1985

ZEGHIDOUR S., *La poésie arabe moderne entre l'Islam et l'Occident*, Parigi, Karthala, 1982

QUESTIONI MINORI DI LINGUA E CULTURA EGIZIANA

Franco Crevatin

1. In 363a Plutarco ci offre un'informazione curiosa e, per quanto si sa, controfattuale, ma che nulla tuttavia vieta di ritenere fondata: in qualche tempio regionale era fatto divieto a coloro che partecipavano ai riti in onore del dio solare di indossare oggetti d'oro e di aver dato da mangiare ad un asino (ἐν τῇ τοῦ Ἡλίου θυσίᾳ τοῖς σεβομένοις τὸν θεὸν παρεγγυῶσι μὴ φορεῖν ἐπὶ τῷ σώματι χρυσία μηδ' ὄνῳ τροφὴν διδόναι). La notizia è stata tratta da Plutarco, come la quasi totalità di quelle che ci tramanda, da una fonte scritta a noi ignota, il cui tema – probabilmente, tra gli altri – era il malvagio dio Seth/Tifone, il nemico ed assassino di Osiride, regolarmente associato all'asino in età tarda. La connessione con l'oro è stata intravista da Th. Hoepfner, nel suo commento al *De Iside et Osiride* (*ad loc.*) è consiste nel fatto che il geroglifico dell'oro 𓎡 veniva utilizzato per scrivere anche il nome della città di Ombo 𓍿𓏏𓊪, città sethiana per eccellenza. L'ipotesi non pare condivisa dal Griffith (*Plutarch's De Iside et Osiride*, Univ. Wales, 1970), ma lo scetticismo è fuori luogo, poiché sappiamo che la stessa interpretazione è stata avanzata dalla cancelleria tolemaica. Quest'ultima dovendo tradurre il nome faraonico d'incoronazione "Horus d'oro" 𓅱 ha fornito la significativa reinterpretazione ἀντιπάλων ὑπέρτερος, "colui che è superiore ai suoi oppositori" (*Rosettana*). Che non si trattasse di un fatto occasionale è inoltre dimostrato dal fatto che l'interpretazione arriva sino ad Horapollo I, 6, dove il geroglifico del falco è detto equivalere a νίκη.

Plutarco è la fonte principale sull'approdo a Biblo della cassa contenente le spoglie di Osiride e sulla permanenza di Iside nella città fenicia al fine di recuperare il corpo del marito, ucciso con l'inganno da Seth (357a e ss.). Molti studiosi si sono detti convinti del fatto che l'episodio deve aver avuto origine in complessi fenomeni di sincretismo tra le divinità egizie e quelle fenicie (v. ad es. Griffith, cit.), poiché non sembrerebbe esistere traccia di un mito siffatto nelle fonti egiziane: la localizzazione della ricerca di Iside, inoltre, è concordemente giudicata di data recente e nella narrazione plutarchea si troverebbero tracce evidenti addirittura di influenze di modelli mitici greci. Tuttavia se ha ragione F. Labrique di vedere in alcuni particolari della vicenda biblita delle eco di riti egiziani,[1] è evidente che deve esser esistita una riflessione teologica specificamente egiziana su Hathor[2]/Iside a Biblo. G. Daressy ha pubblicato un blocco di basalto (Cairo JE 45936; *ASAE* 16, 1916, pp. 221-246) databile alla fine delle dinastie indigene il quale

---

[1] Labrique F., "La chevelure des servantes de la reine de Byblos: un rite égyptien en filigrane? (Plutarque, De Iside et Osiride, 15)", in U. Verhoeven – E. Graefe (a cura di), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag*, Leuven, 1991 pp. 203-207.

[2] Hathor signora di Biblo, probabilmente in quanto signora dei prodotti di origine esotica importati in Egitto, è nota quanto meno a partire dalla fine dell'Antico Regno.

riporta una serie di testi rituali riferiti in parte ad Osiride ed in parte alla dea Hathor di Imau (nomo dell'Occidente del Delta). Una parte di tali testi è stata certamente desunta da libri rituali della biblioteca templare, dei quali si conserva la redazione in capitoli, . Nel testo vengono elencati per luogo d'origine i prodotti vegetali e minerali necessari al rito: tra i nomi di provenienza viene citata la località di [*K*]*bn*, (p. 226 e 227), toponimo che il Daressy vorrebbe situare nel Delta (ipotesi ripresa da Gauthier, *Dictionnaire s.v.*), ma che pare piuttosto essere il nome della città fenicia, nonostante l'ortografia inusuale; questa identificazione è stata proposta già da J. Yoyotte, "*Annuaire EPHE*" 85, 1976-77, p. 200. Nel testo citato la città è definita "la terra dell'afflizione"; la parola indica certamente il lutto accompagnato da pianto e da altri comportamenti ritualizzati, per cui si veda J. Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapéum de Memphis. Contribution à l'étude des stèles votives du Sérapéum*, Paris, 1962, E5, F4, ecc. (,). È difficile immaginare che la designazione alluda a qualcosa di diverso dalle tradizioni che collegano Iside ed il corpo di Osiride a Biblo. Resta, naturalmente, aperto il problema della connessione del mito osiriano alla Fenicia (v. ad es. H. Beinlich, "*WdO*" 14, 1983, pp. 63-66; P. Koemoth, in "*Discussions in Egyptology*" 61, 2005, pp. 37-47 con ulteriore bibl.).

Seth – ci precisa Plutarco in 376b – veniva chiamato anche *Bebon* e *Smu*: la seconda designazione suscita notevole imbarazzo, poiché non corrisponde ad alcuna delle designazioni encoriche del dio. Si è sospettato che il nome sia la resa di σμÅ.ω, gli "accoliti" del dio, ma l'ipotesi pare davvero fragile. A mio parere esiste una soluzione molto più a portata di mano, ossia la parola copta ϣ(Ⲙ̅)ⲘⲞ "straniero". Si tratterebbe di una designazione eufemistica, in quanto lo straniero era per definizione legato al mondo sethiano dell'estraneità all'Egitto. Inoltre la parola deriva da ϣⲘⲁ(ⲤⲤ), il vagabondo, il nomade del deserto, e designava altresì una pericolosissima categoria di demoni. È ben vero che nelle fonti egiziane non si trova, per quanto ne so, tale epiteto applicato al dio Seth, ma esiste una buona ragione teologica che lo giustifica: per i suoi misfatti, Seth era stato *bandito* con decreto divino dall'Egitto, a lui era stato assegnato in permanenza il deserto e non doveva rimettere piede nella valle del Nilo. I rituali di età tarda si sforzavano appunto di prevenire magicamente il suo ingresso dai vari punti cardinali (cfr. S. Schott, *Urk.* VI pp. 26 ss., basato su Pap. Louvre 3129 e BM 10252), per cui Seth era a tutti gli effetti lo "straniero" indesiderato e temuto.

2. La stele SIM 4051,[3] (forse databile all'anno 4 di Amasis, riferisce in termini tradizionali la partecipazione al lutto ed al seppellimento di Apis da parte di Panehesy, un sacerdote di Bastet. Alla riga 4-5 egli precisa: "J'ai passé les 70 jours en étant en deuil et en m'affligeant jusqu'à ce que ma gorge fût voilée [?] [ ] car je poussai des plaintes chaques jour". La lettura del passo di Chassinat (*RT* 22 p. 175, n. CXVI) differisce in un punto cruciale, ossia , ed è a mio avviso preferibile. L'ipotesi interpretativa di Vercoutter non è impossibile in

[3] Vercoutter J., *Textes biographiques du Sérapéum de Memphis. Contribution à l'étude des stèles votives du Sérapéum*, Paris, 1962, pp. 44 ss.

se stessa, tuttavia impone un'interpretazione semantica mai documentata, privilegia il senso di "gola" rispetto a quello, molto più comune, di "collo" per xx ed infine ammette un poco graficamente giustificabile doppio trattino. La lettura di Chassinat offre un senso trasparente, ossia "[…ho preso il lutto…] la fascia al mio collo", , e non mancano rappresentazioni del Nuovo Regno di persone che portano una fascia alla spalla come segno di lutto, v. ad es. A. – A. Brack, *Das Grab des Haremhab*, AV 35, 1980, tav. 63c, ecc.

"CARTA AO BISPO DO JAPÃO" DI PADRE ANTÓNIO VIEIRA
NOTE A MARGINE DI UN APOGRAFO

Maria Luisa Cusati

L'interesse di Adolfo Tamburello per la ricca e affascinante storia del Portogallo lo ha sempre spinto ad intervenire alle manifestazioni di cultura portoghese e a stimolare i suoi giovani allievi nel realizzare studi e ricerche "tra Portogallo e Giappone". Il suo sapiente magistero ha fatto sì che fiorisse tra loro l'amore per la lingua portoghese e, negli anni, abbiamo spesso avuto allievi comuni che sono giunti alla realizzazione di interessanti lavori di ricerca.

Mi è sembrato opportuno presentare qui alcune note su un manoscritto conservato fra le cose preziose acquisite negli anni dai docenti di lusitanistica dell'*Orientale*, che avvicina il Portogallo al Giappone in un modo piuttosto originale. Si tratta di una copia manoscritta della *Carta ao Bispo do Japão* (Lettera al Vescovo del Giappone) di Padre António Vieira, documento famosissimo, noto anche come *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo, Primeira e Segunda Vida del-Rei D. João o Quarto Escrito por Gonçalo Eanes Bandarra*.

Del Padre António Vieira missionario, diplomatico, predicatore, viaggiatore instancabile, sappiamo tutto[1] e quest'anno è ricco di iniziative che sottolineano il quarto centenario dalla sua nascita. Uomo dalle qualità straordinarie, ebbe il privilegio di una lunga vita che iniziò in Portogallo e concluse in Brasile attendendo al riordino dei suoi sermoni.[2]

Per le sue non comuni capacità personali e per l'intensità dei suoi interventi, fu sempre al centro dell'attenzione, suscitò ammirazione e odio, ebbe onori e

---

[1] Nato nel 1608 a Lisbona, già a sei anni si trasferisce con la famiglia in Brasile. Nel Collegio dei Gesuiti di Bahia prenderà i voti. Inizia un periodo di grande studio e impegno. Si reca in Portogallo nel 1641 per portare il messaggio di adesione del Vicerè al nuovo Re D. João IV. Ben presto diviene consigliere del Re e inizia una fase intensissima della sua vita nella quale si divide tra impegni ecclesiastici e impegni politici, dimostrando sempre una grande chiarezza e lungimiranza nelle sue idee. Si reca in Francia, Olanda e Italia in missione diplomatica. Parte di nuovo per il Brasile nel 1652 ma vi rientra nel 1654. Il suo impegno nella difesa dei diritti portoghesi su Pernambuco occupato dagli olandesi, dei diritti degli indios in Brasile, dei *cristãos-novos* ed ebrei portoghesi dispersi per l'Europa si esplica principalmente attraverso lettere e sermoni di straordinario vigore. Ottenuta dal Re D. João IV la *Lei da liberdade dos Indios*, rientra in Brasile. Qui ha notizia della morte del Re, avvenuta nel 1656, e della reggenza affidata alla moglie, D. Luísa de Gusmão. Da questo momento avrà inizio il periodo più complesso della sua vita che lo vedrà sottoposto a processo inquisitoriale, condannato e poi riabilitato. Sarà di nuovo in Portogallo, a Roma per ben sei anni e infine, dopo altri sei anni trascorsi in patria, rientrerà definitivamente in Brasile, dove morirà nel 1697.

[2] I Sermoni di P. António Vieira vengono pubblicati a Lisbona tra il 1679 (I tomo) e il 1699 (XII tomo, ultimo preparato dall'autore, il cui testo partirà per Lisbona insieme alla notizia della sua morte). In seguito usciranno il XIV e XV tomo, mentre il XIII era già stato stampato nel 1690. Nel tempo sono state realizzate varie ristampe, sono state pubblicate le sue numerosissime lettere, ma solo recentemente si sta procedendo alla ricostruzione e al recupero di tutta la sua produzione che, per complesse vicende, si trova ancora dispersa in varie biblioteche.

condanne. I suoi scritti erano sempre oggetto di grande curiosità, così che se ne realizzavano numerose copie[3]. Oltre a ciò era prassi comune all'epoca realizzare varie copie dei documenti che dovevano affrontare lunghi viaggi per mare prima di giungere tra le mani dei destinatari e affidarle a diversi vettori. Nel caso di questa lettera il testo di pugno di Padre António Vieira fu da lui stesso distrutto quando ebbe certezza che fosse giunta a destinazione la copia inviata, e questo particolare ci viene dalla testimonianza dell'autore.[4] Scritta il 29 aprile 1659 in Amazzonia e destinata al confessore del Re, Padre André Fernandes, già nominato Vescovo del Giappone nel 1649, ebbe una serie di rimaneggiamenti ancor prima di giungere a destinazione. Nelle intenzioni dell'autore doveva andare ad alleviare il dolore della Regina D. Luísa de Gusmão per la morte del marito, il Re D. João IV. La lettera, redatta a Camutá, piccola località sul Rio delle Amazzoni, passò di mano in mano già nella prima parte del suo lungo viaggio fino al destinatario e probabilmente già prima di lasciare il Brasile era stata copiata e trasformata. Pur essendo una missiva privata, che attraverso André Fernandes avrebbe dovuto raggiungere la Regina, essa divenne così nota da stimolare l'interesse dell'Inquisizione che, nell'aprile 1660 ne chiese il testo al Vescovo del Giappone. Non poteva immaginare, Vieira, le conseguenze che avrebbe avuto sulla sua vita questo scritto, insieme ad altri opportunamente individuati. Fu infatti accusato di eresia, fu processato, fu condannato e spese ancora molti anni della sua vita per ottenere dal Pontefice l'atto liberatorio che lo dichiarava esente dalla giurisdizione della Inquisizione portoghese.

Gli studi degli ultimi anni hanno messo in luce la complessità della vicenda che vide un grande missionario, uno scrittore straordinario e fine politico vittima di un processo inquisitoriale che aveva ben altri motivi per proseguire nel suo iter. La grande missione che Padre António Vieira sentiva di dover portare avanti era quella di ottenere il riconoscimento della dignità dell'indio che era stato oggetto di grandi persecuzioni in Brasile causate principalmente dalla cupidigia dei coloni. Era considerato più semplice catturare e vendere *índios* come schiavi piuttosto che importare africani, ma i gesuiti li proteggevano e li sottraevano alla cattura riunendoli in piccole comunità da loro organizzate dove il lavoro veniva remunerato, e tutto ciò causava grande scontento al punto da causare vere e proprie rivolte contro i gesuiti. La sua visione politica di grande apertura e modernità aveva portato Vieira anche a sostenere, in Portogallo, la necessità di proteggere i *cristãos novos*, ovvero gli ebrei convertiti, e gli ebrei portoghesi sparsi per l'Europa, perché considerava di grande interesse le loro potenzialità economiche e commerciali che avrebbero favorito le casse dello Stato. D'altro canto perseguiva anche un altro delicato progetto, quello di giungere ad una riconciliazione tra cristiani ed ebrei! Erano concetti ben poco accettabili all'epoca e

[3] Ne è prova la raccolta che qui si presenta. Per la prima volta diamo notizia del suo contenuto che potrà essere oggetto di studio. Ogni testo in essa contenuto si dovrà confrontare con altri esemplari nella ipotesi che si possano individuare varianti significative.

[4] Negli atti del processo intentato dall'Inquisizione troviamo la verbalizzazione della dichiarazione di Vieira "…que o original por estar muito cheio de borrões e entrelinhas o rompeu ele declarante depois que soube que a sobredita copia havia chegado a este Reino…." (citato in: Peloso, 2005, p. 30).

Vieira si era procurato molti acerrimi nemici che, alla morte del Re dal quale era stato sempre tenuto in grande considerazione, e principalmente quando anche la reggenza della Regina finì, non attesero molto per creargli problemi.

Ma ritorniamo alla lettera di Vieira nota come *Carta ao Bispo do Japão.* Sappiamo che essa fu scritta nel 1659, quando gli era giunta la notizia della morte del Re, per sostenere la Regina reggente che non poteva lasciare lo scettro al figlio D. Afonso, pur avendo questi diritto al trono dopo la morte prematura del Principe D. Teodósio, perché privo delle capacità intellettive per ricoprire tale ruolo. Vieira ricorre alle profezie del ciabattino Bandarra[5] che aveva previsto per il Portogallo un grande futuro da dominatore del mondo. La logica stringente di Vieira lo porta facilmente a dimostrare che quel grande quinto impero del mondo si realizzerà sotto la guida del risorto Re D. João IV. Il suo sillogismo iniziale è esemplare, il suo ragionamento stringente, la conclusione rientra nel più puro messianismo. Se le profezie di Bandarra indicano nel Re D. João IV colui che guiderà il Portogallo quando si avrà il Quinto Impero del Mondo e avranno fine tutte le eresie, visto che il Re è morto, certo dovrà resuscitare per dar compimento al grande progetto! I concetti espressi in questa famosa lettera erano frutto di un intenso studio delle scritture, di una profonda conoscenza di tutti i testi profetici. Era stato questo il più importante campo di ricerca per Vieira, che si difese strenuamente contro l'accusa di eresia, sostenne la validità delle sue argomentazioni e ci ha lasciato la *Clavis Prophetarum* quale estrema testimonianza del suo ingegno e della sua cultura. Non riuscì però ad evitare la condanna. Un documento così intrigante non mancò di essere oggetto di grande curiosità, così le copie e le interpolazioni si moltiplicarono. La copia in nostro possesso non ci risulta sia mai stata studiata. Si tratta di un manoscritto non sempre di facile lettura che abbiamo trascritto per poterne rilevare eventuali originalità. Il risultato del lavoro ha evidenziato alcune varianti che possono essere opportunamente utilizzate ed essere valutabili all'interno di uno studio delle varianti complessivamente rilevabili comparando tutti gli esemplari finora noti. Il nostro intento in questa sede si limita soltanto a dare notizia della esistenza, presso la nostra Università, degli apografi.

La *Carta ao Bispo do Japão* mi è sembrata in questa sede il testo più interessante da prendere in esame. Un parallelo è stato possibile utilizzando le edizioni finora disponibili. Comparando il nostro testo con l'edizione del 1856 e con le edizioni curate da João Lúcio de Azevedo (1925) e da António Sérgio e Hernani Cidade (1952), abbiamo rilevato in queste due ultime iniziative un testo pressoché identico, pur se diverso da quello riportato nella edizione del 1856 con il quale il nostro testimone ha maggiori punti di contatto. Non si tratta comunque di una copia identica; le varianti riguardano principalmente le citazioni che vengono tagliate o arricchite. Resta invariato lo spirito del documento.

---

[5] Gonçalo Eanes Bandarra visse all'inizio del XVI secolo. Autore di un testo profetico tenuto in gran conto in Portogallo per il verificarsi di alcune sue predizioni, principalmente la Restaurazione del Regno del Portogallo avvenuta nel 1640. Fu processato dalla Inquisizione e costretto a ritrattare tutte le sue dichiarazioni. Aveva previsto un Quinto Impero del Mondo che avesse come guida il Re del Portogallo.

APPENDICE

Elenco dei manoscritti conservati a Napoli in:
Vieira I vo. (ff. 127)

1) Explicação do Bandarra do Padre António Vieira da companhia de Jesus, aplicando tudo ao senhor El Rey D. João o IV, em 29 Abril de 1659. Esperança de Portugal 5° Império do Mundo Primeira e Segunda vida de El Rey D. João o IV. Escritas por Gonçalo Annes Bandarra;
2) Ao marquês de Gouveia (Villa Branca, 7 de Setembro de 1665) (indicação aposta posteriormente a lápis);
3) Do Padre António Vieira para Francisco de Barreto (Bahia, 16 de Julho de 1962);
4) Acerto do ministro do cônte de Lisboa. (30 de Setembro de 1647) (indicação aposta posteriormente a lápis);
5) Cartas que escreveo Padre António a certo fidalgo de Lisboa, em que lhe dá conta de suas penas e moléstias, e lhe peda favor que seu sobrinho perseguido de testemunhos falsos. (Bahia, 22 de Julho de 1684) Para Christoam de Almada (só a lápis);
6) Carta do Padre António Vieira ao Conde de Ericeira sobre o negócio da gente da nação com a inquisicão de Portugal. (12 de Setembro de 1675);
7) Resposta do conde de Ericeira. (à margem, a lápis: *nova*);
8) Papel que fes Padre António Vieira da Companhia de Jesus por mandado da sereníssima senhora D. Luísa de Gusmão, Regente do Reino de Portugal na menor idade de seu filho sereníssimo senhor Rey D. Affonso 6° Rey de Portugal, para se ler ao dito senhor Rey na prezença dos mais dos tribunais do Reino;
9) Não há cabeçalho. (Roma, 12 de Março de 1672);
10) Papel político que fes o Padre António Vieira da companhia de Jesus, para se dar a El Rey D. Pedro 2° em ocazião em que se convocarão cortes para se lansar ha tributos nos povos, que servisse para desempenho do Reino. Em nome dos rusticos da Serra da Estrella;
11) Não há cabeçalho;
12) Esta carta he escrita a D. Rodrigo de Menezes em que lhe lembra huâ carta havia pedido para o Embaixador, queixase do odio da Rainha de Gram Bretanha, e fala nas guerras do turco com Imperio. (10 de Maio de 1670);
13) Parecer que de França mandou a El Rey D. João o 4° do Padre António Vieira da companhia de Jezuz;
14) Carta do dito Padre António Vieira a Rainha Regente, a senhora D. Luiza Francisca de Gusmão, por ter favorecido as missões do Maranhão. (Maranhão, 4 de Abril de 1654);
15) Carta ao Marquês de Gouveia em que o consola na partida para o degredo do Padre António Vieira. (Coimbra, 25 de Dezembro de 1663);
16) Carta do mesmo ao D. Rodrigo de Menezes em que se queixa da sua pouca saúde, agradece partrocinarlhe os seus particulares, falla na felicidade do Rey e do Reino;
17) Carta do Padre António Vieira a D. Rodrigo de Menezes em que recomenda a

certo negócio e dá conta de hum prognóstico que será feito em Portugal em o mes de Setembro (Coimbra, 21 de Setembro de 1665);

18) Carta do dito a D. Rodrigo de Menezes em que o agradece o favor que lhe faz em o patrocinar nos seus particulares, pede que ira continuar queixandose da injustiças que lhe fazem e promete mandar os sermões;
19) Carta escrita de Roma do dito a D. Rodrigo de Menezes em que se queixa de lhe condenarem o papel que fez para provar a resurreição de El Rey D. João o 4°, pede escreve ao seu Embaixador para o favorecer nos requerimentos que traz em que pretende descarregarse desta culpa e se continua a consignação que lhe haviam dado (Roma, 7 de Novembro de 1669);
20) Carta em que escreveo Padre António Vieira a certo titular da corte de Lisboa (31 de Julho de 1632);
21) Carta ao Conde de Ericeira (Bahia, 19 de Julho de 1694);
22) Carta do Padre António Vieira ao Almotace mor António Luiz da Câmara Corett° indo governar Pernambuco (29 de Junho de 1689);
23) Carta a El Rey D. João o 4° sobre a missão do Maranhão em anno de 1654 (Maranhão, 4 de Abril de 1654);
24) Carta do mesmo sobre os capitães mores do Maranhão e as vexações que fazião aos Indios e missionário em o anno supra (Maranhão, 4 de Abril de 1654);
25) A certo Marquês que se supõe ser o de Gouveia;
26) Carta ao Príncipe D. Theodózio do Padre António Vieira, indo para a missam do Maranhão por hû notável acazo em anno de 1652 (Cabo Verde, 25 de Dezembro de 1652);
27) Carta do Padre António Vieira da missam do Maranhão, escrita ao Príncipe D. Theodózio em o anno de 1653 (23 de Janeiro de 1653);
28) Desengano Cathólico sobre o negócio da gente da Nação hebrea, pelo Padre António Vieira;
29) Resposta ao desengano Cathólico por Mendo Foyos Pereira. Odioza, mordaz e herética;
30) Ao Marquês de Gouveia, carta escrita de Roma (Roma, 25 de Março de 1673);
31) Sem cabeçalho. (Roma, 11 de Julho de 1673);
32) Carta escrita ao Conde Castelo Melhor quando veyo de Inglaterra e se retirou da corte. (Bahia, 15 de Julho de 1686);
33) Ao Marquês de Gouveia (indicação aposta posteriormente a lápis) (Roma, 29 de Julho de 1673);
34) Ao Padre Balthezar Duarte (Bahia, 3 de Julho de 1696);
35) Ao Conde do Castelo Melhor (indicação aposta posteriormente a lápis) (Bahia, 5 de Julho de 1691);
36) Ao Conde do Castelo Melhor (indicação aposta posteriormente a lápis) (Bahia, 8 de Julho de 1692);
37) Carta a D. Rodrigo de Menezes, em que dis haver tido novas de que o senhor Marquês de Marialva havia feito no Alentejo, e do que havia disposto, falla nas profecias do Beato Amadeu e nas de frey Gil. (Coimbra, 3 de Março de 1664);
38) Ao Padre Francisco Ribeiro, procurador da Província do Brasil. (Maranhão, 15 de Abril de 1684);

39) Muito amantíssimo Padre António Maria (Bonucci acrescentado a lápis) (Quinta da Bahia, 9 de Setembro de 1687);
40) Ao Marquês de Gouveia. (indicação aposta posteriormente a lápis) (Coimbra, 19 de Dezembro de 1663);
41) Rezoens apontadas a El Rey D. João o 4° a favor dos Christãos novos, para se lhes haver desperdoar a confiscação de seus bens, sendo o sentenciados no Santo Offício e o que para isso se offerecerão ao Rey no anno de 1649;
42) A El Rey D. Felipe 4°. Romance.

BIBLIOGRAFIA

PELOSO Silvano, *Antonio Vieira e l'impero universale. La* Clavis Prophetarum *e i documenti inquisitoriali*, Viterbo, Sette Città, 2005

VIEIRA P. António, *Obras Inéditas*, t. I, Lisboa, J.H.C. Seabra e T. Q. Antunes Editores, 1856

VIEIRA P. António, *Cartas*, coordenadas e anotadas por João Lúcio de Azevedo, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1925

VIEIRA P. António, "Esperança de Portugal", *Obras escolhidas*, vol. VI, com prefácio e notas de A. Sérgio e H. Cidade, Lisboa, Sá da Costa, 1952, pp. 1-66

GIAPPONE

CONSIDERAZIONI A MARGINE DELLO SCENARIO DEGLI ANNI '90

Gustavo Cutolo

Tre possono essere considerate le aree sulle quali si è focalizzata l'attenzione, durante gli Anni '90, degli accademici e pubblicisti, giapponesi e non, nonché degli attori del mondo politico ed economico nazionale: la situazione economica del Paese, con particolare riguardo alle tematiche proprie del settore finanziario; l'assetto politico-istituzionale interno ed il ruolo dei soggetti in esso presenti; la posizione della Nazione nel contesto internazionale.

Tre aree tematiche, interconnesse tra loro, ognuna delle quali è stata interessata da una forte ed accelerata spinta verso quei modelli di cambiamento che, evidenziati nel mondo anglosassone ormai da quasi un trentennio, hanno attraversato in linea orizzontale, tutte le società industriali, in tempi e con intensità diverse.

Il contesto economico

Come ha sottolineato Ronald Dore nell'introdurre il suo prezioso studio sull'impatto sociale che i mutamenti economici, evolutivi e/o guidati, hanno prodotto e possono produrre sui sistemi a *stock market capitalism* (USA e Gran Bretagna) e *welfare capitalism* (Germania e Giappone), il capitalismo moderno ha mostrato tratti comuni di *marketization plus financialization*:[1] una tendenza, questa, caratterizzata dal crescente spazio lasciato alle forze di mercato che hanno modulato l'attività economica sulla "competizione" in quanto valore in sè ed ai mercati finanziari che con i loro molteplici, nuovi prodotti e servizi hanno marcato di elevata incertezza ed instabilità l'andamento congiunturale dell'economia mondiale. E, qui, rispetto al cosiddetto "fattore agevolante" del progresso tecnologico in particolare nei settori della comunicazione e dei trasporti, unitamente alla sua diffusione a livello mondiale, assume un peso specifico la volontà politica del radicalismo neo-liberale anglo-statunitense che in quegli anni ha scelto, tra l'altro, di smantellare lo stato sociale, di determinare l'orgoglio ed il benessere della nazione in base alla posizione internazionale di mera "crescita economica", di adottare come principio universale la "nozione smithiana che gli imprenditori, in concorrenza tra loro, guidati come sono dalla mano invisibile saranno sempre in grado di contribuire di più alla somma delle umane felicità di

---

* Il presente lavoro, dedicato al nostro maestro prof. Adolfo Tamburello, decano di noi orientalisti e dell'Università 'L'Orientale', è stato svolto nell'ambito del progetto di ricerca sullo "stato sviluppista" dal titolo "Diversità delle risposte della Cina e del Giappone alla modernità e alla globalizzazione (gestione della diversità culturale)", diretto dal prof. Franco Mazzei e depositato presso il Dipartimento di Studi Asiatici dell'Università degli Studi di Napoli 'L'Orientale'.

[1] Dore, 2001, in particolare pp. 35-40. Si veda anche: *idem,* 1999, pp. 65-89.

quanto non possono fare i funzionari pubblici. (Anche se la mano invisibile ha bisogno, ogni tanto, dell'aiuto di una serie di strumenti di regolazione di settori quali quelli dell'energia e delle telecomunicazioni, così come di agenzie di servizi finanziari, ecc.)".[2]

Se il "fattore agevolante" ha, obiettivamente, collegato vieppiù tra loro le economie mondiali, accrescendo l'interconnessione delle varie attività di esse, ed ha innalzato il tasso di permeabilità delle diverse culture, il radicalismo neo-liberale ha presupposto che la vita economica in tutto il mondo converga *universalmente* verso un unico stato finale e si caratterizzi perfettamente per una pari e totale integrazione, per uniformità ed omogeneità, lungo le linee della *marketization plus financialization*, dell'ottica proprietaria, dell'impresa come strumento di profitto, dell'impresa pro-azionisti.

Questa premessa appare necessaria poiché, analizzando la situazione economica, sociale e politica giapponese nelle sue molteplici sfaccettature del periodo in questione, negli studi e nelle dichiarazioni dei leader del mondo politico ed economico nazionale era frequente imbattersi in opinioni riformiste che richiamavano il modello proposto dal radicalismo neo-liberale: totale deregolamentazione in nome della "sovranità dei consumatori", maggiore competizione esaltata come principio motore dell'efficienza produttiva, mutamento della gestione di impresa da orientarsi prioritariamente all'utile azionario, cura dei problemi di una "economia ad alto costo", abbandono da parte dello Stato del sistema di *welfare*, implementazione di uno *small government* che ridimensioni il potere della burocrazia, affinché il Paese possa essere traghettato da una *bureaucracy-led economy* ad una *market-led, politician-led economy*.[3]

Prendiamo, a mo' di esempio, due tra i principali esponenti di quella che nel dibattito sulle riforme economiche può essere definita la *mainstream*, per l'ampia produzione frutto del notevole impegno profuso: Nakatani Iwao e Noguchi Yukio.

Il primo,[4] laureatosi presso la prestigiosa Università Hitotsubashi di Tokyo ed ottenuto il Ph.D. alla Harvard University sotto la guida del padre fondatore dell'economia neo-classica Kenneth Arrow, ha ricoperto cariche di consulente nei Governi Hosokawa (a. g. 9 agosto 1993-28 aprile 1994) ed Obuchi (a. g. 30 luglio 1998-5 aprile 2000) ed è Presidente dell'Università Tama, nonché Direttore dell' *UFJ Institute*. Nakatani, sposando la tensione individualistica neo-liberale di Nathan Rosenberg e L.E. Birdzell Jr.,[5] ritiene che per gli Anni '90 si debba parlare

---

[2] Dore, 2001, p. 38. Una critica al thatcherismo ed in particolare all'ideologia della "Nuova Destra" post thatcheriana, nonché all'influenza neoconservatrice negli Stati Uniti d'America, da una angolazione liberal-eterodossa per la quale "the task for liberal theory, as I see it, is not vainly to resist the historical falsification of the universalistic anthropology that sustained the Enlightenment philosophy of history, but to attempt to reconcile the demands of a liberal form of life with particularistic character of human identities and allegiance – to retheorize liberalism as itself a particular form of common life", ci è offerta da Gray, 1998 [tr. it.], pp. 33-50 e pp. 120-156. La citazione in nota è ripresa da: *idem*, 1997, p. 66.

[3] Dore, 2002, p. 57.

[4] Sono riportati in bibliografia alcuni tra i numerosi studi di Nakatani. Sintesi dell'impianto teorico di Nakatani Iwao in Molteni, 2000, pp. 37-38.

[5] Rosenberg, Birdzell Jr., 1986.

di prolungata recessione economica determinata dalla "fatica istituzionale" delle istituzioni economiche e politiche nazionali dato il persistere di un "conservatorismo" imprenditoriale, di una "insufficienza di imprenditorialità *flessibile* ed *aggressiva* [corsivo mio]". Ciò si configurerebbe nella eccessiva dipendenza del sistema dalle imprese di grandissime dimensioni, qualificate come *authoritarian organizations*, che determinerebbe una riduzione delle capacità innovative in campo tecnologico ed istituzionale, nonché una contrazione del tasso di crescita degli *inputs*, con derivante diminuzione del potenziale di crescita dell'intero sistema economico.[6] In linea con l'approccio *supply-side economics* e con il modello predittivo della *total factor productivity*, Nakatani asserisce che l'invecchiamento della popolazione limiterà ancor più l'offerta di lavoro e genererà tassi di risparmio sempre più bassi con un conseguente rallentamento di formazione di capitale. In più, con gli Accordi del Plaza del 1985 e l'irreversibile rivalutazione dello yen (*endaka*), si sarebbe prodotto un capovolgimento delle "condizioni di costo" che obbligherebbe la Nazione ad abbandonare la performance propria di una *developing economy* con la sua '*catch-up model' strategy*.

Per curare i mali dell'economia giapponese sarà indispensabile, allora, dare spazio ad una imprenditoria innovativa, dinamica e flessibile, strutturata intorno ad imprese di piccole e medie dimensioni, che, con l'accesso a *venture capital* e l'utilizzo nel miglior modo possibile del talento creativo degli individui, colmi il ritardo accumulato nella "rivoluzione informatica";[7] sarà necessario abbandonare le reti chiuse di *keiretsu* per sviluppare un sistema di gestione globale, costruendo "an 'open' Asia-wide network of production", e creare forze sistemiche nuove e globali che producano nuovi "effetti di aggregazione" (aumento dell'efficienza in base alla concentrazione regionale di capacità manageriali, abilità tecnologica, lavoratori specializzati, e risorse infrastrutturali, attraendo talento e tecnologia da tutto il mondo) diversi da quelli del passato, dipendenti principalmente dai legami di tipo *keiretsu*; si dovrà eliminare il cosiddetto "main bank system", ritenuto una delle cause della bolla speculativa della fine degli Anni '80 e, in generale, freno alla crescente necessità di *venture capital*; sarà essenziale perseguire una visione della *performance* economica che riconosca l'importanza della competizione per una maggiore efficienza, ridimensionando l'enfasi sull'egalitarismo propria del post guerra evidenziato dal *shūshin koyō seido* (sistema di impiego a vita) e dal *nenkō joretsu seido* (sistema di promozione basato sull'anzianità di servizio) che soffocherebbero le ambizioni individuali.

Su di un livello più complessivo che coinvolge la sfera politica, burocratica ed

---

[6] Si deve osservare, tuttavia, come Nakatani non possa negare che in passato proprio tali "largest firms […] possessed the requisite organization and capital to adopt, and improve upon, imported technology". Cfr. Nakatani, 1997, p. 399.

[7] Come ricorda Ronald Dore, talento tecnologico ed audace creatività individuale, capacità imprenditoriali basate sull'individualismo imprenditoriale, disponibilità di *venture capital*, *IPO* (*Initial Public Offering*) finale rappresentano gli ingredienti propri del modello *Silicon Valley* (termine canonizzato dal giornalista americano Don C. Hoefler in una serie di articoli comparsi nel 1971 sul settimanale *Electronic News*), in radicale contrasto con il modello giapponese tendenzialmente rivolto alla ricerca d'impresa, finanza di impresa, commercializzazione d'impresa. Dore, 2001, pp. 349-355.

economica l'attenzione si concentra sul cosiddetto "triangolo di ferro" che si ritiene la causa di effetti nocivi quali: mancanza di trasparenza del processo politico-decisionale in economia, eccessivi controlli da parte delle istituzioni burocratiche, alti costi sociali dell' "industry 'rent-seeking'".

Più articolata è l'elaborazione proposta da Noguchi Yukio che nel 1987 avrà dato prova della sua sensibilità neoliberista con un lavoro sull'andamento della finanza pubblica negli Anni '70, provando ad argomentare che il deficit di bilancio non sarebbe dipeso dai ben noti shock petroliferi del tempo, bensì dall'incremento, attuato agli inizi del decennio in questione, delle prestazioni nei principali settori della previdenza sociale, come quello sanitario (cure mediche gratuite per gli anziani, sussidi per trattamenti medici particolarmente costosi, aumento della quota governativa per le spese sanitarie dei lavoratori autonomi dal 50% al 70%), delle pensioni pubbliche (aumento dell'indennità di anzianità dal 20% al 43% del salario medio, introduzione di un fondo indicizzato per l'inflazione), ed in ambito generale con l'introduzione di detrazioni fiscali per i figli a carico.[8]

Sostenitore del *venture businesses* nel settore della tecnologia informatica, Noguchi parte dal presupposto che la struttura fondamentale dell'economia giapponese sia null'altro che il portato del cosiddetto "sistema del 1940".[9] Le scelte operate dal *senji taisei* ("sistema del periodo di guerra") per quanto concerne l'organizzazione di impresa, la sua gestione, i rapporti lavoro-capitale, il sistema finanziario, i rapporti tra l'apparato burocratico e la società civile, ecc., disegnerebbero un *jin' i-tekina seido* (sistema artificiale) che caratterizzerebbe fondamentalmente l'attuale sistema economico.[10]

In altre parole, il "sistema di impiego a vita", il "sistema di promozione basato sull'anzianità di servizio", i *kigyō-betsu kumiai* (sindacati di impresa), la debolezza degli azionisti nei processi decisionali dell'impresa, il *kansetsu kin' yū seido* (sistema finanziario indiretto), l'ampia influenza delle istituzioni statali nelle attività economiche private attraverso la *sangyō seisaku* (politica industriale) e la *gyōsei shidō* (attività amministrativa di "indirizzo"), la propensione a proteggere i settori con bassa produttività quali l'agricoltura, un sistema fiscale centrato prevalentemente sull'imposta sul reddito, il rigoroso controllo del governo centrale su quello locale non troverebbero fondamento originario negli aspetti specifici dell'insieme di norme culturali e sociali radicate nella tradizione del Paese. Essi sarebbero il portato di un "sistema di guerra" volutamente programmato e costruito intorno al 1940 con una serie di disposizioni legislative *ad hoc*, tra le quali la *Kokka sōdōin hō* (Legge sulla mobilitazione nazionale),[11] rivolte a costruire il *kyōdōtai* (senso di comunità), di reciproco aiuto, tra i soggetti impiegati nei diversi settori produttivi ed implementare l'idea per la quale "la concorrenza è un male, la cooperazione è auspicabile".[12] In tal modo, quegli aspetti culturali-valoriali quali il senso di

[8] Noguchi, 1987, pp. 186-222.
[9] Sono riportati in bibliografia alcuni dei principali studi di Noguchi Yukio. Si veda anche la *homepage www.noguchi.co.jp*. .
[10] Noguchi, 1999, pp. 119-121.
[11] *Ibidem*, pp. 119-140.
[12] I*bidem*, p. 122; pp.149-140.

appartenenza alla comunità, la predisposizione alla cooperazione ed al reciproco aiuto, l'accezione negativa data alla "concorrenza" come valore, che a ben vedere hanno una lunga tradizione storica in Giappone, nel discorso di Noguchi rientrano, dopo essere stati negati, dalla finestra degli anni '40, vestendo un abito ben specifico, quello del "sistema di guerra", adatto al suo discorso.

Il ribattezzato "*senji sōryokusen taisei*" (sistema di conflitto totale del periodo di guerra), per Noguchi, assume, poi, il ruolo di "motore" nella implementazione dell'elevata crescita economica del dopoguerra.[13] Tale crescita risulterebbe sbilanciata per una "struttura duale" che presenterebbe da una parte l'alta crescita della produttività delle industrie manifatturiere, centrate sulla grande impresa e su quelle esportatrici, dall'altra il ritardo delle imprese agricole, di distribuzione e di servizi. Qui, le potenziali frizioni tra i diversi settori produttivi determinate da tale "struttura duale" ed i conseguenti possibili attriti sociali, verrebbero prevenuti e/o alleviati dalle varie *gyōsei shidō* messe in atto dai diversi governi succedutisi nel dopoguerra. Quella che viene considerata una estesa intromissione da parte degli apparati burocratici nelle attività economiche si articola nel limitare la concorrenza, interna ed internazionale, attraverso cartellizzazioni, misure protezionistiche, controlli dei prezzi, protezione dei settori a bassa produttività. Dopo un breve periodo in cui le problematiche legate alla qualità della vita e all'inquinamento ambientale metterebbero in discussione la *seichō daichi-shugi* (priorità della crescita) predisponendo un eventuale abbandono del "sistema del '40", si assisterà ad una chiara riproposizione di esso in risposta allo shock petrolifero degli inizi degli Anni '70. Una seconda *chance* per cambiare la struttura economica in direzione di un "sistema aperto" che accresca il ruolo dell'economia giapponese nel contesto internazionale è osservata negli Anni '80. Tuttavia, anche in quel periodo, ritmato dalla "economia della bolla", si assisterebbe ad una esaltazione del "vecchio progetto".[14] La recente trasformazione del contesto economico mondiale (leggi modello *Silicon Valley* frutto del rapidissimo processo di innovazione tecnologica nel settore informatico e la conseguente crescita esponenziale di piccole imprese ad esso relato, in un "libero" mercato pienamente nelle mani di *venture capital* e *venture business*) secondo Noguchi impone, infine, che "future courses must be found by a trial-and-error process":[15] un processo sostanzialmente regolato da una unica legge, quella dell'incertezza, del rischio, alla quale si può rispondere solo rischiando, in cui "individual creativity rather than group cooperation is required".[16] Ne consegue che la ricetta proposta da Noguchi per risolvere i problemi non si distacca da quella indicata da Nakatami: per il futuro

---

[13] *Ibidem*, p. 142.
[14] *Ibidem*, pp. 145-150.
[15] Noguchi, 1998, p. 407.
[16] *Ibidem*. Una delle caratteristiche della *performance* economica in Giappone è la sua valenza cooperativa, avente come presupposti il controllo dell'incertezza, la gestione dell'insicurezza e la socializzazione del rischio, in contrapposizione al modello americano di tipo conflittuale, basata sul gusto del rischio e della sfida individuale. Mazzei, 1997, pp. 141-177.

dell'economia giapponese si dovrà, quindi, abbattere il "sistema del '40",[17] una cosa tanto auspicabile quanto possibile, in linea di principio, in quanto "sistema" introdotto "artificialmente".

Ora, per dirla con parole di un non orientalista, si arriva ad "esigere che il Giappone cessi di essere giapponese".[18] Ciò che si richiede non è una *riforma della struttura industriale* (razionalizzazione dei settori in declino ed incoraggiamento dei settori in crescita), sulla cui lunghezza d'onda il Giappone si è sempre sintonizzato con particolare tempismo e pragmatismo nel corso della sua storia operando nel rispetto dei suoi tratti valoriali, bensì la *riforma strutturale di un sistema economico* caratterizzato da "interdipendenze istituzionali" (interrelazioni di pratiche istituzionali determinate dai caratteri salienti del sistema stesso quali, ad esempio e nello specifico, impiego a vita, relazioni personalizzate con reciprocità di lungo termine, capitale azionario detenuto in un'ottica di lungo periodo), da "assonanze motivazionali" proprie (assunzione di impegni vincolati a lungo termine per il benessere degli altri, concezione produttivistica centrata sulla "cultura del fare cose"),[19] da tratti dominanti originari quali imprese pro-dipendenti, transazioni relazionali, maggiore propensione verso la cooperazione, forte ruolo dello Stato come produttore di beni pubblici ed arbitro fra interessi privati,[20] raffigurando le oggettive difficili condizioni economiche del tempo come situazione di prolungata recessione determinata dal sistema in sé che, non mutando nella direzione auspicata, qualificherebbe gli Anni '90 come *ushinawareta jūnen* (decennio perso).[21]

Non si può forse qui ipotizzare una forzatura, funzionale all'impianto ideologico neo-liberale, nel qualificare il contesto economico degli Anni '90 come prolungata recessione di natura sistemica?

La storia del percorso economico degli Anni '90 potrebbe, allora, essere raccontata anche nel seguente modo.

Se si considera l'andamento del PIL nel decennio in questione, si nota che, dopo il consistente calo degli anni immediatamente successivi allo scoppio della "bolla speculativa" ed alla Crisi del Golfo del 1990-1991, nel 1995 e 1996 si registra una crescita pari rispettivamente al 2,5% e al 3,4%,[22] migliorando le previsioni indicate

---

[17] Reclamando la fine di un sistema che "works well in an enviroment in which members must cooperate for a single and well-defined goal", Noguchi ritiene, forse, che l'attuale ambiente economico non permetta l'individuazione di "well-defined goal". Noguchi, 1998, p. 407.

[18] Gray, 1998, p. 203.

[19] Dore, 2001, pp. 91-95.

[20] *Ibidem*, pp. 61-90.

[21] Noguchi, 1999, p. 4. L'espressione "decennio perso" viene ripresa anche da economisti con una visione meno ideologizzata, maggiormente articolata e quindi degna di particolare attenzione. Ad esempio, Yoshikawa Hiroshi considera come fulcro motore della crisi economica degli Anni '90 l'insufficienza della domanda effettiva che determinerebbe una "compound recession, with many contributing factors including severe cyclical stock adjustments, a structural downturn especially in the nonmanufacturing industries, macroeconomic policy errors, and depressed consumption resulting from job insecurity". Si deve tuttavia osservare che nell'analisi di Yoshikawa non trovano spazio i possibili effetti giocati da fattori "esogeni" (es. crisi finanziaria asiatica) sull'andamento dell'economia giapponese. Yoshikawa, 2002, p. 76.

[22] Asahi shinbunsha, 2001, p. 81; *Idem*, 1996, p. 276.

dal Governo Murayama (a. g. 30 giugno 1994 - 11 gennaio 1996) nel dicembre 1994 con un tasso, quale quello del 1996, di assoluto rilievo per una qualsiasi economia industrializzata matura, nonostante la forte rivalutazione dello *yen* rispetto al dollaro, culminata il 19 aprile 1995 (allorquando verrà scambiato a 79,75, contro i 126,7 del 1992);[23] il grave terremoto Hanshin del 17 gennaio 1995 che causerà la distruzione di una vasta area della prefettura di Hyōgo e della città di Kōbe (6310 vittime tra morti e dispersi), infliggendo un duro colpo all'economia della regione (il secondo centro di affari del Paese);[24] lo shock causato dall'attentato terroristico ad opera della *Aum Shinrikyō* del 20 marzo 1995 in una delle più affollate linee della metropolitana della capitale.[25]

Sembrerebbe, quindi, che l'insieme di contromisure economiche, adottate per stimolare la ripresa evitando una serie di preoccupanti fallimenti di massa, inizino a produrre risultati, aldilà delle dichiarazioni sull'implementazione di misure di *kisei kanwa* (allentamento dei controlli), termine particolarmente in auge sui *media* nazionali dal 1993 con il Governo Hosokawa (a.g. 9 agosto 1993-28 aprile 1994) sino al 1996 per indicare *deregulation*.[26] Il Governo Hashimoto (a. g. 11 gennaio 1996-30 luglio 1998), mentre annuncia (sull'onda della pressione statunitense per una maggiore apertura dei mercati finanziari giapponesi) il *Big Bang*,[27] si spinge ad invertire le precedenti misure di politica economica, sostanzialmente espansive, maggiorando la tassa sui consumi dal 3% al 5%, ponendo termine ai tagli provvisori dell'imposta sui redditi, aumentando i ticket sanitari e i contributi sociali. E' in conto un rallentamento della crescita per un periodo di circa sei mesi, al fine precipuo di ridimensionare il rilevante debito pubblico. Ciò che non si prevede è lo scoppio di una estesa ed intensa crisi finanziaria asiatica[28] che scuoterà proprio quella regione verso la quale, dopo gli Accordi del Plaza del 22 settembre 1985, si saranno concentrati gran parte degli obiettivi strategici giapponesi, determinando una rilevante riduzione degli investimenti diretti e delle esportazioni verso l'area, con conseguente riflesso negativo su di una economia

---

[23] L'innalzamento del valore dello *yen* determinerà un aumento delle importazioni e una riduzione del surplus commerciale che dai 100-103 miliardi di dollari del periodo 1993-1995 scenderà intorno ai 70 miliardi di dollari nel 1996, un ammontare, tuttavia, alto. Nel luglio 1996 lo *yen* verrà scambiato a 109,3. *Asahi shinbun*, 1 febbraio 1997; Keizai Koho Center, 1996, p. 70; Asahi shinbunsha, 1997, p. 110.

[24] Resoconto dettagliato del terremoto Hanshin in Asahi shinbunsha, 1996, pp. 129-190. Mi preme ricordare, incidentalmente, come l'interesse della stampa occidentale si sia concentrata prevalentemente sull'immane disastro per sottolineare, non senza una qual *schadenfreude*, la presunta inefficienza del sistema per eccesso di burocratizzazione, dimenticando, opportunamente, di rilevare l'impossibilità scientifica di prevenire un evento sismico. E non sorprende come, in seguito, si sia trascurato di fornire informazioni sulla immediata rinascita dell'aerea.

[25] Fujita, 1995.

[26] Cronologia dei piani di deregolamentazione dal 1993 al 2000 in Lincoln, 2001, p. 157. Una lista esemplificativa dei risultati della deregolamentazione al 1997 in Dore, 2001, pp. 255-257.

[27] Cargill, Hutchison, Ito, 2000, pp. 54-58; Vogel, 2006, pp. 84-89.

[28] Ciò che il Giappone, in realtà, non immaginerà è l'atteggiamento "passivo" dell'Amministrazione Clinton al suo allarme lanciato nella primavera del 1997 circa i forti rischi di una crisi finanziaria nell'area e alla richiesta di una azione congiunta al fine di prevenirla. Ancora al vertice *APEC* di Vancouver del 24 e 25 novembre, il Presidente Clinton liquiderà la crisi asiatica come un "incidente di percorso". Cfr. Gilpin, 2001, p. 138.

nazionale che sta cercando, prudentemente, di liquidare, attingendo dai profitti dei settori industriali in attivo, le sofferenze finanziarie degli inizi degli Anni '90 non senza difficoltà, data la complessità di rilevare l'ammontare esatto dei *furyō saiken* (prestiti inesigibili) dei *jūsen*, o *tokutei jūtaku kin'yū senmon kaisha* (società finanziarie specializzate nei prestiti per abitazioni).[29]

All'annuncio del fallimento di istituzioni finanziarie di alto livello, quali la *Hokkaidō takushoku ginkō* (17 novembre 1997) e la *Yamaichi shōken* (22 novembre 1997), faranno seguito le assicurazioni del Ministro delle Finanze Mitsuzuka Hiroshi e del Governatore della Banca del Giappone Matsushita Yasuo di un immediato intervento governativo che tamponi le conseguenze dirette del collasso di tali istituzioni, impegno accolto, ora, con consenso tra i media e le principali forze politiche, a differenza di quanto è avvenuto per le *jūsen*.[30] Come conseguenza della crescente attenzione della comunità finanziaria internazionale verso la situazione finanziaria giapponese nel gennaio 1998 il *Japan premium*, che nell'ottobre del precedente anno è a quota 0%, supera lo 0,7%. Il Ministero delle Finanze dichiara che il problema dei *furyō saiken* è molto più grave di quanto previsto e chiede agli istituti bancari, forse con eccessiva fiducia, di classificare i prestiti secondo lo schema previsto in quattro classi in base al grado di rischio di inadempimento.[31]

Vincolato dal principio dell'equilibrio di bilancio della legge sulla ristrutturazione delle finanze statali, il Governo Hashimoto potrà implementare misure reflazionistiche solo con il nuovo anno fiscale. Nel febbraio verrà approvata una serie di provvedimenti che prevedono un rilevante gettito di denaro pubblico da erogarsi nella successiva gestione finanziaria, al fine di risanare 21 banche. Dal giugno il *Japan Premium* scende al di sotto dello 0,2%. Tuttavia, nello stesso mese la neonata *Kin'yū kantoku chō* (Agenzia di supervisione finanziaria), posta alle dipendenze del *Sōrifu* (Ufficio del Primo Ministro),[32] nell'esaminare la situazione delle principali banche, riscontra il grave e persistente deficit della *Nihon chōki shin'yō ginkō*, nonostante la dose di denaro pubblico ricevuto. Il 21 agosto quest'ultima rende noto l'ammontare dei suoi prestiti inesigibili (750 miliardi di *yen*) ed annuncia un piano di risanamento che implicherebbe la completa cessazione delle proprie attività economiche oltremare, richiedendo un ulteriore sostegno finanziario pubblico per un ammontare superiore a 500 miliardi di *yen*. Su tale richiesta il mondo politico si divide: mentre il *Jimintō* (Partito Liberal

---

[29] Un sintetico resoconto delle attività delle *jūsen* dalla loro istituzione agli inizi degli Anni '70 in Hori, 2005, pp. 102-111. In merito alle misure di liquidazione delle *jūsen*, si osserva che il cuore del dibattito politico si incentrerà, tra la fine 1995 e giugno 1996, sull'opportunità o meno di iniezioni di fondi pubblici.

[30] Nello specifico, lo *Yomiuri shinbun*, il *Nikkei shinbun*, il *Sankei shinbun* e il *Mainichi shinbun* raccomanderanno l'utilizzo di fondi pubblici. La posizione dell'*Asahi shinbun* e del *Tokyo shinbun* sarà lievemente diversa. Quest'ultimi due quotidiani, se da un lato considereranno l'impiego di fondi pubblici, al tempo, un qualcosa di inevitabile, dall'altro sottolineeranno la necessità di operare con estrema cautela e trasparenza.

[31] Cargill, Hutchison, Ito, 2000, p. 60.

[32] Sulla istituzione e le funzioni della *Kin'yū kantoku chō* si vedano: Hori, 2005, pp. 121-130; Cargill, Hutchison, Ito, 2000, pp. 152-154.

Democratico) ritiene che il Governo Obuchi possa concedere alla *Chōki shin'yō ginkō* un sostegno finanziario aggiuntivo, il *Minshutō* (Partito Democratico) di Kan Naoto e il *Jiyūtō* (Partito Liberale) di Ōzawa Ichirō, i principali partiti di opposizione, valutando insolvente l'istituzione bancaria, ne chiedono la gestione fallimentare senza ulteriore iniezione di fondi pubblici. Il caso della *Chōki shin'yō ginkō* sarà, quindi, connesso al dibattito sulle misure da adottare per il risanamento finanziario, misure che il *Jimintō* (Partito Liberal Democratico), nel luglio, avrà presentato alla Dieta e che prevedono l'adozione del sistema di "banca ponte" amministrata dal Governo, la nomina di supervisori indicati dalla *Kin'yū kantoku chō* in qualità di amministratori delle istituzioni fallite, il trasferimento dei prestiti inesigibili alla *Resolution and Collection Bank* [33] e la vendita di eventuali restanti prestiti ad istituzioni finanziarie private. [34] La consapevole necessità di una mediazione delle posizioni divergenti produrrà un accordo tra tutte le forze politiche su di una nuova legislazione che, approvata in ottobre, introdurrà il sistema di "banca ponte" (già proposto dal *Jimintō*) e la "nazionalizzazione temporanea" per le società fallite (come da richiesta dei partiti di opposizione); l'abolizione di elargizione di fondi pubblici per quelle istituzioni esposte a fallimento e la "nazionalizzazione temporanea" per le società con *equity ratio* particolarmente basso; la costituzione della Commissione per la Ricostruzione Finanziaria alle dirette dipendenze dell'Ufficio del Primo Ministro.[35] Per la *Chōki shin'yō ginkō* si procederà alla fine di ottobre alla "nazionalizzazione temporanea".[36] E' a questo punto che con tempismo l'agenzia di *ratings Moody's Investors Service* dichiara il 17 novembre di aver degradato la capacità di credito delle banche giapponesi, contribuendo a fornire una pubblicità negativa al sistema finanziario giapponese, non senza effetti concreti. Il *Japan Premium* nello stesso mese equivale a circa lo 0,7%.

Dalla fine 1997 il PIL reale inizia a ridursi. Si ritorna in una fase di contrazione degli investimenti, mentre i consumi privati segnano una sensibile diminuzione. Nel 1998 il tasso di crescita sarà di segno negativo,[37] ricordando la situazione economica degli anni del primo *oil shock*.

L'iniezione di fondi pubblici nel marzo 1999 verrà attuata in un contesto maggiormente regolato e rigoroso nella definizione del capitale netto, negli standard applicati alla classificazione dei prestiti, nel controllo dei piani di ristrutturazione delle banche. Nel mese seguente il *Japan Premium* scompare; si accelera il processo di ristrutturazioni, acquisizioni e fusioni di istituzioni finanziarie, dando inizio a ciò che apparirà più come una riconfigurazione del

---

[33] La *Resolution and Collection Bank* verrà istituita nel 1995 al fine di liquidare gli *assets* delle cooperative di credito fallite. Essa si affianca alla *Housing Loan Administration* che creata nel 1996 avrà il compito di liquidare gli assets delle *jūsen*. Nell'ottobre 1998 le due istituzioni si fonderanno per dare vita alla *Resolution and Collection Coorporation*. Cargill, Hutchison, Ito, 2000.

[34] Hori, 2005, pp. 112-114.

[35] *Ibidem*, pp. 113-114. Informazioni sulla Commissione per la Ricostruzione finanziaria alla pagina web *www.fsa.go.jp/*.

[36] Nel dicembre dello stesso anno verrà nazionalizzata temporaneamente anche la *Nippon Credit Bank*.

[37] Asahi shinbunsha, 2001, p. 81.

complesso sistema di *keiretsu* che il suo tramonto.[38]

Il PIL nel 1999, rispetto al precedente anno, recupera due punti percentuali, attestandosi all'1,4%.[39] Il vecchio millennio si chiude con la speranza di aver dato un nuovo corso al risanamento di un settore quale quello finanziario particolarmente sensibile alla accresciuta concorrenza ed alle fibrillazioni del mercato internazionale, ma al contempo senza aver offerto una risposta concreta al radicalizzarsi di una spirale deflazionistica che ne condizionerà i primi anni.

Questa breve sintesi del pur complesso scenario economico del Giappone degli Anni '90 evidenzia, innanzitutto, le problematiche del settore finanziario che, a livello internazionale, ha già dato prova di particolare fragilità a partire dagli Anni '80 in paesi quali Stati Uniti (1984-1991), Portogallo (1986-1989), Norvegia (1987-1993), Svezia (1990-1993), Italia (1990-1994), Finlandia (1991-1994).[40] Nello specifico, le difficoltà giapponesi si manifestano in stretto rapporto con la "bolla speculativa" della seconda metà degli Anni '80, la cui formazione appare originata da politiche economiche espansive successive agli Accordi del Plaza (che contestualmente produrranno liquidità in eccesso) e da un "clima speculativo" (mondialmente diffuso per le spinte liberalizzatici statunitensi nei confronti degli altri mercati finanziari) difficilmente controllabile dalle autorità finanziarie giapponesi, ed il cui collasso è volutamente attivato, attraverso un repentino aumento dei tassi di interesse, per timore di una spirale inflazionistica che trascini con sé i prezzi dei generi di largo consumo.[41] Insieme a ciò, non si può escludere che a generare il quadro macroeconomico negativo nei primi anni del 1990 non contribuiscano le tensioni presenti nel Golfo, area strategicamente importante nell'approvvigionamento di materie prime per l'economia giapponese.

Ad ogni modo, se si evitasse di manipolare i dati macroeconomici, proponendo, ad esempio, la media percentuale del PIL sull'intero decennio, non si oscurerebbe l'apprezzabile crescita economica degli anni '95-'96, ottenuta senza mutamenti sistemici, e si potrebbe evidenziare l'impatto negativo di tale crisi sull'economia giapponese in circostanze di politiche tese al risanamento del deficit pubblico, impatto che la World Bank stimava in una perdita di 2 punti percentuali del PIL.

La susseguente spirale deflazionistica sarà contrastata dalle autorità finanziarie nazionali con l'immissione, nel sistema, di liquidità; tuttavia, l'aver preferito accumulare tale liquidità nei bilanci delle imprese senza investirla, ad esempio, in aumenti salariali che rilancino i consumi,[42] ha inibito la ripresa economica.

Abbiamo sin ora detto delle gravi difficoltà economiche di una società in cui la qualità della vita non ha, comunque, paragoni in confronto alla maggior parte dei paesi industrializzati, in cui la distribuzione del reddito è ancora comparativamente meno diseguale. In un sondaggio condotto nei primi giorni del 2003 dall' *Asahi shinbun*, il 70% degli intervistati si dichiarava soddisfatto del

---

[38] Cargill, Hutchison, Ito, 2000, pp. 66-71. Lincoln, 2001, pp. 192-194.
[39] Asahi shinbunsha, 2001, p. 81.
[40] Hutchison, McDill, 1999.
[41] Ito, Malden, 2004, p. 26.
[42] Dore, 2002, p. 55; *Idem*, 2006.

proprio tenore di vita ed in realtà un confronto tra le principali società industrializzate indica come il Giappone rimanga un paese tra i più egualitari al mondo nella distribuzione del reddito, nelle opportunità di scelte e nella fruizione dei servizi sociali, più vicino a nazioni quali la Svezia e la Norvegia che agli Usa o alla Gran Bretagna.[43]

Gli sforzi per contenere l'andamento negativo del tasso di disoccupazione, cercando di evitare nei limiti del possibile la bancarotta di imprese in difficoltà e limitando al massimo i licenziamenti nei casi di necessaria ristrutturazione aziendale, risulta, poi, esplicativo per comprendere le tendenze prioritarie della società giapponese. In base ai dati *OECD*, nel periodo 1997-2000 di particolari tensioni economiche, il tasso medio di disoccupazione sarà del 4,2%, mai vissuto prima di allora e, quindi, fonte di diffusa e viva preoccupazione, un valore, questo, inferiore a quello degli USA (4,4%), del Canada (7,9%), della Francia (11,2%), della Gran Bretagna (5,9%), della Germania (8,6%) e dell'Italia (11,4%), nazioni che nello stesso arco di tempo hanno registrato un tasso di crescita medio rispettivamente del 4,5% (USA), 4,2% (Canada), 2,9% (Francia), 2,8% (GB), 2% (Germania ed Italia) contro lo 0,7% del Giappone.[44]

Il contesto politico

Gli Anni '90 acquistano, poi, un interesse specifico in campo politico-istituzionale. La difficile situazione economica si combina con l'ampia diffusione mediatica avuta dal *Sagawa jiken* (caso Sagawa) dal 22 agosto 1992,[45] acuendo un clima di sfiducia verso il *Jimintō* (Partito Liberal Democratico), mentre "giovani

---

[43] Cfr. *Asahi shinbun*, 9 gennaio 2003. Vengono proposti in bibliografia alcuni tra i numerosi studi sulle classi sociali nel Giappone contemporaneo, sui temi relativi all'eguaglianza, osservati da diverse angolazioni , ed il dibattito ad esso correlato.

[44] Keizai Koho Center, 2001, p. 15 e p. 98. Di un certo interesse saranno le dichiarazioni rilasciate nel 2003 dal Presidente della Toyota, Okuda Hiroshi, in difesa del modello giapponese di relazioni di lavoro, così, anche, l'effettiva azione messa in atto da Carlos Ghosn nell'implementazione del piano di rinascita della *Nissan* che, tenendo in seria considerazione la posizione sindacale, opererà per mantenere ai massimi livelli possibili l'occupazione. In merito, Vogel, 2006, pp. 164-170.

[45] Un primo campanello di allarme si avrà con le elezioni per il rinnovo parziale della *Sangiin* (Camera dei Consiglieri) del 23 luglio 1989 per la flessione elettorale subita dal Partito Liberal Democratico che per la prima volta nella sua storia perderà la maggioranza assoluta in una delle due Camere e determinata dall'introduzione di una impopolare "tassa sui consumi", dall'annuncio di un accordo con gli Stati Uniti tendente a favorire le importazioni di alcuni prodotti agricoli nel mercato giapponese, dal sostanziale taglio alle sovvenzioni a favore dei produttori di riso, dal *Rekurūto jiken* (caso *Recruit*) e dal *Uno jiken* (caso Uno). Le successive elezioni per il rinnovo della *Shūgiin* del 18 febbraio 1990, pur registrando un calo di consensi rispetto a quattro anni prima, consentirà al *Jimintō* di mantenere la maggioranza assoluta (consolidata con i seggi dei cosiddetti "candidati indipendenti") per il lavoro teso a presentare un'immagine di rinnovamento del Partito stesso. Infine, le elezioni per il rinnovo parziale della *Sangiin* del 26 luglio 1992, potrebbero essere valutate non del tutto negativamente con il 33,3 % dei voti e i 19 seggi conquistati su di un totale di 50 messi in palio, dopo l'avvenuta scissione di esponenti del Partito che daranno vita nel maggio dello stesso anno al *Nihon Shintō* (Nuovo Partito del Giappone). Sul "caso Recruit" si veda: Asahi Shinbunsha Shakaibu, 1989; *Japan Times*, 3 Dicembre 1988; Curtis, 1999, pp. 73-78. Sullo scandalo che coinvolgerà il Primo Ministro Uno Sōsuke si veda Downer, 2002, pp. 214-216. Sul caso Sagawa, Curtis, 1999, pp, 86-85.

esponenti" del Partito, i più esposti all'erosione del consenso, escono da esso, dando vita a nuove formazioni politiche che si dichiareranno per la moralizzazione della politica (tema non nuovo) e la riforma del sistema attraverso la revisione della legge elettorale (approvata il 25 dicembre 1994 con l'introduzione di una quota proporzionale per le elezioni della *Shūgiin*, Camera dei Rappresentanti), la deregolamentazione (in auge tra il 1993 ed il 1996) e la riforma dell'apparato amministrativo (lanciata nel 1996 e definita nel 2001 con un aumento delle funzioni del *Sōrifu* e l'accorpamento di Ministeri ed Agenzie).

Il 18 luglio del 1993, il 67,26% degli aventi diritto al voto si reca alle urne per eleggere i membri della *Shūgiin*: un calo del 6% in meno rispetto alle precedenti elezioni del febbraio del 1990.[46] I risultati registreranno una sensibile flessione dei partiti tradizionali quali il *Jimintō* con il 36,6% (223 seggi su di un totale di 511, - 52 rispetto alla precedente legislatura) e il *Nihon Shakaitō* con il 15,4% (70 seggi, - 66), una certa stabilità dello *Shakai Minshutō* (Partito Social Democratico) al 3,5% (15 seggi, +1) e del *Nihon Kyōsantō* (Partito Comunista del Giappone) al 7,7% (15 seggi, - 1), l'avanzata del *Kōmeitō* all' 8,1% (51 seggi, + 6) e di nuove forze emergenti quali lo *Shinseitō* (Partito del Rinnovamento) al 10,1% (55 seggi), il *Nihon Shintō* (Nuovo Partito del Giappone) all'8,1% (35 seggi), il *Sakigake* (Precursore) al 2,6% (13 seggi) e dell'ormai consueto gruppo composito di indipendenti e formazioni minori al 7,8% (34 seggi; + 8).[47]

La maggioranza relativa ottenuta dal *Jimintō* con i suoi 223 seggi su di un totale di 511 alla Camera Bassa non si tradurrà nella formazione di un governo guidato dai liberal-democratici. Il 6 agosto il giovane ex Governatore di Kumamoto, Hosokawa Morihiro, sarà eletto Primo Ministro di una coalizione particolarmente eterogenea comprendente le nuove forze politiche nate dalla scissione di esponenti del *Jimintō* (*Nihon Shintō* di Hosokawa, *Shinseitō* di Ōzawa Ichirō ed Hata Tsutomu, *Sakigake* di Takemura Masayoshi) e formazioni tradizionalmente presente nel mondo politico nazionale (*Nihon Shakaitō*, *Kōmeitō*, *Nihon Shakai Minshutō*). E' la prima volta dalla sua fondazione che il *Jimintō* non è alla guida, con il proprio Presidente, del Governo del Paese. E' la prima volta che esso si presenta formalmente come opposizione.

A tale quadro politico si farà riferimento, affermando da più parti, con approcci e toni diversi, la fine del *gojūgo-nen taisei* (sistema del '55), che in una accezione ortodossa indica l'attesa quanto auspicata fine di un sistema istituzionalizzato a partire dal 1960 come fallimento del naturale processo di modernizzazione (leggi

---

[46] Dal 1946 sino al 1993, la percentuale di partecipazione al voto nelle elezioni per il rinnovo della *Shūgiin*, pur se presenta un andamento particolarmente oscillante con una forbice variante tra il massimo raggiunto nel maggio 1958 (76,99%) ed il minimo del 1993, si attesta intorno ad una media superiore al 72%. Un confronto con le democrazie anglo-europee evidenzia come il Giappone mantenga ancora agli inizi degli anni '90 un accettabile tasso medio di partecipazione, più vicino ai paesi quali la Francia (77,2% degli aventi diritto per il rinnovo dell'Assemblea Nazionale per gli anni 1945-1993) e la Gran Bretagna (76,6% per le elezioni della Camera dei Comuni per gli anni 1945-1992) che non agli Stati Uniti, di cui è ben nota la scarsa partecipazione al voto. Dopo il 1993, si registrerà un ulteriore sensibile calo. *Asahi Shinbun*, 1994, p. 56.

[47] Curtis, 1999, p. 249.

occidentalizzazione) politica in quanto "sistema politico-decisionale chiuso", esclusivamente rivolto alla crescita economica (e non anche sociale) ed attivato, secondo gli assunti del "modello elitista", da un triunvirato di potere strutturato intorno al *Jimintō*, alla burocrazia economica ed ai gruppi di interesse, con il secondo, tra i tre attori, che avrà il ruolo di prima donna, legato a doppio filo da un apparato di reti di gruppi di interessi/stanziamenti di fondi pubblici ottenuti attraverso macchinazioni politiche, precondizione per una corruzione di natura sistemica.[48]

Aldilà delle assonanze con l'elaborazione di Nakatani e con il "sistema del '40" proposto, come abbiamo visto, da Noguchi Yukio, il *gojūgo-nen taisei* è, quindi, sostanzialmente una lettura critica e/o deformante di quelli che sono gli aspetti qualificanti del sistema politico giapponese: il valore limitato della legge (non più che strumento dello Stato), la preminenza delle leggi penali ed amministrative su quelle civili, la tendenza a rifiutare il contrattualismo e i procedimenti legali, una consolidata visione della centralità dello Stato che deve e può essere, non il semplice garante della sicurezza dei cittadini, bensì la loro guida virtuosa e benevola, la spiccata interazione tra gli attori in esso operanti, per un sistema politico pragmaticamente e strategicamente dedito all'affermazione degli interessi nazionali, tendenzialmente consensualistico, egualitario, benevolo e burocratico.[49] Queste due ultime caratteristiche nel loro significato specifico acquistano una valenza centrale nei rapporti tra Stato e società, tra pubblico e privato.

Ronald Dore, soffermandosi sui concetti di autorità, gerarchia e comunità, ci ricorda come a partire dal periodo Tokugawa, grazie alla diffusione sociale del Confucianesimo Sung, in particolare, e della conseguente estesa interiorizzazione delle sue norme morali, venga a formarsi "la base di un paradigma autoritativo", che "sulla premessa della virtù originale", si articola intorno ai valori della "benevolenza" ("senso di responsabilità riguardo al benessere altrui e all'ordine sociale, astensione dall'avidità, attenzione per gli interessi e la dignità della persona e per la giustizia, temperata dalla fede ottimistica che pone maggiore enfasi sull'uso giudizioso delle ricompense piuttosto che su quello delle punizioni") per l'autorità, che ne fa di essa anche una strategia per la conservazione del potere, e della "lealtà" dei sudditi. Quindi, la pacifica accettazione della gerarchia, fondata sulla fiducia nell'autorità, da un lato, ed il modello di serena autorità e di carisma non assertivo, dall'altro, ritmano, tendenzialmente, i rapporti tra i soggetti. L'approccio del Dore che tiene in seria considerazione l'insieme di valori, storicamente determinati e permeanti la società giapponese contemporanea, può essere qui confrontato con la riduttiva accezione di *soft-authoritarianism*, "the political arrangements throught which the elites of the capitalistic developmental State attempt to *implement their goal* [corsivo mio]",

[48] Sul concetto originario di "sistema del '55" e le tematiche ad esso afferenti si veda Cutolo, 2006.

[49] Per un confronto tra le variabili culturali del mondo occidentale e di quello sinico, e un quadro d'assieme dei fondamenti culturali della società giapponese si veda Mazzei, 1999. Lineamenti specifici della cultura politica giapponese in Mazzei, 1994.

proposta da Chalmers Johnson.[50]

Così è, anche, opportuno sottolineare come l'esperienza storico-culturale giapponese informi la qualità e il ruolo della burocrazia, nonché la valutazione e le aspettative che la società nutre verso di essa. Nell'epoca Tokugawa (1600-1868) è già ben visibile la centralità di un apparato amministrativo che, con la fusione della cultura del *bu* e del *bun*, fa proprio quell'insieme di norme etiche atte alla realizzazione del "buon governo". Nel Meiji (1868-1912) il ruolo dell'amministrazione pubblica è decisivo, guidando la nazione attraverso le tempestose acque delle molteplici sfide che si susseguiranno negli anni a cavallo del XIX e XX secolo. Ed ancora, la burocrazia acquista, come sottolinea Sheldon Garon, centralità negli sforzi riformatori del periodo *Taishō* (1912-1926). [51] Nondimeno nel dopo-guerra, in particolare tra il 1955-1965, pur senza sposare del tutto le conclusioni radicali di Chalmers Johnson circa l'assoluta marginalità della leadership politica, è indubitabile la posizione dominante del *Tsusan-shō* (Ministry of International Trade and Industry-MITI), nel meccanismo operativo (elaborazione/mediazione/consenso, attuazione, controllo) del cosiddetto "miracolo economico".[52]

In modo sintetico ed efficace, Najita Tetsuo traccia il senso di quella che è la tradizione del servizio burocratico in Giappone:

> "Bureaucratic service in Japan is not simply a prestigious career or an avenue to accrue vast sums of personal wealth; it is a mission to enhance the well-being of the nation throught the *systematic creation* [corsivo mio] of industrial wealth".[53]

Per adempiere a tale "missione" che è, a ben vedere, politica, sono indispensabili, allora, doti quali abilità, cortesia, onestà e dedizione. Non stupisce, quindi, il suo prestigio in una società, quale quella giapponese, con un notevole grado di omogeneità culturale ed una propensione a pensare in termini di lungo periodo; non meraviglia le alte aspettative nutrite nei suoi confronti.

Ed allora, ciò a cui si assiste agli inizi degli Anni '90 all'interno di un quadro politico nazionale in difficoltà è la predisposizione da parte di politici di nuova leva a cavalcare l'onda della deregolamentazione verso le politiche industriali relative alla distribuzione (impedimenti ad acquisizioni o espulsioni dal mercato dei più deboli da parte dei più forti, mantenimento di nicchie di mercato per le imprese ad alta intensità di lavoro, a bassa produttività e bassi salari, controllo delle licenze di vendita) ed alla "protezione dei consumatori" (bando ai distributori self-service di benzina), più che alla crescita (dato il graduale ridimensionamento già dagli Anni '70 del ruolo dei ministeri competenti con in testa il MITI), e la tendenza a minare, strumentalmente, la popolarità dei

---

[50] Dore, 1990, pp. 127-159 e pp. 284-299; Johnson, 1987, p. 143; *Idem*, 1995, p. 46.
[51] Garon, 1987, p. 4; *Idem*, 1997, pp. 50-51.
[52] Johnson, 1982.
[53] Najita, 1980, p. 6.

funzionari pubblici, con decisi attacchi nei confronti del Ministero delle Finanze accusato di incompetenza (sia per non aver previsto la bolla speculativa, sia per non aver saputo gestirne lo scoppio) e di corruttibilità, con critiche ai modelli di *amakudari* (discesa dal Cielo), al fine di governare e non solo regnare,[54] chiedendo la fine del *tetsu no sankakukei* (triangolo di ferro), minacciando la spiccata interazione funzionale tra gli attori istituzionali che è stato uno di fattori determinanti della crescita economica-sociale della Nazione.

Il contesto internazionale

A conclusione di questo excursus desidero brevemente introdurre il tema ricorrente in politica estera durante gli Anni '90.

Qui, la direttrice dominante dal dopo-guerra è stata la capacità di agire alle sfide storiche attraverso scelte che, muovendo dai mutamenti del *framework* internazionale, fossero tendenzialmente in linea con una viva coscienza antimilitarista e antinucleare (a fini strategico-militari), generata dalla terribile esperienza bellica culminata con l'olocausto atomico e maturata in un percorso di programmi di sviluppo economico-sociale finalizzati alla crescita della nazione tutta (al suo interno) e alla costruzione del ruolo di potenza civile nel mondo attraverso la "diplomazia delle risorse", la "diplomazia culturale" e la "diplomazia preventiva". Il suo atteggiarsi nello scenario internazionale si connota di pragmatismo strategico, finalizzato ad una maggiore sicurezza, prosperità socio-economica e dignità (componenti dell'"interesse nazionale"), che ritma la scelta delle modalità (bilateralismo, multilateralismo o regionalismo) e dei tempi (brevi o lunghi) dell'implementazione degli obiettivi preposti, non perdendo di vista le idee dominanti presenti nella società internazionale, il suo assetto normativo e le resistenze/pressioni.

Negli anni in questione, si farà strada la richiesta di un *futsū no kuni* (Paese normale) [55] che, aldilà di una certa ambiguità nella formulazione, non solo riproporrà l'annoso dibattito sulle restrizioni costituzionali negli affari di sicurezza internazionale, ma contestualmente si presenterà come senso di accettazione delle posizioni statunitensi tese a riformulare il proprio ruolo guida, dopo la fine della Guerra Fredda, nella gestione preventiva e risolutiva delle crisi internazionali, di un maggiore impegno nel rafforzare unicamente la cooperazione bilaterale con gli USA, appiattendo la molteplicità e complessità degli approcci sino ad allora seguiti. La timidezza con cui la leadership politica ha condotto, in quegli anni, l'iniziativa diplomatica rivolta all'ottenimento della membership permanente al Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite (fallita anche per il contributo offerto dalla posizione diplomatica italiana, poco lungimirante in termini di eventuali suoi ritorni, in un'ottica di *do ut des,* e, più in generale, di retroguardia per un realizzabile processo di rafforzamento dell'ONU) ne è forse un riflesso.

---

[54] Dore, 2001, pp. 247-262.
[55] Ōzawa, 1994.

BIBLIOGRAFIA

Asahi Shinbun, 1 febbraio 1997

Asahi Shinbun, 9 gennaio 2003

ASAHI SHINBUNSHA SHAKAIBU (a cura di), *Dokyumento Rikurūto hōdō* (Documento. Notizie sulla *Recruit*), Tokyo 1989

ASAHI SHINBUNSHA (a cura di), *Japan Almanac 1995*, Tokyo 1994

ASAHI SHINBUNSHA (a cura di), *Asahi nenkan 1996* (Annuario Asahi 1996), Tokyo 1996

ASAHI SHINBUNSHA (a cura di), *Asahi kiiwaado '97-'98* (Asahi Parole chiave '97-'98), Tokyo 1997

ASAHI SHINBUNSHA (a cura di), *Japan Almanac 2002*, Tokyo 2001

CARGILL Thomas F., HUTCHINSON, Michael M., ITO, Takatoshi, *Financial Policy and Central Banking in Japan*, Cambridge (Mass.) 2000

CURTIS Gerald L., *The Logic of Japanese Politics. Leaders, Institutions, and the Limits of Change*, New York 1999

CUTOLO Gustavo, "La nozione di '*gojūgo-nen taisei* (sistema del '55)' negli scritti di Masumi Junnosuke", *Il Giappone*, Vol. XLVI (2006), pp. 49-67

DORE Ronald, *Taking Japan Seriously. A Confucian Perspective on Leading Economic Issues*, London 1987, [tr.it.] *Bisogna prendere il Giappone sul serio. Saggio sulla varietà dei capitalismi*, Bologna 1990

DORE Ronald, "Japan's Reform Debate: Patriotic Concern or Class Interest ? Or Both ? ", *Journal of Japanese Studies*, Vol. 25 (1), 1999, pp. 65-89

DORE Ronald, *Stock Market Capitalism: Welfare Capitalism. Japan and Germany versus the Anglo-Saxons*, New York 2000, [tr.it.] *Capitalismo di borsa o capitalismo di welfare ?*, Bologna 2001

DORE Ronald, "Time to Revive Incomes Policy", *Japan Echo*, Vol. 29, n. 1 (2002), pp. 53-58

DORE Ronald, *Il lavoro nel mondo che cambia*, Bologna 2005

DORE Ronald, "Il Giappone è rinato puntando sulle imprese", *Il Sole 24 ore*, 21 marzo 2006

DOWNER Lesley, *Women of the Pleasure Quarters: The Secret History of the Geisha*, New York 2002

FUJITA Shōichi, *Oumu Shinrikyō jiken* (Il caso *Aum Shinrikyō*), Tokyo 1995

GARON Sheldon, *The State and Labour in Modern Japan*, Berkeley 1987

GARON Sheldon, *Molding Japanese Minds. The State in everyday Life*, Princeton 1997

GILPIN Robert, *Le insidie del capitalismo globale*, Milano 2001

GRAY John, *Enlightenment's Wake. Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, London 1997

GRAY John, *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*, London 1998, [tr. it.] *Alba Bugiarda. Il mito del capitalismo globale e il suo fallimento*, Milano 1998

HORI Harumi, *The Changing Japanese Political System. The Liberal Democratic Party and the Ministry of Finance*, London 2005

HUTCHINSON Michael M., MC DILL Kathleen, "Empirical Determinants of Banking Crises: Japan's Experience in International Perspective", C. Freeman (a cura di),

Why Did Japan Stumble ? Causes and Cures, London 1999

IMADA Takatoshi, *Shakai kaisō to seiji* (La stratificazione sociale e la politica), Tokyo 1990

IMADA Takatoshi, "Japanese Middle Class and Politics after World War II, paper presentato alla *International Conference on East Asian Middle Class and National Development*, Taipei 1994

IMADA Takatoshi, "Divided Middle Mass and Quality of Life Politics: Middle Class in Postmaterial Society", paper presentato al *Working Group on Middle Class in the 21th Century*, Paris 1998

ITO Takatoshi, "Retrospective on the Bubble Period and its Relationship to Developments in the 1990s", in Gary R. Saxonhouse and Robert M. Stern (a cura di), *Japan's Lost Decade. Origins, Consequences and Prospects for Recovery*, Malden 2004.

Japan Times, 3 Dicembre 1988

JOHNSON Chalmers, *Miti and The Japanese Miracle. The Growth of Industrial Policy, 1925-1975*, Stanford 1982

JOHNSON Chalmers, "Political Institutions and Economic Performance: The Government-Business Relationship in Japan, South Korea, and Taiwan", in Frederic C. Deyo (a cura di), *The Political Economy of the New Asian Industrialsm*, Ithaca 1987

JOHNSON Chalmers, *Japan: Who Governs? The Rise of the Developmental State,* New York 1995

KEIZAI KOHO CENTER (a cura di), *Japan 1997. An International Comparison*, Tokyo 1996

KEIZAI KOHO CENTER (a cura di), *Japan, 2000. An International Comparison*, Tokyo 2001

KOSAKA Kenji (a cura di), *Social Stratification in Contemporary Japan*, London 1994

MAZZEI Franco, "Democrazia e cultura politica in Giappone", in Rita di Leo (a cura di), *Che fare della democrazia?*, Quaderni del Dipartimento di Scienze Sociali dell'Istituto Universitario di Napoli, Anno VIII (1994), Nuova Serie n. 13/14, pp. 157-193

MAZZEI Franco"La dimensione culturale del lavoro in Giappone", *Parolechiave*, n. 14/15 (1997), pp. 141-177

MAZZEI Franco *Japanese Particularism and the Crisis of Western Modernity*, Venezia 1999

MAZZEI Franco - VOLPI Vittorio, *Asia al centro*, Milano 2006

MOLTENI Corrado, "The Crisis in Northeast Asia: the Cases of Japan and South Korea", in Maria Weber (a cura di), *After Asian Crises. Perspective on Global Politics and Economics*, London 2000, pp. 28-49

MURAKAMI Yasusuke, KISHIMOTO Shigebobu, TOMINAGA Ken'ichi, "Debate on the New Middle Class", *Japan Interpreter*, Vol. 12 (1978), pp. 1-15

MURAKAMI Yasusuke, "The Age of New Middle Mass Politics: The Case of Japan", *Journal of Japanese Studies*, Vol. 8 (1), 1982, pp. 29-72

NAJITA Tetsuo, *Japan: The Intellectual Foundation of Modern Japanese Politics*, Chicago 1980

NAKATANI Iwao, *The Japanese Firms in Transition*, Quality Resources 1988
NAKATANI Iwao, "Keizai taisei. Senshi koku gata ni" (Il sistema economico. Verso il modello dei paesi avanzati), *Nihon keizai shinbun*, 9 gennaio 1995
NAKATANI Iwao, *Nihon keizai rekishiteki tentan* (La svolta storica dell'economia giapponese), Tokyo 1996
NAKATANI Iwao, "A Design for Trasforming the Japanese Economy", *Journal of Japanese Studies*, Vol. XXIII (2), 1997, pp. 399-420
NAKATANI Iwao, "Reforming the Catch-up Economy", in Frank Gibney (a cura di), *Unlocking the Bureaucrat's Kingdom*, Washington 1998, pp. 30-40
NAKATANI Iwao, *Nihon keizai "konton" kara no shuppatsu* (Commiato dal 'caos' dell'economia giapponese), Tokyo 1998
NOGUCHI Yukio, "Public Finance", in Kozo Yamamura, Yasukichi Yasuba (a cura di), *The Political Economy of Japan*, Vol. I, Stanford 1987, pp. 186-222
NOGUCHI Yukio, "Dismantle the 1940 Setup to Restructure the Economy", *Economic Eye*, Autumn (1994), pp, 25-28
NOGUCHI Yukio, *Housing Markets in the United States and Japan*, Chicago 1994
NOGUCHI Yukio, "The 'Bubble' and Economic Policies in the 1980s", *Journal of Japanese Studies*, Vol. 20 (2), 1994, pp. 291-329
NOGUCHI Yukio, *1940 nen taisei. Saraba "senji keizai"* (Il sistema del 1940. Addio all'"economia di guerra"), Tokyo 1995
NOGUCHI Yukio, "The 1940 System: Japan under the Wartime Economy", *American Economic Review*, May 1998, pp. 404-407
NOGUCHI Yukio, *Nihon keizai saisei no senryaku* (Strategia per la rinascita dell'economia giapponese), Tokyo 1999
NOGUCHI Yukio, *Nihon keizai kaizō ron* (Dibattito sulla ristrutturazione dell'economia giapponese), Tokyo 2005
NOGUCHI Yukio, WISE, David (a cura di), *Aging in the United States and Japan: Economic Trends*, Chicago 1994
NOGUCHI Yukio, YAMAMURA Kozo (a cura di), *US-Japan Macroeconomic Relations: Interaction and Interdependence in the 1980's,* Seattle 1996
OZAWA Ichirō, *Nihon kaizō keikaku* (Un piano di riforma del Giappone), Tokyo 1993 [tr. ingl.], *Blueprint for a New Japan. Rethinking of a Nation*, Tokyo 1994
ROSENBERG Nathan, BIRDZELL Jr., L.E.., *How the West Grew Rich*, New York 1986.
SAWYER Malcom, *Income Distribution in OECD Countries*, Paris 1976
TACHIBANARI Toshiaki, "Japan's New Policy Agenda: Coping with Unequal Asset Distribution", *Journal of Japanese Studies*, Vol. 15 (2), 1989, pp. 345-369
TACHIBANARI Toshiaki, *Public Policies and the Japanese Economy: Savings, Investiments, Unemployment, Inequality*, London 1996
TACHIBANARI Toshiaki, *Nihon no keizai kakusa: shotoku to shisan o kangaeru* (Differenzazione economica in Giappone: una riflessione sui redditi e le proprietà), Tokyo 1998
VOGEL Steven K., *Japan Remodeled. How Government and Industry Are Reformimg Japanese Capitalism,* Ithaca 2006
YOSHIKAWA Hiroshi, *Tenkanki no Nihon keizai* (L'economia giapponese nell'età dei cambiamenti), Tokyo 1999, [tr. ingl.] *Japan's Lost Decade*, Tokyo 2002

PUBBLICITÀ E TRADUZIONE. PROBLEMI DI INTERPRETAZIONE?

Maria Rosaria D'Acierno

Sommario

Esaminare oggi il linguaggio della pubblicità vuol dire ampliare questo già sconfinato campo di indagine aggiungendone anche la dimensione multilinguistica e multiculturale, sebbene, come vedremo, il passare da una lingua ad un'altra sia un fenomeno antichissimo, già menzionato con disinvoltura fin dai tempi di Shakespeare. In questo saggio, quindi, che tratterà l'aspetto verbale e iconografico della pubblicità in Italia sarà inoltre aggiunta una analisi riguardo al tema della traduzione in questa specifica area legata al commercio e di conseguenza ai risvolti della globalizzazione. Verranno esaminate le teorie di alcuni dei maggiori maestri in questi campi al fine di chiarire il rapporto che esiste tra linguaggio verbale, immagine, strato sociale, strato economico e tutto il tessuto specifico che investe questa area.

Partendo dalla lingua *à propos* di Bourdieu – una lingua che segue le disposizioni, le pratiche, le usanze di un popolo, arriviamo ad esaminare il legame delle parole con le immagini come prospettato dalla teoria di Mitchell, il quale mette a fuoco soprattutto l'oggetto da interpretare, che è un misto di linguaggio ed immagine come si presenta oggi in quello che lo studioso definisce "mixed media"; vale a dire che la comunicazione del mondo sopraffatto dalla globalizzazione avviene soprattutto attraverso una rappresentazione che non è né esclusivamente visiva né esclusivamente verbale, ma piuttosto un surrogato di ambedue.

In questa analisi diventa oltremodo essenziale riferirci anche alla teoria di Yngve, il quale traccia il percorso che si segue durante un atto comunicativo, sia visto come produzione che come ricezione. "The game of tag" (il gioco dell'acchiappino) come concepito da Yngve, diventa una valida metafora che ci aiuta a comprendere quanto un atto comunicativo non sia necessariamente solo legato al campo linguistico. Infatti, in questo gioco la comprensione e la partecipazione è data da tantissimi dettagli visivi, comprensibili anche a distanza considerevole. Queste basi teoriche relative al linguaggio verbale, alle immagini e alla loro combinazione si mescolano con le teorie sulla traduzione e sul multilinguismo, una volta che queste analisi vengono trasferite al mondo commerciale per la diffusione dei prodotti del mercato globale. In questo caso, quindi, la valutazione sugli effetti commerciali come vista da Blanchette – la quale si sofferma sull'equivoco di considerare sottosviluppati quei popoli che non presentano un adeguato sviluppo economico, trascurando la loro ricchezza culturale –, e la valutazione sugli effetti linguistici come esaminata da D'Elia –, che mette in evidenza la ricchezza idiomatica della lingua inglese e, quindi, come i giochi linguistici e terminologici concorrano ad una più effettiva ed immediata comprensione –, ben si sposano con il linguaggio della pubblicità.

Introduzione

Henry IV
ACT 2
Scene 4
220 Doll. Ah, you sweet little rogue, you! Alas, poor ape,
how thou sweat'st! come, let me wipe thy face,
come on, you whoreson chops: ah, rouge!i'faith, I love thee. …

King Henry V
ACT 1
Scene 2
80 Canterbury. ….
"In terram Salicam mulieres ne succedant" – …
Scene 5
20 Constable. O diable!
Orleans. O Seigneur! Le jour est perdu, tout est perdue!
Dauphin. Mort Dieu! Ma vie!all is confounded, all!
Reproach and everlasting shame
Sits mocking in our plumes.
O méchante fortune! Do not run away.

ACT 3
Scene 4
1 Alice. La main? Elle est appelèe de hand.
Katharine. De hand. Et les doigts?
Alice. … Les doigts? Je pense qu'ils sont appelès de fingers: oui de fingers.
Katharine. … Comment appelez-vous les ongles?
Alice. Les Ongles? Nous les appellons de nailès. …
Katharine. …dites moi si je parle
Bien: de hand, de fingers, et de nailès.
Alice. C'est bien dit, madame; …
Katharine. Dites moi l'Anglais pour le bras.
Alice. De arm, madame.
Katharine. Et le coude.
Alice. D'elbow.

ACT 4
Scena 1
30 Pistol. Qui va là?
King Henry. A friend.
Scena 2: *The French camp*
Orleans.the sun doth gild our armour. Up my
Lords!
Dauphin. Montez à cheval! My horse! Varlet! Laquais!

Ha!
Orleans. O brave spirit!
Dauphin. Via! Les eaux et la terre!
Orleans. Rien puis? L'ait et le feu?
Dauphin. Ciel! Cousin Orleans.

King Richard II
ACT 2
Scene 1
270 Northumberland. Then thus – I have from le Port Blanc,
A bay in Britain …

Henry IV
Scene 5
90 Pistol. "Si fortuna me tormenta, spero me contenta".

Queste citazioni servono ad introdurre l'analisi relativa al ruolo che giocano sia il bilinguismo che la traduzione relativamente al linguaggio della pubblicità. Infatti, sembra che il bilinguismo ed addirittura il multilinguismo non siano mai stati visti come un "fenomeno" innaturale. Il messaggio di Shakespeare è chiarissimo: ci sono certe situazioni in cui la traduzione non è possibile, non per mancanza di parole dalla lingua di partenza a quella di arrivo, ma soprattutto per effetti contestuali e sonori; quindi, diventa naturale associare alla propria lingua anche parole o espressioni straniere. Ciascuna età, inoltre, ha la sua *lingua franca*, lingua che si ritrova in molte situazioni comunicative a svariati livelli; quella che all'epoca di Shakespeare era rappresentata dal francese oggi si ritrova nell'inglese.

Ma, un altro importante messaggio ci viene dal grande drammaturgo, e qui entriamo addirittura nel campo della metodologia applicata all'apprendimento/insegnamento delle lingue straniere; messaggio che ricaviamo dalla conversazione tra Katharine ed Alice. Una interazione diretta e spontanea tra docente e discente, come pure tra la lingua di partenza e lingua di arrivo, favorirà la partecipazione e stimolerà l'interesse. Volendo mettere in enfasi uno dei punti di questo saggio – la traduzione in merito alla pubblicità in Italia – e, quindi, quando e come tradurre espressioni straniere appartenenti al prodotto da commercializzare, ci rendiamo conto che siamo sommersi da espressioni linguistiche provenienti da altre culture, che, come si diceva prima, sono soprattutto inglesi e francesi. In breve, anche durante la nostra conversazione giornaliera, specialmente in riferimento al cibo – basti pensare al mondo dell'enologia e dei formaggi dove il francese predomina, al mondo dei salumi con il tedesco, o a semplici espressioni come "buon week-end", "Ok", "party", "casual", ecc., – introduciamo espressioni straniere, che oggi nel linguaggio quotidiano trovano l'inglese al primo posto, seguito dal francese che fino a pochi anni fa aveva occupato il ruolo di *lingua franca*. Una nota marca di profumo infatti, appellandosi alla magia delle notti francesi lancia sul mercato italiano il proprio prodotto evocando tratti culturali molto specifici: "La nuit … magique" immette in

un mondo sensuale, il tipico mondo notturno parigino fatto di casinò e cabaret, che per lo meno attraverso un profumo vale la pena sperimentare. La lingua francese, in questo caso non va tradotta, serve anzi a caricare la mente del lettore di "aria francese", come avveniva anni addietro con un altro profumo: "Soir de Paris". Se ammettiamo che ogni lingua gode di pari dignità, che ogni lingua trae vantaggio da prestiti e calchi, che ogni lingua offre una vasta gamma di varietà che permettono giochi linguistici che vanno dalla semantica, alla fonetica, alla prosodia, alle espressioni dialettali, il momento in cui usiamo questo patrimonio linguistico per esaminare il linguaggio della pubblicità, ci troviamo di fronte ad uno sconfinato campo di indagine dove la dimensione multilinguistica e multiculturale fa da padrone, specie se ampliamo questo concetto e consideriamo vere e proprie lingue e non semplici aggregati della lingua ufficiale anche i dialetti.

Infatti, se iniziamo questa analisi da una espressione che è usata correntemente nel linguaggio comune, soprattutto caricato dal dialetto, che la prescrizione grammaticale boccia come "scorretta", "A me mi piace", espressione che ritroviamo nella pubblicità di una marca di caffè, ci rendiamo conto che quella pubblicità perderebbe di tono se ri-formulata/tradotta in un italiano standard e grammaticalmente corretto. Associata a quel particolare personaggio del mondo teatrale, attore che fa del proprio dialetto la sua maggiore espressione comunicativa, quel caffè, giocando con sfumature linguistiche e prosodiche, ritrova tutte le sfumature del suo particolare "aroma". "Mi piace" o "A me piace" non renderebbero mai lo stesso effetto comunicativo, non si imprimerebbero nella mente del consumatore; oltretutto risulterebbero, pronunciate da quell'attore che usa correntemente il romanesco, innaturali e, quindi, non comunicative.

La pubblicità, come sappiamo, si serve di linguaggio ed immagini; un linguaggio invero molto particolare che si basa su giochi di parole, iperboli, allitterazioni, slogan, effetti ritmici, lessico vivo, concreto, positivo, superlativo, soprattutto pragmatico. Volendolo analizzare nei dettagli, ci rendiamo conto che dal punto di vista della grammatica usa forme colloquiali e semplici, ma a volte anche ellittiche e addirittura vaghe; dal punto di vista della semantica, le sue espressioni sono altamente figurative e alcune volte anche la grafologia può essere deviante (vedi Kor@Kor o Ke-Ré – ambedue pubblicità per abbigliamento; qui il simbolo che si usa per inviare e-mails acquista valore di vocale; inoltre, l'alfabeto italiano non include la consonante *k*, e in più queste due espressioni si rifanno a dei modi di dire tipicamente italiani, anzi dialettali: "core a core" che sta per "molto uniti e innamorati"; "che rè" per "che vuoi da me?", "che è successo?"). Possiamo concludere affermando che nello stile della pubblicità la strategia del coinvolgimento diventa l'obbiettivo principale per sedurre il consumatore; un obbiettivo che si raggiunge costruendo un testo dove, attraverso la concordanza e la congruenza del discorso, si dà vita ad una logica argomentativa basata sulla coesione. Tutto ciò avviene per il fatto che la pubblicità persegue molto più di un fine meramente comunicativo: deve "regolare", "indirizzare" il comportamento, attraverso una serie di istruzioni, o deve far valutare molto "positivamente", attraverso la persuasione, il prodotto di mercato; il tutto come se la scelta fosse una libera decisione del soggetto.

Rimanendo nel campo della semantica e della fonetica, se esaminiamo alcune espressioni pubblicitarie della società americana, ritroveremo altri giochi linguistici che si fondano su quella che è la particolarità della pronuncia inglese; vale a dire l'ambiguità di parole derivante dall'associazione della stessa pronuncia: "Light with a Lite", "Sip not Skip", U Haul (per un effetto più immediato si sfrutta la pronuncia della U al posto di "you"), ecc.

Naturalmente, le lingue che maggiormente si impongono nel mondo della pubblicità o introdotte come parole isolate, o come intere espressioni che si integrano con la lingua del paese, o addirittura usate integralmente sono, come si diceva prima, l'inglese e il francese. Questo fenomeno del multilinguismo nella pubblicità e, quindi, della intraducibilità di alcune espressioni è una caratteristica che si è acuita nei nostri giorni seguendo la globalizzazione del mercato dove i prodotti commerciali girano di paese in paese senza frontiere. Come conseguenza, la lingua inglese si impone anche in questo settore linguistico. Infatti, non avrebbe senso tradurre dall'inglese una pubblicità riferita ad un bene di consumo che si voglia diffondere in tutto il mondo, o che se tipicamente locale lo si voglia far conoscere ai turisti. Che senso avrebbe tradurre: Don't call me baby; Don't touch my Breil; penalty Free thinking; La nuit… magique; Le nouveau Parfume Feminin? Quando proprio non ne possiamo fare a meno accostiamo l'italiano all'inglese o al francese e creiamo strutture ed espressioni nuove che "colpiscono" l'occhio e l'orecchio dell'utente: Nutella *Generation* – Che mondo sarebbe senza Nutella; Che *sound* quei *bijoux*; Immergersi Solo con la musica, sono dove voglio essere *Listen and you'll see*; Dal *Top* della ricerca Americana: *Skin* Renu, ecc. Uno stile molto creativo, dunque, quello della pubblicità, dove le varianti prosodiche, articolatorie, lessicali, sintattiche proprie dell'inglese, forse meglio rispondono a quel fine immediato e basato sulla sorpresa che si propone questo mezzo di comunicazione di massa. In breve, il corpus (scritto e orale) preso in considerazione in questa analisi si riferisce al mondo della pubblicità e a come noi riusciamo a far combaciare questa "arte" comunicativa con l'"arte" della traduzione nella realtà italiana. Sembra che questo fenomeno – presentare prodotti prevalentemente in lingua inglese – venga quasi esasperato nel nostro paese, mentre all'estero è vissuto in maniera più distaccata. Infatti, senza troppi problemi una semplice traduzione segue il testo della lingua madre, e l'inglese appare solo quando è strettamente necessario; per esempio per prodotti provenienti dal mercato americano (soprattutto generi per la cura del corpo: Head and Shoulder, More lashes, ecc.) e in luoghi pubblici come aeroporti, ospedali, ecc. dove, comunque, la lingua del paese ha la precedenza: Í Tienes que verlo – You must see it, Mucho más que un zoo – much more than a zoo; "Do you speak Hungarian? Még nem? …it's time to call us! Hungarian Language School Magyarnyelv-iskola külföldieknek".

Poi, bisogna considerare che la pubblicità si diffonde a macchia d'olio attraverso i più svariati mezzi di comunicazione, mezzi che vanno dai cartelloni stradali alla maglietta *casual*, dalla borsa al segnalibro, dalla penna alla carta da imballaggio, dal *bus* all'elenco telefonico, ecc. Quindi, considerando tutti questi elementi di diffusione, deve adattarsi ad un vasto pubblico, selezionandolo ad ampio raggio, "scrutandolo" molto da vicino per identificarlo sotto fasce di età, di

ceto sociale, di sesso, e quindi, soggiogandolo fino a renderlo schiavo della moda, delle usanze, delle tendenze, del ritmo imposto dalla società odierna e dalla globalizzazione.

Comunque, l'abitudine a mescolare più lingue o linguaggi appartiene un pò a tutti noi; ci viene resa anche come modello dalla carta stampata a tutti i livelli, dai giornalisti della radio e della televisione, vuoi per ampliare le distanze o per ridurle; il fine è sempre quello di raggiungere un maggiore effetto comunicativo e di stabilire una migliore interazione con l'interlocutore. La teoria del sussiego di Bourdieu – *strategy of condescension*[1] –,come pure il suo "symbolic power" – il potere che il parlante persegue facendo un uso corretto dei mezzi linguistici e adattandoli al contesto in cui avviene un atto comunicativo –, partendo da regole di pragmatica determinate da fattori per la maggior parte a carattere culturale, sono strategie comunicative che servono per conquistare credibilità[2] mettendo alla pari parlante e ascoltatore.

Allora ci chiediamo sospettosi come mai la pubblicità in Italia paragonata agli altri paesi usa più frequentemente espressioni in lingua straniera? È un motivo prettamente sociologico per mostrarsi aperto all'altro, o è un fatto puramente linguistico, che pone l'accento sulla pragmatica della comunicazione che vede l'inglese la lingua più diffusa per la comunicazione globale? È, forse, perché l'inglese, coinvolto in un processo di semplificazione linguistica, sembra andare maggiormente incontro a esigenze comunicative?

Per concludere questa introduzione vorrei riassumere brevemente gli autori che sono alla base di questo saggio: Bourdieu con la sua relazione tra linguaggio e potere simbolico; Mitchell che lega imagine e linguaggio verbale; Yngve, che escludendo ogni considerazione filosofica, pone le basi per un approccio linguistico strettamente scientifico pari a quello richiesto dalle scienze pure – Hard Science Linguistics;[3] D'Elia, che esaminando il risvolto linguistico legato alle espressioni idiomatiche, apre una visione ampia ed accurata che facilita la comprensione del messaggio pubblicitario, che prende espressioni idiomatiche dalla lingua standard al dialetto, ed infine Blanchette, che pone le basi per una valutazione linguistico-economica come conseguenza della globalizzazione. Naturalmente il tutto viene concentrato ed amalgamato sotto la luce delle teorie

---

[1] "The Mayor of Pau employs a *strategy of condescension* by which, in the very act of negating symbolically the objective relation of power between the two languages which co-exist in this market, he draws symbolic profit from this relation. By virtue of his position he is able to negate symbolically the hierarchy without disrupting it, to transgress the unwritten law and thereby exploit the hierarchy to his advantage in the very process of reaffirming it". Bourdieu, 2003, p. 19.

[2] "These are communicative strategies, which follow pragmatic rules determined by various factors mostly cultural: "From the perspective of power, we are therefore inclined to assume that to exclude the opponent is to exercise power, to include him or her is to cede power. Here, it is interesting to note that, within the rhetorical and cultural conventions of English, to be seen to cede power, even if insincerely, enhances credibility". Hatim – Mason, 1997, p. 139. Cfr. Hargan, 1994; Bassnett-McGuire, 1980; Landers, 2001.

[3] Hard Science Linguistics analyses authentic conversations in terms of tasks and subtasks by replacing the ancient semiotic theory: Cfr. Yngve – Schlamberger-Brezar in forthcoming SLE Conference July 29-August 1st 2004.

legate alla traduzione (Hatim e Mason), e come queste possano avere concreti risvolti quando sono applicate al linguaggio specifico della pubblicità. Vengono, inoltre toccati altri problemi: 1) gli effetti commerciali e linguistici della globalizzazione; 2) Il ruolo che gioca oggi l'inglese; 3) le strategie di persuasione proprie del mondo della pubblicità; 4) e il ruolo della cultura con i suoi risvolti linguistici e sociali.

1. Traduzione e teoria linguistica: Bourdieu, Hatim e Mason

Tra tutte le forme di traduzione – finanziaria, tecnica, scientifica, commerciale – solamente quella letteraria e quella riferita alla pubblicità sembrano essere coinvolte in un processo altamente creativo. Nella prima, il traduttore sperimenta l'evoluzione della investigazione estetica e filosofica, mentre nella seconda alimenta la fantasia giocando con il linguaggio e con la scena che servirà da sfondo al prodotto da commercializzare: parole che si adattano alle immagini, metalinguaggio, colloquialismi, detti, rime, parole straniere, colori, sfumature e perfino decomposizione e composizione di nuove parole per arrivare ad individuare morfemi significativi che gettano luce su elementi considerati essenziali per evidenziare il prodotto.

Lo stile, qualunque sia il tipo di messaggio, è parte integrante e rilevante per assicurarsi una effettiva comunicazione; naturalmente esso cambierà di prospettiva per adattarsi al codice da utilizzare – pubblicitario, scientifico, letterario, economico, ecc.; codice che considererà anche la variante scritta o orale immettendo nel circuito i dettagli prosodici, articolatori, lessicali, sintattico-grammaticali, facendo risaltare, a seconda del caso, un particolare gergo: lingua colloquiale, familiare, in codice, formale, elevata, scelta, arricchita da immagini, da colore, da parole o costrutti in lingua straniera,[4] e così via. In questo modo il messaggio viene "tradotto" dalla lingua standard al codice richiesto per far sì che l'informazione raggiunga correttamente un vasto pubblico.

Ritornando al nostro campo relativo all'annuncio pubblicitario, vale la pena mettere ancora una volta in luce tutte le strategie di coercizione che stanno alla base di questo atto comunicativo, e come e quanto esse interagiscano con il mondo economico, finanziario, turistico, commerciale fino a toccare tutti gli strati della vita sociale. Il linguaggio della pubblicità non si sviluppa attraverso canali illusori, al contrario è ben programmato e pre-costruito per adattarsi alle condizioni storico-sociali del mondo globale. Si deve tener conto, infatti, di una realtà ben precisa, vale a dire che lo stesso prodotto lo si trova pressoché in tutto il mondo; la lingua inglese, quindi, fa da tramite occupando uno spazio considerevole per adattarsi alle circostanze: una lingua *à propos* per usare la terminologia di Bourdieu; una lingua che segue le disposizioni, le pratiche, le usanze dei popoli dei nostri giorni; una lingua che combacia con le richieste della maggior parte della popolazione globale; una lingua che segue un certo *habitus*. Questo – una serie di disposizioni che inducono l'agente ad agire, reagire ed interagire in un certo modo – è il punto centrale del mondo della pubblicità, che esaminandone a fondo tutti i

[4] Bourdieu, 2003, pp. 54-60.

dettagli si rende idonea per suggerire ciò che diventa più o meno indispensabile alle esigenze e alle aspettative della vita moderna in tutte le sue più svariate situazioni e sfaccettature.

La maggior parte della pubblicità, vuoi quella che incontriamo su giornali o riviste, vuoi quella di strada, o quella che udiamo in televisione a dispetto del paese in cui è inserita, usa prevalentemente la lingua inglese, e questo per accomodarsi a quell'*habitus* che, pur di seguire certe tendenze e rispettare certi gusti, ci predispone verso certi oggetti. Per soddisfare le nostre aspettative e raggiungere quegli obiettivi che ci sono dettati da tendenze comuni, dimentichiamo o cerchiamo di affossare quei principi culturali propri del nostro paese; principi che si trasformano per adattarsi alla evoluzione globale, trasformazione che è seguita e/o avvallata anche dal linguaggio.

Questa che segue, infatti è una pubblicità apparsa nelle strade italiane e rispecchia la tendenza comune a molti paesi industrializzati che vivono nel mondo della tecnologia; è interamente in inglese e gestisce immagine e lingua bilanciando elementi verbali con elementi iconografici.

Un grande cartellone stradale viene diviso tra due gemelle sulla destra – studi scientifici hanno individuato che l'occhio umano batte prevalentemente sulla destra – e due scritte sulla sinistra – a photocamera/cybershot, a videocamera/handycam; al centro in alto si legge: "Sony your vacation." A parte il fatto che sia interamente in inglese e, quindi, questo elemento già contribuisce alla trasformazione dell'italiano, notiamo anche che dalla marca del prodotto – Sony – si è ricavato una forma verbale (desubstantive verb), che ristringe il concetto e "colpisce" direttamente e più incisivamente la mente dell'utente. Questo fenomeno sintattico-grammaticale che gioca con la semantica è un fenomeno che appartiene alla lingua inglese fin dai tempi dell'antico inglese, e caratterizza l'aspetto della formazione delle parole (word-formation). Quindi, invece di dire: "Parti, divertiti e immortala con un filmato le tue vacanze" si è "tradotta" questa espressione con una unica parola – Sony – che è conosciuta in tutto il mondo come marca legata alla riproduzione di immagini e suoni. L'economia linguistica si sposa con l'economia del commercio:

> Visible in all areas of practice (sport, song, clothing, housing, etc.), the process of unification of both the production and the circulation of economic and cultural goods entails the progressive obsolescence of the earlier mode of production of the habitus and its products.[5]

La pubblicità si basa, quindi, su strategie di persuasione sia linguistiche che sociali; strategie che mettono a confronto linguisti e specialisti dell'immagine; strategie derivanti dalla collaborazione tra specialisti di parole e specialisti di icone: "between practioners of the word and practioners of the image" per dirla come afferma Mitchell. È il risultato di un compromesso tra linguaggio e atteggiamento culturale in un mondo in cui la globalizzazione ha la sua responsabilità nel farci

[5] *Ivi*, p. 50.

accettare messaggi che si fondano in modo molto ben bilanciato sia sulle parole che sulla progettazione di figure: "we inhabit a world so inundated with composite pictorial-verbal forms (film, television, illustrated books) and with technology for the rapid, cheap production of words and images (cameras, Xerox machines, tape recorders)".[6] Tutto questo deriva dalla nostra fretta spasmodica, dallo "stress" della nostra vita quotidiana, che combatte per abbattere tempo e spazio, per competere con il tempo e con lo spazio. Le immagini, i colori, la intera struttura di un annuncio pubblicitario, che osserva una rigorosa valutazione dello spazio e del tempo concentrando le parole, non solo al momento adatto ma anche collocandole in posti ben precisi, conferma questo concetto di risparmio a tutti i costi e di collaborazione tra aspetti verbali e non; infatti, a seconda del ruolo dell'immagine principale così le parole la seguiranno, o le staranno accanto, o la precederanno, o faranno un tutt'uno con essa. La vecchia diatriba sulla maggiore o minore importanza del linguaggio verbale rispetto all'immagine, penso che oggi sia superata, poichè sembra che ogni cartellone pubblicitario costruisca con eguale impegno e l'aspetto verbale e quello non-verbale, anche dove, a prima vista, sembra che sia trascurato un elemento in favore di un altro.[7] Per esempio, nella pubblicità relativa alle ridottissime tariffe aeree per raggiungere Parigi o Berlino (Anche Gigi a Parigi; Mando Lino a Berlino) l'aspetto coreografico sembra essere messo in secondo piano per favorire quello linguistico – rima baciata –, ma un attento esame ci dirà che la scelta del colore di base su cui si posa la scritta ha un valore strategico e stimola la memorizzazione delle parole.

Volendo legare alla pubblicità la teoria della traduzione di Hatim e Mason dobbiamo ricordarci che il contatto tra il mondo linguistico e quello culturale diventa elemento essenziale per la diffusione del prodotto. Ma mentre da un lato sembra che qualunque strategia sia possibile pur di raggiungere un ampio mercato, dall'altro il meccanismo di censura gioca un ruolo molto importante, non solo per eliminare, ma soprattutto per includere, anche in modo ironico, ciò che è considerato incredibile ed inaccettabile in un'altra cultura.

Se, quindi, vogliamo applicare la teoria della traduzione come vista da Hatim e Mason al linguaggio della pubblicità dobbiamo considerare che l'unica differenza con una traduzione di un testo letterario è data dal fatto che nel linguaggio della pubblicità il codice informativo (instructional) si combina con quello argomentativo (argumentative). Questo, perché la pubblicità più di qualunque altro atto linguistico deve considerare i suoi risvolti comunicativi; deve regolare attraverso istruzioni (instructional code), valutare atttraverso la persuasione (argumentative code), e deve essere credibile attraverso una contropartita (counter-claim) che sopprime il punto di vista del mandante.[8]

Secondo Hatim e Mason si crea un equilibrio tra punti di vista differenti

---

[6] Mitchel, 1980, p. 1. Cfr. *idem*, 2002.

[7] Cfr. Fairclough, 1989; Mitchel, 1980; *idem*, 2002; *idem*, 1994.

[8] Cfr. Hatim – Mason, 1997, pp. 126-128.

("through and counter argumentation"),[9] così che tutto il commercio si possa muovere tra diversi poli che toccano i valori culturali, linguistici, sociali, religiosi dei vari popoli in cui è inserita la pubblicità; dettagli che, legando strategie argomentative a fattori pragmatici e interculturali, contribuiscono a manipolare più facilmente la mente dell'utente. Per stabilire una continuità del testo nel contesto, continuum che diventa il maggior responsabile del successo di una pubblicità, si attuano delle strategie. Queste stabiliscono interferenze e contrasti tra elementi semiotico-verbali, tra immagini e colori e tra comportamenti. Per esempio una nota marca di caffè italiano, ambientata tra angeli e santi in cielo, mette in risalto, attraverso atteggiamenti ironici, il valore del buon comportamento, a cui fa seguito non solo la ricompensa del paradiso, ma soprattutto quella di un *buon* caffè: "Se non è *buono* che caffè è" dicono i santi e gli angeli.

La concordanza e la congruenza – la capacità di collegare elementi verbali al contesto – facilitano la comunicazione mentre aumentano la relazione tra contesto, parlante e ascoltatore; aiutano a creare un'atmosfera adeguata dove il contenuto calza con l'ambiente in modo appropriato, dove non ci sono spazi vuoti tra le persone coinvolte nel messaggio pubblicitario. Attraverso queste strategie subdole il mondo della pubblicità guadagna credibilità e raggiunge un ampio mercato. Per tutte queste ragioni, che includono una attenta valutazione del campo semiotico come di quello linguistico, come pure un dettagliato esame della società e dell'ambiente fisico, pensare alla traduzione di una pubblicità sembra un compito difficile; nel frattempo, poiché si vendono gli stessi prodotti in quasi tutto il mondo, siamo aiutati dal fatto che l'inglese come *lingua franca* raggiunge facilmente il destinatario.

Inoltre, la traduzione di una pubblicità, dal momento che include testi di vario livello (audio, video, scritti), deve offrire un genere di traduzione che tenga conto della organizzazione del contenuto e della sua espressione, del lessico, della sintassi come pure delle relazioni di contrasto e di casualità: "the elaborate organization of both content and expression, varied and precise lexis, complex hypotactic syntax and clearly signaled relations of contrast and causality".[10]

2. Images and language: Mitchell and Yngve

Ribadiamo ancora una volta che la pubblicità segue i ritmi della società moderna, e, quindi, persegue il fine di ridurre spazio e tempo. Questo fa in modo che il messaggio debba essere quanto più concentrato possibile per raggiungere l'utente in modo veloce e convincente. Quindi, per ottenere queste condizioni e promuovere un prodotto la valutazione attenta di tutto l'ambiente, dell'età e del sesso del pubblico risulta determinante per costruire un testo sia verbale che iconografico in cui inserire il prodotto; un testo molto specifico che non può mai permettersi nessun grado di neutralità, poiché il suo potere sta nel fatto che deve essere capace di stabilire una intensa e pur nascosta relazione tra parlante e

[9] Through-argumentation excludes the opponent, while counter-argumentation includes the opponent. Hatim – Mason, 1997, p. 142.
[10] *Ivi*, p. 141.

ricevente. Questa, che è già di per sé un'arte, diventa ancora più difficile quando applicata al mondo della pubblicità, specie se pensiamo che la pubblicità stradale è rivolta ad un vasto pubblico senza discriminazione di età, e di ceto sociale. Differente è il caso di quella pubblicità che ci raggiunge attraverso quotidiani o riviste scelte rispettando le proprie tendenze e i propri gusti. Qui le regole per propagandare i prodotti seguono altri canali. Inoltre, bisogna considerare che la pubblicità è fatta di immagini e linguaggio verbale, e ambedue occupano lo stesso ruolo. Per questo motivo, il momento in cui andiamo ad esaminare tutto il materiale iconografico che fa da cornice alle parole, la teoria di Mitchell offre una vasta gamma di prospettive soprattutto da due punti di vista: uno filosofico e uno pratico.

Quello filosofico l'autore lo esamina in *Iconology*, dove le immagini non sono valutate attraverso gli oggetti che in genere le rappresentano, ma attraverso le proprietà attribuite all'immaginario: "he does not examine specific pictures and the things people say about them, but rather he is concerned with the way we talk about the *idea* of imagery, and all its related notions of picturing, imagining, perceiving, likening, and imitating".[11]

L'aspetto pratico è analizzato, invece, in *Picture Theory*, dove l'oggetto principale sta nel legare la teoria delle immagini all'attività pratica richiesta nella formazione delle rappresentazioni: "the object is *to picture theory* as a practical activity in the formation of representations. I have not wanted to settle the questions of what pictures are, how they relate to words, and why the relationship matters. I've been more interested in showing how the received answers to these questions work in practice and why settled answers of a systematic kind may be impossible".[12]

In breve, Mitchell pone l'accento sull'oggetto da interpretare durante un atto comunicativo; egli afferma che ogni comunicazione combina immagini e linguaggio e non è mai né interamente verbale né interamente iconografica: "a communicative act which is a mixture of pictures and texts is constitutive of representation as such: all media are mixed media, and all representations are heterogeneous; there are no "purely visual or verbal arts, […]".[13] In questo modo, il mondo della pubblicità si basa su contenuti completi che aiutano a decodificare il messaggio non solo in tempi ristretti, ma anche in modo capillare, riuscendosi a guadagnare la fiducia dell'utente, soddisfacendo in modo incisivo le sue aspettative e i suoi desideri. Mentre da un lato sembra che il prodotto sia l'elemento centrale del messaggio, in effetti è il consumatore ad entrare discretamente in primo piano, a passare dal soggetto non-centrale a quello centrale; senza questo passaggio la pubblicità non avrebbe ragione di esistere: "the consumer develops from a non-central subject ('not it') into a central subject ('it') who, in his/her turn 'tugs' somebody else's mind".[14]

Il gioco dell'acchiappino (the game of tag), che serve a Yngve per spiegare

---

[11] Mitchell, 1986, p. 1.
[12] *Idem*, 1994.
[13] *Ivi*, p. 5.
[14] Yngve, 1996.

quanto nel messaggio siano fondamentali anche tutti i risvolti non verbali, iconografici, posturali, prossemici e così via, si sviluppa come metafora per mettere in luce come l'analisi della comunicazione, che Yngve chiama Hard Science Linguistics, possa rientrare nel campo delle scienze esatte. "The game of Tag" ci fa capire che la comunicazione si basa su dettagli che non necessariamente appartengono solo al campo linguistico. Infatti, le immagini create dai bambini che partecipano al gioco possono addirittura sostituire le parole, così da permettere anche a coloro che sono lontani e non riescono a sentire i vari comandi non solo di partecipare al gioco, ma anche di concorrere al suo effettivo svolgimento.

Yngve stabilisce che in questo gioco, come del resto in tutti i giochi, la memoria diventa fondamentale per poter seguire le regole e, di conseguenza, regolare il proprio comportamento basandosi sulle esperienze già acquisite. Volendo legare questo aspetto anche al mondo della pubblicità diventa facile e di sicura comprensione. La memoria, infatti, ci aiuta a riconoscere le immagini e a dare ad esse la giusta collocazione. In una pubblicità, sia essa letta o udita, fare ricorso alla memoria diventa essenziale, soprattutto per il breve tempo in cui si sviluppa il messaggio, che deve essere completo, racchiuso in una atmosfera concreta e affidabile, reale e convincente da tutti i punti di vista. Le sfumature che ruotano intorno a luoghi, personaggi, immagini e parole devono trovare una rapida collocazione nella mente del ricevente; devono evocare delle rappresentazioni ben precise. Quanta pubblicità, infatti, ricorrendo a luoghi e personaggi famosi trasmette messaggi altamente significativi e convincenti in pochi istanti. Se non fossimo aiutati dalla memoria come potremmo farci convincere da persone che non conosciamo direttamente, ma che hanno guadagnato credito ai nostri occhi per le loro azioni e per il loro operato appreso da televisione o giornali? Come potrebbero personaggi dello sport, del cinema, della politica convincerci sulla bonta di un prodotto?

A questo punto la teoria delle immagini di Mitchell, il quale, comunque, afferma che nessun messaggio sia esclusivamente né linguistico né iconografico, e la teoria linguistica di Yngve si incontrano pur partendo da strade diverse, poiché l'uno basa la sua analisi su materiale prettamente figurativo, mentre l'altro si basa su dati linguistici, applicando ad essi una analisi tanto precisa quanto quella richiesta dalle scienze esatte.

Un altro elemento che fa legare la teoria linguistica di Yngve a quella della pubblicità si fonda sul fatto che ambedue le aree si basano su una attenta valutazione del contesto nel suo insieme concentrandosi sui vari compiti e sotto-compiti (tasks and subtasks) coinvolti nell'espletamento di un qualunque atto comunicativo. Questo compito è paragonabile a quello svolto da un attore sul palcoscenico quando manipola con destrezza i vari oggetti del mondo che lo circonda al fine di creare una scena che rimanda a quella del mondo reale: "tasks and subtasks played on the communicative stage by actors who manipulate real world objects".[15] Gli elementi linguistici e quelli non linguistici si incontrano, si coordinano e aiutano a costruire una situazione completa e attendibile; la memoria

[15] Cfr. Szymanska, 2004.

gioca il suo ruolo attribuendo ad ogni oggetto e ad ogni parola un ruolo preciso, che completa ciò che non appare e ciò che non è stato detto: "to fill them out and complete them".[16]

D'altro canto Mitchell, citando Foucault ("the relation of language to painting is an infinite relation"), sembra puntare sullo stesso aspetto: la relazione tra immagini e linguaggio è essenziale se si vuole raggiungere un coinvolgimento vero e completo: "the interaction between images and language is essential if we want to achieve a complete and real power, value, and human interest".[17]

Il momento in cui analizziamo l'interazione tra linguaggio e imagine[18] in una pubblicità dobbiamo ricordarci che il controllo del tempo, del luogo e del pubblico al quale essa si rivolge gioca un ruolo comunicativo maggiore di quanto non lo svolga la "correttezza" grammaticale dell'enunciato. Raggiungere il consumatore nel minor tempo possible in modo chiaro ed inequivocabile diventa l'obiettivo principale, quindi, il ruolo sociale del linguaggio va posto in primo piano. Ritornando a Bourdieu[19] e a come questo studioso esamina il peso del ruolo sociale in un atto comunicativo, sembra doveroso riportare la critica che Bourdieu muove perfino ad Austin. Secondo Bourdieu, Austin quando parla di frasi "felicitous" o "infelicitous" non tiene abbastanza conto della effettiva comunicazione, ma si preoccupa soprattutto della logica grammaticale. Secondo il mio parere, invece, proprio perché Austin parla di "felicitous" o "infelicitous" e non di "true" o "false" vuol dire che punta soprattutto sull'aspetto sociale e pragmatico del linguaggio. "Felicitous" o "infelicitous" vogliono mettere in luce l'appropriatezza di un enunciato rispetto al contesto, mentre "true" o "false" si riferiscono a ciò che la prescrizione grammaticale impone. Anche quando Bourdieu e Yngve esaminano de Saussure e Chomsky definiscono la loro teoria astratta, perché più preoccupata all'aspetto grammaticale e formale del linguaggio che non alla sua effettiva comunicazione. Il punto principale afferma Bourdieu non riguarda la capacità di parlare e di produrre sequenze di frasi grammaticalmente corrette, ma soprattutto la competenza nel *tradurre* il linguaggio formale in frasi che siano appropriate e adatte alla particolare situazione in cui l'atto linguistico deve svolgere il suo ruolo comunicativo. Nel linguaggio della pubblicità questa condizione è essenziale, e la comunicazione deve essere chiara e immediata.

> What is rare, then, is not the capacity to speak, which, being part of our biological heritage, is universal […], but rather the competence necessary in order to speak the legitimate language which, depending on social

[16] *Ivi*, pp. 9, 185, 187-188.

[17] Mitchell, 1994, p. 5.

[18] Dobbiamo ricordare che Mitchell usa indifferentemente due termini per riferirsi alle immagini: "In common parlance, 'picture' and 'image' are often used interchangeably to designate visual representations on two-dimensional surfaces, and I will sometimes fall into this usage". Mitchell, 1994, p. 4.

[19] "Social acceptability is not reducible to mere grammaticality. … "The constitution of a linguistic market" is essential to establish interaction between sender and receiver "producing a *profit of distinction* on the occasion of each social exchange". Bourdieu, 2003, p. 55.

> inheritance, re-translates social distinctions into the specifically symbolic logic of differential deviations, or, in short, distinction.[20]

Yngve chiarisce questo punto e aggiunge, che il produrre frasi significative e *devianti* non significa ignorare la grammatica, la struttura della frase e il valore semantico delle parole, significa semplicemente che questo bagaglio formale serve per farci meglio concentrare sull'oggetto e sul contesto dal momento che tutti questi concetti si sviluppano soprattutto tenendo conto del loro ruolo sociale: "concepts are not primarily cognitive and individual, but social in nature".[21]

> Everyone knows that. It's beyond question. […] Grammar is all that we have. Perhaps; but we need to examine the matter further […] "A scientific analysis must include, besides the study of the physical sounds themselves, a careful and detailed study of the people who produce and interpret the sounds and of what they are doing at the time.[22]

Quindi, il momento in cui si analizza una pubblicità e si valuta il suo inserimento in un dato contesto, prima di passare ad una probabile traduzione che tenga conto dei dati culturali, del luogo nel quale la si voglia diffondere e dei personaggi coinvolti nell'atto comunicativo, uno studio filosofico, sociale e scientifico sia del linguaggio che delle persone si presenta quanto mai necessario dal momento che ambedue costituiscono il reale oggetto di osservazione. La pubblicità, le persone e il loro linguaggio non sono identità ipotetiche, ideali e oscure al di fuori di qualunque contesto; al contrario tutti questi elementi rappresentano concreti oggetti di valutazione, specialmente se vogliamo seguire la teoria di Yngve e provare che anche la linguistica può far parte del campo di ricerca proprio delle delle scienze esatte (Hard Science Linguistics). In questo modo il linguaggio si muove in un perimetro ben preciso, è condizionato dall'ambiente fisico, culturale e dalle persone che, ricorrendo alla memoria, riescono a percepire qualunque tipo di messaggio che passa attraverso qualunque tipo di contesto. In questo modo anche i giochi di parole e le frasi non perfettamente grammaticali diventano significative. Riferendoci al messaggio pubblicitario, specie quello audio-video ribadiamo ancora una volta che questo viene spesso enfatizzato attraverso personaggi famosi i quali, hanno fatto proprio un gergo specifico spesso legato ad un dialetto. Questo atteggiamento può essere visto sotto due aspetti quando viene esaminato in seno alla pubblicità: 1) esercitare una sorta di potere simbolico (symbolic power), 2) elevare il linguaggio ordinario a linguaggio comunicativo (literary language), dal momento che viene usato per una comunicazione al di fuori dell'ambiente familiare. Ma ciò che apparentemente può essere scambiato come violenza linguistica (quella che Bourdieu chiama linguistic symbolic violence) – un gergo specifico viente introdotto per una comunicazione di

---

[20] *Ivi*, p. 55.
[21] Yngve, 2004.
[22] *Idem*, 1996, pp. 10, 4.

massa e non familiare – nasconde una seconda violenza: catturare la curiosità dell'utente e trascinarlo inconsapevolmente alla ricerca del prodotto che si sta commercializzando. Un gergo familiare e concentrato diventa essenziale per la commercializzazione di un prodotto; questo espediente linguistico – frasi brevi che colpiscono l'occhio e la mente del consumatore – insieme ad un prezzo conveniente spesso nascondono, sotto il profile dell'obbligo un tranello. Bordieu ha esaminato questo atteggiamento nel contesto della società Kabyle nel momento in cui avviene lo scambio di doni.[23] Questa stessa strategia è facilmente riconoscibile sul mercato quando comprando un prodotto se ne ricevono due e spesso viene anche affiancato un regalo. "Paghi uno prendi due" è la traduzione esatta di un modo di dire che è entrato in primo luogo nel mercato americano. La struttura lineare della lingua inglese, influenzando la struttura più articolata della lingua italiana, ha evitato una traduzione troppo lunga e contorta "Se tu compri un prodotto te ne viene offerto un'altro in omaggio". Il mondo moderno, così frettoloso, che impone ovunque *fast food* e case arredate sul modello Ikea, non può permettersi di perdere tempo con frasi lunghe che rischiano di non essere lette o ascoltate, e, quindi, mettono a rischio il prodotto (vedi Sony Vacation). Una attenta analisi della società, con tutti i suoi risvolti comportamentali e linguistici che impongono un comportamento globale insieme ad una lingua come l'inglese diventano elementi essenziali nel mondo della pubblicità, perché contribuiscono al risparmio in tutti i sensi.

In breve, gergo, frasi anche grammaticalmente scorrette, parole di altre lingue, insieme ad espressioni dialettali possono risultare adatte nel linguaggio della pubblicità, dove per decifrare il messaggio si è aiutati, come abbiamo più volte ribadito, anche da altri elementi non strettamente linguistici, come ad esempio immagini e una particolare atmosfera costruita appositamente per far risaltare il prodotto. Inoltre, bisogna tener conto che nel nostro mondo globale molto spesso lo stesso prodotto lo si trova in vari paesi e, quindi, usare la stessa lingua potrebbe risultare economico. Qualche volta le persone che sono coinvolte nella commercializzazione di un oggetto o sono figure stilizzate (vedi Coca Cola Light) o sono personaggi reali conosciuti anche all'estero, come ad esempio i campioni sportivi (Mohammed Ali pubblicità Adidas); altre volte il paese che vuole promuovere un prodotto di massa introduce un proprio personaggio per adattarlo meglio al contesto del vissuto collettivo; di qui anche la lingua viene in parte sostituita con espressioni locali. Si verifica una sorta di bilinguismo dove una teoria della traduzione molto ben strutturata regola i passaggi linguistici che accompagnano il prodotto. Ma il fenomeno della globalizzazione spesso impone la stessa lingua e le stesse immagini per far in modo che uno stesso prodotto giri sui mercati più svariati in modo naturale. Il lato culturale certo è l'elemento che più si sacrifica in questo settore, poiché il prodotto perde un poco del suo sapore etnico. Quando proprio non se ne può fare a meno, come si diceva prima, si applica una sorta di bilinguismo che lega il prodotto al paese di provenienza: dal *top* della ricerca Americana; prêt a porter prêt a parti Sisley; La nuit magic; Mont Blanc; le

[23] Bourdieu, 2003, p. 60.

coq stortif; fuiei bjoux, ecc. Nutella Generation; San Pellegrino publicized in France is trilingual: Bottled at the source, San Pellegrino Terme, Italy – S. PELLEGRINO – Sparkling Natural Mineral Water – Attention, peut déclencher des débordements d'audace; Balestra Pour Femme Bath Foam.

Ci troviamo di fronte alla necessità di trasferire dati culturali tipici di un paese in un altro contesto cercando di mantenere quanto più possible la universalità del prodotto. Questo genere di traduzione deve bilanciarsi tra le imposizioni del mercato e i principi della linguistica, per cui ha bisogno di rispettare regole precise. Attraverso una serie di suggestioni verbali e non verbali che confluiscono in un contesto specifico e sono indirizzate all'utente che si ha in mente, il prodotto raggiunge l'ascoltatore facendo nascere e sviluppando sensazioni piacevoli.

Riguardo alla lingua, visto che l'inglese è ormai considerata la *lingua franca* della comunicazione globale, e, quindi, molte delle sue espressioni vengono comunemente usate nella maggior parte delle situazioni, e visto che il messaggio è già stato sperimentato all'interno di quel mercato, diventa facile rimanere quanto più possibile fedele al modello, conservandone tutte le strategie di persuasione e di attrazione. Una qualunque traduzione, anche la più accurata rovinerebbe il testo della lingua di partenza, dove probabilmente quei particolari giochi linguistici non troverebbero riscontro in una traduzione nella lingua di arrivo. "Enfant terrible" suona molto meglio di "naughty baby" o "bambino/a terribile" il momento in cui si promuove una Pegout. La originale espressione francese mantiene inalterato tutto il suo senso ironico.

3. Risvolti commerciali e linguistici della globalizzazione: Blanchette e D'Elia

Il nostro commercio, basato sul sistema di cooperazione multinazionale, copre il mercato sia occidentale che orientale, e l'economia, diventata scienza, è il fattore dominante sia della politica che della cultura propria del post-modernismo. Mentre in passato la vita di ciascun paese sembrava essere regolata da valori e aspirazioni che trovavano il loro fondamento in fattori legati alla cultura e alle tradizioni, oggi sembra che le richieste di mercato occupino il primo posto. Di conseguenza, i valori culturali, linguistici e politici sono subordinati agli interessi commerciali. Oliva Blanchette ci spiega che questa considerazione conduce verso una errata valutazione dei popoli; vale a dire fa valutare sottosviluppati i paesi a reddito basso, mettendo in secondo piano, anzi trascurando del tutto i valori culturali di cui sono ricchi.

> We speak a lot about development and underdevelopment, but we understand development or underdevelopment only in economic terms as defined by large institutions that have gained control over what they now refer to as the world economy, the economy they have created for their own economic benefit. We speak of many countries as undeveloped, even when they have a highly developed spiritual and political consciousness, such as India, for example, and we speak of other countries as developed even though they may have a very low level of political and cultural consciousness.[24]

[24] Blanchette, 2004.

Ciò non significa, ribadisce Blanchette, che una volta che si siano trascurati i valori politici e culturali di un paese tutto sia perduto, l'essenziale è trovare il giusto equilibrio tra i fattori economici e quelli spirituali. Comunque, dobbiamo riconoscere che non tutto ciò che proviene dalla globalizzazione è negativo, alcuni vantaggi che hanno portato benessere scaturiscono proprio da questa condizione. Il punto è che si deve iniziare a provvedere seriamente a migliorare il reddito dei paesi più poveri, aiutandoli e non emarginandoli, perché considerati sottosviluppati solo in base alla loro economia: "some economic benefits to all of us and could provide the same kind of benefits to the poorest if it ceased thinking only of exploiting them for its own benefit, but it does mean trying to keep it in its place within the scope of the political and cultural goods of commodities around the world instead of letting it continue to oppress and suppress this good wherever it can".[25]

Un altro aspetto di cui la globalizzazione è in parte responsabile riguarda la diffusione della lingua inglese, vista, però solo come mezzo per comunicare frettolosamente dati commerciali. Questa lingua, entrando come *lingua franca* della comunicazione di massa, ha incrementato un altro aspetto economico: il proliferarsi di scuole, anche di dubbio livello, che cercano di diffondere questa lingua in tutto il mondo: "English has become the most global of languages, the lingua franca of business, science, education, politics, and pop music. […] English is, in short, one of the world's great growth industries. English is just as much big business as the export of manufactured goods. Among commercial goods, the English language occupies the first place such is the demand to learn the language that there are now more students of English in China than there are people in the United States".[26]

Ridotta a livello di comunicazione spicciola, privata, quindi, dell'aspetto culturale, che secondo il mio punto di vista è l'elemento base di qualsiasi lingua, aiutata addirittura dal Plain English Project, movimento che si prefigge di ridurre al minimo le caratteristiche morfologiche, sintattiche e semantiche proprie di questa lingua, l'inglese si è ridotto ad una lingua amorfa, che ha conservato solo l'essenziale delle sue regole e delle sue strutture. Tutto ciò per venire incontro a esigenze di comunicazione di massa. Tra le tante ragioni che hanno favorito la diffusione dell'inglese, certo non va trascurato l'aspetto diacronico legato alla sua formazione e alla sua evoluzione. Non dobbiamo dimenticare che l'inglese, formatosi dai contatti avuti con popoli di diversa estradizione culturale e linguistica, vuoi per le dominazioni subite prima, vuoi per i risvolti politici legati al Commonwealth poi, vuoi per ragioni odierne legate alla economia, specialmente quella degli Stati Uniti, ha plasmato la sua lingua in una forma che possiamo definire duttile ai cambiamenti. Durante questo processo di espansione, l'inglese si è sempre arricchito e trasformato, anche per venire incontro alle esigenze communicative dei molti parlanti che ogni giorno iniziano ad usare questa lingua. Ma, nonostante questa sua evoluzione, che ha contribuito ad alleggerire l'aspetto

---

[25] *Ibidem*.

[26] Bryson, 1990, pp. 12-13. Cfr. Brutt-Griffer, 2002.

morfologico e sintattico – ad esempio la perdita di un gran numero di flessioni –, è una lingua che presenta comunque i suoi lati oscuri da vari punti di vista: 1) semantico e 2) fonetico/fonologico. Il primo può dividersi in due sottosezioni: a) quella riferita alla ricchezza di vocaboli, b) quella riferita al proliferarsi di frasi idiomatiche. Il secondo, che a livello di linguaggio elevato pone dei problemi considerevoli al parlante straniero, a livello di comunicazione spicciola e di comunicazione di massa, ha risolto egregiamente il problema imponendo pronuncie diverse che si adattano alla lingua di arrivo ampliando le varietà linguistiche riferite all'inglese.

Vale la pena, invece, esaminare più a fondo l'aspetto relativo alla semantica. Qui, mentre da un lato, la ricchezza di vocaboli, facilita la struttura della frase, dall'altro pone problemi sul versante del vocabolario, poiché una minima sfumatura richiede una parola differente; questo dettaglio porta ad un altro problema, quello relativo alla formazione di nuove parole, processo che iniziato fin dai primi stadi della formazione dell'inglese (Old English), è andato avanti con una certa regolarità fino ai nostri giorni, proprio per quella caratteristica della lingua inglese a venire a contatto con popoli differenti. L'aggiunta di suffissi e prefissi arricchisce il sistema semantico attraverso il processo della formazione delle parole (word-formation), che è quanto mai attivo e fiorente ancora oggi. La pubblicità stimola questo processo per mettere in evidenza il nucleo della parola e focalizzare sulle molteplici varianti che ne derivano arricchendone il significato (Em-Power-Yorself [Honda]; De – light – full [Coca Cola], ecc.).

Questa evoluzione arricchisce la lingua di sfumature semantiche e diventa molto difficile per uno straniero coglierne tutti i dettagli; ogni minima variazione di significato richiede un vocabolo diverso e molte volte diventa complesso trovarne l'equivalente in una altra lingua. Per esempio in italiano qualche volta è difficile tradurre con una sola parola vocaboli come: *rank* e *rancid*; *high* e *tall*; *raw* e *uncooked*; *meat* e *flesh*; *pretty* e *nice*; *illness* e *sickness*; *to hear* e *to feel*; *to see* e *to watch*, *to look at*; *to tell* e *to say*; *to sip* e *to chug*, ecc. Come conseguenza di questo processo, la lingua inglese è molto ricca di frasi idiomatiche alle quali spesso si associa anche un senso metaforico: *Give* it a look, *I see* what you mean, *Keep* smiling, It has been *thrown out* the window, *So dodgy*, ecc. Come ci fa notare Caterina D'Elia, molto spesso i verbi o gli aggettivi o i nomi inclusi in particolari espressioni idiomatiche subiscono un doppio processo di traduzione. La lingua di arrivo, per mantenersi fedele nel messaggio, deve prima di tutto cercare un equivalente letterale, poi un equivalente semantico e quindi azzardare una traduzione. Inoltre, aggiunge D'Elia molte espressiomi idiomatiche sono ambigue a causa della loro duplice interpretazione: letterale o idiomatica: *strike* root (tradotta con scioperare e poi ri-tradotta con *mettere* per arrivare all'espressione italiana mettere radici); *turn* sb's stomach (dare allo stomaco); to speak to *a brick wall*; take sb for a *ride*; be in the *mood*, ecc.

> […] molte idiomatiche si presentano ambigue, sono cioè dotate di una doppia interpretazione: l'una letterale, dettata da una normale analisi sintattica e semantica (*go a long way* = travel far, *kick the bucket* = hit the pail

> forcefully with one's foot), l'altra idiomatica (per le stesse frasi rispettivamente "be very successful" e "die"), con un significato che a volte è completamente opaco, altre è invece reso più trasparente, più facilmente ricostruibile, proprio grazie all'interpretazione letterale. Così, *step on the gas* è sì usato con riferimento ad una guida più veloce ma, nel suo uso figurato, sta a significare "hurry up" e *you shift into higher gear* per dare un'accellerata alla tua macchina ma anche, in modo figurato, per dare un ritmo più intenso al tuo lavoro.[27]

Nel campo del linguaggio pubblicitario diventa importante e quasi essenziale considerare le espressioni idiomatiche, in quanto la pubblicità ne fa un uso considerevole per il fatto che queste sono cariche di enfasi e di significati metaforici che ne allargano il contento semantico. Anche se questo aspetto potrebbe rappresentare un problema, poiché non sempre l'utente è a conoscenza di questi dettagli, il linguaggio della pubblicità ricorre alle espressioni piu comuni e a quei vocaboli di uso corrente. Inoltre, associando dette espressioni sempre alle stesse marche, agli stessi personaggi e alle stesse atmosfere, tali detti o tali parole acquisiscono una valenza familiare. Ad esempio *Mohammed Ali* ormai è un tutt'uno con Adidas e l'espressione "Impossible is nothing", viene chiarita da tutto il contesto; *Express yourself* è associato alla Lavazza, *Don't loose your spirit* alla Pegout ecc.

Come si diceva prima, quindi, il linguaggio della pubblicità cerca di usare vocaboli semplici e di facile comprensione, così che, anche quando la pubblicità è in lingua straniera, non presenta problemi.

Inoltre, se vogliamo fare un parallelo tra l'inglese che viene importato attraverso una pubblicità e quello che invece troviamo come lingua di arrivo nelle traduzioni parallele di alcune riviste per il turismo o di articoli di vario genere, possiamo concludere che l'inglese importato in originale attraverso la pubblicità è più preciso e più originale e sicuramente molto più genuino di altre traduzioni formali. Queste ultime, infatti, nella foga di trasmettere informazioni in tutto il mondo usano traduzioni che calcano la struttura della lingua di partenza, per cui la traduzione in inglese risulta alquanto attendibile dal punto di vista del contenuto, ma del tutto carente dal punto di vista prettamente linguistico e semantico come si puo notare dai brani riportati qui sotto.

> La primavera dell'Accademia Filarmonica Romana, il 15 aprile, porta finalmente nella capitale la musica, i colori, la felicità delle atmosfere chagalliane, ma anche lo struggimento e le malinconie del bellissimo spettacolo scritto e interpretato da M. o. "I violinisti sul tetto".
>
> The spring programme for the Accademia Filarmonica romana brings to Rome the music, colours and joy of a Chagall-like atmosphere but also the poignant melancholy of M. O.'s wonderful production of "Fiddler on the roof".

---

[27] D'Elia, 2004.

> Lo sguardo scivola tra vie ben conosciute …A quick glance at the well-known street […]
>
> Giorgione più che un artista è un mito. Gli ingredienti ci sono tutti: una vita breve, rari documenti d'epoca, pochi e bellissimi, quadri sicuri. Giorgione has become a legendary figure and no wonder, since all the ingredients are there: a short life and very few contemporary documents – just a few wonderful paintings.

Ma la pubblicità trae vantaggio dalla sua condizione, perché è breve, concisa, e usa strutture e vocaboli accessibili. Questa varietà, infatti, gode di uno stato privilegiato, perché si può permettere di girare il mondo nella sua forma originale basandosi anche sulle immagini e sulla coreografia in cui è inserito.

Se vogliamo dare un risvolto didattico a questa affermazione, possiamo concludere che forse usare l'inglese come ci viene proposto dagli originali della pubblicità potrebbe essere un espediente da aggiungere all'insegnamento per far sì che questa lingua entri in modo pratico e certamente comunicativo. Questa specificità linguistica, infatti, si basa su strutture che rispecchiano l'originalità della lingua, su vocaboli che, attraverso suffissi e affissi, creano sfumature significative, su modi di dire originali e altamente radicati nel linguaggio comune, e, infine il contesto diventa elemento favorevole per ricavarne un senso e un significato certo ed inequivocabile.

In breve, possiamo affermare che, nonostante tutte le peculiarità proprie del linguaggio della pubblicità, questa o in lingua madre, o in versione bilingue o multilingue, o direttamente in inglese propone un modello linguistico chiaro e addendibile.

Vorrei concludere questo saggio mettendo in luce che, la traduzione rende bene il messaggio, ma, a seconda del genere il traduttore aggiunge qualcosa di proprio per distinguere il suo lavoro ed elevarne la qualità. Per quanto riguarda il campo specifico della pubblicità si evidenzia qualche problema in più, poiché il traduttore ha poco da aggiungere essendo il messaggio molto ristretto. Inoltre, poiché il messaggio pubblicitario si basa soprattutto su giochi linguistici che coinvolgono in modo deciso la lingua di partenza, e che molto spesso non troverbbero lo stesso riscontro armonioso nella lingua di arrivo, forse, sarebbe meglio evitare la traduzione e importare il messaggio direttamente nella lingua di partenza anche perché tutto il contesto figurativo gioca una parte molto importante: le parole e le immagini si combinano per dare evidenza al significato. L'aspetto linguistico (*linguistic turn* di Mitchell) è stato superato da quello figurativo (*pictorial turn*) che nella nostra epoca di post-modernismo occupa un posto rilevante durante la comunicazione di massa, oltretutto essendo l'inglese diventato una lingua di comunicazione di massa.

Ritornando a Shakespeare e al suo uso di parole straniere – il francese a quell'epoca –, si punta su un altro messaggio: evidenziare la situazione linguistica di una data epoca. Ne ricaviamo che il terzo millennio è caratterizzato dalla diffusione dell'inglese come lingua della comunicazione di massa e la comunicazione di massa è soprattutto basata sull'aspetto figurativo che sembra aver soppiantato quello linguistico.

Money transfer – Sto mandando molto di più che denaro –
American Express.

Impossible is just a big word thrown around by small men who find it easier to live in the world they've been given than to explore the power they have to change it.

Impossible is not a fact. It's an opinion. Impossible is not a declaration. It's a dare. Impossible is potential. Impossible is temporary.

Impossible is nothing.

"Adidas"

I love Italy. I love Vacanze Italiane. Em-Power-Yorself (Honda).

Prendiamo ad esempio la pubblicità della Coca Cola Light in Italia.

PRODOTTO AMERICANO COCA COLA LIGHT

Questo cartellone pubblicitario ha letteralmente invaso le strade del nostro paese. Si presenta molto colorato, di notevoli dimensioni, con un ragazzo e una ragazza dello stile Barbie a cavallo di una potente moto rossa inseguita da bottiglie di Coca Cola. La ragazza ne ha in mano una che sembra attirare le altre. La parola Light è messa in corsivo per essere differenziata. Il testo si basa sulla variante *delighted* e *delightful*, unica altra parola aggiunta è *just* in just d*e light* ed. Ponendo l'accento su *light*, perchè questa è la novità che si vuole mettere in luce (senza calorie), si calza anche sulla bontà della nuova bevanda apponendo l'affisso "de" e il suffisso "ed", quindi, "delighted", che sta per incantevole, buona, piena di gusto; ma "de-light-ed" sta in questo testo soprattutto per privo di calorie, leggero, così come "delightful", che comunque aggiunge un grado in più di piacevolezza per via del suffisso *ful*, cioè pieno – pieno di gusto/pieno di leggerezza.

Come si sarebbero mai potute tradurre queste poche parole inglesi in italiano senza far perdere l'immediatezza delle sensazioni raggiunte attraverso suffissi e affissi al nucleo centrale *light*? L'inglese ha potuto giocare con le varie stratificazioni che sono state associate a *light*; l'italiano conosce questo processo linguistico, ma non in maniera così capillare (bello – bellissimo; piacevole – s-

piacevole; gustoso – dis-gustoso), e quindi per rendere la stessa idea avrebbe dovuto tradurre "delightful" o "Just delighted" con più di una parola, facendo perdere quel "sapore leggero" – cioè privo di calorie – proprio di questo nuovo tipo di Coca Cola, perché *light* significa oltre che leggero anche privo di calorie. E poi come rendere quel "just" così breve ed immediato? Forse con "semplicemente"; ma non é troppo lunga questa parola? *Coca Cola una bevanda leggera che non fa ingrassare e che é semplicemente priva di calorie, semplicemente deliziosa e piena di sapore?* Poche parole, invece, e una immagine molto significativa che ci rimanda ad una vita giovanile spensierata e dinamica hanno creato l'effetto anche per chi non mastica un facile inglese.

PRODOTTO INTERNAZIONALE – NISSAN

Qui l'immagine è misteriosa e nello stesso tempo forte e decisa. Il colore dominante è un grigio azzurro con effetto molto nebbioso, dove campi sconfinati di neve, che da valle va ai monti, mettono in risalto la potenza di questa macchina che può arrampicarsi con disinvoltura anche su una montagna piena di neve senza perdersi di coraggio (spirit).

L'automobile viene personificata; ci si rivolge a questo oggetto come ad una persona; le si da del "tu" – your –, infatti una piccola, insignificante persona si trova dietro la macchina. "Never lose your spirit" (Non perdere mai il tuo spirito vitale – intraprendente), collegando "temper" a "spirit" rimanda al detto "Never lose your temper" (Non perdere mai le staffe).[28] Qui siamo di fronte ad una doppia traduzione: il passaggio all'interno della stessa lingua da un termine all'altro – "temper" divena "spirit" –, in modo che, sfruttando un detto molto colloquiale, lo si trasforma per adattarlo meglio alle esigenze della pubblicità internazionale.

[28] Cfr. D'Elia, 2004.

BILINGUISMO

PRODOTTO ITALIANO

La Traduzione? Fedeltá a tutti i costi?

La fedeltà della traduzione della pubblicitá, così come la fedeltà sintattico-grammaticale, o fonetica, o prosodica rovinerebbe la pubblicità, che al contrario fa suo elemento caratteristico la trasgressione figurativa e linguistica.[29] Ma veramente si dice "forfour", "*più me? more me*? Ma chi se ne frega se "forfour" o "*più me – more me*" unite ad una immagine molto espressiva e convincente ci fanno capire in una sola parola o al massimo in due che quella vettura ha quattro porte, o che è importante avere a cuore se stesse (c'è un cuore stilizzato tra le scritte) e, quindi, mettersi in primo piano è bello e piacevole come ci offre anche l'immagine? Questa sembra essere la fedeltá nella pubblicitá.

[29] Cfr. Mounin, 1965, p. 99.

BIBLIOGRAFIA

BASSNETT-MCGUINE S., *Translation Studies*, London – New York, Methuen, 1980

BLANCHETTE O., "Globalization and Dehumanization" in Proceedings of *The Hawaii Conference on Arts and Humanities*, 2, January 2004

BOURDIEU P., *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003, p. 19.

BRUTT-GRIFFER, *World English*, Clevedon – Buffalo, Multilingual Matters, 2002

BRYSON B., *The Mother Tongue*, New York, Perennial, 1990

D'ELIA C., "Una, nessuna, centomila. Le mille facce di una traduzione idiomatica", in D'Acierno M. R. (a cura di), *From Bilingualism to Trilingualism and ESP*. Atti del Convegno: Potenza 6-7 maggio 2004, Università degli Studi di Napoli Parthenope

FAIRCLOUGH N., *The Language and Power*, London – New York, Longman, 1989

FAIRCLOUGH N., *Picture Theory*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1994

FOUCAULT M., *The Order of Things*, New York, Vintage Books, 1970

HARGAN N., *Translation from and into English*, Edizioni Medusa, 1994

HATIM B. – MASON I., *The Translator as Communicator*, London – New York, Routledge, 1997

LANDERS C. E., *Literary Translation*, Clevedon – Buffalo, Multilingual Matters, 2001

MITCHELL W. J. T., *The Language of Images*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1980

MITCHELL W. J. T., *Iconology*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1986

MITCHELL W. J. T., *Picture Theory*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1994

MITCHELL W. J. T., *Landscape and Power*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2002

MOUNIN G., *Teoria e Storia della Traduzione*, Torino, Einaudi, 1965

SZYMANSKA Y., "The interpersonal Stage in Academic Discourse," SLE Conference July 29 August 1st 2004

YNGVE V. H., *From Grammar to Science*, Amsterdam – Philadelphia, J. Benjamins Publishing Company, 1996

YNGVE V. H., "Thing, concept, and name in hard-science linguistics and advances in linkage theory", in SLE Conference July 29 August 1st 2004

YNGVE V. H. – SCHLAMBERGER-BREZAR M., "Hard Linguistics against discourse analysis", in forthcoming SLE Conference July 29-August 1st 2004

PUBBLICITÀ E TRADUZIONE. PROBLEMI DI INTERPRETAZIONE?

Maria Rosaria D'Acierno

Sommario

Esaminare oggi il linguaggio della pubblicità vuol dire ampliare questo già sconfinato campo di indagine aggiungendone anche la dimensione multilinguistica e multiculturale, sebbene, come vedremo, il passare da una lingua ad un'altra sia un fenomeno antichissimo, già menzionato con disinvoltura fin dai tempi di Shakespeare. In questo saggio, quindi, che tratterà l'aspetto verbale e iconografico della pubblicità in Italia sarà inoltre aggiunta una analisi riguardo al tema della traduzione in questa specifica area legata al commercio e di conseguenza ai risvolti della globalizzazione. Verranno esaminate le teorie di alcuni dei maggiori maestri in questi campi al fine di chiarire il rapporto che esiste tra linguaggio verbale, immagine, strato sociale, strato economico e tutto il tessuto specifico che investe questa area.

Partendo dalla lingua *à propos* di Bourdieu – una lingua che segue le disposizioni, le pratiche, le usanze di un popolo, arriviamo ad esaminare il legame delle parole con le immagini come prospettato dalla teoria di Mitchell, il quale mette a fuoco soprattutto l'oggetto da interpretare, che è un misto di linguaggio ed immagine come si presenta oggi in quello che lo studioso definisce "mixed media"; vale a dire che la comunicazione del mondo sopraffatto dalla globalizzazione avviene soprattutto attraverso una rappresentazione che non è né esclusivamente visiva né esclusivamente verbale, ma piuttosto un surrogato di ambedue.

In questa analisi diventa oltremodo essenziale riferirci anche alla teoria di Yngve, il quale traccia il percorso che si segue durante un atto comunicativo, sia visto come produzione che come ricezione. "The game of tag" (il gioco dell'acchiappino) come concepito da Yngve, diventa una valida metafora che ci aiuta a comprendere quanto un atto comunicativo non sia necessariamente solo legato al campo linguistico. Infatti, in questo gioco la comprensione e la partecipazione è data da tantissimi dettagli visivi, comprensibili anche a distanza considerevole. Queste basi teoriche relative al linguaggio verbale, alle immagini e alla loro combinazione si mescolano con le teorie sulla traduzione e sul multilinguismo, una volta che queste analisi vengono trasferite al mondo commerciale per la diffusione dei prodotti del mercato globale. In questo caso, quindi, la valutazione sugli effetti commerciali come vista da Blanchette – la quale si sofferma sull'equivoco di considerare sottosviluppati quei popoli che non presentano un adeguato sviluppo economico, trascurando la loro ricchezza culturale –, e la valutazione sugli effetti linguistici come esaminata da D'Elia –, che mette in evidenza la ricchezza idiomatica della lingua inglese e, quindi, come i giochi linguistici e terminologici concorrano ad una più effettiva ed immediata comprensione –, ben si sposano con il linguaggio della pubblicità.

Introduzione

Henry IV
ACT 2
Scene 4
220 Doll. Ah, you sweet little rogue, you! Alas, poor ape,
how thou sweat'st! come, let me wipe thy face,
come on, you whoreson chops: ah, rouge!i'faith, I love thee. …

King Henry V
ACT 1
Scene 2
80 Canterbury. ….
"In terram Salicam mulieres ne succedant" – …
Scene 5
20 Constable. O diable!
Orleans. O Seigneur! Le jour est perdu, tout est perdue!
Dauphin. Mort Dieu! Ma vie!all is confounded, all!
Reproach and everlasting shame
Sits mocking in our plumes.
O méchante fortune! Do not run away.

ACT 3
Scene 4
1 Alice. La main? Elle est appelèe de hand.
Katharine. De hand. Et les doigts?
Alice. … Les doigts? Je pense qu'ils sont appelès de fingers: oui de fingers.
Katharine. … Comment appelez-vous les ongles?
Alice. Les Ongles? Nous les appellons de nailès. …
Katharine. …dites moi si je parle
Bien: de hand, de fingers, et de nailès.
Alice. C'est bien dit, madame; …
Katharine. Dites moi l'Anglais pour le bras.
Alice. De arm, madame.
Katharine. Et le coude.
Alice. D'elbow.

ACT 4
Scena 1
30 Pistol. Qui va là?
King Henry. A friend.
Scena 2: *The French camp*
Orleans.the sun doth gild our armour. Up my
Lords!
Dauphin. Montez à cheval! My horse! Varlet! Laquais!

Ha!
Orleans. O brave spirit!
Dauphin. Via! Les eaux et la terre!
Orleans. Rien puis? L'ait et le feu?
Dauphin. Ciel! Cousin Orleans.

King Richard II
ACT 2
Scene 1
270 Northumberland. Then thus – I have from le Port Blanc,
A bay in Britain …

Henry IV
Scene 5
90 Pistol. "Si fortuna me tormenta, spero me contenta".

Queste citazioni servono ad introdurre l'analisi relativa al ruolo che giocano sia il bilinguismo che la traduzione relativamente al linguaggio della pubblicità. Infatti, sembra che il bilinguismo ed addirittura il multilinguismo non siano mai stati visti come un "fenomeno" innaturale. Il messaggio di Shakespeare è chiarissimo: ci sono certe situazioni in cui la traduzione non è possibile, non per mancanza di parole dalla lingua di partenza a quella di arrivo, ma soprattutto per effetti contestuali e sonori; quindi, diventa naturale associare alla propria lingua anche parole o espressioni straniere. Ciascuna età, inoltre, ha la sua *lingua franca*, lingua che si ritrova in molte situazioni comunicative a svariati livelli; quella che all'epoca di Shakespeare era rappresentata dal francese oggi si ritrova nell'inglese.

Ma, un altro importante messaggio ci viene dal grande drammaturgo, e qui entriamo addirittura nel campo della metodologia applicata all'apprendimento/insegnamento delle lingue straniere; messaggio che ricaviamo dalla conversazione tra Katharine ed Alice. Una interazione diretta e spontanea tra docente e discente, come pure tra la lingua di partenza e lingua di arrivo, favorirà la partecipazione e stimolerà l'interesse. Volendo mettere in enfasi uno dei punti di questo saggio – la traduzione in merito alla pubblicità in Italia – e, quindi, quando e come tradurre espressioni straniere appartenenti al prodotto da commercializzare, ci rendiamo conto che siamo sommersi da espressioni linguistiche provenienti da altre culture, che, come si diceva prima, sono soprattutto inglesi e francesi. In breve, anche durante la nostra conversazione giornaliera, specialmente in riferimento al cibo – basti pensare al mondo dell'enologia e dei formaggi dove il francese predomina, al mondo dei salumi con il tedesco, o a semplici espressioni come "buon week-end", "Ok", "party", "casual", ecc., – introduciamo espressioni straniere, che oggi nel linguaggio quotidiano trovano l'inglese al primo posto, seguito dal francese che fino a pochi anni fa aveva occupato il ruolo di *lingua franca*. Una nota marca di profumo infatti, appellandosi alla magia delle notti francesi lancia sul mercato italiano il proprio prodotto evocando tratti culturali molto specifici: "La nuit … magique" immette in

un mondo sensuale, il tipico mondo notturno parigino fatto di casinò e cabaret, che per lo meno attraverso un profumo vale la pena sperimentare. La lingua francese, in questo caso non va tradotta, serve anzi a caricare la mente del lettore di "aria francese", come avveniva anni addietro con un altro profumo: "Soir de Paris". Se ammettiamo che ogni lingua gode di pari dignità, che ogni lingua trae vantaggio da prestiti e calchi, che ogni lingua offre una vasta gamma di varietà che permettono giochi linguistici che vanno dalla semantica, alla fonetica, alla prosodia, alle espressioni dialettali, il momento in cui usiamo questo patrimonio linguistico per esaminare il linguaggio della pubblicità, ci troviamo di fronte ad uno sconfinato campo di indagine dove la dimensione multilinguistica e multiculturale fa da padrone, specie se ampliamo questo concetto e consideriamo vere e proprie lingue e non semplici aggregati della lingua ufficiale anche i dialetti.

Infatti, se iniziamo questa analisi da una espressione che è usata correntemente nel linguaggio comune, soprattutto caricato dal dialetto, che la prescrizione grammaticale boccia come "scorretta", "A me mi piace", espressione che ritroviamo nella pubblicità di una marca di caffè, ci rendiamo conto che quella pubblicità perderebbe di tono se ri-formulata/tradotta in un italiano standard e grammaticalmente corretto. Associata a quel particolare personaggio del mondo teatrale, attore che fa del proprio dialetto la sua maggiore espressione comunicativa, quel caffè, giocando con sfumature linguistiche e prosodiche, ritrova tutte le sfumature del suo particolare "aroma". "Mi piace" o "A me piace" non renderebbero mai lo stesso effetto comunicativo, non si imprimerebbero nella mente del consumatore; oltretutto risulterebbero, pronunciate da quell'attore che usa correntemente il romanesco, innaturali e, quindi, non comunicative.

La pubblicità, come sappiamo, si serve di linguaggio ed immagini; un linguaggio invero molto particolare che si basa su giochi di parole, iperboli, allitterazioni, slogan, effetti ritmici, lessico vivo, concreto, positivo, superlativo, soprattutto pragmatico. Volendolo analizzare nei dettagli, ci rendiamo conto che dal punto di vista della grammatica usa forme colloquiali e semplici, ma a volte anche ellittiche e addirittura vaghe; dal punto di vista della semantica, le sue espressioni sono altamente figurative e alcune volte anche la grafologia può essere deviante (vedi Kor@Kor o Ke-Ré – ambedue pubblicità per abbigliamento; qui il simbolo che si usa per inviare e-mails acquista valore di vocale; inoltre, l'alfabeto italiano non include la consonante *k*, e in più queste due espressioni si rifanno a dei modi di dire tipicamente italiani, anzi dialettali: "core a core" che sta per "molto uniti e innamorati"; "che rè" per "che vuoi da me?", "che è successo?"). Possiamo concludere affermando che nello stile della pubblicità la strategia del coinvolgimento diventa l'obbiettivo principale per sedurre il consumatore; un obbiettivo che si raggiunge costruendo un testo dove, attraverso la concordanza e la congruenza del discorso, si dà vita ad una logica argomentativa basata sulla coesione. Tutto ciò avviene per il fatto che la pubblicità persegue molto più di un fine meramente comunicativo: deve "regolare", "indirizzare" il comportamento, attraverso una serie di istruzioni, o deve far valutare molto "positivamente", attraverso la persuasione, il prodotto di mercato; il tutto come se la scelta fosse una libera decisione del soggetto.

Rimanendo nel campo della semantica e della fonetica, se esaminiamo alcune espressioni pubblicitarie della società americana, ritroveremo altri giochi linguistici che si fondano su quella che è la particolarità della pronuncia inglese; vale a dire l'ambiguità di parole derivante dall'associazione della stessa pronuncia: "Light with a Lite", "Sip not Skip", U Haul (per un effetto più immediato si sfrutta la pronuncia della U al posto di "you"), ecc.

Naturalmente, le lingue che maggiormente si impongono nel mondo della pubblicità o introdotte come parole isolate, o come intere espressioni che si integrano con la lingua del paese, o addirittura usate integralmente sono, come si diceva prima, l'inglese e il francese. Questo fenomeno del multilinguismo nella pubblicità e, quindi, della intraducibilità di alcune espressioni è una caratteristica che si è acuita nei nostri giorni seguendo la globalizzazione del mercato dove i prodotti commerciali girano di paese in paese senza frontiere. Come conseguenza, la lingua inglese si impone anche in questo settore linguistico. Infatti, non avrebbe senso tradurre dall'inglese una pubblicità riferita ad un bene di consumo che si voglia diffondere in tutto il mondo, o che se tipicamente locale lo si voglia far conoscere ai turisti. Che senso avrebbe tradurre: Don't call me baby; Don't touch my Breil; penalty Free thinking; La nuit… magique; Le nouveau Parfume Feminin? Quando proprio non ne possiamo fare a meno accostiamo l'italiano all'inglese o al francese e creiamo strutture ed espressioni nuove che "colpiscono" l'occhio e l'orecchio dell'utente: Nutella *Generation* – Che mondo sarebbe senza Nutella; Che *sound* quei *bijoux*; Immergersi Solo con la musica, sono dove voglio essere *Listen and you'll see*; Dal *Top* della ricerca Americana: *Skin* Renu, ecc. Uno stile molto creativo, dunque, quello della pubblicità, dove le varianti prosodiche, articolatorie, lessicali, sintattiche proprie dell'inglese, forse meglio rispondono a quel fine immediato e basato sulla sorpresa che si propone questo mezzo di comunicazione di massa. In breve, il corpus (scritto e orale) preso in considerazione in questa analisi si riferisce al mondo della pubblicità e a come noi riusciamo a far combaciare questa "arte" comunicativa con l'"arte" della traduzione nella realtà italiana. Sembra che questo fenomeno – presentare prodotti prevalentemente in lingua inglese – venga quasi esasperato nel nostro paese, mentre all'estero è vissuto in maniera più distaccata. Infatti, senza troppi problemi una semplice traduzione segue il testo della lingua madre, e l'inglese appare solo quando è strettamente necessario; per esempio per prodotti provenienti dal mercato americano (soprattutto generi per la cura del corpo: Head and Shoulder, More lashes, ecc.) e in luoghi pubblici come aeroporti, ospedali, ecc. dove, comunque, la lingua del paese ha la precedenza: Í Tienes que verlo – You must see it, Mucho más que un zoo – much more than a zoo; "Do you speak Hungarian? Még nem? …it's time to call us! Hungarian Language School Magyarnyelv-iskola külföldieknek".

Poi, bisogna considerare che la pubblicità si diffonde a macchia d'olio attraverso i più svariati mezzi di comunicazione, mezzi che vanno dai cartelloni stradali alla maglietta *casual*, dalla borsa al segnalibro, dalla penna alla carta da imballaggio, dal *bus* all'elenco telefonico, ecc. Quindi, considerando tutti questi elementi di diffusione, deve adattarsi ad un vasto pubblico, selezionandolo ad ampio raggio, "scrutandolo" molto da vicino per identificarlo sotto fasce di età, di

ceto sociale, di sesso, e quindi, soggiogandolo fino a renderlo schiavo della moda, delle usanze, delle tendenze, del ritmo imposto dalla società odierna e dalla globalizzazione.

Comunque, l'abitudine a mescolare più lingue o linguaggi appartiene un pò a tutti noi; ci viene resa anche come modello dalla carta stampata a tutti i livelli, dai giornalisti della radio e della televisione, vuoi per ampliare le distanze o per ridurle; il fine è sempre quello di raggiungere un maggiore effetto comunicativo e di stabilire una migliore interazione con l'interlocutore. La teoria del sussiego di Bourdieu – *strategy of condescension*[1] –,come pure il suo "symbolic power" – il potere che il parlante persegue facendo un uso corretto dei mezzi linguistici e adattandoli al contesto in cui avviene un atto comunicativo –, partendo da regole di pragmatica determinate da fattori per la maggior parte a carattere culturale, sono strategie comunicative che servono per conquistare credibilità[2] mettendo alla pari parlante e ascoltatore.

Allora ci chiediamo sospettosi come mai la pubblicità in Italia paragonata agli altri paesi usa più frequentemente espressioni in lingua straniera? È un motivo prettamente sociologico per mostrarsi aperto all'altro, o è un fatto puramente linguistico, che pone l'accento sulla pragmatica della comunicazione che vede l'inglese la lingua più diffusa per la comunicazione globale? È, forse, perché l'inglese, coinvolto in un processo di semplificazione linguistica, sembra andare maggiormente incontro a esigenze comunicative?

Per concludere questa introduzione vorrei riassumere brevemente gli autori che sono alla base di questo saggio: Bourdieu con la sua relazione tra linguaggio e potere simbolico; Mitchell che lega imagine e linguaggio verbale; Yngve, che escludendo ogni considerazione filosofica, pone le basi per un approccio linguistico strettamente scientifico pari a quello richiesto dalle scienze pure – Hard Science Linguistics;[3] D'Elia, che esaminando il risvolto linguistico legato alle espressioni idiomatiche, apre una visione ampia ed accurata che facilita la comprensione del messaggio pubblicitario, che prende espressioni idiomatiche dalla lingua standard al dialetto, ed infine Blanchette, che pone le basi per una valutazione linguistico-economica come conseguenza della globalizzazione. Naturalmente il tutto viene concentrato ed amalgamato sotto la luce delle teorie

---

[1] "The Mayor of Pau employs a *strategy of condescension* by which, in the very act of negating symbolically the objective relation of power between the two languages which co-exist in this market, he draws symbolic profit from this relation. By virtue of his position he is able to negate symbolically the hierarchy without disrupting it, to transgress the unwritten law and thereby exploit the hierarchy to his advantage in the very process of reaffirming it". Bourdieu, 2003, p. 19.

[2] "These are communicative strategies, which follow pragmatic rules determined by various factors mostly cultural: "From the perspective of power, we are therefore inclined to assume that to exclude the opponent is to exercise power, to include him or her is to cede power. Here, it is interesting to note that, within the rhetorical and cultural conventions of English, to be seen to cede power, even if insincerely, enhances credibility". Hatim – Mason, 1997, p. 139. Cfr. Hargan, 1994; Bassnett-McGuire, 1980; Landers, 2001.

[3] Hard Science Linguistics analyses authentic conversations in terms of tasks and subtasks by replacing the ancient semiotic theory: Cfr. Yngve – Schlamberger-Brezar in forthcoming SLE Conference July 29-August 1st 2004.

legate alla traduzione (Hatim e Mason), e come queste possano avere concreti risvolti quando sono applicate al linguaggio specifico della pubblicità. Vengono, inoltre toccati altri problemi: 1) gli effetti commerciali e linguistici della globalizzazione; 2) Il ruolo che gioca oggi l'inglese; 3) le strategie di persuasione proprie del mondo della pubblicità; 4) e il ruolo della cultura con i suoi risvolti linguistici e sociali.

1. Traduzione e teoria linguistica: Bourdieu, Hatim e Mason

Tra tutte le forme di traduzione – finanziaria, tecnica, scientifica, commerciale – solamente quella letteraria e quella riferita alla pubblicità sembrano essere coinvolte in un processo altamente creativo. Nella prima, il traduttore sperimenta l'evoluzione della investigazione estetica e filosofica, mentre nella seconda alimenta la fantasia giocando con il linguaggio e con la scena che servirà da sfondo al prodotto da commercializzare: parole che si adattano alle immagini, metalinguaggio, colloquialismi, detti, rime, parole straniere, colori, sfumature e perfino decomposizione e composizione di nuove parole per arrivare ad individuare morfemi significativi che gettano luce su elementi considerati essenziali per evidenziare il prodotto.

Lo stile, qualunque sia il tipo di messaggio, è parte integrante e rilevante per assicurarsi una effettiva comunicazione; naturalmente esso cambierà di prospettiva per adattarsi al codice da utilizzare – pubblicitario, scientifico, letterario, economico, ecc.; codice che considererà anche la variante scritta o orale immettendo nel circuito i dettagli prosodici, articolatori, lessicali, sintattico-grammaticali, facendo risaltare, a seconda del caso, un particolare gergo: lingua colloquiale, familiare, in codice, formale, elevata, scelta, arricchita da immagini, da colore, da parole o costrutti in lingua straniera,[4] e così via. In questo modo il messaggio viene "tradotto" dalla lingua standard al codice richiesto per far sì che l'informazione raggiunga correttamente un vasto pubblico.

Ritornando al nostro campo relativo all'annuncio pubblicitario, vale la pena mettere ancora una volta in luce tutte le strategie di coercizione che stanno alla base di questo atto comunicativo, e come e quanto esse interagiscano con il mondo economico, finanziario, turistico, commerciale fino a toccare tutti gli strati della vita sociale. Il linguaggio della pubblicità non si sviluppa attraverso canali illusori, al contrario è ben programmato e pre-costruito per adattarsi alle condizioni storico-sociali del mondo globale. Si deve tener conto, infatti, di una realtà ben precisa, vale a dire che lo stesso prodotto lo si trova pressoché in tutto il mondo; la lingua inglese, quindi, fa da tramite occupando uno spazio considerevole per adattarsi alle circostanze: una lingua *à propos* per usare la terminologia di Bourdieu; una lingua che segue le disposizioni, le pratiche, le usanze dei popoli dei nostri giorni; una lingua che combacia con le richieste della maggior parte della popolazione globale; una lingua che segue un certo *habitus*. Questo – una serie di disposizioni che inducono l'agente ad agire, reagire ed interagire in un certo modo – è il punto centrale del mondo della pubblicità, che esaminandone a fondo tutti i

[4] Bourdieu, 2003, pp. 54-60.

dettagli si rende idonea per suggerire ciò che diventa più o meno indispensabile alle esigenze e alle aspettative della vita moderna in tutte le sue più svariate situazioni e sfaccettature.

La maggior parte della pubblicità, vuoi quella che incontriamo su giornali o riviste, vuoi quella di strada, o quella che udiamo in televisione a dispetto del paese in cui è inserita, usa prevalentemente la lingua inglese, e questo per accomodarsi a quell'*habitus* che, pur di seguire certe tendenze e rispettare certi gusti, ci predispone verso certi oggetti. Per soddisfare le nostre aspettative e raggiungere quegli obiettivi che ci sono dettati da tendenze comuni, dimentichiamo o cerchiamo di affossare quei principi culturali propri del nostro paese; principi che si trasformano per adattarsi alla evoluzione globale, trasformazione che è seguita e/o avvallata anche dal linguaggio.

Questa che segue, infatti è una pubblicità apparsa nelle strade italiane e rispecchia la tendenza comune a molti paesi industrializzati che vivono nel mondo della tecnologia; è interamente in inglese e gestisce immagine e lingua bilanciando elementi verbali con elementi iconografici.

Un grande cartellone stradale viene diviso tra due gemelle sulla destra – studi scientifici hanno individuato che l'occhio umano batte prevalentemente sulla destra – e due scritte sulla sinistra – a photocamera/cybershot, a videocamera/handycam; al centro in alto si legge: "Sony your vacation." A parte il fatto che sia interamente in inglese e, quindi, questo elemento già contribuisce alla trasformazione dell'italiano, notiamo anche che dalla marca del prodotto – Sony – si è ricavato una forma verbale (desubstantive verb), che ristringe il concetto e "colpisce" direttamente e più incisivamente la mente dell'utente. Questo fenomeno sintattico-grammaticale che gioca con la semantica è un fenomeno che appartiene alla lingua inglese fin dai tempi dell'antico inglese, e caratterizza l'aspetto della formazione delle parole (word-formation). Quindi, invece di dire: "Parti, divertiti e immortala con un filmato le tue vacanze" si è "tradotta" questa espressione con una unica parola – Sony – che è conosciuta in tutto il mondo come marca legata alla riproduzione di immagini e suoni. L'economia linguistica si sposa con l'economia del commercio:

> Visible in all areas of practice (sport, song, clothing, housing, etc.), the process of unification of both the production and the circulation of economic and cultural goods entails the progressive obsolescence of the earlier mode of production of the habitus and its products.[5]

La pubblicità si basa, quindi, su strategie di persuasione sia linguistiche che sociali; strategie che mettono a confronto linguisti e specialisti dell'immagine; strategie derivanti dalla collaborazione tra specialisti di parole e specialisti di icone: "between practioners of the word and practioners of the image" per dirla come afferma Mitchell. È il risultato di un compromesso tra linguaggio e atteggiamento culturale in un mondo in cui la globalizzazione ha la sua responsabilità nel farci

[5] *Ivi*, p. 50.

accettare messaggi che si fondano in modo molto ben bilanciato sia sulle parole che sulla progettazione di figure: "we inhabit a world so inundated with composite pictorial-verbal forms (film, television, illustrated books) and with technology for the rapid, cheap production of words and images (cameras, Xerox machines, tape recorders)".[6] Tutto questo deriva dalla nostra fretta spasmodica, dallo "stress" della nostra vita quotidiana, che combatte per abbattere tempo e spazio, per competere con il tempo e con lo spazio. Le immagini, i colori, la intera struttura di un annuncio pubblicitario, che osserva una rigorosa valutazione dello spazio e del tempo concentrando le parole, non solo al momento adatto ma anche collocandole in posti ben precisi, conferma questo concetto di risparmio a tutti i costi e di collaborazione tra aspetti verbali e non; infatti, a seconda del ruolo dell'immagine principale così le parole la seguiranno, o le staranno accanto, o la precederanno, o faranno un tutt'uno con essa. La vecchia diatriba sulla maggiore o minore importanza del linguaggio verbale rispetto all'immagine, penso che oggi sia superata, poichè sembra che ogni cartellone pubblicitario costruisca con eguale impegno e l'aspetto verbale e quello non-verbale, anche dove, a prima vista, sembra che sia trascurato un elemento in favore di un altro.[7] Per esempio, nella pubblicità relativa alle ridottissime tariffe aeree per raggiungere Parigi o Berlino (Anche Gigi a Parigi; Mando Lino a Berlino) l'aspetto coreografico sembra essere messo in secondo piano per favorire quello linguistico – rima baciata –, ma un attento esame ci dirà che la scelta del colore di base su cui si posa la scritta ha un valore strategico e stimola la memorizzazione delle parole.

Volendo legare alla pubblicità la teoria della traduzione di Hatim e Mason dobbiamo ricordarci che il contatto tra il mondo linguistico e quello culturale diventa elemento essenziale per la diffusione del prodotto. Ma mentre da un lato sembra che qualunque strategia sia possibile pur di raggiungere un ampio mercato, dall'altro il meccanismo di censura gioca un ruolo molto importante, non solo per eliminare, ma soprattutto per includere, anche in modo ironico, ciò che è considerato incredibile ed inaccettabile in un'altra cultura.

Se, quindi, vogliamo applicare la teoria della traduzione come vista da Hatim e Mason al linguaggio della pubblicità dobbiamo considerare che l'unica differenza con una traduzione di un testo letterario è data dal fatto che nel linguaggio della pubblicità il codice informativo (instructional) si combina con quello argomentativo (argumentative). Questo, perché la pubblicità più di qualunque altro atto linguistico deve considerare i suoi risvolti comunicativi; deve regolare attraverso istruzioni (instructional code), valutare atttraverso la persuasione (argumentative code), e deve essere credibile attraverso una contropartita (counter-claim) che sopprime il punto di vista del mandante.[8]

Secondo Hatim e Mason si crea un equilibrio tra punti di vista differenti

---

[6] Mitchel, 1980, p. 1. Cfr. *idem*, 2002.

[7] Cfr. Fairclough, 1989; Mitchel, 1980; *idem*, 2002; *idem*, 1994.

[8] Cfr. Hatim – Mason, 1997, pp. 126-128.

("through and counter argumentation"),[9] così che tutto il commercio si possa muovere tra diversi poli che toccano i valori culturali, linguistici, sociali, religiosi dei vari popoli in cui è inserita la pubblicità; dettagli che, legando strategie argomentative a fattori pragmatici e interculturali, contribuiscono a manipolare più facilmente la mente dell'utente. Per stabilire una continuità del testo nel contesto, continuum che diventa il maggior responsabile del successo di una pubblicità, si attuano delle strategie. Queste stabiliscono interferenze e contrasti tra elementi semiotico-verbali, tra immagini e colori e tra comportamenti. Per esempio una nota marca di caffè italiano, ambientata tra angeli e santi in cielo, mette in risalto, attraverso atteggiamenti ironici, il valore del buon comportamento, a cui fa seguito non solo la ricompensa del paradiso, ma soprattutto quella di un *buon* caffè: "Se non è *buono* che caffè è" dicono i santi e gli angeli.

La concordanza e la congruenza – la capacità di collegare elementi verbali al contesto – facilitano la comunicazione mentre aumentano la relazione tra contesto, parlante e ascoltatore; aiutano a creare un'atmosfera adeguata dove il contenuto calza con l'ambiente in modo appropriato, dove non ci sono spazi vuoti tra le persone coinvolte nel messaggio pubblicitario. Attraverso queste strategie subdole il mondo della pubblicità guadagna credibilità e raggiunge un ampio mercato. Per tutte queste ragioni, che includono una attenta valutazione del campo semiotico come di quello linguistico, come pure un dettagliato esame della società e dell'ambiente fisico, pensare alla traduzione di una pubblicità sembra un compito difficile; nel frattempo, poiché si vendono gli stessi prodotti in quasi tutto il mondo, siamo aiutati dal fatto che l'inglese come *lingua franca* raggiunge facilmente il destinatario.

Inoltre, la traduzione di una pubblicità, dal momento che include testi di vario livello (audio, video, scritti), deve offrire un genere di traduzione che tenga conto della organizzazione del contenuto e della sua espressione, del lessico, della sintassi come pure delle relazioni di contrasto e di casualità: "the elaborate organization of both content and expression, varied and precise lexis, complex hypotactic syntax and clearly signaled relations of contrast and causality".[10]

2. Images and language: Mitchell and Yngve

Ribadiamo ancora una volta che la pubblicità segue i ritmi della società moderna, e, quindi, persegue il fine di ridurre spazio e tempo. Questo fa in modo che il messaggio debba essere quanto più concentrato possibile per raggiungere l'utente in modo veloce e convincente. Quindi, per ottenere queste condizioni e promuovere un prodotto la valutazione attenta di tutto l'ambiente, dell'età e del sesso del pubblico risulta determinante per costruire un testo sia verbale che iconografico in cui inserire il prodotto; un testo molto specifico che non può mai permettersi nessun grado di neutralità, poiché il suo potere sta nel fatto che deve essere capace di stabilire una intensa e pur nascosta relazione tra parlante e

[9] Through-argumentation excludes the opponent, while counter-argumentation includes the opponent. Hatim – Mason, 1997, p. 142.
[10] *Ivi*, p. 141.

ricevente. Questa, che è già di per sé un'arte, diventa ancora più difficile quando applicata al mondo della pubblicità, specie se pensiamo che la pubblicità stradale è rivolta ad un vasto pubblico senza discriminazione di età, e di ceto sociale. Differente è il caso di quella pubblicità che ci raggiunge attraverso quotidiani o riviste scelte rispettando le proprie tendenze e i propri gusti. Qui le regole per propagandare i prodotti seguono altri canali. Inoltre, bisogna considerare che la pubblicità è fatta di immagini e linguaggio verbale, e ambedue occupano lo stesso ruolo. Per questo motivo, il momento in cui andiamo ad esaminare tutto il materiale iconografico che fa da cornice alle parole, la teoria di Mitchell offre una vasta gamma di prospettive soprattutto da due punti di vista: uno filosofico e uno pratico.

Quello filosofico l'autore lo esamina in *Iconology*, dove le immagini non sono valutate attraverso gli oggetti che in genere le rappresentano, ma attraverso le proprietà attribuite all'immaginario: "he does not examine specific pictures and the things people say about them, but rather he is concerned with the way we talk about the *idea* of imagery, and all its related notions of picturing, imagining, perceiving, likening, and imitating".[11]

L'aspetto pratico è analizzato, invece, in *Picture Theory*, dove l'oggetto principale sta nel legare la teoria delle immagini all'attività pratica richiesta nella formazione delle rappresentazioni: "the object is *to picture theory* as a practical activity in the formation of representations. I have not wanted to settle the questions of what pictures are, how they relate to words, and why the relationship matters. I've been more interested in showing how the received answers to these questions work in practice and why settled answers of a systematic kind may be impossible".[12]

In breve, Mitchell pone l'accento sull'oggetto da interpretare durante un atto comunicativo; egli afferma che ogni comunicazione combina immagini e linguaggio e non è mai né interamente verbale né interamente iconografica: "a communicative act which is a mixture of pictures and texts is constitutive of representation as such: all media are mixed media, and all representations are heterogeneous; there are no "purely visual or verbal arts, […]".[13] In questo modo, il mondo della pubblicità si basa su contenuti completi che aiutano a decodificare il messaggio non solo in tempi ristretti, ma anche in modo capillare, riuscendosi a guadagnare la fiducia dell'utente, soddisfacendo in modo incisivo le sue aspettative e i suoi desideri. Mentre da un lato sembra che il prodotto sia l'elemento centrale del messaggio, in effetti è il consumatore ad entrare discretamente in primo piano, a passare dal soggetto non-centrale a quello centrale; senza questo passaggio la pubblicità non avrebbe ragione di esistere: "the consumer develops from a non-central subject ('not it') into a central subject ('it') who, in his/her turn 'tugs' somebody else's mind".[14]

Il gioco dell'acchiappino (the game of tag), che serve a Yngve per spiegare

---

[11] Mitchell, 1986, p. 1.
[12] *Idem*, 1994.
[13] *Ivi*, p. 5.
[14] Yngve, 1996.

quanto nel messaggio siano fondamentali anche tutti i risvolti non verbali, iconografici, posturali, prossemici e così via, si sviluppa come metafora per mettere in luce come l'analisi della comunicazione, che Yngve chiama Hard Science Linguistics, possa rientrare nel campo delle scienze esatte. "The game of Tag" ci fa capire che la comunicazione si basa su dettagli che non necessariamente appartengono solo al campo linguistico. Infatti, le immagini create dai bambini che partecipano al gioco possono addirittura sostituire le parole, così da permettere anche a coloro che sono lontani e non riescono a sentire i vari comandi non solo di partecipare al gioco, ma anche di concorrere al suo effettivo svolgimento.

Yngve stabilisce che in questo gioco, come del resto in tutti i giochi, la memoria diventa fondamentale per poter seguire le regole e, di conseguenza, regolare il proprio comportamento basandosi sulle esperienze già acquisite. Volendo legare questo aspetto anche al mondo della pubblicità diventa facile e di sicura comprensione. La memoria, infatti, ci aiuta a riconoscere le immagini e a dare ad esse la giusta collocazione. In una pubblicità, sia essa letta o udita, fare ricorso alla memoria diventa essenziale, soprattutto per il breve tempo in cui si sviluppa il messaggio, che deve essere completo, racchiuso in una atmosfera concreta e affidabile, reale e convincente da tutti i punti di vista. Le sfumature che ruotano intorno a luoghi, personaggi, immagini e parole devono trovare una rapida collocazione nella mente del ricevente; devono evocare delle rappresentazioni ben precise. Quanta pubblicità, infatti, ricorrendo a luoghi e personaggi famosi trasmette messaggi altamente significativi e convincenti in pochi istanti. Se non fossimo aiutati dalla memoria come potremmo farci convincere da persone che non conosciamo direttamente, ma che hanno guadagnato credito ai nostri occhi per le loro azioni e per il loro operato appreso da televisione o giornali? Come potrebbero personaggi dello sport, del cinema, della politica convincerci sulla bonta di un prodotto?

A questo punto la teoria delle immagini di Mitchell, il quale, comunque, afferma che nessun messaggio sia esclusivamente né linguistico né iconografico, e la teoria linguistica di Yngve si incontrano pur partendo da strade diverse, poiché l'uno basa la sua analisi su materiale prettamente figurativo, mentre l'altro si basa su dati linguistici, applicando ad essi una analisi tanto precisa quanto quella richiesta dalle scienze esatte.

Un altro elemento che fa legare la teoria linguistica di Yngve a quella della pubblicità si fonda sul fatto che ambedue le aree si basano su una attenta valutazione del contesto nel suo insieme concentrandosi sui vari compiti e sotto-compiti (tasks and subtasks) coinvolti nell'espletamento di un qualunque atto comunicativo. Questo compito è paragonabile a quello svolto da un attore sul palcoscenico quando manipola con destrezza i vari oggetti del mondo che lo circonda al fine di creare una scena che rimanda a quella del mondo reale: "tasks and subtasks played on the communicative stage by actors who manipulate real world objects".[15] Gli elementi linguistici e quelli non linguistici si incontrano, si coordinano e aiutano a costruire una situazione completa e attendibile; la memoria

[15] Cfr. Szymanska, 2004.

gioca il suo ruolo attribuendo ad ogni oggetto e ad ogni parola un ruolo preciso, che completa ciò che non appare e ciò che non è stato detto: "to fill them out and complete them".[16]

D'altro canto Mitchell, citando Foucault ("the relation of language to painting is an infinite relation"), sembra puntare sullo stesso aspetto: la relazione tra immagini e linguaggio è essenziale se si vuole raggiungere un coinvolgimento vero e completo: "the interaction between images and language is essential if we want to achieve a complete and real power, value, and human interest".[17]

Il momento in cui analizziamo l'interazione tra linguaggio e imagine[18] in una pubblicità dobbiamo ricordarci che il controllo del tempo, del luogo e del pubblico al quale essa si rivolge gioca un ruolo comunicativo maggiore di quanto non lo svolga la "correttezza" grammaticale dell'enunciato. Raggiungere il consumatore nel minor tempo possible in modo chiaro ed inequivocabile diventa l'obiettivo principale, quindi, il ruolo sociale del linguaggio va posto in primo piano. Ritornando a Bourdieu[19] e a come questo studioso esamina il peso del ruolo sociale in un atto comunicativo, sembra doveroso riportare la critica che Bourdieu muove perfino ad Austin. Secondo Bourdieu, Austin quando parla di frasi "felicitous" o "infelicitous" non tiene abbastanza conto della effettiva comunicazione, ma si preoccupa soprattutto della logica grammaticale. Secondo il mio parere, invece, proprio perché Austin parla di "felicitous" o "infelicitous" e non di "true" o "false" vuol dire che punta soprattutto sull'aspetto sociale e pragmatico del linguaggio. "Felicitous" o "infelicitous" vogliono mettere in luce l'appropriatezza di un enunciato rispetto al contesto, mentre "true" o "false" si riferiscono a ciò che la prescrizione grammaticale impone. Anche quando Bourdieu e Yngve esaminano de Saussure e Chomsky definiscono la loro teoria astratta, perché più preoccupata all'aspetto grammaticale e formale del linguaggio che non alla sua effettiva comunicazione. Il punto principale afferma Bourdieu non riguarda la capacità di parlare e di produrre sequenze di frasi grammaticalmente corrette, ma soprattutto la competenza nel *tradurre* il linguaggio formale in frasi che siano appropriate e adatte alla particolare situazione in cui l'atto linguistico deve svolgere il suo ruolo comunicativo. Nel linguaggio della pubblicità questa condizione è essenziale, e la comunicazione deve essere chiara e immediata.

> What is rare, then, is not the capacity to speak, which, being part of our biological heritage, is universal […], but rather the competence necessary in order to speak the legitimate language which, depending on social

[16] *Ivi*, pp. 9, 185, 187-188.

[17] Mitchell, 1994, p. 5.

[18] Dobbiamo ricordare che Mitchell usa indifferentemente due termini per riferirsi alle immagini: "In common parlance, 'picture' and 'image' are often used interchangeably to designate visual representations on two-dimensional surfaces, and I will sometimes fall into this usage". Mitchell, 1994, p. 4.

[19] "Social acceptability is not reducible to mere grammaticality. … "The constitution of a linguistic market" is essential to establish interaction between sender and receiver "producing a *profit of distinction* on the occasion of each social exchange". Bourdieu, 2003, p. 55.

> inheritance, re-translates social distinctions into the specifically symbolic logic of differential deviations, or, in short, distinction.[20]

Yngve chiarisce questo punto e aggiunge, che il produrre frasi significative e *devianti* non significa ignorare la grammatica, la struttura della frase e il valore semantico delle parole, significa semplicemente che questo bagaglio formale serve per farci meglio concentrare sull'oggetto e sul contesto dal momento che tutti questi concetti si sviluppano soprattutto tenendo conto del loro ruolo sociale: "concepts are not primarily cognitive and individual, but social in nature".[21]

> Everyone knows that. It's beyond question. […] Grammar is all that we have. Perhaps; but we need to examine the matter further […] "A scientific analysis must include, besides the study of the physical sounds themselves, a careful and detailed study of the people who produce and interpret the sounds and of what they are doing at the time.[22]

Quindi, il momento in cui si analizza una pubblicità e si valuta il suo inserimento in un dato contesto, prima di passare ad una probabile traduzione che tenga conto dei dati culturali, del luogo nel quale la si voglia diffondere e dei personaggi coinvolti nell'atto comunicativo, uno studio filosofico, sociale e scientifico sia del linguaggio che delle persone si presenta quanto mai necessario dal momento che ambedue costituiscono il reale oggetto di osservazione. La pubblicità, le persone e il loro linguaggio non sono identità ipotetiche, ideali e oscure al di fuori di qualunque contesto; al contrario tutti questi elementi rappresentano concreti oggetti di valutazione, specialmente se vogliamo seguire la teoria di Yngve e provare che anche la linguistica può far parte del campo di ricerca proprio delle delle scienze esatte (Hard Science Linguistics). In questo modo il linguaggio si muove in un perimetro ben preciso, è condizionato dall'ambiente fisico, culturale e dalle persone che, ricorrendo alla memoria, riescono a percepire qualunque tipo di messaggio che passa attraverso qualunque tipo di contesto. In questo modo anche i giochi di parole e le frasi non perfettamente grammaticali diventano significative. Riferendoci al messaggio pubblicitario, specie quello audio-video ribadiamo ancora una volta che questo viene spesso enfatizzato attraverso personaggi famosi i quali, hanno fatto proprio un gergo specifico spesso legato ad un dialetto. Questo atteggiamento può essere visto sotto due aspetti quando viene esaminato in seno alla pubblicità: 1) esercitare una sorta di potere simbolico (symbolic power), 2) elevare il linguaggio ordinario a linguaggio comunicativo (literary language), dal momento che viene usato per una comunicazione al di fuori dell'ambiente familiare. Ma ciò che apparentemente può essere scambiato come violenza linguistica (quella che Bourdieu chiama linguistic symbolic violence) – un gergo specifico viente introdotto per una comunicazione di

---

[20] *Ivi*, p. 55.
[21] Yngve, 2004.
[22] *Idem*, 1996, pp. 10, 4.

massa e non familiare – nasconde una seconda violenza: catturare la curiosità dell'utente e trascinarlo inconsapevolmente alla ricerca del prodotto che si sta commercializzando. Un gergo familiare e concentrato diventa essenziale per la commercializzazione di un prodotto; questo espediente linguistico – frasi brevi che colpiscono l'occhio e la mente del consumatore – insieme ad un prezzo conveniente spesso nascondono, sotto il profile dell'obbligo un tranello. Bordieu ha esaminato questo atteggiamento nel contesto della società Kabyle nel momento in cui avviene lo scambio di doni.[23] Questa stessa strategia è facilmente riconoscibile sul mercato quando comprando un prodotto se ne ricevono due e spesso viene anche affiancato un regalo. "Paghi uno prendi due" è la traduzione esatta di un modo di dire che è entrato in primo luogo nel mercato americano. La struttura lineare della lingua inglese, influenzando la struttura più articolata della lingua italiana, ha evitato una traduzione troppo lunga e contorta "Se tu compri un prodotto te ne viene offerto un'altro in omaggio". Il mondo moderno, così frettoloso, che impone ovunque *fast food* e case arredate sul modello Ikea, non può permettersi di perdere tempo con frasi lunghe che rischiano di non essere lette o ascoltate, e, quindi, mettono a rischio il prodotto (vedi Sony Vacation). Una attenta analisi della società, con tutti i suoi risvolti comportamentali e linguistici che impongono un comportamento globale insieme ad una lingua come l'inglese diventano elementi essenziali nel mondo della pubblicità, perché contribuiscono al risparmio in tutti i sensi.

In breve, gergo, frasi anche grammaticalmente scorrette, parole di altre lingue, insieme ad espressioni dialettali possono risultare adatte nel linguaggio della pubblicità, dove per decifrare il messaggio si è aiutati, come abbiamo più volte ribadito, anche da altri elementi non strettamente linguistici, come ad esempio immagini e una particolare atmosfera costruita appositamente per far risaltare il prodotto. Inoltre, bisogna tener conto che nel nostro mondo globale molto spesso lo stesso prodotto lo si trova in vari paesi e, quindi, usare la stessa lingua potrebbe risultare economico. Qualche volta le persone che sono coinvolte nella commercializzazione di un oggetto o sono figure stilizzate (vedi Coca Cola Light) o sono personaggi reali conosciuti anche all'estero, come ad esempio i campioni sportivi (Mohammed Ali pubblicità Adidas); altre volte il paese che vuole promuovere un prodotto di massa introduce un proprio personaggio per adattarlo meglio al contesto del vissuto collettivo; di qui anche la lingua viene in parte sostituita con espressioni locali. Si verifica una sorta di bilinguismo dove una teoria della traduzione molto ben strutturata regola i passaggi linguistici che accompagnano il prodotto. Ma il fenomeno della globalizzazione spesso impone la stessa lingua e le stesse immagini per far in modo che uno stesso prodotto giri sui mercati più svariati in modo naturale. Il lato culturale certo è l'elemento che più si sacrifica in questo settore, poiché il prodotto perde un poco del suo sapore etnico. Quando proprio non se ne può fare a meno, come si diceva prima, si applica una sorta di bilinguismo che lega il prodotto al paese di provenienza: dal *top* della ricerca Americana; prêt a porter prêt a parti Sisley; La nuit magic; Mont Blanc; le

[23] Bourdieu, 2003, p. 60.

coq stortif; fuiei bjoux, ecc. Nutella Generation; San Pellegrino publicized in France is trilingual: Bottled at the source, San Pellegrino Terme, Italy – S. PELLEGRINO – Sparkling Natural Mineral Water – Attention, peut déclencher des débordements d'audace; Balestra Pour Femme Bath Foam.

Ci troviamo di fronte alla necessità di trasferire dati culturali tipici di un paese in un altro contesto cercando di mantenere quanto più possible la universalità del prodotto. Questo genere di traduzione deve bilanciarsi tra le imposizioni del mercato e i principi della linguistica, per cui ha bisogno di rispettare regole precise. Attraverso una serie di suggestioni verbali e non verbali che confluiscono in un contesto specifico e sono indirizzate all'utente che si ha in mente, il prodotto raggiunge l'ascoltatore facendo nascere e sviluppando sensazioni piacevoli.

Riguardo alla lingua, visto che l'inglese è ormai considerata la *lingua franca* della comunicazione globale, e, quindi, molte delle sue espressioni vengono comunemente usate nella maggior parte delle situazioni, e visto che il messaggio è già stato sperimentato all'interno di quel mercato, diventa facile rimanere quanto più possibile fedele al modello, conservandone tutte le strategie di persuasione e di attrazione. Una qualunque traduzione, anche la più accurata rovinerebbe il testo della lingua di partenza, dove probabilmente quei particolari giochi linguistici non troverebbero riscontro in una traduzione nella lingua di arrivo. "Enfant terrible" suona molto meglio di "naughty baby" o "bambino/a terribile" il momento in cui si promuove una Pegout. La originale espressione francese mantiene inalterato tutto il suo senso ironico.

3. Risvolti commerciali e linguistici della globalizzazione: Blanchette e D'Elia

Il nostro commercio, basato sul sistema di cooperazione multinazionale, copre il mercato sia occidentale che orientale, e l'economia, diventata scienza, è il fattore dominante sia della politica che della cultura propria del post-modernismo. Mentre in passato la vita di ciascun paese sembrava essere regolata da valori e aspirazioni che trovavano il loro fondamento in fattori legati alla cultura e alle tradizioni, oggi sembra che le richieste di mercato occupino il primo posto. Di conseguenza, i valori culturali, linguistici e politici sono subordinati agli interessi commerciali. Oliva Blanchette ci spiega che questa considerazione conduce verso una errata valutazione dei popoli; vale a dire fa valutare sottosviluppati i paesi a reddito basso, mettendo in secondo piano, anzi trascurando del tutto i valori culturali di cui sono ricchi.

> We speak a lot about development and underdevelopment, but we understand development or underdevelopment only in economic terms as defined by large institutions that have gained control over what they now refer to as the world economy, the economy they have created for their own economic benefit. We speak of many countries as undeveloped, even when they have a highly developed spiritual and political consciousness, such as India, for example, and we speak of other countries as developed even though they may have a very low level of political and cultural consciousness.[24]

[24] Blanchette, 2004.

Ciò non significa, ribadisce Blanchette, che una volta che si siano trascurati i valori politici e culturali di un paese tutto sia perduto, l'essenziale è trovare il giusto equilibrio tra i fattori economici e quelli spirituali. Comunque, dobbiamo riconoscere che non tutto ciò che proviene dalla globalizzazione è negativo, alcuni vantaggi che hanno portato benessere scaturiscono proprio da questa condizione. Il punto è che si deve iniziare a provvedere seriamente a migliorare il reddito dei paesi più poveri, aiutandoli e non emarginandoli, perché considerati sottosviluppati solo in base alla loro economia: "some economic benefits to all of us and could provide the same kind of benefits to the poorest if it ceased thinking only of exploiting them for its own benefit, but it does mean trying to keep it in its place within the scope of the political and cultural goods of commodities around the world instead of letting it continue to oppress and suppress this good wherever it can".[25]

Un altro aspetto di cui la globalizzazione è in parte responsabile riguarda la diffusione della lingua inglese, vista, però solo come mezzo per comunicare frettolosamente dati commerciali. Questa lingua, entrando come *lingua franca* della comunicazione di massa, ha incrementato un altro aspetto economico: il proliferarsi di scuole, anche di dubbio livello, che cercano di diffondere questa lingua in tutto il mondo: "English has become the most global of languages, the lingua franca of business, science, education, politics, and pop music. […] English is, in short, one of the world's great growth industries. English is just as much big business as the export of manufactured goods. Among commercial goods, the English language occupies the first place such is the demand to learn the language that there are now more students of English in China than there are people in the United States".[26]

Ridotta a livello di comunicazione spicciola, privata, quindi, dell'aspetto culturale, che secondo il mio punto di vista è l'elemento base di qualsiasi lingua, aiutata addirittura dal Plain English Project, movimento che si prefigge di ridurre al minimo le caratteristiche morfologiche, sintattiche e semantiche proprie di questa lingua, l'inglese si è ridotto ad una lingua amorfa, che ha conservato solo l'essenziale delle sue regole e delle sue strutture. Tutto ciò per venire incontro a esigenze di comunicazione di massa. Tra le tante ragioni che hanno favorito la diffusione dell'inglese, certo non va trascurato l'aspetto diacronico legato alla sua formazione e alla sua evoluzione. Non dobbiamo dimenticare che l'inglese, formatosi dai contatti avuti con popoli di diversa estradizione culturale e linguistica, vuoi per le dominazioni subite prima, vuoi per i risvolti politici legati al Commonwealth poi, vuoi per ragioni odierne legate alla economia, specialmente quella degli Stati Uniti, ha plasmato la sua lingua in una forma che possiamo definire duttile ai cambiamenti. Durante questo processo di espansione, l'inglese si è sempre arricchito e trasformato, anche per venire incontro alle esigenze communicative dei molti parlanti che ogni giorno iniziano ad usare questa lingua. Ma, nonostante questa sua evoluzione, che ha contribuito ad alleggerire l'aspetto

---

[25] *Ibidem*.

[26] Bryson, 1990, pp. 12-13. Cfr. Brutt-Griffer, 2002.

morfologico e sintattico – ad esempio la perdita di un gran numero di flessioni –, è una lingua che presenta comunque i suoi lati oscuri da vari punti di vista: 1) semantico e 2) fonetico/fonologico. Il primo può dividersi in due sottosezioni: a) quella riferita alla ricchezza di vocaboli, b) quella riferita al proliferarsi di frasi idiomatiche. Il secondo, che a livello di linguaggio elevato pone dei problemi considerevoli al parlante straniero, a livello di comunicazione spicciola e di comunicazione di massa, ha risolto egregiamente il problema imponendo pronuncie diverse che si adattano alla lingua di arrivo ampliando le varietà linguistiche riferite all'inglese.

Vale la pena, invece, esaminare più a fondo l'aspetto relativo alla semantica. Qui, mentre da un lato, la ricchezza di vocaboli, facilita la struttura della frase, dall'altro pone problemi sul versante del vocabolario, poiché una minima sfumatura richiede una parola differente; questo dettaglio porta ad un altro problema, quello relativo alla formazione di nuove parole, processo che iniziato fin dai primi stadi della formazione dell'inglese (Old English), è andato avanti con una certa regolarità fino ai nostri giorni, proprio per quella caratteristica della lingua inglese a venire a contatto con popoli differenti. L'aggiunta di suffissi e prefissi arricchisce il sistema semantico attraverso il processo della formazione delle parole (word-formation), che è quanto mai attivo e fiorente ancora oggi. La pubblicità stimola questo processo per mettere in evidenza il nucleo della parola e focalizzare sulle molteplici varianti che ne derivano arricchendone il significato (Em-Power-Yorself [Honda]; De – light – full [Coca Cola], ecc.).

Questa evoluzione arricchisce la lingua di sfumature semantiche e diventa molto difficile per uno straniero coglierne tutti i dettagli; ogni minima variazione di significato richiede un vocabolo diverso e molte volte diventa complesso trovarne l'equivalente in una altra lingua. Per esempio in italiano qualche volta è difficile tradurre con una sola parola vocaboli come: *rank* e *rancid*; *high* e *tall*; *raw* e *uncooked*; *meat* e *flesh*; *pretty* e *nice*; *illness* e *sickness*; *to hear* e *to feel*; *to see* e *to watch*, *to look at*; *to tell* e *to say*; *to sip* e *to chug*, ecc. Come conseguenza di questo processo, la lingua inglese è molto ricca di frasi idiomatiche alle quali spesso si associa anche un senso metaforico: *Give* it a look, *I see* what you mean, *Keep* smiling, It has been *thrown out* the window, *So dodgy*, ecc. Come ci fa notare Caterina D'Elia, molto spesso i verbi o gli aggettivi o i nomi inclusi in particolari espressioni idiomatiche subiscono un doppio processo di traduzione. La lingua di arrivo, per mantenersi fedele nel messaggio, deve prima di tutto cercare un equivalente letterale, poi un equivalente semantico e quindi azzardare una traduzione. Inoltre, aggiunge D'Elia molte espressiomi idiomatiche sono ambigue a causa della loro duplice interpretazione: letterale o idiomatica: *strike* root (tradotta con scioperare e poi ri-tradotta con *mettere* per arrivare all'espressione italiana mettere radici); *turn* sb's stomach (dare allo stomaco); to speak to *a brick wall*; take sb for a *ride*; be in the *mood*, ecc.

> […] molte idiomatiche si presentano ambigue, sono cioè dotate di una doppia interpretazione: l'una letterale, dettata da una normale analisi sintattica e semantica (*go a long way* = travel far, *kick the bucket* = hit the pail

> forcefully with one's foot), l'altra idiomatica (per le stesse frasi rispettivamente "be very successful" e "die"), con un significato che a volte è completamente opaco, altre è invece reso più trasparente, più facilmente ricostruibile, proprio grazie all'interpretazione letterale. Così, *step on the gas* è sì usato con riferimento ad una guida più veloce ma, nel suo uso figurato, sta a significare "hurry up" e *you shift into higher gear* per dare un'accellerata alla tua macchina ma anche, in modo figurato, per dare un ritmo più intenso al tuo lavoro.[27]

Nel campo del linguaggio pubblicitario diventa importante e quasi essenziale considerare le espressioni idiomatiche, in quanto la pubblicità ne fa un uso considerevole per il fatto che queste sono cariche di enfasi e di significati metaforici che ne allargano il contento semantico. Anche se questo aspetto potrebbe rappresentare un problema, poiché non sempre l'utente è a conoscenza di questi dettagli, il linguaggio della pubblicità ricorre alle espressioni piu comuni e a quei vocaboli di uso corrente. Inoltre, associando dette espressioni sempre alle stesse marche, agli stessi personaggi e alle stesse atmosfere, tali detti o tali parole acquisiscono una valenza familiare. Ad esempio *Mohammed Ali* ormai è un tutt'uno con Adidas e l'espressione "Impossible is nothing", viene chiarita da tutto il contesto; *Express yourself* è associato alla Lavazza, *Don't loose your spirit* alla Pegout ecc.

Come si diceva prima, quindi, il linguaggio della pubblicità cerca di usare vocaboli semplici e di facile comprensione, così che, anche quando la pubblicità è in lingua straniera, non presenta problemi.

Inoltre, se vogliamo fare un parallelo tra l'inglese che viene importato attraverso una pubblicità e quello che invece troviamo come lingua di arrivo nelle traduzioni parallele di alcune riviste per il turismo o di articoli di vario genere, possiamo concludere che l'inglese importato in originale attraverso la pubblicità è più preciso e più originale e sicuramente molto più genuino di altre traduzioni formali. Queste ultime, infatti, nella foga di trasmettere informazioni in tutto il mondo usano traduzioni che calcano la struttura della lingua di partenza, per cui la traduzione in inglese risulta alquanto attendibile dal punto di vista del contenuto, ma del tutto carente dal punto di vista prettamente linguistico e semantico come si puo notare dai brani riportati qui sotto.

> La primavera dell'Accademia Filarmonica Romana, il 15 aprile, porta finalmente nella capitale la musica, i colori, la felicità delle atmosfere chagalliane, ma anche lo struggimento e le malinconie del bellissimo spettacolo scritto e interpretato da M. o. "I violinisti sul tetto".
>
> The spring programme for the Accademia Filarmonica romana brings to Rome the music, colours and joy of a Chagall-like atmosphere but also the poignant melancholy of M. O.'s wonderful production of "Fiddler on the roof".

---

[27] D'Elia, 2004.

> Lo sguardo scivola tra vie ben conosciute …A quick glance at the well-known street […]
>
> Giorgione più che un artista è un mito. Gli ingredienti ci sono tutti: una vita breve, rari documenti d'epoca, pochi e bellissimi, quadri sicuri. Giorgione has become a legendary figure and no wonder, since all the ingredients are there: a short life and very few contemporary documents – just a few wonderful paintings.

Ma la pubblicità trae vantaggio dalla sua condizione, perché è breve, concisa, e usa strutture e vocaboli accessibili. Questa varietà, infatti, gode di uno stato privilegiato, perché si può permettere di girare il mondo nella sua forma originale basandosi anche sulle immagini e sulla coreografia in cui è inserito.

Se vogliamo dare un risvolto didattico a questa affermazione, possiamo concludere che forse usare l'inglese come ci viene proposto dagli originali della pubblicità potrebbe essere un espediente da aggiungere all'insegnamento per far sì che questa lingua entri in modo pratico e certamente comunicativo. Questa specificità linguistica, infatti, si basa su strutture che rispecchiano l'originalità della lingua, su vocaboli che, attraverso suffissi e affissi, creano sfumature significative, su modi di dire originali e altamente radicati nel linguaggio comune, e, infine il contesto diventa elemento favorevole per ricavarne un senso e un significato certo ed inequivocabile.

In breve, possiamo affermare che, nonostante tutte le peculiarità proprie del linguaggio della pubblicità, questa o in lingua madre, o in versione bilingue o multilingue, o direttamente in inglese propone un modello linguistico chiaro e addendibile.

Vorrei concludere questo saggio mettendo in luce che, la traduzione rende bene il messaggio, ma, a seconda del genere il traduttore aggiunge qualcosa di proprio per distinguere il suo lavoro ed elevarne la qualità. Per quanto riguarda il campo specifico della pubblicità si evidenzia qualche problema in più, poiché il traduttore ha poco da aggiungere essendo il messaggio molto ristretto. Inoltre, poiché il messaggio pubblicitario si basa soprattutto su giochi linguistici che coinvolgono in modo deciso la lingua di partenza, e che molto spesso non troverbbero lo stesso riscontro armonioso nella lingua di arrivo, forse, sarebbe meglio evitare la traduzione e importare il messaggio direttamente nella lingua di partenza anche perché tutto il contesto figurativo gioca una parte molto importante: le parole e le immagini si combinano per dare evidenza al significato. L'aspetto linguistico (*linguistic turn* di Mitchell) è stato superato da quello figurativo (*pictorial turn*) che nella nostra epoca di post-modernismo occupa un posto rilevante durante la comunicazione di massa, oltretutto essendo l'inglese diventato una lingua di comunicazione di massa.

Ritornando a Shakespeare e al suo uso di parole straniere – il francese a quell'epoca –, si punta su un altro messaggio: evidenziare la situazione linguistica di una data epoca. Ne ricaviamo che il terzo millennio è caratterizzato dalla diffusione dell'inglese come lingua della comunicazione di massa e la comunicazione di massa è soprattutto basata sull'aspetto figurativo che sembra aver soppiantato quello linguistico.

Money transfer – Sto mandando molto di più che denaro –
American Express.

Impossible is just a big word thrown around by small men who find it easier to live in the world they've been given than to explore the power they have to change it.

Impossible is not a fact. It's an opinion. Impossible is not a declaration. It's a dare. Impossible is potential. Impossible is temporary.

Impossible is nothing.

"Adidas"

I love Italy. I love Vacanze Italiane. Em-Power-Yorself (Honda).

Prendiamo ad esempio la pubblicità della Coca Cola Light in Italia.

PRODOTTO AMERICANO COCA COLA LIGHT

Questo cartellone pubblicitario ha letteralmente invaso le strade del nostro paese. Si presenta molto colorato, di notevoli dimensioni, con un ragazzo e una ragazza dello stile Barbie a cavallo di una potente moto rossa inseguita da bottiglie di Coca Cola. La ragazza ne ha in mano una che sembra attirare le altre. La parola Light è messa in corsivo per essere differenziata. Il testo si basa sulla variante *delighted* e *delightful*, unica altra parola aggiunta è *just* in just d*e light* ed. Ponendo l'accento su *light*, perchè questa è la novità che si vuole mettere in luce (senza calorie), si calza anche sulla bontà della nuova bevanda apponendo l'affisso "de" e il suffisso "ed", quindi, "delighted", che sta per incantevole, buona, piena di gusto; ma "de-light-ed" sta in questo testo soprattutto per privo di calorie, leggero, così come "delightful", che comunque aggiunge un grado in più di piacevolezza per via del suffisso *ful*, cioè pieno – pieno di gusto/pieno di leggerezza.

Come si sarebbero mai potute tradurre queste poche parole inglesi in italiano senza far perdere l'immediatezza delle sensazioni raggiunte attraverso suffissi e affissi al nucleo centrale *light*? L'inglese ha potuto giocare con le varie stratificazioni che sono state associate a *light*; l'italiano conosce questo processo linguistico, ma non in maniera così capillare (bello – bellissimo; piacevole – s-

piacevole; gustoso – dis-gustoso), e quindi per rendere la stessa idea avrebbe dovuto tradurre "delightful" o "Just delighted" con più di una parola, facendo perdere quel "sapore leggero" – cioè privo di calorie – proprio di questo nuovo tipo di Coca Cola, perché *light* significa oltre che leggero anche privo di calorie. E poi come rendere quel "just" così breve ed immediato? Forse con "semplicemente"; ma non é troppo lunga questa parola? *Coca Cola una bevanda leggera che non fa ingrassare e che é semplicemente priva di calorie, semplicemente deliziosa e piena di sapore?* Poche parole, invece, e una immagine molto significativa che ci rimanda ad una vita giovanile spensierata e dinamica hanno creato l'effetto anche per chi non mastica un facile inglese.

PRODOTTO INTERNAZIONALE – NISSAN

Qui l'immagine è misteriosa e nello stesso tempo forte e decisa. Il colore dominante è un grigio azzurro con effetto molto nebbioso, dove campi sconfinati di neve, che da valle va ai monti, mettono in risalto la potenza di questa macchina che può arrampicarsi con disinvoltura anche su una montagna piena di neve senza perdersi di coraggio (spirit).

L'automobile viene personificata; ci si rivolge a questo oggetto come ad una persona; le si da del "tu" – your –, infatti una piccola, insignificante persona si trova dietro la macchina. "Never lose your spirit" (Non perdere mai il tuo spirito vitale – intraprendente), collegando "temper" a "spirit" rimanda al detto "Never lose your temper" (Non perdere mai le staffe).[28] Qui siamo di fronte ad una doppia traduzione: il passaggio all'interno della stessa lingua da un termine all'altro – "temper" divena "spirit" –, in modo che, sfruttando un detto molto colloquiale, lo si trasforma per adattarlo meglio alle esigenze della pubblicità internazionale.

[28] Cfr. D'Elia, 2004.

BILINGUISMO

PRODOTTO ITALIANO

La Traduzione? Fedeltá a tutti i costi?

La fedeltà della traduzione della pubblicitá, così come la fedeltà sintattico-grammaticale, o fonetica, o prosodica rovinerebbe la pubblicità, che al contrario fa suo elemento caratteristico la trasgressione figurativa e linguistica.[29] Ma veramente si dice "forfour", "*più me? more me*? Ma chi se ne frega se "forfour" o "*più me – more me*" unite ad una immagine molto espressiva e convincente ci fanno capire in una sola parola o al massimo in due che quella vettura ha quattro porte, o che è importante avere a cuore se stesse (c'è un cuore stilizzato tra le scritte) e, quindi, mettersi in primo piano è bello e piacevole come ci offre anche l'immagine? Questa sembra essere la fedeltá nella pubblicitá.

[29] Cfr. Mounin, 1965, p. 99.

BIBLIOGRAFIA

BASSNETT-MCGUINE S., *Translation Studies*, London – New York, Methuen, 1980

BLANCHETTE O., "Globalization and Dehumanization" in Proceedings of *The Hawaii Conference on Arts and Humanities*, 2, January 2004

BOURDIEU P., *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2003, p. 19.

BRUTT-GRIFFER, *World English*, Clevedon – Buffalo, Multilingual Matters, 2002

BRYSON B., *The Mother Tongue*, New York, Perennial, 1990

D'ELIA C., "Una, nessuna, centomila. Le mille facce di una traduzione idiomatica", in D'Acierno M. R. (a cura di), *From Bilingualism to Trilingualism and ESP*. Atti del Convegno: Potenza 6-7 maggio 2004, Università degli Studi di Napoli Parthenope

FAIRCLOUGH N., *The Language and Power*, London – New York, Longman, 1989

FAIRCLOUGH N., *Picture Theory*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1994

FOUCAULT M., *The Order of Things*, New York, Vintage Books, 1970

HARGAN N., *Translation from and into English*, Edizioni Medusa, 1994

HATIM B. – MASON I., *The Translator as Communicator*, London – New York, Routledge, 1997

LANDERS C. E., *Literary Translation*, Clevedon – Buffalo, Multilingual Matters, 2001

MITCHELL W. J. T., *The Language of Images*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1980

MITCHELL W. J. T., *Iconology*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1986

MITCHELL W. J. T., *Picture Theory*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 1994

MITCHELL W. J. T., *Landscape and Power*, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2002

MOUNIN G., *Teoria e Storia della Traduzione*, Torino, Einaudi, 1965

SZYMANSKA Y., "The interpersonal Stage in Academic Discourse," SLE Conference July 29 August 1st 2004

YNGVE V. H., *From Grammar to Science*, Amsterdam – Philadelphia, J. Benjamins Publishing Company, 1996

YNGVE V. H., "Thing, concept, and name in hard-science linguistics and advances in linkage theory", in SLE Conference July 29 August 1st 2004

YNGVE V. H. – SCHLAMBERGER-BREZAR M., "Hard Linguistics against discourse analysis", in forthcoming SLE Conference July 29-August 1st 2004

VICENTE DE NÁPOLES DAL MESSICO ALLE MOLUCCHE
LA SPEDIZIONE ORGANIZZATA DA CORTÉS NEL 1527

Giovanni Battista De Cesare

In una lettera del 1º maggio 1522, la stessa data della terza *Carta de relación*, Hernán Cortés aveva comunicato all'imperatore Carlo V che in un porto vicino Zacatula, sulla costa occidentale del Messico, era stato impiantato un cantiere navale per la costruzione di navi da impiegare nell'esplorazione del Mare del Sud alla ricerca delle spezie. La notizia fu ripetuta nella lettera del 15 ottobre 1524, nella quale Cortés riferiva che le imbarcazioni già completate erano quattro. Soddisfatto dell'iniziativa di Cortés e della sua immediata possibilità di operare, l'imperatore, con ordinanza emanata a Granada il 20 giugno 1526, gli commissionò di organizzare una spedizione alle isole Molucche per portare aiuto alle armate di Magellano, di Loaysa e di Caboto, uscite dai porti spagnoli rispettivamente nel 1519, nel 1525 e nel 1526 alla volta delle Molucche e delle quali non si avevano notizie recenti:

> El Rey: don Hernando Cortés Nuestro Gobernador y Capitán general de la Nueva España: bien debéis saber cómo el año de quinientos y diez y nueve, envié una armada de cinco naos a las nuestras Islas de Maluco y otras partes donde hay especería, que cae dentro de los límites de nuestra demarcación, para les contratar de que fue por nuestro Capitán General Hernando de Magallanes de la cual algunos navíos llegaron a las dichas Islas de Maluco, y rescataron y cargaron en ellas y la nao Capitana llamada la Trinidad, quedó allá porque hizo agua con hasta cincuenta y siete hombres, y después el año pasado de quinientos veinte y cinco mandé enviar otra armada a las dichas Islas y contratación de especería con ocho naos, en las cuales fue por Capitán General el Comendador Fr. García de Loaysa, Caballero de la Orden de San Juan, hasta llegar allá porque después de cargadas las naos más gruesas que lleva él con las demás, o con cierta gente que de acá lleva ordenado han de quedar en las dichas Islas asentando su trato en ellas y gobernándolas, y así mismo este presente año de quinientos veinte y seis ha partido Sebastián Caboto con otra armada de tres naos y una carabela, el cual también ha de ir a las dichas Islas de Maluco, y por que ansí para saber qué se hizo de la dicha nao Capitana llamada Trinidad, de la gente que en ella quedó en las dichas Islas de Maluco para saber la llegada de las dichas armadas a ellas y el suceso que han tenido, convendría, que con diligencia se enviase por esas partes una carabela o dos a traer la relación de ello, había mandado con diligencia proveer para que se efectuase; he visto que por vuestras cartas relaciones que habéis enviado a hacer memoria de las cuatro carabelas o bergantines que teniades hechos y echado al agua en la Costa del Mar del Sur, y como decís

> que la teniades hechas para el propósito del descubrimiento de la especería por la gran confianza que yo tengo de vuestra voluntad para en las cosas de nuestro servicio y acrecentamiento de nuestra Corona Real, he acordado de encomendaros a vos este negocio. Por ende yo os encargo y mando, que luego que ésta recibáis, con la diligencia y gran cuidado que el caso se requiere, y vos soléis poner en las otras cosas que son a vuestro cargo, deis orden como dos de las dichas carabelas, o una de ellas con el bergantín, o como mejor os pareciere que puede haber mejor recaudo enviando en ellas una persona cuerda, y de quien tengáis confianza que le hará bien y bastecidas y marinadas de la gente y todo lo demás necesario, bayan en demanda de las dichas Islas de Maluco hasta hallar nuestras gentes, que en ellas están y mandaréis de nuestra parte; y yo por la presente mando que el Capitán y la otra gente que allá enviardes, ansí en su viaje y derrota como después de llegados a las dichas Islas guarden la orden contenida en vuestra justificación que dentro de ésta va, la cual vos ved y demás de aquello les dad un memorial firmado de vuestro nombre de lo que en todo os pareciere que deben seguir, porque como persona de tanta experiencia y que tan adelante tiene la cosa lo sabréis mejor hacer que de acá se vos pueda decir, y será bien que proveáis cómo en las dichas carabelas o bergantín se lleve algunas cosas de rescate, para que a falta de no hallar las dichas nuestras armadas, o por si topase alguna Isla, o tierra rica puedan contratar y rescatar en ella, y proveáis como lleven el mejor Piloto que se pueda hallar, y todas las más personas expertas en aquella navegación que sea posible, sobre lo cual escribo a Luis Ponce de León *y nuestros oficiales que provean lo que fuere menester para ello, y que vos ayude y solicite*: de Granada a veinte días del mes de junio de mil y quinientos y veinte y seis años. – Yo el Rey. – Por mandado de S. M. Francisco de los Cobos.[1]

All'ordine del sovrano, Cortés obbedì con zelo ed entusiasmo, evidentemente perché esso costituiva un implicito avallo del suo stesso progetto di esplorazione del Mare del Sud. Fu anzi ulteriore stimolo ad accelerarne la realizzazione, visto che il decreto gli permetteva di esibire pubblicamente la dimostrazione di fiducia che l'imperatore continuava a riporre in lui, nonostante l'ispezione giudiziaria (la "residencia") a cui lo aveva sottoposto l'anno precedente. Si diede anche il caso che, poco prima che Cortés ricevesse tale ordine, era attraccata sulla spiaggia di Tehuantepec una nave leggera da guerra che faceva parte della flotta di Loaysa, la quale, dopo aver attraversato lo stretto di Magellano, aveva perso di vista le altre imbarcazioni della spedizione e aveva perso anche la rotta, decidendo quindi di dirigersi verso nord lungo la costa continentale. Dallo sgangherato legno corroso dalla bruma erano sbarcati una cinquantina di uomini stremati dalla fame e dalla sete; vennero soccorsi ed informarono Cortés circa la navigazione delle imbarcazioni di Loaysa verso le isole delle spezie.

Cortés organizzò la spedizione con rapidità e con estrema attenzione,

[1] Fernández de Navarrete, 1964, p. 251, doc. nº XXVII.

preoccupandosi personalmente dei molti problemi che l'impresa comportava. Fra l'altro, scrisse una serie di disposizioni e lettere: una lunga e meticolosa istruzione per il capitano della spedizione Ángel de Saavedra Cerón, suo cugino, una lettera per Sebastián Caboto, nel caso in cui lo si incontrasse sotto i cieli dei mari del Sud; aggiunse ulteriori istruzioni e raccomandazioni per gli altri ufficiali e, infine, ripercorrendo il modello della lettera dei re Cattolici diretta al Gran Kan per mano di Colombo al momento della sua partenza per il gran viaggio, predispose una lettera per il re di Cebú, un'altra per il re di Timore nonché una per il re dell'isola o della terra sconosciuta alla quale la spedizione avesse attraccato. Gli argomenti esposti da Cortés nei lunghi e classicheggianti periodi di quest'ultimo documento alludono agli scopi della spedizione, che, per un verso, intendevano essere culturali e morali, considerato che essa si realizzava in nome della conoscenza e della maggior gloria di Dio, che consentì al mondo una molteplicità di fedi; e, per altro verso, in ossequio al volere di Carlo V, imperatore dell'universo desideroso di esplorare l'ignoto. Sono dichiarati, infine, anche gli scopi economici, con allusioni ai possibili proficui scambi commerciali fra popoli che si incontrano e si conoscono. Di fatto, evidentemente, il tono è quello di chi personalmente si comporta come un potente sovrano:

> A vos el honrado é buen Rey de... Yo D. Hernando Cortés. – Universal condición es de todos los hombres desear saber, y si en todos esto se verifica, cuanto más en los Príncipes que Dios hacedor y criador de todas las cosas, por especial provimiento los constituyó en estados notables y poderosos. Y como su grandeza y suma bondad desto quisiese dar más o menos según su voluntad, á aquellos á quien más sublimó, más parte de este natural deseo les cupo, como se deba creer que no menos los quiso hacer grandes de corazón que poderosos de estado; y puesto que ha permitido en el mundo, que las gentes sigan diversos fines de creencias para más merecimientos de los que le conocen, siempre tuvo é tiene más memoria de engrandecer é sublimar á estos: y entre los católicos cristianos, onde muchos Príncipes é señores hay, quiso preferir en dignidad Real al muy poderoso é inestimable D. Carlos, que por su bondad quiso que fuere Emperador del universo, é á quien todos los otros Príncipes cristianos reconociesen superioridad é dominio. Y porque deciros yo las excelencias y gran poder deste tan valeroso Príncipe, sería daros pena con larga escritura, y cuanto más dijese, tanto más dejaría de decir, no me deterné en haceros esta relación pero si alguna parte de sus grandezas quiesierdes saber, el capitán que estas letras os dará de mi parte, os informará de algunas dellas, porque de muchas ó de todas sería imposible, porque nadie las puede comprender, sino solo aquel que se las dió, y así como más preeminente en poder humano, más magnánimo le hizo Dios: y sabiendo de esas partes donde vivis, ha querido ser informado de la manera é gente dellas, y para ello ha enviado algunos capitanes con gentes por la mar, y como sea tan largo é ignoto, no ha S. M. tenido entera relación, porque sola una nao de muchas que ha mandado ir, ha vuelto. Y conocido por cosmógrafos y personas expertas y sabias deste arte, que estas tierras, donde yo en su Real

> nombre resido como su capitán en ellas, están tan cerca de esas, que tan ayna por aquí que por otra parte su Celsitud saber podía lo que desas desea; ahora nuevamente me ha enviado á mandar que yo tome este cargo, y para que con más brevedad yo le pueda dar alguna relación, sin me detener hacer gruesa armada, y enviar copia é suma de gentes, y aun porque por ventura viendo mucho poder, no cabese en vuestro pensamiento alguna alteración, me pareció que debía enviar tres navíos no más, y en ellos por capitán una persona cuerda, para que os hiciese saber, que la voluntad deste tan gran señor no es dañaros, ni prejudicar vuestros señoríos y estados, antes teneros por amigo é honraros é aprovecharos; é que sus súbditos é vassallos tengan contratación é comercio con vos é con los vuestros, é por medio deste vuestras tierras sean proveídas de cosas de nuestra nación, que á la vuestra serán extrañas e incógnitas, é por consiguiente de la vuestra á la nuestra; é podéis ser cierto, que esta será á vuestra persona y súbditos tan amoroso é agradable, que mediante ella vuestro estado venga en mucho crecimientos. Y para la seguridad desto, el capitán dará aquella orden é concierto que á vos os pareciere é tovierdes por bien al cual podéis dar crédito, é yo en el Real nombre deste excelentísimo Príncipe, cuyo vasallo soy, aseguro todo lo que él prometiere; y si para más satisfación vuestra quisierdes que él ó algunas de las gentes que con él van, queden en vuestro poder, é vos enviar gentes vuestras para que á mì me hablen é vean, é aun para que vean la persona deste grande Emperador, hacerse ha como quisierdes y holgaría mucho que así se hiciese, porque de todo más quedásedes satisfecho. Fecha á veinte é ocho de Mayo de mil é quinientos é veinte é siete. – Hernando Cortés.[2]

La spedizione, che levò le ancore l'uno novembre 1527, era composta da tre navi che imbarcavano in tutto centodieci uomini.[3] Fra di loro figurano, nelle liste dei pagamenti effettuati, alcuni nomi di marinai italiani: Francisco de Gaeta, Vicencio de Nápoles, Julián de Nápoles (nostromo), Ángel de Nápoles, Mateo de Palermo, Antón Sardo, Juan de Génova.[4] Le peripezie del viaggio saranno narrate in tre diverse relazioni. Di queste, una appartiene a Francisco Granado, scrivano di bordo.[5] Il testo di Granado presenta un carattere rigorosamente referenziale; è meticoloso anche se scarno nell'annotazione cronologica dei fatti accaduti e delle miglia percorse. Ma è poco interessante dal punto di vista della narrazione delle cose viste e, stranamente, s'interrompe l'uno ottobre 1528, cioè, molto prima della conclusione degli eventi relazionati con la spedizione.

Le altre due relazioni, entrambe consegnate prima di quella di Granado, furono opera di uno dei marinai italiani che facevano parte dell'equipaggio: il napoletano

---

[2] *Ivi*, pp. 263-264.

[3] La nave capitana si chiamava Florida ed aveva una dotazione di 13 cannoni, 12 uomini di mare e 38 di guerra; le altre due si chiamavano *Santiago* e *Espíritu Santo* ed imbarcavano 45 e 15 uomini rispettivamente.

[4] Il documento è stato pubblicato da Luis Romero Solano, pp. 217-290.

[5] Fernández de Navarrete, 1964, pp. 266-272.

Vicencio, o Vicente.[6] Questi, che dopo mille peripezie, nell'agosto del 1534, cioè sette anni dopo la partenza della spedizione, era riuscito a tornare per primo in Spagna attraverso le rotte portoghesi dell'oriente, si era presentato nella *Casa de Contratación* di Siviglia e da lì al Consiglio delle Indie,[7] cui rese la propria testimonianza su ciò che era avvenuto. Vicente ottenne quattordici ducati di ricompensa e tornò a peregrinare per la Spagna. A Dueñas, in provincia di Palencia, lo raggiunse il procuratore di Cortés sul territorio metropolitano Francisco Núñez, il quale gli diede del denaro e lo inviò di nuovo in Messico perché riferisse direttamente al conquistatore estremegno le vicende della spedizione.[8]

Le due relazioni di Vicente, fortunatamente poco ossequiose dei caratteri referenziali del diario di bordo, riescono a formulare una narrazione capace di ricreare la trama di un'avventura dai contenuti straordinariamente fantastici, ma che, di fatto, avvennero realmente sullo sfondo leggendario del mare del Sud. Evidentemente, senza che fosse questa la sua intenzione, Vicente de Nápoles, "un hombre casi de seguro con escasa o nula preparación literaria", annota Miguel León Portilla, ci lasciò un testo bellissimo, appartenente a una letteratura da molti sconosciuta: "sin exagerar, puede afirmarse que estos relatos con mucho superan aquellos de aventuras al modo de Emilio Salgari o Julio Verne".[9]

Le tre imbarcazioni che intrapresero il viaggio il primo novembre 1527 per andare a vedere ciò che era accaduto alle flotte spagnole partite alla volta delle isole Molucche negli anni precedenti, avevano seguito la rotta inesplorata che andava dall'equatore al ventesimo parallelo nord. Magellano e Loaysa erano arrivati alle isole della Polinesia e alle Filippine navigando verso ponente seguendo la diagonale meridionale proveniente dall'estremo sud della Terra del Fuoco.

Le prime disgrazie si abbatterono sulla nuova spedizione cortesiana che ospitava Vicente de Nápoles dopo una settimana di navigazione con una falla nella chiglia della Florida, l'imbarcazione capitana. Per svuotare l'acqua, fu necessario tenere costantemente molti uomini sotto coperta trasferendoli finanche dalle altre imbarcazioni. Dopo quasi un mese (trenta giorni, nelle annotazioni di Vicente, quarantacinque in quelle di Granado) durante il quale i naviganti videro solo mare, sole e stelle, in una notte di tormenta, e nonostante la falla nella chiglia, la Florida si ritrovò terribilmente sola. Le altre due imbarcazioni, la Santiago e la Spirito

---

[6] La prima delle due, che Vicente redasse per il Consiglio delle Indie, è stata pubblicata da Navarrete (nell'edizione menzionata, alle pp. 272-279) e da Miguel León Portilla, 1985, pp. 179-190. La seconda, la più estesa, il cui originale si trova in Messico, fu quella che il marinaio napoletano formulò espressamente per Cortés (Archivo del Hospital de Jesús, legajo 438) ed è stata pubblicata solo da Luis Romero Solano nel libro menzionato, pp. 142-175.

[7] Dopo l'infruttuoso secondo tentativo di ritorno in Messico della nave Florida e la conseguente resa e consegna dell'equipaggiamento ai portoghesi, Vicente fu fatto prigioniero per due anni e mezzo a Malacca e fu in seguito trasferito a Goa, dove fu informato dell'accordo stretto fra i governi di Spagna e Portogallo sulle isole delle Molucche. Più tardi gli venne data l'autorizzazione ad andare in Portogallo e si imbarcò a Cochín il 28 gennaio 1534 arrivando a Lisbona il 15 agosto.

[8] "En Dueñas recogí a Vicencio Napolitano e díle de comer muchos días e dineros para el camino. Envíele al señor marqués para que le diese relación…" (Hernán Cortés, *Cartas y otros documentos*…, 1915).

[9] Nel libro citato, p. 67.

Santo, erano state inghiottite dall'oceano. L'episodio è stato narrato in modo lapidario da Francisco Granado, che, evidentemente, in quel momento non si era reso conto che la perdita delle altre due navi era definitiva: "esta noche me derroté de mi conserva, y ellos de mí con temporal". Meno avara a tal proposito è la seconda narrazione di Vicente de Nápoles:

> …el navío no gobernaba, y el Maestre le dijo que no sabía la causa y el capitán le mandó que fuese debajo de cubierta a ver qué era aquello, y él le dijo que era tarde, que a la mañana iría y lo vería; esta misma noche yendo navegando no podía gobernar el navío, y porque los navíos no llevaban en medio por que no diésemos en ellos, ni ellos a nosotros quedámonos atrás, vinionos un aguacero; el marinero que gobernaba tomó de luga y atravesó la vela enzima de la xarcia, casi estuvimos para zozobrar y en fin amainamos la vela; los navíos pasaron adelante y con el mucho viento que hacía en muy poco término desaparecieron de nosotros, e hicímosles muchos faroles y nunca respondieron, y asi los perdimos; nuestro Piloto echose a dormir y non quiso seguir tras ellos, y venido otro día por la mañana nos hicimos a la vela por nuestra derrota y nunca más los pudimos ver ni rastro de ellos.

Dopo sessanta giorni di navigazione, la ciurma della Florida avvistò le prime terre e i primi segnali di vita umana. Si trattava, secondo il diario di Granado, dell'arcipelago della Isla de los Ladrones, dove a Magellano era stato rubato il battello di salvataggio.

Il capitano Saavedra rimase alla fonda fino all'otto di gennaio, ma riuscì a fatica a scendere a terra in uno degli isolotti del piccolo arcipelago per fare provvista di acqua. Vide qua e là delle imbarcazioni dei nativi, ma risultarono vani i suoi tentativi di stabilire un contatto con loro. Granado annota che si trattava di

> gente desnuda y barbada, los rostros cariluengos; traían delante de sus naturas cierta cosa de palma menuda, tejida, hechas unas telas a la manera de las nuestras. A más estas barcas que traen son grandes navíos de la vela que ninguno de nuestros navíos tienen que hacer con ellos.

Più estesa è la descrizione del luogo e degli indigeni nella seconda relazione di Vicente de Nápoles, che riferisce che il capitano Saavedra a queste isole aveva dato il nome di Las Islas de los Reyes, "porque el día que las vimos era día de los reyes".

> …es un Archipélago de Islas que hay en él según que vimos, diez o doce Islas y dicen estar todas pobladas; créese que hay muchas más islas sobre las cuales islas estuvimos tres días voltejeando de una parte a la otra y no surgimos en ninguna de ellas porque es tan hondable que aunque echamos el ancla, no pudimos tomar fondo; salieron los indios naturales de aquellas islas a nosotros con unos navíos que ellos tienen pequeños, y no quisieron llegar a nosotros, y visto que no se podía tomar puerto por causa de que habían

muchos bajos antes de llegar a la tierra y por el mucho tiempo que llevábamos y no poder seguir en otra parte ninguna, seguimos nuestro camino por la misma derrota.

La gente de estas islas es gente crecida, algo morenos, tienen largos los cabellos, no alcanzan ropa sino de unas palmas hacen masteles y unas esteras; son tan primorosas las esteras que parecen de lejos que son de oro, con aquellas se cobijan; tienen los hombres barbas como españoles, tienen por armas unas varas tostadas, lo que comen no se vido porque no tuvimos comunicación con ellos; están estas islas en once grados de la banda del Norte.

Navegamos la noche siguiente, otro día a medio día dimos con otras islas de la misma maña y de la misma gente, metímonos por las islas adentro para ver si pudiéramos el agua que hacimos y por la necesidad que teníamos de agua para beber, en las cuales dichas islas tomamos puerto en una de ellas la cual estaba despoblada, y saltamos en tierra toda la gente a buscar agua y hallamos un xaguey, un tiro de ballesta de la costa; era la isla pequeña que podía tener de los box una legua, estuvimos en esta isla ocho días tomando agua y leña, y aquí no se pudo tomar el agua que el navío hacía; obra de tres leguas de esta isla está una isla poblada y vinieron la gente de ella y allegaron junto del navío y nunca quisieron conversar con nosotros, y volviéronse a su isla; ésta está en once grados.

Después volvieron los indios y metiéronse en un bajo media legua de la isleta adonde nosotros estábamos, allí estaría obra de diez y seis indios, fue un español por el agua porque era baja hasta la rodilla y llegó adonde los indios estaban y ellos le esperaron y abrazáronle y ellos tomaron mucho placer con él, y díjoles el español por señas que viniesen a la isla adonde nosotros estábamos, y como no entendían no quisieron venir y se fueron a su isla, y el español se volvió sin hacerle mal ninguno.

Allí tomamos diez y ocho pipas de agua, y otro día nos hicimos a la vela con el viento Les Nordeste..

Intanto la febbre decimava l'equipaggio della Florida. Fra gli altri, morì il pilota che era l'unico capace di rilevare la posizione. Con gli uomini stremati e la chiglia squassata, la nave arrivò all'arcipelago delle Filippine agli inizi di febbraio attraccando in un isolotto nei pressi di Mindanao. Qui l'orizzonte cominciò a popolarsi di imbarcazioni e di presenze indigene. Ma i contatti con i nativi, definiti come diffidenti, infedeli e ladri incalliti, furono estremamente ardui. Vicente racconta che mentre gli spagnoli restarono per più di un mese nei pressi della costa di Mindanao con l'intenzione di riparare l'imbarcazione e di fare provviste, gli indigeni tentarono in tutti i modi, ricorrendo a mille astuzie, di confondere l'equipaggio per appropriarsi della nave.

In un'occasione vennero avvistati sulla spiaggia di Mindanao tre detenuti castigliani, uno dei quali, vedendo l'imbarcazione spagnola, riuscì a fuggire dai carcerieri raggiungendo a nuoto i compatrioti. Si trattava di un marinaio appartenente all'armata di Loaysa. Le informazioni che il marinaio poté offrire al capitano Saavedra risultarono utilissime, di modo che, già alla fine di febbraio,

questi decise di levare le ancore in direzione delle Molucche. Costeggiando l'isola di Mindanao, i naviganti localizzarono altri due cristiani prigionieri a bordo di un *caralú*. Stavolta, il capitano, stabilendo patti e alleanze, riuscì a riscattare i due compatrioti dai quali ricevette informazioni ancora più precise riguardanti la posizione e le condizioni del ridotto spagnolo nelle Molucche. Qui, finalmente, si diresse la Florida. La narrazione di Vicente ora annota una serie di scaramucce e di attacchi fra gli emissari armati dei nascenti imperi iberici, portoghese e spagnolo, all'estrema periferia del mondo, ai limiti incerti della *raya*. Le flotte portoghesi erano giunte lì seguendo la rotta d'Oriente; e quelle spagnole seguendo quella di ponente. È l'incontro e lo scontro agli antipodi, come culminazione di un lungo e sanguinoso cammino a tappe, parallelo e opposto, di due regni che, perseguendo in nome di Cristo le ragioni dell'impero – i cui termini materiali si risolvevano nella conquista di immensi territori e nella ricerca delle spezie e dell'oro –, avevano ampliato l'*orbis cognitus* aprendo tutte le rotte del mondo e gettando una base quasi definitiva delle conoscenze geografiche e antropologiche.

La guarnigione spagnola era arroccata a Tidore, sotto il comando di Hernando de la Torre, e contava un centinaio di uomini discretamente armati, ventiquattro cannoni e una nave. Erano giunti sette mesi prima con l'unica delle sette navi di Loaysa sopravvissuta e arrivata a destinazione. La nave di Saavedra vi giunse con una trentina di uomini. La relazione di Vicente racconta come, a loro volta, i portoghesi avevano la base a Terrenate e, meglio armati ed equipaggiati, controllavano i movimenti degli spagnoli cercando di impedire loro con ogni mezzo di inviare una nave in patria per riferire sulla situazione nelle Molucche.

La nave di Saavedra restò a Tidore un paio di mesi per essere riparata. Gli attacchi dei portoghesi vennero respinti uno dopo l'altro. Vicente, nella sua prima relazione, racconta le strategie, le imprese e gli eroismi degli spagnoli per adempiere fino in fondo al mandato loro assegnato: "… volver […] a dar cuenta a su majestad de lo que pasaba en las dichas islas de Moluco entre los castellanos y los portugueses". Intanto, Carlo V si stava preparando a vendere a Don Juan di Portogallo, all'oscuro del chisciottesco Hernando de la Torre e dell'intrepido Álvaro de Saavedra, i diritti sulle Molucche per la somma di 350.000 ducati. Il denaro gli serviva per finanziare la campagna di Francia, o, forse, per andare a cingere la corona imperiale a Roma nel 1529, come dirà Francisco López de Gómara.[10]

Alla fine del maggio 1528 la Florida era pronta per affrontare nuovamente il mare del ritorno e portare a Cortés, e, conseguentemente, a Carlo V, le informazioni richieste concernenti la situazione degli spagnoli attestati nelle isole Molucche. Levò le ancore il 3 di giugno, ma dopo pochi giorni restò bloccata dalla bonaccia per quasi un mese vicino all'isola dell'Oro (o Isla de Papuas, come viene denominata sia nella prima relazione di Vicente, sia in quella di Granado). Vicente descrive i suoi abitanti:

[10] In *Historia de las Indias*, 1925, p. 222.

> esta es una isla grande muy poblada de una gente negra, los cabellos crespos, desnudos, tienen armas de hierro y espadas, y éstos nos daban de comer por nuestro rescate gallinas y puercos y arroz y frijoles y otras comidas muchas.

Ripreso la navigazione per il viaggio di ritorno, la Florida incontrò una quantità di isolotti, dei cui abitanti, per quanto gli fosse possibile vedere ed intuire, Vicente annotò la presenza, l'aspetto fisico e le condizioni di vita.

La relazione di Granado si interrompe il primo di ottobre, quando l'imbarcazione è giunta con molta fatica a undici gradi e mezzo a nord ; sicché non resta che ricorrere alla memoria del fantastico racconto di Vicente, l'unico che documenti le fasi successive della disperata impresa. La nave percorse ancora poca strada perché all'altezza del quattordicesimo grado nord venne investita da violenti venti contrari che la spinsero di nuovo velocemente indietro. Rasentò la Isla de los Ladrones, nelle Marianne, tornò a Mindanao e gettò l'ancora vicino all'isolotto di Sartagán, nel quale, durante il viaggio di andata, era stato lasciato, per volontà propria, un marinaio malato. Non lo ritrovarono. Ma lo incontreranno molto più tardi a Malacca e verranno a sapere da lui che era stato venduto dagli indigeni dell'isola. Intanto a Saavedra non restò altro che incamminarsi verso Tidore, dove il patetico Hernando de la Torre continuava a resistere agli attacchi dei portoghesi. Riparata nuovamente la nave, Saavedra riprese di nuovo il mare l'otto maggio 1529 seguendo la stessa rotta che aveva percorso nel suo precedente tentativo di ritorno. I nostri sfiorarono un gruppo di isole popolate da "gente negra y desnuda; feos", da cui, nel corso del precedente passaggio erano stati attaccati con frecce. Erano riusciti a catturare tre di questi nativi, ma due di loro si erano liberati gettandosi in mare. In questa seconda circostanza, il capitano libera il terzo, già diventato "cristiano y ladino", perché potesse provare a convincere la sua tribù a fornire l'approvvigionamento della nave. Ma non appena giunto sulla spiaggia, il poveretto fu messo a morte per mano della sua stessa gente sotto gli occhi sbalorditi degli spagnoli della Florida. Più avanti, a circa metà strada fra le Molucche e il Nuevo Mundo, a sette gradi nord, la Florida trovò cinque isolotti, probabilmente appartenenti alle Mashall, che Vicente descrive così:

> … la una de ellas tenía cuatro leguas y las otras cuatro tenían a legua cada una; todas pobladas de gente morena barbados desnudos con unos masteles de palmas.
>
> Aquí salió a nosotros en un parol cuatro o cinco indios y se allegaron tan cerca de nosotros que nos hablaban, y por señas nos decían que amainásemos y uno de ellos nos tiró una piedra muy recia que nos dió en un costado del navío a la popa, que nos hendió la tabla en que dió el golpe; el Capitán mandó armar una escopeta y que la tirasen, no le acertaron y así se fueron a su isla y nosotros nuestro viaje; [...].

La successiva tappa, in direzione nord-est, prese approdo alle isole "piane", appartenenti quasi certamente alle Hawai. Vicente narra il festoso incontro

dell'equipaggio con i nativi formulando la prima descrizione conosciuta delle belle donne hawaiane:

> … en una de ellas surgimos y estando surtos alzamos una bandera y vimos gente, y llamándolos con la bandera vinieron a nuestro navío seis o siete paroles y surgieron por proa de nuestro navío y el Capitán se puso a la proa, y les echó una manta y un peine, y ellos la tomaron y tomándola se llegaron a bordo y entraron todos dentro, que serían hasta veinte hombres y entre ellos una mujer que se creyó ser hechicera, la cual ellos traían para que les dijese qué gente éramos según lo que la india con cada uno de los que en el navío estaban hacía de tentarnos con sus manos; el Capitán les hizo buen tratamiento y les dió de lo que en el navío traíamos, y con ellos nos hicimos amigos, con manera que un español se atrevió a ir con ellos a tierra y así fue, y en saltando en tierra luego vinieron los señores de la tierra a hablar al español y lo llevaron consigo a sus casas, que son grandes y cubiertas de palma; esta gente es blanca y pintados los brazos y cuerpo y las mujeres son hermosas y los cabellos negros y largos, andan cubiertas todo el cuerpo con unas esteras muy delgadas y primorosas y descalzos, tienen por armas varas tostadas y por mantenimiento cocos y pescado; esta isla será de una legua, allí saltó en tierra el Capitán y toda la gente y saliéronlos a recibir los hombres y mujeres con atambores y cantando, y el Capitán se asentó en un bohío con el Señor, el cual entre otras cosas que al Capitán preguntaba, le preguntó que qué era una escopeta que vido, y por señas se le dió a entender lo que era, dijo que la tirasen y por hacerle placer la mandó el Capitán tirar y fue tan grande el temor que todos tuvieron de oirla soltar que todos cayeron en tierra amortecidos y temblando el Señor y toda la gente comenzó a huir fuera de los bohíos por los palmares adelante y el Señor y los otros estuvieron quedos aunque bien asombrados, y salió de allí él y toda la gente que serían hasta mil ánimas; se embarcaron en sus paroles, y se fueron a una isla tres leguas de allí; nosotros nos estuvimos quedos sin hacerle ningún daño, y por ir mal dispuesto el Capitán estuvimos ocho días en aquella isla, en los cuales tornaron a venir los indios, y nos ayudaron a tomar diez y ocho pipas de agua y nos dieron dos mil cocos, y hacían todo lo que nosotros les mandábamos. Estas islas están en once grados de la banda del Norte de la lìnea.

Ma per i naviganti questa fu anche l'ultima nota allegra y festiva che Vicente poté registrare nella sua narrazione. Nel riprendere il viaggio in direzione nord-est fino ad arrivare al ventiseiesimo grado, ritornarono le disgrazie. Il capitano Saavedra si ammalò e dopo breve tempo morì, avendo già dato le istruzioni all'equipaggio e nominato il proprio successore. Otto giorni dopo morì anche il neo-capitano Pedro Vázquez. I venti continuarono ad essere costantemente contrari. L'inversione di rotta, ancora una volta, si rese inevitabile e penosissima.

Ormai persa ogni sorta di euforia, la Florida, dopo un'ennesima e brevissima sosta nell'isola dei *Ladrones*, corse verso le Molucche e gettò l'ancora alla fine di ottobre del 1529 nel porto di Zamazo, del quale era governatore un vassallo del re

di Tidore. Qui l'equipaggio incontrò nuovamente Hernando de la Torre e venne informato che i portoghesi, nel frattempo, avevano espugnato la fortezza di Tidore. All'eroico capitano, secondo le disposizioni lasciate da Saavedra in punto di morte, fu consegnata l'imbarcazione ormai ridotta a una carretta con tutto ciò che aveva a bordo, comprese le cose che appartenevano al capitano defunto.

Vicente conclude la relazione riferendo che

> Toda la gente que en el navío iba, que serían hasta diez u ocho hombres, saltamos en tierra, y visto que el navío se perdió de broma y que los que allí estaban pasaban mucho trabajo con la desorden que había, unos a Malaca y otros quedándose allí nos desbaratamos; los que fueron a Malaca fuimos presos por el Capitán don Jorge de Castro, el cual nos mandó que no saliésemos ni nos dejasen salir de allí donde estuvimos dos años y medio, y de veinte hombres que allí fuimos no escaparon sino nueve personas, y hasta que del Rey de Portugal vino mandado que nos dejasen ir nos tuvieron allí.

Trascorsi due anni e mezzo a Malacca, Vicente passò a Goa, da dove, successivamente, fu autorizzato a navigare verso Lisbona, al cui porto arrivò il 15 agosto del 1534.

Il capitano Hernando de la Torre, insieme ad alcuni sopravvissuti, fra i quali lo scrivano di bordo Francisco Granado, tornerà in Spagna nel 1538, quattro anni dopo di Vicente de Nápoles.

Cortés, da parte sua, ascoltato il racconto di Vicente dopo che il suo emissario in Spagna gli rispedì l'eroico marinaio napoletano, abbandonò la sua antica idea di scoprire e sottomettere "por aquí toda la Especería y otras islas, si hubiere arca de Maluco y Malaca y la China" e, a partire da quel momento, concentrò tutte le sue forze nell'esplorazione e conquista della California.[11]

BIBLIOGRAFIA

CORTÉS Hernán, "Memorial de los pleitos y negocios de Hernán Cortés, desde 1526 a 1543 presentado por su procurador, el licenciado Francisco Nuñez", in *Cartas y otros documentos…* editi da Mariano Cuevas, Siviglia, 1915

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE M., *Obras*, III, Messico, Archivio Generale della Nazione (Archivo del Hospital de Jesús), fasc. 438, exp. 1, Madrid, BAE, 1964

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE M., Archivio Generale delle Indie, Siviglia, Patronato Reale, fasc. 6, nº XXXIII

Historia de las Indias, Madrid, BAE, 1925

LEÓN PORTILLA Miguel, *Hernan Cortés y la Mar del Sur*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1985

ROMERO SOLANO Luis, *Expedición cartesiana a las Molucas*, Messico, Editorial Jus, 1950

[11] *Quinta carta de relación*, 3 settembre 1526.

"JE ME CROIS À LA CHINE"

RELAZIONI TRANSTESTUALI E MODALITÀ RAPPRESENTATIVE DELL'*ORPHELIN DE LA CHINE* DI VOLTAIRE

Valeria De Gregorio Cirillo

L'interesse di Voltaire per la Cina non obbedisce solo alla moda del tempo,[1] né tanto meno rappresenta una scelta strumentale finalizzata alla scrittura dell'*Orphelin*, bensì riflette una complessa problematica che attraversa un numero importante dei suoi scritti politico-filosofici, dal *Siècle de Louis XIV* (1753) alle *Lettres chinoises, indiennes et tartares à Monsieur Pauw, par un bénédictin, avec plusieurs autres pièces intéressantes* del 1776.[2] Le relazioni franco-cinesi, già importanti sotto Luigi XIV grazie soprattutto alla *Société des Missions Etrangères* costituita dai Gesuiti, generano una nuova passione per l'esotismo e sollecitano la pubblicazione di vari testi, la cui documentazione risulta preziosa per Voltaire, dai *Nouveaux Mémoires* di Lecomte, opera che aveva scatenato "la querelle des rites", alle *Lettres édifiantes et curieuses*,[3] alle *Anecdotes chinoises* del 1714 e alla *Description de la Chine* del padre Du Halde. Voltaire identifica nella Cina l'impero più antico del mondo dove tolleranza, neutralità religiosa, leggi giuste e umane contribuiscono a rendere il popolo libero e consapevole della propria saggezza. Tuttavia il modello utopico di un paese *filosofico*, che l'autore restituisce, appare volutamente in antitesi con la società e la realtà del suo tempo, e corretto secondo una nuova sensibilità che sostituisce alla volontà il sentimento. Il teatro può quindi sostenere il suo messaggio ideologico e servire da cassa di risonanza di una morale tesa ad esaltare la virtù e il superiore sentire di semplici sudditi.

Il conte d'Argental il "cher ange, divin ange" di tutta una vita fin dagli anni lontani del Collège Louis-le-Grand, si qualifica come il principale destinatario-consigliere della fitta corrispondenza concernente la stesura dell'*Orphelin de la Chine*, perché, come scriverà l'autore anche al marchese di Thibouville, l'opera era stata ideata come una *bagatelle* per divertirlo alle acque di Plombières[4] e solo in un

---

[1] Scrive Martino: "encensée depuis par les érudits et les encyclopédistes [la Chine] était dans la plus belle époque de sa faveur; on ne voyait qu'elle dans la comédie et dans le roman, à l'Opéra, chez les marchands de meubles, de gravures et de tableaux" (Martino, 1906, p. 220).

[2] Ricordo alcuni altri testi quali: *Les Lettres philosophiques*, 1734; *L'Essai sur les mœurs*, 1756; *Le Traité sur la tolérance*, 1763; *La Défense de mon oncle*, 1767; *La Relation du bannissement des Jésuites de la Chine*, 1768. Una lista completa delle opere in cui viene menzionata la Cina si può reperire in Guy, 1963, che offre anche una messa a punto sulla sinofilia di Voltaire (cap. V, pp. 214-284). Per una bibliografia ragionata sull'influenza della Cina in Francia all'epoca dei Lumi, cfr. Du Plessis, 1998.

[3] Pubblicate a partire dal 1703, da quelle lettere Voltaire "a puisé ses thèmes de prédilection: le déisme des mandarins, le despotisme éclairé et la tolérance religieuse des empereurs, bref les éléments d'un véritable mythe chinois présent dans son œuvre" (Catalogue de l'exposition, 2003, pp. 12-13). Cfr. la raccolta recente di Vissière, 2002.

[4] Voltaire, 1968-1977, D5920 (d'ora in poi la corrispondenza viene citata in nota solo col numero con cui è classificata nell'edizione Besterman). Nell'agosto 1753 ospite a Schwetzingen dell'elettore Palatino che

secondo momento lo aveva sollecitato a occuparsene attivamente. Il conte Charles Augustin Ferriol, appassionato di teatro, spesso unico tramite tra i *comédiens* del Théâtre-Français[5] e l'autore quando si tratta di mettere in scena i drammi di un Voltaire lontano da Parigi, opera come coscienza critica, vigile e accorta cui affidare le prime letture del lavoro in fieri.

La stesura della tragedia risale al luglio del 1754, quando Voltaire si trova ancora a Colmar nell'attesa di ottenere il permesso di far ritorno nella capitale. Alla fine del mese, per "consolarsi" di aver dovuto lasciare i suoi "chers Anges", riprende la sua attività maniacale di epistolografo:

> Je suis parti de Plombières pour la Chine. Voyez tout ce que vous me faites entreprendre. […] Eh bien me voylà chinois puisque vous l'avez voulu. Mais je nes suis ny mandarin ny jésuitte et je peux très bien être ridicule. Anges scellez la bouche de tous ceux qui peuvent être instruits de ce voiage de long cours.[6]

Uno strano esilio quello di Voltaire, mai decretato eppure definitivo, un lungo peregrinare e non solo in senso metaforico. Malgrado i suoi titoli pregressi di *Gentilhomme ordinaire de la Chambre du roi* e di *Historiographe du roi*, nonché la sua qualità di accademico dal 1746, Luigi XV, che ne aveva decretato l'allontanamento dalla corte, rimane insensibile alle reiterate sollecitazioni dell'autore e non acconsente al suo rientro a Parigi. Svanita quindi ogni illusoria speranza di un permesso seppur temporaneo, Voltaire lascia l'Alsazia e decide di stabilirsi "aux pieds des Alpes", motivando la scelta del territorio ginevrino con la necessità di essere vicino a Théodore Tronchin, medico di fama europea e le cui cure apparivano assolutamente indispensabili alla sua malferma salute. La corrispondenza reca traccia dei vari spostamenti del drammaturgo da Prangins a Montriond e infine alle Délices[7] dove pianifica, con non poche difficoltà, una nuova

---

in suo onore aveva messo in scena quattro sue tragedie, Voltaire aveva sentito destarsi un rinnovato interesse per il teatro: dopo *Rome sauvée* e *Amélie ou le Duc de Foix* dell'anno precedente, sembrava infatti essersi allontanato dalla scrittura per la scena. Confida quindi a d'Argental: "Cela a ranimé une vieille verve et je me suis mis tout mourant que je suis à dessiner le plan d'une pièce nouvelle toutte pleine d'amour. J'en suis honteux, c'est la rêverie d'un vieux fou" (D5485). Collini afferma che la stesura era iniziata a Potzdam (1807, p. 31). In settembre, in una lettera alla nipote, Madame Denis, la rimprovera per aver parlato "des Chinois. Je vous prie instamment que cela demeure dans le plus profond secret, attendu qu'avec le temps on peut en faire quelque chose de très intéressant et de bien neuf" (D5519).

[5] Voltaire se ne lamenta: "Tout le mal vient de donner des tragédies à Paris, quand on est au pied des Alpes" (D6500).

[6] D5889.

[7] La proprietà di Saint-Jean nei dintorni di Ginevra, sul lago Lemano, dove si installa dal marzo 1755, viene così rinominata da Voltaire: "On a donné le nom de *Délices* au lieu que j'habite parce qu'on y a la vue du Lac et de deux rivières, que la maison est un beau pleinpied, et que le jardin est planté assez agréablement; mais il n'y a point de délices pour un malade entouré de maçons et de charpentiers" (D6269), cfr. sul periodo Perey e Maugras, 1885. Nei momenti di scoramento il drammaturgo scriverà le sue lettere dalle "prétendues Délices" (D6482, D6490) o dalle "Délices attristées" (D6293). Un'eco si ritrova nei versi dell'*Orphelin*: "Ainsi la liberté, le repos et la paix, / Ce but de mes travaux me fuira

esistenza che prevede la sua costante attenzione ai lavori di sistemazione della sua casa e al miglioramento delle sue proprietà terriere. Per la malcerta salute e le mille incombenze materiali, il periodo non è dei più facili. A ciò si aggiunga l'assillo per la rilettura delle bozze della sua opera omnia messa in cantiere dai fratelli Cramer di Ginevra, nonché l'inquietudine per la circolazione non autorizzata di alcuni passi del primo canto della *Pucelle*,[8] suscettibili di procurargli nuovi interventi censori. Né si può dimenticare *l'affliction* per la pubblicazione dei primi volumi della sua "histoire universelle",[9] progetto che porta avanti dal 1741 e che prenderà poi il titolo definitivo di *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (prima edizione 1756). *L'Orphelin de la Chine* costituisce una difficile evasione soffusa, per altro, di pessimismo, nel tempo e nello spazio dalle urgenze che l'assillano, una complicata stesura che suona come una speranza: "nos cinq actes, notre Idamé, notre Gengis iront bien mal tant que je seray dans les angoisses de la crainte qu'on n'imprime ce malheureux vieux rogaton si défiguré, si imparfait, si tronqué, si désespérant".[10]

La tragedia dell'*Orphelin de la Chine*, come specifica Voltaire nell'*Épître dédicatoire* al duca di Richelieu, si ispira a un dramma cinese del XIII secolo, L'*Orphelin du Tchao*, tradotto dal missionario gesuita padre Prémare e inserito nella *Description de la Chine*.[11] Si tratta di un neonato condannato ad essere ucciso per

---

pour jamais?" (IV, 1), Voltaire, 1877, *Théâtre*, t. IV, d'ora in poi tutti i riferimenti all'*Orphelin de la Chine* si riferiscono a questa edizione e vengono dati direttamente nel testo.

[8] "Comment voulez vous que je polisse des magots de la Chine, quand on m'écorche moy, quand on me déchire, quand cette maudite pucelle passe toutte défigurée de maison en maison, que qui conque se pique de rimailler remplit les lacunes à sa fantaisie, qu'on y insère des morceaux tout entiers qui sont la honte de la poésie et de l'humanité?" (D6273). *La Pucelle d'Orléans* iniziata nel 1730 fu pubblicata in un'edizione pirata nel 1755 in quindici canti attribuita a La Beaumelle, condannata ad essere bruciata "par la main d'un bourreau" (D5767). Nel 1762 vedrà la luce l'edizione ginevrina dei Cramer, in venticinque canti e approvata dall'autore.

[9] Voltaire confida a d'Argental che i pochi momenti liberi che gli restano sono "consacrez à cet essay sur l'histoire générale qui est devenu pour moy un devoir indispensable et accablant, depuis le tort qu'on m'a fait d'imprimer une esquisse si informe d'un tableau qui sera peutêtre un jour digne de la galerie de mes anges" (D6261). Lo stesso tenore in una lettera alla nipote, Mme de Fontaine (D6263).

[10] D6293. Appare superfluo soffermarsi sulla voga delle cineserie negli anni '50 e sui successi dei disegni e delle decorazioni pittoriche di François Boucher (le sue *Chinoiseries* sono del 1742) ma anche, come ricorda Goncourt, di Watteau, di Germain de Saint-Aubin, di Pillement (1890, p. 139). Voltaire, dal canto suo, giudica in modo assai negativo il gusto per i mobili, le porcellane, le statuette, insomma per tutte quelle *chinoiseries* che riempivano i salotti dei contemporanei "on se dispute des figures estropiées – scriveva nella *Dissertation sur la Tragédie ancienne et moderne* che serve da prefazione a *Sémiramis* – qui viennent de la Chine, et des ornements fragiles. On dore, on vernit des cabinets" (1877, *Théâtre*, t. III, p. 493).

[11] Edizione del 1735, il testo è riportato nel III volume, pp. 339-378: *Tchao chi cou ell ou le Petit Orphelin de la Maison de Tchao*, tragédie chinoise. Una edizione successiva uscirà a Parigi dopo la stampa della tragedia voltairiana (Desflottes, 1755). Nella "Préface nécessaire" di Desflottes viene specificato che il testo è tratto da una raccolta in quattro *tao* o quaranta volumetti (un *tao* è "une enveloppe ou couverture qui contient dix à douze Cahiers Chinois", p. 19), intitolato *Yuen-gin-pe-tchong*, "c'est-à-dire les cent pièces de Théâtre faites sur la Dinastie des Yuen ou Genghiz-Khanides. L'*Orphelin* est la 85e Pièce de ce grand Recueil". Una traduzione completa, con le parti liriche che erano cantate, sarà pubblicata ben più tardi da Julien (1834) che precisa nell'*Avertissement* il nome dell'autore: Ki-kiun-tsiang, le cui fonti si

distruggere con lui ogni discendenza e che viene salvato dall'eroismo di un mandarino; una volta adulto, egli si vendica dei torti subiti dalla sua famiglia. Il testo cinese, che si rifà ad avvenimenti accaduti in epoca precristiana in un contesto complesso e sanguinario, si svolge lungo circa venticinque anni[12] e comporta vendette e crudeltà: "c'est un entassement d'évènements incroyables" afferma Voltaire sempre nell'*Épitre*. Eppure il testo si adegua alla morale confuciana, basata sull'amore reciproco padre-figlio, sentimento primigenio, che si allarga all'imperatore, padre del popolo. In tale rapporto dedizione e vendetta costituivano i precetti che informavano la pratica della società; Voltaire insiste sul primo, mentre Ki-kiun-tsiang sul secondo.

Un riferimento ipotestuale potrebbe essere quello dell'*Eroe cinese* di Metastasio, cui Voltaire fa cenno in una lettera al marchese di Thibouville.[13] Scrive infatti al suo "cher Catilina" di ringraziare Richelet per il suo interessamento[14] e di dirgli di non farsi scrupoli nel pubblicare la traduzione dell'*Eroe cinese* in quanto la sua tragedia non ha alcun rapporto con quella di Metastasio, se non nel titolo, aggiunge poi: "On ne se douterait pas que la scène soit chez luy à la Chine. Elle peut être où l'on veut: c'est une intrigue d'opéra ordinaire. Point de mœurs étrangères, point de caractères semblables aux miens, un tout autre sujet, et un tout autre pinceau".[15] L'unico punto in comune tra queste opere risiede nell'identità del neonato che viene nascosta per salvarlo da sicura morte, mentre i tempi e le vicende del racconto sono dissimili. In effetti, Voltaire non vuole rappresentare l'Orphelin quale personaggio agente ma vuole farne, invece, il punto nodale attorno al quale si oppongono discordanti visioni esistenziali. Le conflittualità che si scatenano per

---

basano su memorie nazionali scritte sulla famiglia Tchao da parte dello storico Ssé-ma-tsien vissuto nel II secolo a. C. Le sue *Memorie storiche* (libro 43) relatano di avvenimenti accaduti nel 607 a. C., ripresi molto fedelmente nella tragedia cinese. Ya-oui Lee-you puntualizza che Ki-kiun-tsiang, originario di Ta-tou, antico nome dato dai Mongoli a Pechino, capitale degli Yuan, è considerato come il migliore autore di drammi storici dell'epoca mongola (1234-1279), dinastia degli Yuan, età d'oro del teatro classico. Tra la decina dei suoi scritti, solo questo è conservato (1937, p. 15).

[12] Desflottes riassume nel suo *Argument* gli avvenimenti: l'Orphelin è adottato dal tiranno, ma "au bout de vingt ans Tching-poei, l'Orphelin de Tchao – che scopre la verità – venge sa famille, & Tou-ngan-cou – il criminale scellerato – meurt dans les supplices" (1755, p. 21). Ordina Quei Fong: "Qu'on me prenne ce scélérat, & quand il n'aura plus ni peau ni chair, qu'on lui coupe la tête; mais sur-tout qu'on ait bien soin qu'il ne meure que lentement" (V, 6; Du Halde, t. III, p. 377). Un riassunto particolareggiato figura in Gotô, 1932 (pp. 714-720).

[13] D6273.

[14] César-Pierre Richelet aveva tradotto le *Tragédies-Opéras* di Pietro Metastasio, pubblicate anonime a Vienna, 1751-1761 in 12 voll. Le *Héros chinois* figura nel t. XI (m.dcc.lvi); l'opera in 3 atti in prosa era stata rappresentata alla corte imperiale di Vienna nel 1752.

[15] D6273. La storia infatti è assai diversa: Siveno, che crede di essere figlio di Leang, reggente dell'Impero cinese, viene a sapere da colui che rispetta come padre, di essere invece l'erede al trono col nome di Svengang. Era infatti potuto sfuggire al massacro della sua famiglia grazie all'intervento del fedele Leang che l'aveva sostituito nella culla al proprio figlio. Ma anche il mandarino Minté rivendica il titolo di Imperatore e di essere lui l'erede legittimo: scoprirà allora di essere il figlio di Leang, a sua volta salvato dal vecchio Alfingo. Il dramma termina con un doppio riconoscimento e con la vittoria sui rivoltosi che avevano attaccato il palazzo. Infine ricordiamo che un *Eroe cinese*, con musica di Domenico Cimarosa su un libretto di Pietro Metastasio, sarà messo in scena al San Carlo il 13 agosto 1782.

la sua salvezza, e quindi per quella dell'Impero, costituiscono l'unità d'interesse del dramma. Ma tale scelta appare poco verosimile; Arthur Murphy, lui stesso autore di una tragedia del 1759 dal titolo The *Orphan of China,* ne contesta, in particolare, la fondatezza:

> Le destin d'un royaume entier est attaché au destin d'un enfant. […] est-il vraisemblable qu'on s'intéresse beaucoup au sort d'un orphelin, dont le salut ne peut produire aucun changement, causer aucune révolution dans les affaires de la Chine, quand même on seroit parvenu à le sauver? Non, les vaincus n'en seroient pas moins esclaves; & comme la conservation de ce Roi enfant n'est pas importante pour eux, nous ne nous y intéressons que foiblement.[16]

Voltaire, poi, per rafforzare il significato morale del suo testo, colloca l'azione all'epoca di Gengis Kan.[17] Il tartaro vittorioso, una volta conquistata la capitale dell'Impero di Mezzo, Cambalou, oggi Pechino, giunge nel palazzo dell'imperatore, dove la famiglia imperiale viene sterminata. Si salva l'ultimo nato, che Zamti, un saggio mandarino, e sua moglie Idamé tengono nascosto. Gengis Kan ordina che sia ritrovato e ucciso; Zamti per preservare alla patria l'erede, decide di sostituirlo col proprio figlio. Témugin, l'antico nome del temibile guerriero, riconosce in Idamé la giovanetta di cui era stato innamorato: la sua richiesta in matrimonio, cinque anni prima, era stata rifiutata in quanto giudicato indegno per la sua rozzezza; ora, malgrado il trascorrere degli anni, i sentimenti di Gengis Kan non sono mutati e le chiede di divorziare per poterla sposare.[18] Idamé rifiuta, pur sapendo che la vita del proprio figlio e del principe imperiale dipendono dal suo consenso; l'unica via d'uscita sembra allora il suicidio assieme a Zamti. Gengis Kan arriva in tempo per impedirne l'attuazione: commosso da tanta grandezza d'animo e pieno di ammirazione per la civiltà cinese, perdona ed accetta la legge dei vinti.

L'argomento certamente originale: "c'est un ouvrage bien singulier et qui produit un puissant intérêt depuis le premier vers jusqu'au dernier"[19] che sostituisce all'abituale ambiente classico il medioevo mitico e selvaggio del conflitto sino-tartaro,[20] appariva però a Voltaire piuttosto limitato per dare corpo a

---

[16] Questo nella *Lettre adressée à M. de Voltaire, par M. Murphy, Comédien Anglois*, e riportata, unitamente al testo anch'esso tradotto della sua tragedia, in Arnaud e Suard, 1768, vol. I, pp. 335-336.

[17] Fra i documenti citati, Voltaire nell'*Essai* fa riferimento ad un testo del padre Gaubil (1739). Gli avvenimenti avrebbero luogo nel 1215.

[18] Convergono nel *topos* dell'antico amore personaggi quali Pauline del *Polyeucte* e Jocaste dell'*Œdipe*. Cfr. anche *Artémire* e *Mariamne*.

[19] D5899. Il termine *singulier* appare anche in altre missive: "c'est un ouvrage plus singulier qu'intéressant" (D5922). Ma come non pensare al Joas di *Athalie* o all'Astyanax d'*Andromaque*? Sostiene per altro Collé: "Cette tragédie, par le fond, ressemble à tout, il n'y a aucune situation neuve. C'est *Andromaque, Clytemnestre, les Troyennes, Arrie et Pœtus*, etc." (1967, p. 28).

[20] Conflitto di cui Voltaire sottolinea l'esito positivo e che pone al centro della sua scrittura: "les deux peuples n'ont formé qu'une nation, gouvernée par les plus anciennes lois du monde: événement frappant qui a été le premier but de mon ouvrage" (*Epître dédicatoire*, V, p. 296).

uno sviluppo in cinque atti, secondo l'articolazione drammaturgica settecentesca, anche fortemente caldeggiata dal conte d'Argenson. Da qui un continuo tentennamento sulla struttura della *pièce*: sulla scelta, cioè, fra una ripartizione in tre o cinque atti, con i pro e i contro ogni volta minuziosamente sviscerati con i diversi destinatari cui l'Autore chiede un parere e ai quali trasmette le proprie perplessità. L'argomento troppo diluito e "languissant"[21] dei cinque atti "est à la glace, allongé, ennuyeux"[22] e ancora, in una missiva alla nipote, con una curiosa metafora: "Notre voyage à la Chine est achevé; nous sommes arrivés, mais la cargaison est très médiocre. Nos cinq ballots ne pourraient trover aucun débit. Cela est trop sec, trop peu animé".[23] Una quindicina di giorni dopo, riconsidera tuttavia più ragionevole la divisione in tre atti: *hardiesse* che potrebbe però essere interpretata come un'incapacità compositiva, una sorta di *stérilité* da parte del drammaturgo. Certo, riflettendo poi sugli effetti teatrali e sulla sensibilità dello spettatore, Voltaire non ha dubbi sulla necessità dei tre atti e sul fatto che nel conflitto tra i temperamenti meglio sarebbe adottare le sottigliezze di sfumature proprie della litote. La personalità del conquistatore, inflessibile nei suoi sentimenti "ce lion subjugué, qui rugit dans sa chaîne" una volta rivelato il proprio amore non può accettare tentennamenti o tergiversazioni: Idamé quindi non ha nessuna speranza di potersi opporre, e la presenza in scena di Zamti diventa imbarazzante: "la situation d'un homme à qui on veut ôter sa femme a quelque chose de si avilissant pour lui qu'il ne faut pas qu'il paraisse, et que sa vue ne peut faire qu'un mauvais effet".[24]

Sarà infine il conte d'Argental a scegliere tra le due versioni che Voltaire gli invia agli inizi di febbraio con una postilla: "pour moy je pense que la pièce en cinq actes étant la même pour tout l'essentiel que la pièce en trois, le grand danger est que les trois actes soient étranglez, et les cinq trop allongez, et je cours risque de tomber, soit en allant trop vite soit en marchant trop doucement".[25] Un mese dopo Voltaire sembra soddisfatto della scelta del conte e gli riconosce di aver avuto ragione per essere stato capace "de découvrir cinq actes dans mes trois. Le germe y était, reste à savoir si cette tragédie aura la sève et le montant d'Alzire".[26]

I suoi "tartares et chinois" i suoi "magots" sono letti e riletti, "vernis", "cuits", e messi alla prova da un "aéropage" di raffinati intenditori: Choiseul, Pont de Veyle, l'abate de Chauvelin, gli amici di d'Argental e ancora il duca di Richelieu, infine l'intendente de La Valette e il marchese di Paulmy, che hanno partecipato a una

---

[21] D5920.
[22] D5899.
[23] D5900.
[24] D5922. Ma per Zamti l'unico valore inderogabile è la fedeltà allo stato, tanto da ritenere necessario il proprio sacrificio per consentire il matrimonio fra Idamé e Gengis Kan che salverebbe l'Orphelin e il proprio figlio (IV, 6).
[25] D6137. Come ricorda Besterman in una lettera del 1° giugno 1964 "L'*Orphelin* en 3 actes n'a jamais été publié et aucun manuscrit n'en a survecu" (dossier *Orphelin de la Chine*, Bibliothèque-Musée de la Comédie Française, Paris), eppure Jordan, in un articolo del 1912, dice di aver individuato in un manoscritto conservato nella Biblioteca di Stato di Monaco di Baviera la versione in 3 atti, ma senza poi analizzarlo nello specifico.
[26] D6200.

lettura che precede la rappresentazione nella "cabanne des délices",[27] plaudono al dramma. Eppure Voltaire non palesa tranquillità, il testo viene vagliato con intransigente acribia: scopre allora che alcuni versi potrebbero essere mal compresi e dare adito a delle "applications injustes"[28] come già aveva annunciato allo stesso d'Argental in una lettera precedente:

> Je viens de relire la pièce. Il me paraît qu'on peut faire des applications dangereuses. Vous connaissez le sujet et vous connaissez la nation. Il n'est pas douteux que la conduite d'Idamé ne fût regardée comme la condamnation d'une personne qui n'est point chinoise. […] Je suis vivement frappé de cette idée. L'application que je crains est si aisée à faire, que je n'oserais même envoyer l'ouvrage à la personne qui pourrait être l'objet de cette application.[29]

Voltaire pensa naturalmente che si potrebbe leggere un'allusione alla marchesa di Pompadour, in particolare nella battuta di Gengis conclusiva della scena 4 del IV atto:

> Et songez à quel prix vous pouvez désarmer
> Un maître qui vous aime, et qui rougit d'aimer

che richiama in modo inequivocabile una situazione ben nota alla corte.[30]

Ma gli interrogativi di Voltaire non sembrano aver mai fine, tanto che si premura di sottolineare la necessaria distanza da prendere nei confronti del testo: "Je veux chasser toutte idée de tragédie pour y revenir avec des yeux tout frais, et un esprit tout neuf. On ne peut jamais bien corriger son ouvrage qu'après l'avoir oublié",[31] per riguardarlo con uno sguardo vergine; anche se poi non sembra del tutto sicuro di aver assolto il compito che si era prefisso, di essere stato capace cioè di "avoir substitué des bautez aux défauts qui m'ont frappé".[32] E aggiunge anche, a mo' di spiegazione del suo sistema di lavoro: "Il est bon d'avoir abandonné entièrement son ouvrage pendant quelques mois. C'est la seule manière de dissiper cette malheureuse séduction, et ce nuage qui fait voir trouble quand on regarde les enfans qu'on vient de faire".[33]

Voltaire può così riflettere anche sulla tenuta drammaturgica dei personaggi, Zamti, ad esempio, che aveva un ruolo centrale nei primi due atti era poi quasi del

---

[27] D6340 (cfr. anche D5922, D6035, D6344).

[28] D5930.

[29] D5922. Già in una lettera del 3 agosto al conte d'Argental Voltaire aveva avanzato delle riserve sul fatto che si sarebbe potuto trovare "dans nos chinois [quelque chose] qui puisse donner lieu à des allusions malignes" (D5899).

[30] Eppure la Marchesa, in una missiva a Voltaire dopo l'avvenuta rappresentazione della *pièce*, non sembra leggervi alcun riferimento sgradevole nei suoi confronti: "Je vous rends grâces de votre orphelin, vous n'ignorés pas monsieur, le plaisir que j'ay à vous Lire, et L'admiration toujours nouvelle, que me cause les productions du plus bel esprit de l'Europpe" (D6458).

[31] D6261.

[32] D6320.

[33] *Ibidem*.

tutto assente nei successivi, sicché, scemato l'interesse su di lui: "la proposition que sa femme luy fait de deux coups de poignard, un pour luy et un autre pour elle, ne pouvant faire un effet tragique, en faisait un ridicule".[34] La riscrittura di Voltaire volge quindi al rispetto dell'unità d'interesse, essendo la sopravvivenza dell'Orphelin il tema centrale del dramma. Di qui la necessità di una spiegazione tra Zamti e Idamé a questo proposito (IV, 6): la scena è indispensabile perché non solo "produit une action et un nœud", ma prefigura anche uno scioglimento, costituito dalla proposta del doppio suicidio del quinto atto. Il "renversement" che segue, cioè la grazia di Gengis, origina la sorpresa inattesa capace di togliere alla tragedia un finale di morte.[35] Il personaggio di Zamti, nell'invenzione voltairiana, avrebbe dovuto avere una forte connotazione filosofica, figurare come diretto discendente di Confucio[36] e farsi portavoce della sua dottrina, proposta poi scartata per paura del "ridicule que le parterre de Paris attache presque toujours aux choses extraordinaires, et surtout à la sagesse".[37] Eroe positivo, ma nella sua positività quasi atemporale, lo scarto storico finisce per essere vanificato, così che la morale confuciana "ne se distingue guère du stoïcisme des tragédies romaines. Ardent patriote, comme Brutus et Cicéron [*Rome sauvée*], Zamti n'hésite pas à sacrifier son fils afin de sauver la vie à l'héritier du trône".[38] Quando il testo a stampa viene pubblicato, e lo rilegge, Voltaire pensa di aver mancato il proprio scopo e di non essere stato capace di innovare la propria scrittura drammaturgica pur disponendo di un argomento che si prestava bene allo scopo. Il suo scoramento è profondo, in quanto egli è consapevole di servire quelle consuetudini sceniche cui il pubblico è assuefatto e, non volendo deluderlo, non riesce a rinunciare ai dettami del classicismo, perdendo così quella "occasion de dompter l'esprit de préjugé qui rend parmy nous l'art dramatique encor bien faible".[39]

Come sua abitudine, le correzioni non mancheranno neanche dopo la rappresentazione – da tempo gli attori sono abituati ad essere sommersi dai suoi "petits papiers à coller"[40] –, anche se prima i *comédiens* avevano ricevuto le sue lunghe raccomandazioni, affinché rispettassero alla lettera e "sans scrupule" i suoi versi, con il divieto di tagliarli[41] o emendarli. La scrittura teatrale di Voltaire rivela

---

[34] D6332. Cfr. anche D6340: "Zamti ne reparaissant qu'à la fin seulement pour donner à Gengis occasion de faire une belle action, serait très insipide. Il en résulterait du froid sur la scène du poignard, et ce froid la rendrait ridicule".

[35] Chiosa Pomeau: "En convertissant Gengis aux vertus chinoises, Voltaire coiffe son mélodrame d'un dénouement de Corneille; dans ses moments les plus noirs, le pessimisme voltairien ne va jamais jusqu'à son terme" (1969, p. 286).

[36] L'ammirazione per Confucio era tale che Voltaire confida a Thieriot (18 febbraio 1760): "j'ai son portait dans mon oratoire, et je le révère comme je le dois" (D8765).

[37] D6522.

[38] Ridgway, 1961, p. 182.

[39] D6500.

[40] D6346.

[41] Scrive alla nipote che spera "qu'on jouera la pièce telle que je l'ai faite et qu'on n'y changera pas un mot. J'aime infinement mieux la savoir supprimée qu'altérée" (D6404). Speranza subito fugata dalla realtà: "Scènes et noms et vers ont été changez, tout a été estropié excepté par m^elle^ Clairon" (D6445). Cfr. anche D6463 e D6483.

qualcosa di provvisorio e di continuamente ripensato e modificato, come una sorta di palinsesto i cui esiti sono infiniti. Certo Voltaire giudica da lontano, sul racconto fatto dagli amici che hanno assistito alla rappresentazione o sulle critiche della stampa e dei numerosi detrattori, eppure egli ha ben chiari i passaggi più delicati: così per "réchauffer le vieux mandarin" Mademoiselle Clairon dovrebbe servirsi di "mouches cantarides" oltre che delle sue "caresses",[42] e per l'emistichio finale, il "Vos vertus" di Gengis, Lekain "aura assez d'esprit pour ne pas dire ce mot comme un compliment, il le dira après un temps, il le dira avec un entousiasme d'attendrissement, et il fera cent fois plus d'effet qu'avec une péroraison inutile".[43]

La data scelta per la rappresentazione, nella speranza di un successo come quello ottenuto da *Alzire*, è la fine di agosto, prima della stagione autunnale, non solo per farne una "galanterie à Madame de Pompadour pour le voiage de Fontainebleau",[44] ma per agire anche da "contrepoison à cette héroine d'Orléans qui peut paraître au premier jour".[45] Nell'ottobre dell'anno precedente Voltaire aveva rinviato la rappresentazione, pur sollecitata da d'Argental, in parte perché non ancora sicuro del testo, ma soprattutto per non mettersi in competizione con Crébillon, al momento il grande protetto della Marchesa, e acclamato sulla scena del Théâtre-Français con il suo *Triumvirat*.[46]

Fin dall'agosto del 1754, ancor prima di essere giunto a una redazione definitiva della tragedia, Voltaire aveva già ben chiara la distribuzione dei ruoli per la rappresentazione: Gengis Kan non può essere che Lekain,[47] – l'Orosmane allora trionfante sulla scena parigina –; Lanoue avrebbe potuto costituire un ottimo Zamti,[48] mentre Idamé appare "coupée sur la taille de m^lle^ Clairon"[49] tanto che c'è da chiedersi se la scrittura teatrale di Voltaire non sia, anche se inconsciamente, in parte dettata dalle caratteristiche e dalle capacità degli attori cui pensa di affidare i

---

[42] D6531.

[43] D6364. Una prova allestita privatamente alle Délices con il consigliere di stato di Ginevra, ma anche drammaturgo, François Tronchin, nel ruolo del tartaro vittorioso, aveva confermato tale intuizione: "Il a fort bien dit *Vos vertus*, et tout le monde a conclu que c'était un solescisme épouvantable de dire quelque chose après ce mot" (D6377).

[44] D6332. La tragedia sarà rappresentata dai *comédiens français* per la prima volta il 20 agosto 1755 sul palcoscenico del teatro della Rue des Fossés Saint-Germain. Cfr. Park, 1974.

[45] *Ibidem*.

[46] D5922, D5941 e D6403. Il *Triumvirat* era andato in scena nel 1754 per un totale di quattro volte e nel 1755 di sei. Scrive Voltaire, il 29 gennaio 1755, alla duchessa di Saxe-Gotha: "On a joué à Paris la tragédie du triumvirat. Je l'ay lue et je n'y ay rien compris. Elle est du vieux Crébillon, cela m'avertit que les vieillards doivent cesser de se montrer au public" (D6115).

[47] Chevalley ricorda che Lekain reciterà 76 volte nel ruolo di Gengis Kan durante la sua carriera teatrale, interrotta da una morte prematura nel 1778 (1965, p. 13).

[48] D5899, anche se poi accetta l'attore Granval, su suggerimento del duca di Richelieu, come possibile interprete del filosofo cinese (cfr. D6408); sarà infine Sarrazin a "jouer par complaisance", in quanto Granval rifiuta il ruolo come poco consono al suo "emploi". Voltaire si lamenta allora per l'età avanzata dell'attore "esce là le rôle d'un vieillard?" (D6377) e ancora: "On a fait jouer un rôle d'un mari aimé par un bon homme de 74 ans qui n'a pas plus de dents que moy" (D6445).

[49] D5899. Cfr., per i suoi rapporti con Voltaire, Olivier che sottolinea le due riforme importanti nell'*Orphelin*: l'una concerne la recitazione più naturale e meno enfatica, l'altra l'abbigliamento (1900, p. 119).

propri personaggi. Di fatto Lekain, durante il suo soggiorno alle Délices, alla fine del marzo 1755, aveva sostenuto il ruolo di Gengis[50] e subito era apparso chiaro a Voltaire che i primi atti sarebbero stati leggermente sotto tono: il che puntualmente avverrà alla prima rappresentazione. La mancanza di passionalità sembra infatti spegnere l'enfasi declamatoria dell'artista: "ce qui n'est que noble et fier, ce qui ne demande qu'une voix sonore et assurée, périt absolument dans sa bouche; ses organes ne se déployent que dans la passion"[51] chiosa Voltaire in una sua missiva a d'Argental, per puntualizzare poi in una lettera a Jean Robert Tronchin che Lekain "a plus de sentiment que de voix".[52]

Mademoiselle Clairon si conferma come la più acclamata per la sua *performance*, un vero trionfo – scriverà Edmond de Goncourt nella biografia dell'attrice – seppure "au milieu de la victoire fort contestée de l'auteur".[53] Ella ha finalmente abbandonato la declamazione e grazie a una recitazione più realistica riesce ad ottenere il consenso generale del pubblico e della critica, che ravvisano in lei quelle doti di sensibilità finora opacizzate dall'ampollosità dell'alessandrino, sì da rivelare "dans les accents douloureux et déchirants du second acte, le cœur et les entrailles d'une mère".[54] Charles Collé non è da meno:

> J'ai vu l'*Orphelin*, j'y ai pleuré au second et au cinquième acte. Mlle Clairon m'a paru mériter encore plus de louanges qu'on ne lui en donne, […] c'est donc, je crois, l'actrice et non la pièce qui m'a ému. Cette tragédie est mauvaise, […] mais la comédienne est admirable; elle acquiert tous les jours, elle se défait peu à peu de sa déclamation, et marche à grands pas au jeu naturel: si elle continue, elle atteindra l'art de la Le Couvreur.[55]

---

[50] In tale occasione aveva recitato per alcuni ospiti ginevrini di Voltaire anche nella *Zaïre*, con Madame Denis nel ruolo dell'eroina eponima e con lo stesso Voltaire nel ruolo di Lusignan (D6231).

[51] D6229. E ancora: "Il est détestable dans le noble" (D6377).

[52] D6231. Lekain così ricorda i consigli ricevuti da Voltaire alle Délices: "Mon ami, vous avez les inflexions de la voix naturellement douces; gardez-vous bien d'en laisser échapper quelques unes dans le rôle de Gengiskan. Il faut bien vous mettre dans la tête que j'ai voulu peindre un tigre qui, en caraissant sa femelle, lui enfonce les griffes dans les reins (1801, p. 16). In una lettera, datata "Paris, 10 janvier 1756", l'attore racconta che durante un viaggio a Ferney (ma si tratta certamente di un lapsus di Lekain in quanto Voltaire si trasferirà definitivamente a Ferney solo a partire dal dicembre 1760) il drammaturgo avendolo sollecitato a recitargli il ruolo di Gengis Kan, Lekain lo esegue con tutta l'energia "tartarienne" mostrata a Parigi. Voltaire prima indignato, poi furioso esplode come un vulcano: "Le malheureux! Il me tue! Il m'assassine". L'indomani Voltaire gli spiega il vero carattere e le diverse sfumature del personaggio con un "ton sublime, imposant et passionné"; la lezione darà i suoi frutti, alla ripresa dello spettacolo l'espressione della passione in Lekain sarà più commossa e profonda (1801, pp. 326-328); cfr. D6683.

[53] Goncourt, 1890, p. 137.

[54] *Ibidem*.

[55] Collé, 1967, t. 2, p. 33. L'attrice stessa, nell'*Extrait d'une lettre à l'Imprimeur de ses Mémoires*, in occasione della seconda edizione della sua autobiografia, evidenzia la sostanza della sua interpretazione del personaggio di Idamé: "Le respect filial est, à la Chine, la première des lois et la base de toutes les vertus civiles. S'il est dans l'homme de se partager quelquefois entre l'erreur et la vérité, je doute qu'il lui soit possible de se partager entre le crime et la vertu. Un fils dénaturé ne peut être un digne époux, un digne

Per la riuscita della pièce Voltaire si era dunque affidato totalmente agli attori[56] e sollecitato anche una messa in scena che rispecchiasse l'ambiente e i costumi orientali; per coprire le ingenti spese dell'allestimento aveva rinunciato al suo compenso: a quella "part d'auteur" cui tanto tenevano i drammaturghi. Non è tanto il numero delle repliche[57] a interessare Voltaire, quanto la qualità della resa scenica; parimenti, per evitare edizioni pirata o trascrizioni maldestre cui era continuamente esposto, egli concede gratuitamente all'editore-libraio Michel Lambert il privilegio per la stampa dell'*Orphelin de la Chine*.[58] Nulla deve essere ora risparmiato per una scenografia suggestiva che esalti "la couleur locale", avvertendo come lo spaesamento in uno spazio-tempo totalmente estraneo alle convenzioni teatrali sia l'alchimia necessaria per sottolineare l'unicità del testo.[59] Il suo scopo viene in parte raggiunto; La Morlière, ad esempio, mette l'accento sulla novità assoluta dell'abbigliamento: "Les Actrices étoient en Chinoises, sans gants, sans panier, sans frisure & sans diamants. Voilà la première fois que j'ai vû observer le costume sur nos Théatres".[60]

Lekain rimane il mediatore tra la volontà dell'autore e la realizzazione dello spettacolo; solo da lontano Voltaire può immaginare la scena restando esterno all'atto creativo del passaggio dal virtuale al reale in una prospettiva squisitamente intellettuale: il bozzetto della scenografia inviatogli dal suo "cher Roscius" è da lui lodato senza riserve tanto che decide di non restituirlo.[61] Ma al di là dell'impatto col palcoscenico, e facendo astrazione dall'illusione teatrale, la critica si indirizza soprattutto al testo di una tragedia che appare come un "apologue romanesque et larmoyant".[62] Certo l'improvviso ravvedimento di Gengis all'inizio del IV atto, di

---

père. C'est d'après ces trois devoirs si nécessaires à l'ordre général, au bonheur des individus, que j'avais tâché de peindre la fermeté, le calme et la tendresse d'Idamé" (Clairon, 1822, p. 226).

[56] I *comédiens* avevano accettato il testo all'unanimità, dopo la lettura fattane dal comitato il 24 luglio 1755. I rapporti con loro non sono sempre idilliaci: in uno sfogo con d'Argental, Voltaire rimpiange che il conte non abbia "un pouvoir absolu sur ces gredins et pour mettre au cachot le premier impertinent de la troupe qui refuserait d'obéir à vos ordres. […] La comédie est aussi mal conduitte que les pièces qu'on luy donne depuis si longtemps. Le siècle où nous vivons est en tout sens celui de la décadence" (D6408).

[57] Dopo otto repliche e su richiesta di Lekain motivata da malattia, lo spettacolo fu sospeso il 6 settembre, ma si dice, e con maggiore probabilità, per l'insoddisfazione degli attori, che non si sentivano abbastanza preparati (D6683). Il 9 ottobre la *pièce* è recitata a Fontainebleau, e poi di nuovo a Parigi fra il 22 ottobre e il 12 novembre (9 spettacoli). Scrive Poinsinet, che ha assistito alla recita: "toute la France y étoit, une Piéce de M. de Voltaire est une affaire d'Etat" (1755, p. 1). Nel Novecento la Comédie-Française riprenderà la tragedia in occasione della stipula di rapporti diplomatici Francia-Cina il 21 febbraio 1965, con François Chaumette nel ruolo di Gengis Kan e Claude Winter in quello di Idamé (in tutto 18 rappresentazioni).

[58] D6294 e anche D6332 e D6359. Privilegio valido per la Francia in quanto saranno i Cramer a pubblicare un'edizione a Ginevra per la distribuzione all'estero (D6488). Soprattutto raccomanda loro di non tener conto del manoscritto degli attori "qui est très fautif. Ce qui passe au théâtre tomberait à la lecture" (D6471).

[59] Le spese ammonteranno a 4.699 *livres*, quasi quanto gli introiti della prima.

[60] La Morlière, 1755, b, p. 23.

[61] D6294. Eppure non tutti sono entusiasti. Poinsinet la giudica poco credibile e per lui la *décoration* gli è sembrata più gotica che cinese (1755, p. 3).

[62] Naves, 1938, p. 483.

fronte al coraggio con cui Zamti accetta il supplizio in nome del dovere e della giustizia, non è forse del tutto credibile. Nelle parole del guerriero mongolo abituato a coprire di sangue "le char de la victoire", sembra strano sentirlo proclamare subitamente che "vainqueur je voudrais égaler les vaincus"[63] (IV, 2). Naturalmente la *tirade* di Gengis alla presenza di Octar rientra nella convinzione voltairiana che un alto esempio morale non può mancare di dare immediatamente i suoi frutti; per altro vi si possono riconoscere:

> les nombreux intertextes dont il se trouve comme truffé, la leçon politique donnée par l'auteur de l'*Essai sur les mœurs*, bref tout ce qui fait de la tragédie voltairienne un ensemble de réseaux où se croisent tour à tour problématiques diverses et systèmes concurrents d'écriture.[64]

La forza civilizzatrice dei vinti adombra lo stesso percorso intrapreso dai *Philosophes*, il cui progetto enciclopedista saprà trionfare sull'oscurantismo del secolo. Con grande coerenza narrativa, infine, sarà lo stesso Gengis Kan a riassumere l'eroismo e la virtù dei cinesi:

> L'un voit périr son fils sans crainte et sans murmure:
> L'autre, pour son époux, est prête à s'immoler (V, 2)

che rimandano alla loro tradizione di "un peuple antique, industrieux, immense". Sarà proprio il loro coraggio a condurre allo scioglimento del dramma in senso positivo. Alla conversione dell'eroe concorre anche la *galanterie* insita nell'indole che Voltaire ha voluto assegnarli: "C'est Arlequin poli par L'amour. C'est plutôt le Cimon de Bocace et de la Fontaine. […] Voylà le sujet de la pièce".[65] Asserzione, quest'ultima, che contrasta con quanto affermerà qualche mese dopo, di aver composto, cioè, un'opera "pleine de morale et dénouée de galanterie".[66]

Appare fuor di dubbio che il quadro storico che Voltaire vuole restituire e la veridicità della *couleur locale* cui faceva riferimento Flaubert, sono ben lungi da informare l'intera tragedia, restano quali frammenti di una presunta realtà

---

[63] Il commento di Flaubert è assai ironico al riguardo: "O Gengis Kan! Qu'eût dit votre grande âme si p^r votre malheur rappelée à la vie vous eussiez lu l'Orphelin de la Chine! en admettant que vous ayez su lire! Qu'aussi peu enragé que l'on soit sur la couleur locale, on est néanmoins un peu ébouriffé de tout cela" (1967, vol. L, p. 298). Opposto il parere di un contemporaneo di Voltaire: "Cette clémence si préférable à tout dans un Souverain, ce Patriotisme si respectable dans un citoyen, cet amour pour son fils si touchant dans une mere, tout y est présenté dans un jour vainqueur, fait pour frapper les âmes les moins sensibles, les mœurs d'un peuple ancien, considérable, digne de toute notre estime pour ses loix, ses arts, son commerce, & par l'incomparable aménité de ses mœurs, en un mot tout ce qui s'appelle couleur locale y est fondu de main de maître & employé avec intelligence & une vérité qui ne laisse rien à désirer", La Morlière, 1755, a, pp. 41-42.

[64] Catalogue, 2003, p. 20.

[65] D6200.

[66] D6522.

documentabile e prospettata in modo discontinuo dai personaggi stessi,[67] che non sempre corrispondono alle peculiarità del tempo. Il rilievo, ad esempio, che Voltaire presta a Idamé rientra nella convenzionale necessità drammaturgica dell'*histoire d'amour*, trovando scarso riscontro nella società cinese in cui la donna era relegata a una funzione del tutto subordinata. Né tanto meno nella tragedia il suo atteggiamento rispetta la morale del suo popolo e cioè la dedizione totale all'imperatore, impersonata da Zamti. Ella, al contrario, ammette come unica legge quella naturale:

> La nature et l'hymen, voilà les lois premières,
> Les devoirs, les liens des nations entières:
> Ces lois viennent des dieux; le reste est des humains (II, 3).

Tale personaggio appartiene *in toto* a un modello femminile ricorrente nella tragedia voltairiana, quello cioè della donna di alte virtù: "c'est un mélange de Monime, de Pauline et de Desdémone, et ce sont l'innocente Artémire, Mariamne, Zaïre, Adélaïde, Alzire; Idamé, Aménaïde, Olympie et Julie se rattachent bien à cette conception, avec des différences secondaires".[68]

La commistione adottata da Voltaire nel voler restituire una funzione probatoria e funzionale all'assetto teatrale, non poteva che dipendere da certa insistita mitografia dell'Oriente. In tal modo l'esotismo veniva a sovrapporsi alla realtà cognitiva di un paese diverso per costumi e storia; il risultato ottenuto doveva, per forza di cose, piegarsi a esigenze sia dialogiche che situazionali al limite del verosimile. Per quanto Voltaire si sia attivamente adoperato a penetrare lo spirito di una civiltà così complessa, la caratterizzazione dei suoi personaggi rispondeva inevitabilmente a una domanda di teatralità che trovava nelle pieghe della vicenda una cifra stilistica già attestata. Se il viaggio in Cina non ha consentito a Voltaire di allontanarsi dai percorsi già battuti, né a fargli conseguire del tutto gli esiti prefissatisi, ha però lasciato intravedere quanto lo sforzo intrapreso per liberarsi dall'eredità classica potrebbe essere produttivo; nel volgere del secolo quei canoni inderogabili di cui il drammaturgo avvertiva la superfetazione saranno, grazie al suo esempio, per sempre sovvertiti.

BIBLIOGRAFIA

ARNAUD François – SUARD Jean-Baptiste-Antoine, *Variétés littéraires, ou Recueil de Pièces tant originales que traduites, concernant la Philosophie, la Littérature et les Arts*, Paris, chez Lacombe, M.DCC.LXVIII.

---

[67] Lion fa notare che: "La pièce n'est chinoise ou tartare que dans certains récits, soit que les personnages fassent eux-mêmes l'exposition de leurs propres mœurs, soit qu'ils laissent ce soin à d'autres" (1895, p. 229). Martino aggiunge: "La pièce est amusante dans son invraisemblance: tous les personnages, chinois ou tartares, ne savent que répéter un hymne monotone en l'honneur de la Chine" (1906, p. 222).

[68] Naves, 1938, pp. 485-486.

Catalogue de l'exposition, *Voltaire et la Chine*, Institut et Musée Voltaire, Genève: 5 mai-4 octobre 2003, Saint-Malo, Éd. Cristel, 2003

CHEVALLEY Sylvie, *L'Orphelin de la Chine*, Paris, Comédie-Française, 1965

CLAIRON Hippolyte, *Mémoires,* Paris, Ponthieu Libraire, 1822.

COLLÉ Charles, *Journal et Mémoires sur les hommes de lettres, les ouvrages dramatiques et les événements les plus mémorables du règne de Louis XV (1748-1772)*, Genève, Slatkine Reprints, 1967 (1868)

COLLINI Come Alexandre, *Mon séjour auprès de Voltaire et lettres inédites que m'écrivit cet homme célèbre jusqu'à la dernière année de sa vie*, Paris, chez Léopold Collin, 1807

DESFLOTTES Sorel, *Tchao-chi-cou-eul, ou l'Orphelin de la Maison de Tchao, tragédie chinoise, traduite par le R. P. De Prémare, Missionnaire de la Chine, avec Des Eclaircissemens sur le Théâtre des Chinois & sur l'Histoire véritable de l'Orphelin de Tchao, Présentée à Madame ***. Par M. Sorel Desflottes*. A Peking (Paris), M.DCC.LV.

DU HALDE Jean-Baptiste, S.J., *Description géographique, historique, chronologique, politique et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, 4 voll., Paris, P. G. Le Mercier, M.DCC.XXXV.

DU PLESSIS Eric, "L'influence de la Chine sur la pensée française du dix-huitième siècle: état présent des travaux", *Orientales*, études réunies par Roland Bonnel, Dalhousie French Studies, 43, summer 1998, pp. 145-160

FLAUBERT Gustave, *Le Théâtre de Voltaire,* in Theodore Besterman (a cura di), *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, , Genève, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, 1967

GAUBIL Antoine, S.J., *Histoire de Gentchiscan et de toute la dinastie des Mongous ses successeurs, conquérans de la Chin; tirée de l'histoire chinoise, et traduite par le R.P. Gaubil, de la Compagnie de Jésus, Missionnaire à Péking*, Paris, chez Briasson et Piget, M.DCC.XXXIX.

GONCOURT Edmond de, *Mademoiselle Clairon d'après ses correspondances et les Rapports de Police du temps*, Paris, Charpentier, 1890

GOTO Souéo, "*L'Orphelin de la Chine* et son original chinois", *Revue de Littérature comparée*, XII, 1932, pp. 712-728

GUY Basil, *The French Image of China before and after Voltaire*, Genève, Les Délices, Institut et Musée Voltaire, 1963

JORDAN Léo, "*L'Orphelin de la Chine* en trois actes", *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 19, juillet-sept. 1912, pp. 635-639

JULIEN Stanislas, *Tchao-chi-kou-eul ou L'Orphelin de la Chine drame en prose et en vers, accompagné des pièces historiques qui en ont fourni le sujet, de nouvelles et de poésies chinoises*, Paris, Moutardier, 1834

LA MORLIÈRE, *Analise de la tragédie de l'Orphelin de la Chine*, La Haye, chez Valleyre, M.DCC.LV., a

LA MORLIÈRE (attr.), *Lettre à Madame de *** sur l'Orphelin de la Chine, tragédie nouvelle de M. de Voltaire*, M.DCC.LV., b

LECOMTE Louis, *Un Jésuite à Pékin. Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine: 1687-1692*, texte établi, annoté et présenté par Frédérique Touboul-Bouyeure, Paris, Phébus, 1990

LEKAIN Henri-Louis, *Mémoires*, publiées par son fils aîné, Paris, an IX, 1801

Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères, par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, 34 voll., A Paris, chez Nicolas Le Clerc, M.DCC.III-M.DCC.LXXVI.

LION Henry, *Les Tragédies et les théories dramatiques de Voltaire*, Paris, Hachette, 1895

MARTINO Pierre, *L'Orient dans la littérature française au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Garnier, 1906

MURPHY Arthur, *The Orphan of China, a tragedy, as it is perform'd at the Theatre-Royal, in Drury-Lane*, London, P. Vaillant, 1759

NAVES Raymond, *Le goût de Voltaire*, Paris, Garnier, 1938

OLIVIER Jean-Jacques, *Voltaire et les comédiens interprètes de son théâtre*, Paris, Société Française d'imprimerie et de librairie, 1900

PARK Young Hai, "La carrière scénique de *L'Orphelin de la Chine*", in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 120, Banbury, Thorpe Mandeville House, The Voltaire Foundation, 1974, pp. 93-137

PEREY Lucien – MAUGRAS Gaston, *La vie intime de Voltaire aux Délices et à Ferney 1754-1778 d'après des lettres et des documents inédits*, Paris, Calmann Lévy, 1885

PINOT Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, Paris, Geuthner, 1932

POINSINET le jeune, *Lettre à un homme du vieux temps sur l'Orphelin de la Chine*, tragédie de M. de Voltaire, représentée pour la première fois le 20 Août 1755

POMEAU René, *La Religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1969

RIDGWAY Ronald S., *La propagande philosophique dans les tragédies de Voltaire,* in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, vol. 15, Genève, Institut et Musée Voltaire, Les Délices, 1961

SONG Shun-Ching, *Voltaire et la Chine*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1989

VISSIÈRE Isabelle et Jean-Luis (a cura di), *Lettres édifiantes et curieuses des Jésuites de Chine* (1702-1776), Paris, Desjonquères, 2002

VOLTAIRE, *Correspondence and related documents*, definitive edition by Theodore Besterman, *Œuvres complètes de Voltaire*, voll. 85-135, Oxford Foundation-Taylor Institution, 1968-1977

VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, *Théâtre*, tt. I-VI, éd. Louis Moland, Paris, Garnier, 1877

YA-OUI Lee-you, *Le Théâtre classique en Chine et en France d'après* l'Orphelin de la Chine *et* l'Orphelin de la Famille Tchao, Paris, les Presses Modernes, 1937

IL GRANDE TEMPIO DI YÉHA (ETIOPIA) ED I TEMPLI MINEI DI BARĀQISH (YEMEN)

Alessandro de Maigret

Per chi, come me, si sia trovato a scavare, insieme, i due templi della città minea di Yathill (odierna Barāqish, Provincia del Jawf, Repubblica dello Yemen) e il cosiddetto Grande Tempio del sito di Yéha (Tigray, Etiopia), il riscontro di una eccezionale similarità tra i due tipi di monumenti è stato – anche per il caso e il privilegio capitatimi – abbastanza sorprendente (fig. 1: a).

Lo stretto rapporto tra il tempio tigrino (fig. 1: b) e il Tempio di Nakraḥ a Barāqish, scavato dalla Missione Archeologica Italiana dell'IsIAO in Yemen all'inizio degli anni '90 (fig. 2: a-b)[1] fu da me già sottolineato nel rapporto che pubblicai con Christian Robin subito dopo lo scavo di Yéha.[2] Alle strette affinità di planimetria, orientamento, tecnica costruttiva, tipo di arredi e di decorazioni si affianca oggi anche la caratteristica (che citavo allora tra le differenze) dell'articolazione su due piani del monumento tigrino. Il recente scavo (2004-5) a Barāqish di un secondo santuario (Tempio di ᶜAthtar), accanto ed assai simile al Tempio di Nakraḥ, mostra infatti un'identica articolazione su due piani (fig. 3: a-b).[3]

A parte le dimensioni maggiori di Yéha, possiamo quindi parlare di monumenti quasi identici (fig. 4: a-b-c). Ma tale identità riguarda anche la cronologia? La domanda è importante perché, allo stato attuale della letteratura specifica, le rispettive attribuzioni cronologiche divergono, e di parecchio.

La fase costruttiva più antica del tempio di Nakraḥ ("fase C") era allora da me datata al VII-VI sec. a.C.,[4] ma alcune nuove considerazioni, sopravvenute anche in seguito allo scavo dell'adiacente Tempio di ᶜAthtar, sembrano portarci oggi ad abbassare tale datazione. Uno dei dati più significativi è, in tal senso, quello che riguarda la totale assenza nei due templi della cosiddetta "ceramica carenata", una tipologia di vasi presente in tutti i siti yemeniti con livelli antecedenti almeno il VI sec. a.C. Tali livelli (esemplarmente rappresentati, fino alla loro fase conclusiva, nel sito sabeo di Yalā)[5] sono presenti anche a Barāqish, dove sono stati individuati *ben al di sotto* di quelli contestuali ai due templi minei. Definirei "sabea" questa ceramica carenata, considerandola relativa (almeno nella sua fase più avanzata) all'epoca in cui si ebbe in Arabia meridionale l'egemonia del cosiddetto "Impero Sabeo", di cui il più autorevole sovrano fu, intorno al 700 a.C., Karib'īl Watar il Grande.

Considerando la netta differenza che caratterizza – in quasi tutti i siti dove essi

---

[1] de Maigret – Robin, 1993, pp. 427-458.
[2] Robin – de Maigret, 1998, pp. 775 ss.
[3] de Maigret, 2006.
[4] de Maigret – Robin, 1993, p. 458.
[5] de Maigret, 2003.

insieme compaiono – i due repertori ceramici (quello cioè con vasi carenati e quello, più recente, con vasi privi di carene), dovremmo supporre che tra la vita dei due relativi strati dovette passare un tempo piuttosto lungo. Confermerebbero questa ipotesi alcuni recenti studi stratigrafici comparativi sui siti yemeniti che sembrano evidenziare una generalizzata e netta soluzione di continuità insediativa tra i livelli con ceramica carenata e quelli che ne sono privi. Questa interruzione sembrerebbe aver interessato i secoli VI e V a.C.[6]

Ad un tale *gap* occupazionale non sfuggì neanche Barāqish. La città di periodo mineo (VI sec. a.C.-I sec. d.C.) appare impiantata sopra un grande insediamento sabeo, i cui limiti (documentati appunto da ceramica di tipo carenato) fuoriescono in ogni direzione da sotto il perimetro delle mura. Un sondaggio stratigrafico, effettuato nel 2006 di fronte al Tempio di Nakraḥ, ha portato alla luce frammenti di ceramica carenata distribuita per una profondità di parecchi metri.[7] Tale ceramica è del tutto assente nei livelli sia del Tempio di Nakraḥ che di quello di ᶜAthtar. Il cambiamento netto osservabile nei due repertori vascolari sembra implicare un brusco mutamento della tradizione materiale che dovrebbe coincidere, quanto a tipo e durata, con quello osservabile in altri siti.

Tutto ciò ci permette di asserire che la prima fase d'impianto del Tempio di Nakraḥ (fase C) non possa essere più antica del VI sec. a.C. Le campionature al Radiocarbonio, del resto, confermano una tale *terminus post quem* per la vita dei due templi di Barāqish.

La cronologia comunemente accettata per il Grande Tempio di Yéha si colloca invece nei secoli VIII-VII a.C.[8] La divergenza ci colpisce non poco date le impressionanti similarità architettoniche che esso dimostra con i templi yemeniti. Ma su cosa si basa l'attribuzione cronologica del monumento tigrino? Essa deriva dal semplice e solo fatto che le circa 30 iscrizioni provenienti da Yéha, essendo di tipo sabeo, vanno giustamente attribuite, anche per la loro grafia, ai secoli VIII-VII a.C. Ma dobbiamo tener presente che, se è vero che tutte quelle iscrizioni provengono da Yéha, *nessuna* è stata materialmente ritrovata nel Grande Tempio. La mancanza di epigrafi dal Grande Tempio fu, per altro, confermata dai nostri scavi del 1998, e ciò ci sorprese data la parallela frequenza di iscrizioni trovate *in situ* nei due templi di Barāqish. Ma questo particolare sarà ripreso più avanti.

Da dove proverrebbero, dunque, le iscrizioni sabee di Yéha?

Come notammo nel nostro rapporto di scavo, diverse travi e lastre finemente lavorate furono da noi rinvenute utilizzate come materiale di reimpiego nelle strutture del Grande Tempio.[9] Esse provano indubbiamente la loro originale appartenenza ad una costruzione che precedette il Grande Tempio, un edificio che doveva essere ubicato vicino o addirittura nello stesso punto. Il ritrovamento nei livelli profondi di fronte al pronao di un frammento di lastra con decorazione

---

[6] de Maigret, "A Sabaean Stratigraphy from Barāqish".
[7] *Ibidem*.
[8] Robin – de Maigret, 1998, p. 797.
[9] *Ivi*, p. 763 (nei muri M8, M9 ed M10 del sacrario B2b); p. 758 nella (fondazione del muro M6 dell'adito); p. 767 (sotto le basi dei pilastri del pronao).

figurata del tipo delle *Banāt 'Ad*, comune nei templi jawfiti dell'VIII sec. a.C.,[10] sembrerebbe identificare tale costruzione più antica con un tempio. Non potremmo pensare, allora, di attribuire le summenzionate iscrizioni sabee a questo ipotetico *tempio più antico*? Alcune di esse, del resto, sono incise su raffinati fregi architettonici[11] e ricordano proprio l'inaugurazione di un tempio. In mancanza di altre ipotesi, proporrei quindi di identificare questo primo, perduto tempio (e non il Grande Tempio) con il *Mṭry*^{n} inaugurato dal re *W'r*^{n} *Ḥywt* (più o meno contemporaneo del *mukarrib* di Saba Karib'īl Watar figlio di Dhamar^{c}alī, vissuto intorno al 700 a.C.) e consacrato al dio Almaqah, citato nelle iscrizioni.[12]

Non vi è dubbio, del resto, che il Grande Tempio sia stato costruito in un periodo più tardo. E questo non solo per le forti analogie che esso dimostra con i templi di Barāqish, ma anche: 1) per la ceramica da noi rinvenuta sotto il pavimento della cella, che *non è* di tipo carenato;[13] 2) per alcuni particolari puntuali della tecnica architettonica (come le cortine dei muri perimetrali "cucite" regolarmente da blocchi trasversali);[14] 3) per la stratigrafia osservata all'esterno del pronao che ha restituito materiali sudarabici più antichi (come il già citato frammento decorato con il motivo delle *Banāt 'Ad*).

Dicevamo che nel Grande Tempio non sono state rinvenute iscrizioni. Questo fatto, oltre a confermarci che le epigrafi di Yéha sono più antiche e, come si è detto, pertinenti ad un altro edificio, concorre, con altri dati, a testimoniarci un altro importante particolare, e cioè che il Grande Tempio di Yéha *non fu mai finito di costruire*.

L'ipotesi – già avanzata a suo tempo nel nostro rapporto di scavo[15] – deriva dalla totale odierna mancanza di tracce (anche minime e frammentarie, sia nel tempio, sia nelle sue vicinanze, sia nel villaggio) dei dodici grandi pilastri della sala ipostila (m 0,73x0,65x6,30), dei sei ancor più grandi pilastri del pronao (m 0,90x0,75x9,20), delle numerose travature del soppalco del primo piano, e di tutto ciò che su di esso poggiava per coprire il tempio. È vero che il materiale di crollo fu utilizzato per la vicina chiesa di Enda Abbâ Afṣê, ma nelle sue strutture, comparativamente modeste, non compaiono elementi di tale portata. D'altra parte, i pilastri erano troppo grandi per essere costruiti in materiale deperibile (come, ad esempio, legno). La mancanza di iscrizioni inaugurali confermerebbe lo stato incompiuto di questo tempio.

Il Grande Tempio di Yéha, quindi, sarebbe stato costruito dopo (e forse sopra) un tempio sabeo più antico e non sarebbe mai stato finito di costruire. Ma quando avvenne tutto questo e chi furono i suoi costruttori?

Le già accennate analogie planimetriche e strutturali che lo legano ai templi da noi scavati a Barāqish, insieme alla constatazione che non esistono templi di questo tipo a Ma'rib e nell'area sabea, ci fanno avanzare l'ipotesi che il Grande Tempio di

---

[10] Robin – de Maigret, 1998, fig. 51.
[11] Bernand – Drewes – Schneider, 1991, iscrizioni n° 36 e 37.
[12] Robin – de Maigret, 1998, pp. 796 ss.
[13] *Ivi*, fig. 47.
[14] *Ivi*, p. 745, fig. 11.
[15] *Ivi*, p. 780.

Yéha fu costruito da gente minea. Come si sa, il regno di Maʿīn fiorì in Yemen in un periodo che seguì quello dell'egemonia del regno di Saba (VIII-VII sec. a.C.). Le date d'inizio sono tuttora in discussione ma, se è vera la tesi di un'interruzione (o forte diminuzione) insediamentale seguita all'impero sabeo, della durata di circa due secoli (VI-V a.C.), dovremmo supporre che il *floruit* di Maʿīn non dovette cominciare molto prima del 400 a.C. Tale ipotesi, che ci porterebbe, tra l'altro, ad abbassare l'inizio della fase più antica di costruzione del Tempio di Nakraḥ a Barāqish ("fase C", da noi fissato inizialmente al VII sec. a.C.), dovrebbe consentirci di datare anche il Grande Tempio di Yéha a partire da questa data. Il periodo, piuttosto puntuale, della sua costruzione e del suo abbandono andrebbe situato, in particolare, nel IV sec. a.C., e ciò in considerazione, soprattutto, della stretta somiglianza della costruzione con quella della fase più antica del Tempio di Nakraḥ ("fase C", appunto).

Una tale cronologia per il grande monumento tigrino, come si vede, è sensibilmente bassa. Essa ci lascia interdetti perché va contro l'affermata teoria di una sola ed esclusiva contemporaneità della cultura sudarabica d'Etiopia con la cultura sabea-imperiale dello Yemen. Ricordiamo, però, che tale teoria si è sempre e solo fondata sui dati desunti dalle iscrizioni e che l'ampliamento dell'indagine all'archeologia ci porta oggi nuove informazioni, nuovi dati che permettono di ipotizzare un prolungamento verso il basso del periodo in cui l'Arabia meridionale ebbe rapporti diretti con l'Africa. L'archeologia, infatti, ci dice oggi che, nel Tigray, ad una prima fase in cui esisterono rapporti al tempo dell'impero di Karib'īl Watar il Grande, seguì (dopo una possibile interruzione di un paio di secoli) una seconda fase di contatti al tempo del regno di Maʿīn. Tali contatti dovettero avvenire, verosimilmente, quando la stella di Karib'īl Watar era tramontata da tempo, e cioè al tempo in cui Maʿīn aveva ormai consolidato una sua piena ed autonoma condizione politica ed economica.

Le ambizioni della presenza dei Minei a Yéha appaiono riflesse dalla grandiosità del tempio che essi vollero qui costruire, quasi a voler dimostrare che essi non erano da meno dei Sabei del grande Karib'īl Watar. Ma, dopo poco, avvenne evidentemente qualcosa che impedì loro di restare. Qualcosa che ignoriamo, ma che interruppe bruscamente la costruzione della grande opera templare.

Grazie al progressivo intensificarsi dell'archeologia in Yemen e in Etiopia abbiamo oggi un quadro nuovo delle mutue vicende che interessarono nell'antichità questi due poli di cultura a cavallo del Mar Rosso. Un quadro che consentirà da una parte di rivedere culturalmente e completare cronologicamente il cosiddetto "periodo pre-aksumita" d'Etiopia, dall'altra di ampliare le nostre conoscenze sugli orizzonti d'influenza e sulle direttrici commerciali del regno dei Minei.

Le nostre conclusioni, comunque, non vogliono essere perentorie. I nuovi dati a nostra disposizione ci hanno invitato a formulare delle ipotesi che ci sembrano stimolanti; abbastanza stimolanti, speriamo, da spingere i nostri colleghi a rintracciarne le verifiche su altre, indipendenti categorie di dati.

BIBLIOGRAFIA

BERNARD É. – DREWES A. J. – SCHNEIDER R., *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumites et axoumites*, Paris, 1991

DE MAIGRET A., "La ceramica sabea: specificità e sviluppi da uno studio delle forme", *Arabia*, 1, 2003, pp. 89-96; tavv. 12-39 alle pp. 217-244

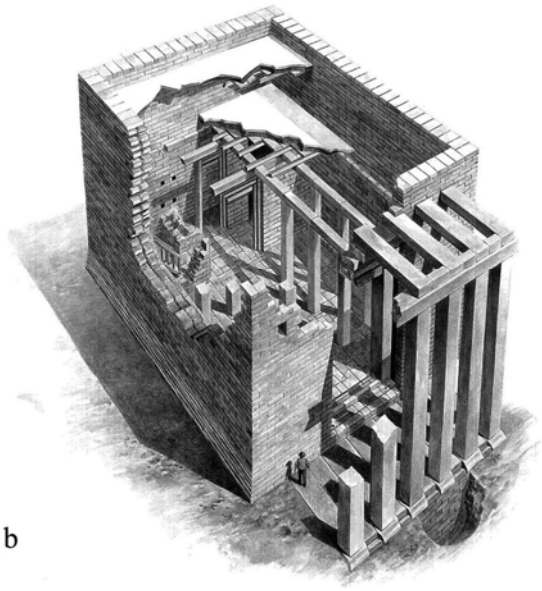
DE MAIGRET A., "Excavations of the Italian Archaeological Mission in the second temple at Barâqish (2004-2005)", in *Le pèlerin des forteresses du savoir*, Hommage au qâdî Ismâ'îl al-Akwa' à l'occasion de son 85e anniversaire, Ṣan'â', 2006, pp. 85-96 (illustrazioni, pp. 92-96)

DE MAIGRET A., "A Sabaean Stratigraphy from Barāqish", *Arabia*, 4, in corso di stampa

DE MAIGRET A. – ROBIN Ch. J., "Le temple de Nakrah à Yathill (aujourd'hui Barāqish), Yémen. Résultats des deux premières campagnes de fouilles de la Mission italienne", *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'anneé 1993*, Paris, 1993, pp. 427-496

ROBIN Ch. J. – DE MAIGRET A., "Le Grand Temple de Yéha (Tigray, Èthiopie), après la première campagne de fouilles de la Mission française (1998)", *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus des séances de l'année 1998*, Paris, 1998, pp. 737-798

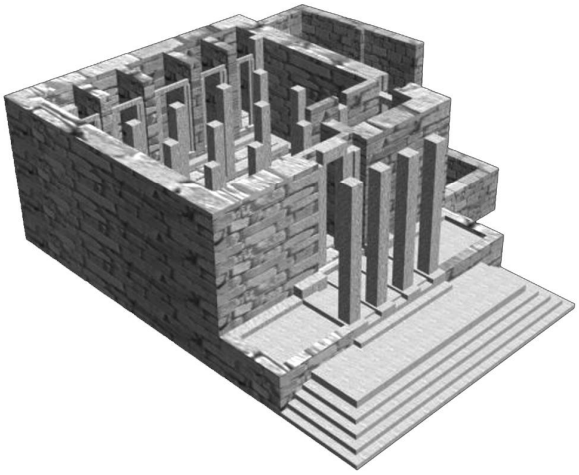
a



b

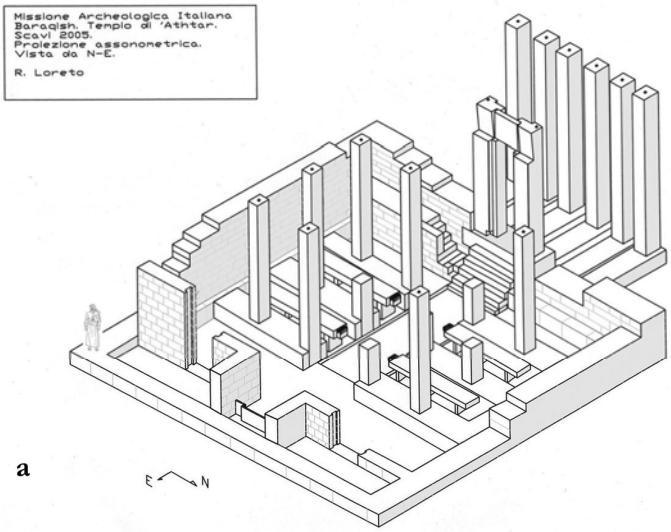
Fig. 1 a) Carta con l'ubicazione dei siti etiopici e yemeniti
b) Ipotesi ricostruttiva del Grande Tempio di Yéha
(da *Cahiers de Science et Vie*)

a



b

Fig. 2 a) Veduta ideale dei due templi minei di Barāqish
(acquerello di G. Richoux)
b) Ricostruzione del Tempio di Nakraḥ a Barāqish
(elaborazione di G. Veneroso)



a

b

Fig. 3 a) Ricostruzione assonometria delle rovine del Tempio di ᶜAthtar a Barāqish (rilievo e disegno di R. Loreto)
b) Ipotesi ricostruttiva dell'interno a due piani del Tempio di ᶜAthtar a Barāqish (elaborazione di G. Richoux).

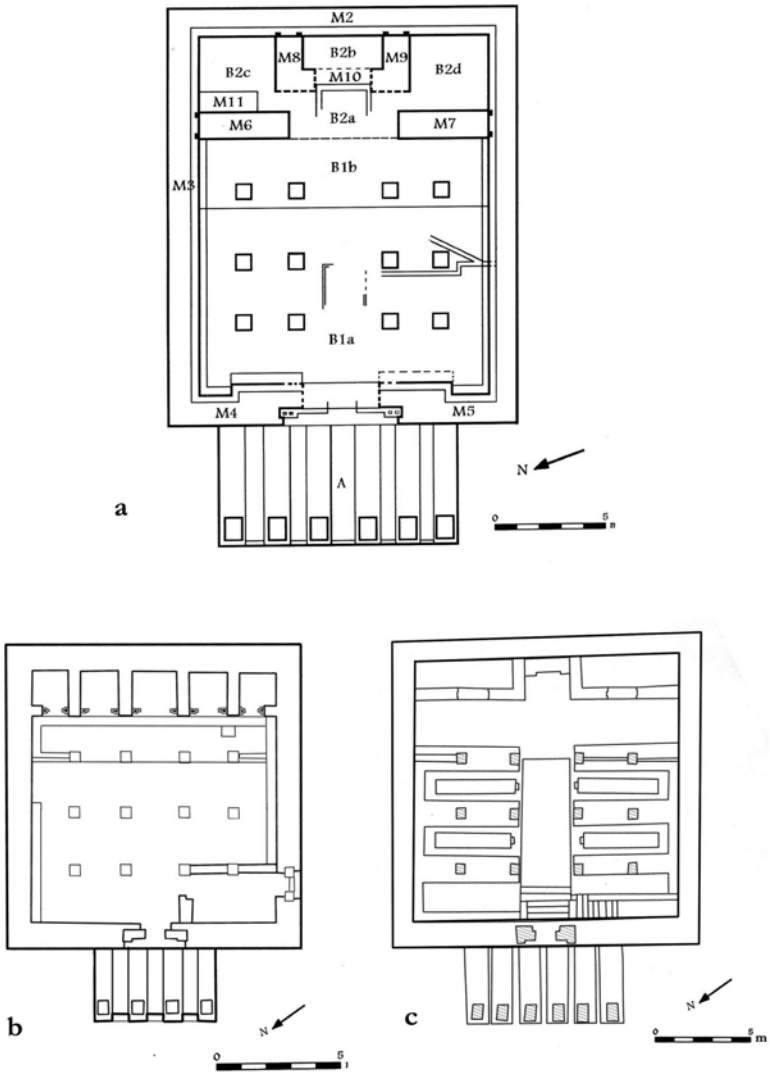


Fig. 4 a) Pianta del Grande Tempio di Yéha (Etiopia)
b) Pianta del Tempio di Nakraḥ a Barāqish (Yemen)
c) Pianta del Tempio di ᶜAthtar a Barāqish (Yemen)

"E LE GHIANDE DIVENTERANNO ALBERI…". ANDŌ TADAO E LE NUOVE GENERAZIONI*

Silvana De Maio

1. Premessa

Prima di entrare nel vivo della trattazione, desidero qui ripercorrere il cammino che mi ha portato alla maturazione e alla scelta di questo argomento. Si tratta di un percorso che inizia nel periodo in cui Adolfo Tamburello incominciò a portare la nostra attenzione di studenti del corso di "Archeologia e storia dell'arte del Giappone" anche sull'architettura giapponese contemporanea. Successivamente ho avuto modo di visitare strutture come lo *Hyōgo kenritsu kodomo no yakata* 兵庫県立こどもの館 di Andō Tadao (foto 1) e anche lo *Shōnandai bunka sentā* 湘南台文化センター di Hasegawa Itsuko[1] a Fujisawa (foto 2) di cui aveva parlato David Stewart durante le sue stimolanti lezioni di Storia dell'architettura contemporanea giapponese svolte presso la Tōkyō Kōgyō Daigaku. Nello specifico, l'interesse per l'architettura destinata a bambini si è poi sviluppata durante la preparazione di due seminari tenuti nel 2004 a Napoli alla Città della Scienza riguardanti la traduzione dal giapponese in italiano di testi di architettura. Infine, per le stranissime alchimie della vita, ha preso forma definitiva nella mia mente nell'estate 2005 a Shanghai quando, per una fortunata coincidenza, nello stesso giorno, dopo aver assistito a un programma trasmesso dalla NHK con un'intervista ad Andō sui suoi ultimi progetti, ho visitato il *Children's Palace*, "palestra" per la sensibilizzazione all'arte e per l'"allenamento" alla creatività dei bambini cinesi.

A tutto questo va poi aggiunto che durante il Congresso della European Association of Japanese Studies che si è tenuto nell'agosto 2005 a Vienna, nella sezione *Urban and Environmental Studies* sono state presentate numerose relazioni che in maniera più o meno diretta si occupavano del problema dell'invecchiamento della popolazione giapponese e delle conseguenze che ciò porta sui mutamenti dell'assetto urbano e sui fabbricati di recente costruzione in Giappone.[2]

Da parte sua, Botondo Bognar dell'University of Illinois, eminente conoscitore della realtà urbanistica e architettonica giapponese, sempre a Vienna, segnalava nel

---

* Parte di questo lavoro è stato presentato a Pescara il 27 ottobre 2005 in occasione del Convegno Internazionale *Culture del Mutamento. Confronti d'architettura tra Europa e Giappone*. Colgo l'occasione per ringraziare David Stewart e Yamazaki Taisuke 山崎鯛介 (Tōkyō Kōgyō Daigaku), Botondo Bognár (University of Illinois) e Hatakeyama Yū 畠山悠 (SOH art&design) per i preziosi consigli e suggerimenti profusi durante l'elaborazione di questa tematica.

[1] AA. VV., 1990, a, p. 304

[2] Relazioni presentate a Vienna, EAJS 2005: Feldhoff Thomas, *Population Geographical Aspects of Ageing in Japan*; Watanabe Shun'ichi J., *The Changing Paradigm of the Japanese Planning System in the Depopulating 21st Century*.

suo intervento che le modifiche progettuali realizzate a livello architettonico sono indicative di quanto sta avvenendo nella società giapponese nel suo complesso e che non sono limitate esclusivamente ad un adeguamento di infrastrutture ed edifici per agevolare la presenza di anziani.[3] Del resto basta camminare per le strade del Giappone di oggi per avere continue testimonianze del fatto che anche ai bambini viene data grande attenzione.

Ma torniamo brevemente al *Children's Palace* di Shanghai dove bambini e adolescenti, anche durante le vacanze estive, frequentano corsi di recitazione, disegno, di musica o anche di danza (foto 3). In realtà l'edificio stesso e l'attentissima presenza di docenti lasciano ben poco spazio all'immaginazione, creatività o fantasia dei piccoli, giovani frequentatori e questo in netto contrasto con la strada imboccata e perseguita negli ultimi anni da Andō Tadao.

I percorsi storici di Cina e Giappone sono ben diversi l'uno dall'altro e questo risulta tangibile anche dall'architettura degli ambienti dove, almeno fino ad ora, sono cresciute e si sono formate le nuove generazioni. Le cose indubbiamente cambieranno anche in Cina in maniera radicale e, in parte, stanno già cambiando secondo il cammino imboccato dal Giappone verso la formazione di "spazio mentale" per poter porre attenzione a *yutori*, ゆとり, *kokoro no yoyū*, 心の余裕, "spazio disponibile nel proprio animo", "disponibilità". Ritengo che sia proprio questo concetto a permeare le committenze e gli stessi progetti di Andō destinati ai più giovani. È come se in Giappone le generazioni dei più anziani cercassero di trasmettere alle nuove generazioni la necessità di mantenere nel proprio cuore *yutori*, *yoyū*, "spazio" per curiosità, creatività, stupore ma anche per "nullafacenza", tutti elementi necessari nella maturazione verso il diventare adulti. La trasmissione di questo concetto, però, non è facile nella frenetica vita quotidiana e quindi, in questo senso, la creazione di spazi che "diano forma" a questo concetto, aiuta i giovani ad imboccare naturalmente questa strada. A quanto detto fin qui è collegata anche l'attenzione che Andō pone alla natura e, come vedremo più avanti, all'importanza dell'osservazione della natura da parte dei giovani.

2. I giovani nel Giappone contemporaneo

Il mercato del lavoro in Giappone all'inizio degli anni '90 è stato segnato da profonde trasformazioni determinate, tra l'altro, anche dalle ristrutturazioni aziendali che, nel giro di pochi anni, hanno messo in totale discussione anche un cardine dell'economia giapponese come l'impiego a vita.[4] Nello stesso periodo il tasso di disoccupazione ha raggiunto picchi mai più toccati dopo gli anni '50 e ciò ha creato notevole disorientamento sociale[5] oltre che, ovviamente, problemi economici.[6]

Come ha segnalato il Professor Washida Kiyokazu, autore, tra l'altro, di *Fasshon*

---

[3] Bognar, 2003, *passim*. Inoltre, Botond Bognár, *Social Changes and the New Architectural and Urban Developments in Japan*, relazione presentata a Vienna, EAJS, 2005.
[4] Molteni, 2003, pp. 61-65.
[5] Gomarasca, 2001, pp. 30-32.
[6] Tipton, 2005, p. 210.

to iu sōchi, i giovani che oggi hanno meno di vent'anni sono nati in una società iper-consumistica e hanno una vita caratterizzata dall'avere a disposizione cose, oggetti, prima ancora di provare il desiderio di possederli. In questa "saturazione da oggetti", in questo continuo rincorrere le mode, quello che manca ai giovani è proprio il "desidero desiderare" che non è un gioco di parole ma la traduzione di "I want to want", slogan comparso alla fine degli anni '80 su di un poster plubbicitario della Seibu. In un tale fluire di mode, rimane solo l'assoluto senso di transitorietà, fugacità, provvisorietà.

Per i giovani con meno di venti anni negli anni '90 come ancora oggi, era ed è difficile identificare cosa voglia dire "crescere". Così non era stato per i loro genitori che, cresciuti intorno agli anni '60, identificavano il loro diventare adulti con il superamento di quanto fatto dai loro stessi genitori: superare la loro altezza fisica, superare il loro curriculum di studi, superare il loro salario dava una misura ai genitori dei giorni nostri durante la loro crescita di quanto stessero progredendo rispetto ai propri genitori. Per i ventenni di oggi, invece, diventare adulti significa, nella migliore delle ipotesi, arrivare, con grandi difficoltà, al livello dei propri genitori. Per questi ultimi gli ideali sono stati efficienza e sviluppo con una forma mentale che li spingeva continuamente a prevedere, preventivare, pianificare, progettare in un momento in cui questo era effettivamente possibile, in un momento in cui in Giappone l'imprevedibilità degli eventi non era praticamente neanche presa in considerazione. I giovani di oggi, invece, sono consapevoli di poter avere un ruolo solo marginale nella pianificazione della loro stessa vita e, in questo contesto, sono alla ricerca di una nuovo equilibrio.[7]

Quanto detto fin qui permette di "introdurre" i giovani a cui fa riferimento Murakami Ryū nel libro in cui intervista anche Andō Tadao, giovani generazioni per le quali è importante capire dove andare e, soprattutto, quali strade perseguire. Ed è proprio a queste giovani generazioni che Andō si riferisce quando parla di *sōzōryoku* 創造力, capacità creative, originalità e di *jiyū* 自由, libertà. Questi elementi sono estremamente importanti nella formazione dell'individuo e, soprattutto in un paese come il Giappone dove l'omologazione è stata per anni alla base del sistema educativo, egli persegue *kenchiku de hagukumu kodomotachi no sōzōryoku* 建築ではぐくむ 子どもたちの創造力, le capacità creative dei bambini coltivate grazie all'architettura.

Il volume pubblicato nel 2004 *Jinsei ni okeru seikōsha no teigi to jōken* [Essere una persona di successo: definizione e requisiti][8] è l'elaborazione di una serie di interviste che Murakami Ryū ha fatto, oltre che ad Andō, anche ad altre "persone di successo", persone che si sono realizzate nella vita: 1) lo scienziato Tonegawa Susumu che ha ricevuto il premio Nobel per la medicina nel 1987; 2) l'allora presidente e CEO della Nissan, il brasiliano Carlos Ghosn; 3) Inoguchi Kuniko, Professoressa della Facoltà di Legge della Jōchi Daigaku nonché già ambasciatore plenipotenziario del governo giapponese per il Consiglio per la Riduzione degli Armamenti; 4) e, infine, il calciatore Nakata Hidetoshi.

---

[7] Washida, 1989, *passim*.

[8] Murakami, 2004, *passim*.

L'intervista di Murakami ad Andō riguarda in particolare proprio la generazione dei ventenni ai quali si accennava poco fa e nel libro, dopo l'intervista, sono anche riportate definizioni di "persona di successo" che ventenni giapponesi hanno scritto sul sito web di Murakami Ryū.[9] Tuttavia, nel corso dell'intervista, si tratta anche di possibili alternativi stili di vita collegati alle incalzanti trasformazioni del Giappone.

> Andō: […] Ritengo che cambierà notevolmente la programmazione della vita delle persone visto che andiamo verso una società di anziani e si vivrà fino a 85 anni. Anzi, per la precisione, le donne fino a 85 e gli uomini fino a 80 anni. Se riflettiamo su come fare a vivere a pieno fino a questa età, allora il percorso seguito fino ad ora con l'aspirazione ad un'università di primo livello, ad una azienda di primo livello, tutto questo perde il suo significato. I falegnami, ad esempio, anche a 75 anni sono felicemente attivi. Così non è da escludere che ci siano persone che iniziano a pensare che sia più interessante fare un lavoro del genere. Forse, se si avesse davanti una vita media di 60 anni, sarebbe preferibile scegliere università e azienda di primo livello. Tuttavia ora, all'incirca a 45 anni c'è il rischio reale di essere licenziati! Se si pensa anche a questo, per adeguarsi ai cambiamenti della società, ritengo che sia necessaria una correzione di rotta nella pianificazione della propria vita. Attualmente, a volte, si trovano anche persone che dicono: "Andare in un'università di primo livello non è affatto interessante".[10]

3. Andō Tadao. Le nuove generazioni. La natura

Il *ki no dendō* 木の殿堂, conosciuto come *Museum of Wood* anche se in realtà il termine *dendō* implica qualcosa di sacro perché ha l'accezione di "palazzo" ma anche di "santuario", "tempio", è stato costruito nel 1995 nella Prefettura di Hyōgo da Andō per mostre relative all'uso del legno nelle culture di tutto il mondo. Esso è completamente immerso nel verde.[11]

L'importanza del verde, degli alberi, diventa per Andō sempre più importante in particolare a partire dal terremoto Hanshin che colpì, appunto, la zona di Ōsaka-Kōbe nel 1995.

Nell'intervista di Murakami, Andō racconta:

> […] Grazie alla raccolta di fondi ho avviato un progetto per piantare un milione di alberi sulle isole che si affacciano sul Mare Interno. Come impegno, ho chiesto ai bambini di ciascuna scuola di queste isole di raccogliere circa 30.000 ghiande che poi i bambini stessi hanno piantato e coltivato. Per raccogliere queste ghiande, dieci bambini, ci mettono circa una settimana. Messe nel terreno, circa l'80% di queste ghiande ha germogliato. Quelle che hanno germogliato sono state trapiantate, così i bambini hanno imparato

[9] *Ivi*, pp. 72-79.
[10] *Ivi*, pp. 64-65.
[11] AA. VV., 1995, pp. 16-19.

> quanto è interessante coltivare, prendersi cura della vita stessa. Questa è stata la mia idea di partenza.
>
> Noi adulti non abbiamo insegnato assolutamente nulla ai bambini. Ci sono stati bambini che dopo aver fatto tutta la fatica di raccogliere le ghiande, le hanno messe nel terreno tutte insieme e, dal momento che quelle erano ammassate, non ne è germogliata neanche una. Così hanno capito di aver sbagliato anche perché hanno visto che le ghiande di chi le aveva piantate lasciando spazio tra l'una e l'altra, avevano invece germogliato. Pur sapendo che sarebbe stato così, noi adulti non avevamo detto assolutamente nulla. L'anno successivo, quando abbiamo ripetuto la stessa operazione, i bambini avevano ormai imparato da soli. Ritengo che proprio questo imparare sbagliando, sia un importante sistema di insegnamento.
>
> In questo senso, possiamo dire che proprio la tendenza a creare "manuali"[12] per qualsiasi cosa, è quello cha ha rovinato il Giappone. […][13]

E ancora:

> […] I bambini sono spontanei nella manifestazione delle proprie emozioni. Sono capaci di essere felici e gridare di gioia semplicemente perché vedono i germogli spuntare fuori dal terreno. I bambini di oggi hanno poche possibilità di vivere, di fare esperienza di questo tipo di emozione che è strettamente collegata all'intimo, alla profondità della persona stessa.
>
> […] Il controllo, la custodia di quanto piantato è affidato ad anziani di 70, di 80 anni, che sono i custodi del bosco. Poiché loro se ne occupano seriamente e lo fanno con grande impegno, sono di esempio ai bambini che, a loro volta, si impegnano molto. Così si sta creando quello che nella società contemporanea si sta perdendo: la comunicazione tra le diverse generazioni. Questa attività di piantare alberi, contribuisce molto poco al recupero dell'ambiente. Tuttavia quanto nasce, quanto generato da questo tipo di attività, questo sì che è importante. […][14]

Quanto esposto vale anche per l'architettura attraverso la quale Andō stabilisce un suo canale comunicativo con la comunità dove va a costruire come vedremo, per cominciare, con il *Palazzo dei bambini della Prefettura di Hyōgo*.

a) *Hyōgo kenritsu kodomo no yakata* 兵庫県立こどもの館 (Palazzo dei bambini della Prefettura di Hyōgo), 1990.[15]

Questo progetto di Andō è stato realizzato ormai più di quindici anni fa e ha trovato ampio spazio nella letteratura del settore.[16] Esso è facilmente raggiungibile dalla città di Himeji, si trova adagiato su di un lago e ha come sfondo delle

---

[12] Le virgolette sono della scrivente.
[13] Murakami, 2004, p. 46.
[14] *Ivi*, pp. 47-48.
[15] A questo proposito desidero sottolineare che il nome di questa struttura è diversa da "Children's Museum" solitamente riportata in materiale bibliografico in lingua inglese.
[16] Andō, 1990, pp. 149-164; AA. VV., 1990, a, p. 326.

montagne. È, insomma, immerso nel verde e l'intera struttura è stata costruita con l'intento di far crescere i bambini dando ampio spazio alla loro creatività ma anche alla loro emozionalità.

È costituito da tre elementi: l'edificio principale, una piazza a metà strada e poi altri ambienti utilizzati per attività manuali. Questi elementi si sviluppano e sono collegati tra di loro linearmente lungo percorsi immersi nel verde. Il cuore del complesso, l'edificio principale, comprende un teatro all'interno e uno all'esterno, sale riunioni, biblioteca (foto 4), sala polifunzionale, ristorante, ludoteca dove, nel rispetto della migliore tradizione culturale giapponese, viene scandito il fluire delle stagioni grazie all'esposizione di oggetti rappresentativi di quel periodo dell'anno. Nella piazza intermedia si trovano sedici pilastri alti nove metri sistemati a griglia e come "protetti" da un muro. Si tratta di uno spazio all'aperto che può essere utilizzato per riposarsi o come una sorta di belvedere ma la presenza dei pilastri qui è particolarmente significativa: la loro funzione, spiega lo stesso Andō, è solitamente quella di sostenere un soffitto, un edificio. Tuttavia in questa piazza, essi non sostengono proprio nulla ad indicare che anche le cose più ovvie e scontate possono, a volte, perdere la loro funzione e il loro significato ed esistere solo in quanto fini a sé stesse (foto 5).[17]

Si arriva poi ad un'ampia terrazza ricca di ambienti per qualsiasi tipo di attività manuale o, comunque, creativa dove i bambini possono lavorare in tutta libertà.[18] Nell'area verde intorno agli edifici, poi, sono collocate sculture ideate dagli stessi bambini: tra quelle presentate ad un concorso internazionale che viene tenuto ogni due anni ne vengono scelte tre che sono costruite in scala tale da poter essere viste chiaramente anche da lontano in mezzo al verde.[19]

> […] Un'altra cosa che bisogna "imparare con il corpo" quando si è ancora bambini, è l'amore per gli esseri viventi. A partire dai piccoli animali domestici come gatti o cani fino ai vegetali come fiori o alberi. Sulla terra convivono varie forme di vita e gli esseri umani costituiscono una sola di queste. Se i bambini comprendessero ciò, sono sicuro che diminuirebbero molto le notizie di maltrattamenti agli animali. Questa mancanza di amore verso la vita in generale penso sia strettamente collegata all'ambiente in cui i bambini di oggi crescono: dal momento che vivono in appartamenti, il luogo in cui si muovono abitualmente è costituito da stanze e corridoi. Non frequentano persone e non possono godersi terreno, insetti, piante. È impossibile che, se da un lato si continua a costruire edifici, città, in cui non è contemplato l'avere quotidianamente "possibilità di incontro" con "la vita", dall'altro poi si pretenda che i bambini maturino il rispetto dovuto alla vita stessa. In questo, noi che lavoriamo per costruire edifici e aree urbane, abbiamo una grossa responsabilità. […][20]

---

[17] Troviamo colonne stagliate verso il blu del cielo anche a *Fabrica*, il Centro per Ricerche progettato da Andō per la Benetton a Villorba, Treviso. AA. VV., 2001, pp. 90-91; Dal Co, 2003, pp. 436-437.
[18] AA. VV., 1991, pp. 68-75.
[19] Andō, 1990, p. 159.
[20] Murakami, 2004, p. 41. Le virgolette sono della scrivente.

Andō ribadisce dunque che quando si progettano edifici o città è necessario creare luoghi in cui far crescere i bambini in maniera naturale. In questo senso è importante creare posti, spazi "senza metterci troppo le mani", vale a dire dei luoghi lasciati "vuoti", senza "intervenire troppo".

> […] Se pensiamo all'istruzione dei bambini, questa ha un suo senso se vista in relazione al tempo libero trascorso dai bambini a scuola dopo le lezioni. Tale tempo libero va bene ed ha un suo senso se è: "Prego, fa' pure quello che vuoi. Decidi tu". Solo allora e proprio perché esiste questo "tempo libero", la scuola viene ad avere il suo senso, il suo significato. Allo stesso modo l'architettura ha un suo ruolo nel processo educativo se, senza voler dare tutto già pronto ai bambini, si fa in modo che loro abbiano uno spazio da cercare, da inventare.[21]

E ancora:

> [Murakami] Quando torno al mio paese per andare al cimitero penso spesso alle cose che ho perso negli anni: una di queste cose è proprio l'andare al cimitero a giocare. C'era un precipizio oltre la strada e non c'era alcun parapetto. Parlo di un precipizio vero e proprio! Era davvero una bravata giocare in un posto simile! Ora, ogni volta che ci torno, mi passa un brivido nella schiena. Mi ricordo che in un anno, uno o due bambini ci cadevano e si facevano male. Tuttavia, se rifletto sul perché tutti gli altri bambini non si facevano male, credo che questo dipendeva dal fatto che i bambini, a modo loro, hanno una grande capacità di concentrazione. Questa sorta di concentrazione, il fatto che se fosse successo qualcosa sarebbe stato sotto la propria responsabilità insieme al fatto che, all'epoca, bambini della prima elementare giocavano insieme a quelli della sesta, faceva sì che si acquisisse anche capacità di comunicazione. E questa è una cosa che al giorno d'oggi manca del tutto.
>
> [Andō] Penso che questo sia un punto molto importante. Quando si entra a far parte del vivere civile, si è soli. Allo stesso tempo, intorno, ci sono molti estranei con i quali si deve convivere. Se questa sorta di allenamento non comincia quando si è ancora piccoli, non si apprende facilmente. Questa non è "conoscenza". È saggezza. Saggezza necessaria per vivere. […][22]

b) *Kokusai kodomo toshokan* 国際子ども図書館 (Biblioteca internazionale per bambini), Tōkyō, 2002.

Il 17 gennaio 1995, come accennato, ci fu il forte terremoto Hanshin che colpì proprio la zona dove Andō era nato e dove tuttora vive. Questo evento mise Andō anche davanti al grave problema della conservazione degli edifici antichi.

---

[21] *Ivi*, p. 44.

[22] *Ivi*, pp. 40-41. Per quanto riguarda la comunicazione tra le diverse generazioni cfr. anche: Takahashi, 2006, p. 80.

> Ero profondamente colpito. Allo stesso tempo, pensai, compito di un architetto è quello di progettare edifici che rimangano nella memoria delle persone. Ad esempio il Muro di Berlino, la Porta di Brandeburgo sono strutture che parlano della Seconda Guerra Mondiale e delle sue conseguenze e la loro stessa presenza o assenza fanno una grossa differenza in quello che rimarrà nella memoria delle persone. È stato proprio il terremoto che mi ha reso dolorosamente consapevole del valore della memoria umana. Edifici che è bene siano ricordati nella città, non dovrebbero mai essere demoliti o smantellati: dovrebbero essere preservati per le generazioni future. Dovremmo creare strutture di questo genere e smettere di tirar su edifici economici.
>
> **Le "esperienze dello spazio fatte durante l'infanzia" esercitano un'enorme influenza nella vita che si condurrà poi in futuro**. **Per questo motivo dovremmo creare edifici che non siano solo sicuri e funzionali ma arricchiti di individualità estetica che lasci una traccia nella memoria delle persone**.[23]

Alla luce di quanto appena detto introduciamo il progetto relativo alla *Kokusai kodomo toshokan* 国際子ども図書館, Biblioteca internazionale per bambini, sezione distaccata della *Kokkai toshokan*, la biblioteca della Dieta, in cui l'uso sapiente del vetro "alleggerisce" un edificio in stile rinascimentale che era stato costruito in epoca Meiji, precisamente nel 1906 nel Parco di Ueno a Tōkyō. Conosciuto all'epoca come *Teikoku toshokan*, Biblioteca Imperiale, se completata nell'interezza del suo progetto, sarebbe dovuta diventare la più grande biblioteca in Oriente.

Si tratta di un edificio in mattoni con armatura in ferro (*tekkotsu rengazō* 鉄骨煉瓦造) che era stato commissionato a due allievi dell'inglese Josiah Conder,[24] Kuru Masamichi 久留正道 e Mamizu Hideo 真水英夫 che era stato mandato dal Governo giapponese negli Stati Uniti a fare studi e ricerche sulle biblioteche costruite nei paesi occidentali.[25]

Nonostante questo grande impegno da parte dello Stato, il progetto iniziale, a causa di carenza di fondi, fu realizzato solo per circa un quarto del progetto totale,[26] con una piccola aggiunta realizzata nel 1929.[27]

Una volta deciso il recupero di questo edificio a lungo dimenticato, se ne è affidato il restauro ad Andō in collaborazione con la Nikken Sekkei e, per evitare danni sismici alla parte già esistente dell'edificio, è stato utilizzato un sistema costruttivo di isolamento sismico.

Andō ha inoltre provveduto ad aggiungere ambienti in vetro al pianterreno,

---

[23] Futagawa, 2002, pp. 368-370. Le virgolette e il grassetto sono della scrivente.

[24] De Maio S., 1995, pp. 151-166.

[25] La tradizione del Governo di inviare giapponesi a studiare e a formarsi all'estero era iniziata con l'avvento dell'epoca Meiji ed era continuata in particolare dopo la Missione Iwakura 1871-1873 anche se dai diversi *han*, già durante il *bakumatsu*, non furono pochi gli studenti mandati in Gran Bretagna e altri paesi per soggiorni di studio. Ishizuki, 1992, *passim*.

[26] AA. VV., 2002, pp. 50-60; AA. VV., 2003, a, pp. 40-43.

[27] Tōkyō kenchiku tanteidan, 1988, p. 87.

all'ingresso (foto 6) e alla facciata posteriore (foto 7) pur sempre rispettando impianti e linee di flusso originarie. Sul corridoio interno a pianterreno si affacciano gli ambienti destinati ai bambini con biblioteca, una sala per lettura a tema con libri sui vari paesi del mondo e una stanza per la lettura ad alta voce in gruppo. Tali ambienti, sia per i mobili (foto 8) sia per il genere di libri che contengono, dimostrano di essere stati progettati sin dall'inizio per i piccoli fruitori che però non sono gli unici destinatari dell'intera struttura: al primo piano, infatti, è a disposizione del pubblico una ricchissima collezione di letteratura per bambini spesso consultata da ricercatori provenienti da tutto il mondo. Al secondo piano, poi, ci sono spazi per mostre a tema in ambienti in cui sono stati conservati soffitti e pareti originari ma dove sono stati anche isolati spazi cilindrici, limitati da compensato laminato, in modo da delineare nettamente gli spazi espositivi. Questo dimostra che tutto è stato pensato per valorizzare l'antico grazie a nuove idee, nuove strutture, nuovi materiali.

La galleria con vetrata (foto 9 e 10), che è stata aggiunta alla facciata posteriore dell'edificio originario, permette al pubblico di godersi sia la vecchia facciata sia il giardino interno confermando il successo della ristrutturazione non solo grazie all'equilibrato connubio di antico e moderno ma anche grazie alla possibilità che dà al pubblico di usufruire in maniera efficace della struttura indipendentemente dalla fascia di età di appartenenza: nella sala computer posta al secondo piano e alla quale si ha accesso dalla galleria con la vetrata, anche i giovani trovano spazio e strumenti adatti al loro modo di imparare e studiare.

c) *Noma jiyū yōchien* 野間自由幼稚園 (Scuola materna della Libertà Noma), 2004.

Nella Prefettura di Shizuoka, nel cuore della città di Itō, Andō ha realizzato la nuova costruzione della Scuola Materna della Libertà Noma fondata nel 1948. Su un terreno di circa 5000 *tsubo* (circa 16.500 mq) sorgevano la villa di Noma Seiji, imprenditore (1878-1938) e, tra l'altro, anche fondatore della prestigiosa casa editrice Kōdansha, e la villa in stile occidentale di Kitazato Shibasaburō famoso microbiologo vissuto tra il 1852 e il 1931. Gli edifici si fondevano completamente con il giardino a prato ma erano ormai fatiscenti.

Andō ha quindi progettato qualcosa di completamente nuovo con l'edificio esposto a ovest e caratterizzato da una leggera forma ad arco ma, a memoria delle strutture preesistenti, ha fatto in modo che anche il nuovo edificio si fondesse con lo splendido prato originario. Egli ha quindi creato un ambiente in cui i bambini potessero imparare pur stando in continuo contatto con la natura.

In tale struttura viene ad avere un significato particolare un elemento tipico dell'architettura tradizionale giapponese, l'*engawa* (foto 11) definito da Horiguchi Sutemi (1895-1984)[28] zona "né bianca né nera" nel senso che si tratta di uno spazio che non può essere considerato né completamente interno ad un edificio, né completamente esterno. Di fronte al giardino, con una lunghezza di 60 metri e una profondità di 6 metri, Andō ha dunque creato questo lunghissimo *engawa* che costituisce quasi un terzo della superficie dell'edificio con l'intento di creare un

[28] Muramatsu *et alii*, 1981, pp. 36-37.

collegamento tra lo spazio esterno, il prato, e lo spazio interno: ludoteca, aule eccetera.

L'architetto ha posto tutta la struttura sotto un unico tetto e dai tagli che ha creato nel soffitto, ha avuto il risultato che la luce naturale arriva negli ambienti dall'alto come se ci fossero *top lights*. A seconda della quantità di luce e della sua direzione, l'ambiente sottostante sembra modificarsi.

Per una scuola materna, il legno è sicuramente il materiale più adatto e in una fase iniziale del lavoro anche la stessa struttura dell'edificio era stata progettata in legno. Tuttavia, a causa del pericolo di incendi, Andō ha dovuto ripiegare su una struttura in acciaio usando però la criptomeria[29] in tutte le parti con le quali i bambini vengono a contatto. Il pavimento dell'*engawa*, invece, è stato realizzato con legname riciclato.[30]

d) *Ehon bijutsukan* 絵本美術館 (Museo dei libri illustrati), 2005.

Il 5 maggio 2005,[31] nella città di Iwaki, Prefettura di Fukushima, è stato inaugurato il Museo dei libri illustrati voluto dalla Signora Maki Rei che ha chiesto ad Andō di fare il progetto del Museo.

L'*Ehon bijutsukan*, dunque, custodisce i 10.000 libri illustrati che la Sig.ra Maki, anziana direttrice di scuola materna, ha raccolto da tutto il mondo. La parete alta nove metri che si affaccia sull'Oceano Pacifico è tutta in vetri in modo che si veda il mare da qualsiasi parte dell'edificio.

All'interno del Museo, la parete della sala principale a doppia altezza costituisce essa stessa una libreria[32] e 1500 dei 10.000 libri posseduti dalla Signora Maki sono messi in bella mostra (Foto 12) con un sistema espositivo che ricorda molto, anche se di dimensioni decisamente ridotte, un altro progetto di Andō, lo *Shiba Ryōtarō kinenkan* 司馬遼太郎記念館 inaugurato nel 2001 a Ōsaka con i suoi 11 metri di altezza per la custodia di 60.000 volumi.[33]

Pare che sia stata la passione della Signora Maki che ha raccolto negli anni tutti questi libri illustrati e ha mantenuto vivo il sogno di realizzare questo edificio, asilo e biblioteca, a convincere Andō a progettarlo. L'architetto, a sua volta, desiderava "coltivare" l'immaginazione, la fantasia, dei bambini e spingerli a prendere in mano questi libri, a fargli anche ascoltare la lettura di questi libri illustrati magari contemplando l'Oceano Pacifico. I bambini leggono. E leggendo guardano l'oceano e vedono la linea dell'orizzonte.

4. Conclusioni

Con questo lavoro siamo partiti da uno sguardo sui giovani che oggi hanno difficoltà a ritrovare un loro spazio in una società cambiata troppo velocemente e abbiamo visto quanto Andō dice a Murakami a proposito dei giovani, qual'è l'idea che lui si è fatto su di loro, quello che secondo lui manca loro, quello che nel giro di

---

[29] Pianta della famiglia di cedro e cipressi trattata in modo da diventare materiale ignifugo.

[30] AA. VV., 2004, pp. 80-89.

[31] Per l'inaugurazione, non a caso la scelta del 5 maggio: giorno della festa dei bambini.

[32] AA. VV., 2005, pp. 78-89.

[33] AA. VV., 2003, b, pp. 82-83; AA. VV., 2006, *passim*. Tale numero è stato pubblicato a dieci anni dalla morte di Shiba Ryōtarō.

qualche generazione è stato perso ma che può e deve essere recuperato.

Poi, attraverso quattro progetti, abbiamo analizzato come Andō sviluppa quello che è il suo ruolo, il ruolo di ogni architetto in questo processo di recupero. Un recupero che, metaforicamente, passa anche attraverso lo stesso recupero architettonico di vecchi edifici come la *Kokusai kodomo toshokan* a Tōkyō e di spazi come il *Noma jiyū yōchien*.

L'architettura di Andō è costituita da uno spazio che tendenzialmente non deve essere inteso come spazio "fisso": i libri possono essere letti dai bambini in sala lettura ma anche e soprattutto nel corridoio, sulle scale, insomma, dove essi preferiscono. I laghetti possono essere semplicemente guardati ma ben venga che, ad esempio, in estate i bambini ci sguazzino dentro. La strada perseguita dall'architetto negli edifici pensati per le nuove generazioni accoglie al suo centro una grande piazza dove è possibile trovare *atama o karappo ni suru jikan* 頭を空っぽにする時間, dove si può materializzare, dove si può trovare spazio, "tempo per svuotare la testa" da nozioni, da informazioni, da cose da fare, da impegni che si susseguono ora dopo ora anche per i bambini. Eppure, come dice lo stesso Andō, se non "si svuota" la testa, è difficile, impossibile forse, che vengano nuove idee, che si riesca a costruire il Giappone di domani. Andō, anche con i progetti presentati qui, dà il suo prezioso contributo.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Shinkenchiku 1990nen 8gatsu rinji zōkangō "1980-1990 Postmodern age"*, LXV, 9, 1990, a

AA. VV., "Nihon no kenchikukai wa hirakarete iru ka", *Telescope*, V, 1990, b, pp. 34-73

AA. VV., "Children's Museum, Hyogo", *The Japan Architect*, II, 1991, pp. 68-75

AA. VV., "Museum of Wood", *The Japan Architect*, XVII (Spring), 1995, pp. 16-19

AA. VV., "Fabrica Benetton Communication Research Center", *The Japan Architect*, XL, 2001, pp. 90-91

AA. VV., "Kokuritsu kokkai toshokan kokusai kodomo toshokan (hozon saisei)", *Shinkenchiku*, LXXVII, 8, 2002, pp. 50-60

AA. VV., "International Library of Children's Literature", *The Japan Architect*, XLVIII (Winter), 2003, a (Yearbook 2002), pp. 40-43

AA. VV., "Shiba Ryotaro Memorial Museum", *The Japan Architect*, XLVIII (Winter), 2003, b (Yearbook 2002), pp. 82-83

AA. VV., "Noma jiyū yōchien", *Shinkenchiku*, LXXIX, 8, 2004, pp. 80-89

AA. VV., "Ehon bijutsukan. Mado no soto no sono mata mukō", *Shinkenchiku*, LXXX, 13, 2005, pp. 78-89

AA. VV., *Shiba Ryōtarō futatabi*, numero speciale di *Bungei shunjū*, febbraio 2006

ANDŌ Tadao, "Hyōgo kenritsu kodomo no yakata", *Kenchiku bunka*, XLV, 526, 1990, pp. 149-164

ANDŌ Tadao, *Andō Tadao no bijutsukan, hakubutsukan*, Tōkyō, Bijutsu shuppan, 2003

BOGNAR Botond, *After the "bubble". Japanese Architecture in the Recent Economic and*

Social Upheavals, relazione presentata alla EAJS di Varsavia, 2003 e di cui la scrivente ha ricevuto dall'autore il testo non pubblicato.

DAL CO Francesco, *Tadao Ando. Le opere, gli scritti, la critica*, Milano, Electa, 2003

DE MAIO Diana, "La gestione della complessità nell'architettura giapponese: la lettura di alcune opere contemporanee", in Patrizia Ranzo (a cura di), *La metropoli come natura artificiale. Architetture della complessità in Giappone*, Napoli, ESI, 1992

DE MAIO Silvana, "L'acquisizione dell'architettura occidentale in Giappone: dalla tecnica al linguaggio. Josiah Conder (1852-1920)", *Atti del XVIII convegno dell'AISTUGIA* (Merano), Venezia, 1995, pp. 151-166

FUTAGAWA Yoshio (a cura di), *GA document 15. Japan*, Tōkyō, GA, 1986

FUTAGAWA Yoshio (a cura di), *Tadao Ando. GA Architect 8*, Tōkyō, GA, 1988

FUTAGAWA Yoshio (a cura di), *GA document 25. Japan '90*, Tōkyō, GA, 1990

FUTAGAWA Yoshio (a cura di), *Studio Talk. Interview with 15 Architects*, Tōkyō, GA, 2002

FUTAGAWA Yoshio (a cura di), *Nihon no gendai kenchiku o kangaeru maru to batsu II*, Tōkyō, GA, 2003

FUTAGAWA Yoshio (a cura di), *Andō Tadao kenchiku shuhō*, Tōkyō, GA, 2005

GOMARASCA Alessandro (a cura di), *La bambola e il robottone. Culture pop nel Giappone contemporaneo*, Torino, Einaudi, 2001

ISHIZUKI Minoru, *Kindai Nihon no kaigai ryūgakushi*, Tōkyō, Chūō bunko, 1992

MOLTENI Corrado, "L'economia giapponese: la stagnazione degli anni novanta e le prospettive future", in *Atti del ciclo di conferenze "Ritratti d'oriente"*, Roma, Istituto Giapponese di Cultura, 2003, pp. 51-66

MURAKAMI Ryū, *Blu quasi trasparente*, [*Kagirinaku tōmei ni chikai burū*], trad. dal giapponese di Bruno Forzan, Bergamo, Rizzoli, 1993

MURAKAMI Ryū, *Jinsei ni okeru seikōsha no teigi to jōken*, Tōkyō, NHK shuppan, 2004

MURAMATSU Teijirō – SUZUKI Yoshiyuki – FUJIMORI Terunobu *et alii* (a cura di), *Shinkenchiku 1981nen 12gatsu rinji zōkangō "Nihon no kenchikuka"*, LVI, 14, 1981

SACCHI Livio, *Tokyo–to. Architettura e città*, Milano, Skira, 2004

TAKAHASHI Gen'ichirō, "Gojūgosai no shinnyūsei", *Bungei shunjū*, VI, 2006

TIPTON Elise K., *Modern Japan. A Social and Political History*, London – New York, Nissan Institute/Routledge Japanese Studies Series, 2005

TŌKYŌ KENCHIKU TANTEIDAN (a cura di), *Kindai kenchiku gaidobukku [Kantōhen]*, Tōkyō, Kajima shuppankai, 1988

WASHIDA Kiyokazu, *Fasshon to iu sōchi*, Tōkyō, Kawai bunka kyōiku kenkyūjo, 1989

Foto 1 *Hyōgo kenritsu kodomo no yakata* di Andō Tadao. Ingresso

Foto 2 *Shōnandai bunka sentā*
di Hasegawa Itsuko.

Foto 3 "Degas a Shanghai"

Foto 4 *Hyōgo kenritsu kodomo no yakata*. Interno

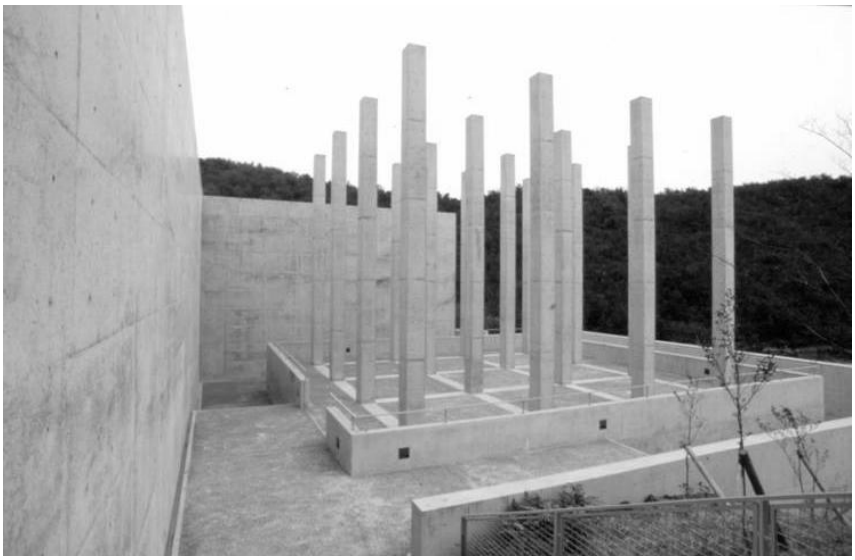


Foto 5 *Hyōgo kenritsu kodomo no yakata*. Piazza

Foto 6 *Kokusai kodomo toshokan*. Ingresso visto dall'interno.

Foto 7 *Kokusai kodomo toshokan*. Facciata posteriore

Foto 8 *Kokusai kodomo toshokan*.
Libreria per bambini.

Foto 9 *Kokusai kodomo toshokan*. Interno, II piano

Foto 10 *Kokusai kodomo toshokan*.
Interno, II piano

Foto 11 *Noma jiyū yōchien*. Engawa.

Foto 12 *Ehon bijutsukan.* Interno.

IMPRENDITORI A NAPOLI NELL'OTTOCENTO

Luigi De Matteo

Premessa

Ai primi del Novecento, le contrapposte interpretazioni storiche della crisi di Napoli e del Mezzogiorno prospettate da Francesco Saverio Nitti e da Giustino Fortunato,[1] in analisi certamente più orientate a proporre soluzioni ai problemi del presente che non a ricostruire il passato, diedero il via a quel dibattito sulle origini del dualismo economico italiano e sulle condizioni dell'antica capitale e del Regno delle Due Sicilie al momento dell'Unità, che in sede storiografica, riecheggiando ora l'una ora l'altra interpretazione, è ancora oggi, a oltre un secolo di distanza, vivo e aperto.

Nitti assunse l'Unità come spartiacque della storia ottocentesca di Napoli sulla scorta di una definizione generale del ruolo soprattutto economico che essa aveva svolto fino a quel momento – "capitale del più grande Regno della penisola", "più grande città di consumo d'Italia", "emporio universale degli otto nove milioni di abitanti" delle Due Sicilie – e delle conseguenze che la perdita di quel ruolo aveva determinato. Dal 1860 Napoli, non più capitale e con il graduale allentarsi dell'antico legame con le province meridionali, aveva perso vistosamente terreno in termini assoluti e nel confronto con le altre città italiane, soprattutto con quelle direttamente e indirettamente toccate, al volgere del secolo, dalla crescita industriale dell'Italia.[2] Analogamente, ma in modo anche più esplicito, nelle rappresentazioni nittiane del Mezzogiorno preunitario, pur riconoscendosi la modestia e i pesanti limiti dello sviluppo economico e civile, ricorrevano accenti positivi.[3] Dopo l'Unità invece il Mezzogiorno era stato penalizzato da una politica economica e finanziaria che aveva favorito il Nord Italia.[4] In definitiva, per Nitti, sia a Napoli sia nel Mezzogiorno le condizioni economiche erano peggiorate e le

---

[1] Cfr. in particolare Nitti, 1902; Nitti [1903] 2005; Fortunato [luglio 1904] 1973.

[2] Nitti, è noto, avvalendosi di diversi indicatori economici e sociali, analizzava i quarant'anni di vita unitaria, traendo un bilancio che non si prestava a equivoci circa le gravissime condizioni in cui Napoli versava. Di qui la sua argomentata proposta industrialista che, nella scia di un denso e qualificato dibattito, sarebbe sfociata nella legge 8 luglio del 1904, n. 351, "per il risorgimento economico della città Napoli". Cfr. Russo, 2004.

[3] Nitti ebbe a scrivere tra l'altro: "Quando l'Italia meridionale fu unita al resto d'Italia e il nuovo regno fu proclamato, lo Stato delle Due Sicilie era il solo in grande prosperità finanziaria. La sua rendita pubblica era fra le più stimate d'Europa e non rappresentava che un tenue onere; i beni demaniali ed ecclesiastici erano superiori a quelli di tutti gli altri stati della penisola, uniti assieme; la quantità di moneta metallica era enorme e rappresentava in cifra assoluta una somma due volte superiore a quella di tutti gli altri stati della penisola. L'Italia meridionale non era ricca; ma poi che il popolo avea una vita quasi primitiva e lo Stato avea un regime economico quasi mercantilista, il paese avea nel 1860 *tutte le condizioni per trasformarsi*; condizioni che la legislazione unitaria eliminò in gran parte". Nitti, [1903] 2005, p. 53.

[4] Cfr. Nitti, 1900.

possibilità di uno sviluppo autonomo apparivano compromesse: rispetto al 1860, "il Mezzogiorno [aveva] per[so] gran parte delle risorse, Napoli le [aveva] per[se] quasi tutte".[5]

Dal canto suo, Fortunato respinse la lettura storica nittiana di un Regno delle Due Sicilie relativamente ricco e in prospere condizioni finanziarie e monetarie.[6] Pur condividendo nella sostanza la critica alla politica finanziaria dello Stato italiano per gli effetti dannosi prodotti nel Mezzogiorno, sostenne che le regioni meridionali al momento dell'Unità versavano in uno stato di grave inferiorità rispetto alle altre regioni d'Italia, e in particolar modo al Piemonte. Fortunato non si intrattenne sulla Napoli borbonica, ma nel richiamarsi alla polemica riformatrice settecentesca che aveva descritto l'antica capitale come una grande testa su un corpo gracile, appunto il Regno, espresse un giudizio inequivocabilmente negativo, criticando il ruolo accentratore e soffocante esercitato dalla capitale nei confronti delle province.[7]

Da allora i progressi storiografici sono stati enormi e il quadro interpretativo si è notevolmente arricchito. E tuttavia non si può dire che la controversia storiografica sulle origini del divario tra il Nord e il Sud del paese al momento dell'Unità si sia spenta, vuoi per l'assenza di serie storiche di dati che consentano una sicura valutazione e comparazione tra le diverse realtà economiche della penisola, vuoi per i diversi e importanti aspetti della storia economica e sociale di Napoli e del Mezzogiorno nel corso dell'Ottocento che, ancora ampiamente da analizzare e da inquadrare, si prestano a letture divergenti.

Uno dei temi meno indagati, e anche per questo più controversi sul piano delle interpretazioni, attiene all'esperienza dell'imprenditoria meridionale tra età borbonica e Italia unita. Si tratta di un tema sul quale né Nitti né Fortunato si soffermano e che la storiografia ha complessivamente trascurato. Nel debole quadro di studi di storia dell'impresa a Napoli e nel Mezzogiorno, sbilanciato e largamente carente per alcuni settori – si pensi alla assenza di studi sulle imprese commerciali e bancarie, armatoriali e assicurative –, mancano ricerche specificamente dedicate alla storia dell'imprenditoria, alla evoluzione delle figure imprenditoriali e

---

[5] Nitti, [1903] 2005, p. 58. "Dal 1860 a ora le condizioni di Napoli sono […] essenzialmente peggiorate: e nuove cause di inferiorità si sono aggiunte alle antiche e alcune condizioni di sviluppo sono scomparse. I capitali occorrenti a una grande trasformazione vi erano prima: ma ora si sono andati assottigliando e si vanno tuttavia". *Ivi*, p. 59.

[6] Fortunato, [luglio 1904], 1973, dove per esempio si legge che il Mezzogiorno "entrò a far parte del nuovo Regno in condizioni assai diverse di quelle che il Nitti lascia credere": "se le imposte erano poche e tenue il debito pubblico e copiosa la moneta, tutta la […] costituzione economica di Stato era impotente a dare impulso alla produzione della ricchezza". *Ivi*, pp. 554-558.

[7] Più esattamente Fortunato, muovendo da un'annotazione politica sul carattere reazionario del "ceto medio professionale" e della "piccola borghesia" della Napoli borbonica – "che tanto contraddistinsero e tanto viziarono tutte e quattro le nostre rivoluzioni politiche del secolo scorso" –, prefigurava un'ostilità repressa delle province nei confronti della capitale. "Un ascoso senso di avversione – scrisse – per l'eccessiva enorme preponderanza della città di Napoli, fatta troppo grande, se non ricca, a prezzo di un ricco e troppo misero e oscuro Regno", aveva contribuito "forse non poco" ai moti insurrezionali che a suo tempo, non a caso proprio nelle province "e non [nel]la capitale", avevano preceduto lo sbarco di Garibaldi a Reggio Calabria. *Ivi*, pp. 558-559.

dei modelli di impresa. Solo in riferimento al settore industriale, che con continuità, dal dibattito del primo Novecento sull'avvenire industriale di Napoli ai nostri giorni, ha maggiormente richiamato l'interesse degli storici, il ruolo dell'imprenditoria ha ricevuto un'appropriata trattazione. Tuttavia, l'attenzione dedicata all'imprenditoria industriale ha portato a sottovalutare proprio i nuclei imprenditoriali che operavano in quei comparti che la struttura agricolo-commerciale dell'economia meridionale nell'Ottocento – e per larga parte del secolo, fino a che nelle regioni settentrionali non si manifestarono segni evidenti di decollo industriale, dell'intera economia italiana – rendeva più attivi e densi di opportunità.

Del resto, è mancato un approccio più propriamente economico al tema dell'imprenditoria meridionale, vale a dire un approccio attento all'evoluzione del quadro istituzionale, delle condizioni di mercato, di redditività e di rischio con le quali a Napoli e nel Mezzogiorno, nelle diverse fasi e congiunture, gli investimenti produttivi e le iniziative imprenditoriali ebbero a misurarsi. L'esito storiografico è che, sulla scorta di indagini di storia sociale, spesso non supportate da una quantificazione o almeno campionatura del fenomeno studiato, quando non se ne assume aprioristicamente come innata la vocazione parassitaria, si dibatte ancora, senza un'adeguata considerazione delle variabili più propriamente economiche, sulla maggiore o minore propensione della borghesia meridionale all'investimento produttivo.

In questa sede si traccerà un profilo della storia dell'imprenditoria napoletana che abbraccia l'intero arco dell'Ottocento e muove da un'evidenza indiscussa, il ritardo del Mezzogiorno e dell'Italia pre e postunitaria rispetto alle economie europee più avanzate. La periodizzazione prescelta coglie quell'esperienza imprenditoriale nel suo effettivo svolgimento – dall'avvio e dal consolidamento prima dell'Unità alla crisi e alle vicende postunitarie – e aiuta a inquadrarla più fruttuosamente di quanto in genere consentano le scansioni di solito privilegiate negli studi e nelle ricerche dedicate al tema: decennio, età borbonica, Italia unita. Ma soprattutto, politiche di sviluppo/struttura delle opportunità di investimento/risposte imprenditoriali, rapportate alle speciali difficoltà e ai ristretti margini che nel periodo le gerarchie determinate dalla divisione internazionale del lavoro imponevano al Mezzogiorno e all'Italia, acquistano più chiara luce e giustificano una lettura della realtà imprenditoriale napoletana, dei suoi limiti e delle sue realizzazioni, più articolata e positiva di quella finora accreditata da una parte della storiografia.[8]

---

[8] In effetti, parte della storiografia sul Mezzogiorno preunitario, nel solco dello studio di Davis, 1979, ripropone un giudizio negativo sulla realtà imprenditoriale napoletana (troppo ristretta, scarsamente specializzata, largamente dipendente dal governo, dominata da imprenditori stranieri, ecc.), così come sul ruolo della stessa imprenditoria straniera, la quale, senza indurre effetti imitativi, chiusa alla collaborazione con imprenditori locali, estranea alla vita economica e sociale del Regno, ne avrebbe in generale sfruttato le risorse economiche e produttive. La questione richiederebbe un'analisi che qui non è possibile neppure abbozzare. Nel rinviare a quanto obiettato in altra sede, anche a proposito di non secondari errori in cui tali letture incorrono (De Matteo, 2002, pp. 73-107), ci si limita a rilevare che si tratta di valutazioni che in generale adottano un metro di comparazione improprio (i modelli

1. Imprenditori a Napoli dal decennio francese alla crisi della Restaurazione

Nel Regno di Giuseppe Bonaparte e di Gioacchino Murat, a Napoli e nelle province campane di Terra di Lavoro e Principato Citeriore si registra una notevole vivacità imprenditoriale. È l'esito di una mobilitazione, sostenuta dal governo, che è rivolta a mettere a profitto le opportunità offerte dal blocco al commercio con la Gran Bretagna, introdotto da Napoleone nel 1806, e che pertanto si muove all'interno di quel sistema continentale destinato a una vita incerta ed effimera. I rischi sono elevatissimi e non sorprende che nel periodo "molte fortune rovina[no] e altri e nuovi interessi sorg[ono]".[9] Il Murat assicura protezione doganale e incentivi di varia natura all'industria e promuove, non sempre con successo, la coltivazione di prodotti che non è più possibile importare.

Il Mediterraneo, la principale via del commercio estero meridionale, a causa del blocco, dello stato di guerra permanente e della pirateria che le nazioni belligeranti incoraggiano, non è più sicuro e percorribile in modo regolare. Le esportazioni del Regno si svolgono principalmente via terra e s'indirizzano verso la Francia, l'Italia, la Svizzera e parte della Germania.[10] Alcuni tradizionali prodotti di esportazione ne sono fortemente danneggiati (olio, grano, seta, mandorle, carrube, liquirizia e agrumi), altri se ne avvantaggiano registrando uno straordinario aumento dei prezzi (lana, canapa, vino, acquavite). A fronte della cessazione delle importazioni di cotone, numerosi imprenditori ne sviluppano la coltivazione per le necessità interne e soprattutto per l'esportazione che, a prezzi molto elevati, cresce notevolmente. Nascono in Terra di Lavoro e Principato Citeriore, per la presenza di corsi d'acqua e per la vicinanza della capitale, stabilimenti industriali di qualche importanza, nei settori cotoniero, laniero e cartario, mentre si registrano progressi nelle industrie, specie pubbliche, direttamente e indirettamente collegate alle esigenze belliche: la fabbrica di armi di Torre Annunziata, l'industria siderurgica calabrese e napoletana e la cantieristica navale.

Sul piano dei risultati concreti il bilancio complessivo del decennio è modesto, a causa, da un lato, della guerra e dell'instabilità politica, dall'altro, della condizione "artificiale" in cui la totalità delle imprese commerciali e industriali è sorta e si è andata strutturando. Ciò malgrado, la realtà imprenditoriale napoletana si arricchisce e si rafforza. È il frutto non solo della politica economica e commerciale

---

imprenditoriali dei paesi più avanzati) e che non a caso escono fortemente ridimensionate da studi che invece raffrontano le realtà imprenditoriali di paesi in ritardo, come gli stati preunitari italiani (cfr. per es. Wavre, 1988; Mori, 1989; Zaninelli, 1993). La stessa esperienza dell'imprenditoria straniera che, come si vedrà, avrebbe operato a Napoli per più generazioni (costituendo società con imprenditori nazionali, promuovendo e amministrando società per azioni, assumendo cariche nelle istituzioni economiche e, in qualche caso, anche politiche locali, ecc.) fu complessivamente positiva per il Mezzogiorno, né la larga presenza di imprenditori di origine straniera, la cui trasmigrazione da paesi avanzati a quelli arretrati accompagna la storia dello sviluppo economico in tutte le epoche, fu un tratto specifico dell'economia meridionale nell'Ottocento. Basti ricordare l'efficace e celebre annotazione – "il libro d'oro dell'industria lombarda […] abbonda di nomi aspri e gutturali" – con cui Nitti rimarcò la forte presenza di imprenditori di origine svizzera, tedesca e francese nell'industria lombarda, piemontese e ligure. Nitti, [1902] 2005, p. 21.

[9] Bianchini, [1859] 1972, pp. 619-620.

[10] *Ibidem*.

ma anche dell'opera di ammodernamento e di valorizzazione dell'attività d'impresa che Giuseppe Bonaparte e Murat hanno promosso con l'introduzione del codice di commercio, la creazione del Ministero degli Interni e della Giunta delle arti e manifatture; le Intendenze provinciali; la Camera di Commercio e l'Istituto di Incoraggiamento a Napoli e le Società Economiche nelle province. Fatto è che a Napoli si afferma un primo nucleo di imprenditori "moderni", all'altezza dei tempi, la più parte dei quali, superata la crisi provocata dalla fine del blocco e dalla Restaurazione, riuscirà a consolidare e sviluppare la propria attività, continuando a operarvi in alcuni casi per diverse generazioni. Alla compagine di imprenditori nazionali (Balsamo, Buono, Cafiero, De Sinno, Manna, Maresca, Politi, Sorvillo, Tramontano, ecc.)[11] si affianca un nutrito gruppo di imprenditori stranieri o di origine straniera, francesi, genovesi e svizzeri. Molti di loro vantano una consuetudine di rapporti di affari con Napoli e con il Regno che risale al Settecento[12] e ruota principalmente intorno al commercio di esportazione dei prodotti dell'agricoltura meridionale: a esempio i francesi Bourguignon, Degas, Falconnet, Forquet, Ginestous, Prestreau, lo svizzero Meuricoffre, i genovesi Badarò, Maglione, Preve, Rocca, Pagliano. Forse gli sconvolgimenti prodotti dall'età rivoluzionaria e napoleonica li hanno indotti a trasferirsi definitivamente a Napoli, ma quasi per tutti, per quelli almeno qui citati, la presenza stabile nella capitale è ben precedente al decennio e risponde per lo più alle esigenze organizzative delle case commerciali e bancarie internazionali di cui sono membri o corrispondenti. Nel Settecento il gruppo dei genovesi è specializzato nell'esportazione di olio a Marsiglia per le fabbriche del sapone e tessili francesi; Falconnet, Forquet, Ginestous, Meuricoffre in quello della seta, insieme a qualche

---

[11] Questo l'elenco dei "migliori" negozianti napoletani che nell'ottobre 1808 il Consiglio provinciale di Napoli sottopose al Ministero dell'Interno per la scelta dei nove membri della istituenda Camera di Commercio: Cesare Musacchi, Marchese de Sinno, Giuseppe Balsamo, Filippo Buono, Pietro Paolo Tramontano, Pietro Catalano, Cesare Ginestous, Policarpo Manes, Marchese Rignano, Giuseppe Ruggiero, Antonio Barberio, Cesare Volpicelli, Giovanni De Maio, Luigi Guida, Michele Avitabile, Filippo de Angelis, Raffaele Rossi, Giovanni Sorvillo, Anello Staiano, Giuseppe Maira Ferraro, Tomaso Ricciardi, Fortunato Pace, Luigi Musolo, Luigi Del Duca, Giacomo Miceli, Domenico Cecchetani, Ferdinando Politi. Cfr. Aliberti, 1987, pp. 47-69.

[12] Una memoria di protesta per la esclusione dalla Camera di Commercio dei negozianti stranieri – e "anche [de]i loro figli sebbene nati in Napoli" –, databile fine 1808, riporta in calce i *nomi delle case forestiere stabilite in Napoli* – "reputate a torto per forestiere", si rimarcava nella memoria – accompagnati dall'indicazione del periodo di attività nel Regno e da altri elementi utili ad attestare gli stretti legami degli imprenditori con la capitale: "Falconnet, negoziante, domicilio 60 anni, decurione nel 1807; C. Roulet, socio del sopraddetto, domicilio 23 anni, moglie napolitana; F. Meuricoffre, domicilio 46 anni, proprietario, Decurione nel 1807; L. Andrè, 48 anni, nato in Napoli, moglie napolitana; C. Forquet, 36 anni, nato in Napoli, moglie napolitana; C. B. Bourguignon, 20 anni, proprietario, Decurione ottobre 1808; P. Prestreau, 23 anni, moglie napolitana, Console e Giudice dell'Arte della seta fino al 1807; L.Vallin, domicilio 35 anni, proprietario; L. Reymond, 30 anni, console imperiale; A. Duroni, 28 anni, moglie napolitana; Degen, domicilio 20 anni, console americano; G. Mongiardini, 22 anni; D. Cordiglia, 30 anni; S. Musso, 28 anni; A. Pagliano, 8 anni; G. Viesseux, 30 anni; L. Andra, 13 anni; P. Maranda, 23 anni, moglie napolitana; G. Martini, 10 anni; F. Moritz, 20 anni; soci Frassinet e Venat, 6 anni; A. Ducaster, socio di Duroni, moglie napolitana; Schavartz, altro socio di Degen, 15 anni, console svizzero". Cit. in Aliberti, 1987, p. 64, n. 71.

altro di cui negli anni a seguire si perderanno le tracce napoletane, come Liquier, Peschaire, Reymond, Viesseux, mentre René Hilarie Degas (allora De Gas) sbarca a Napoli nel 1793, trovando impiego presso la casa Bourguignon e affermandosi presto come banchiere. Altri, infine, ancora stranieri, appare certo che approdano a Napoli e nel Regno proprio nel decennio, come lo svizzero Davide Vonwiller, allora giovane rappresentante per l'importazione di filati e tessuti, l'imprenditore genovese Luigi Giusso che tentò di stabilire uno zuccherificio, il "banchiere" francese Carlo Lefebvre, l'industriale cotoniero svizzero Giovan Giacomo Egg e gli industriali francesi Carlo Lambert, laniero, e Carlo Antonio Beranger, cartario.[13]

Alla Restaurazione, il quadro normativo nel quale gli imprenditori avevano operato non mutò. Ferdinando IV, ritornato sul trono del Regno nel giugno del 1815 come Ferdinando I, riconobbe pressoché integralmente le riforme introdotte dai sovrani francesi, conservando anche gli organismi di rappresentanza e di promozione economica che essi avevano fondato o rinnovato. Mentre, per esempio, il codice di commercio divenne la parte V del *Codice per lo Regno delle Due Sicilie* sotto il titolo di *Leggi d'eccezione per gli affari di commercio*, la Camera di Commercio fu disciplinata dal decreto dell'11 marzo del 1817 che non introdusse significative modifiche, ma, evidentemente a sottolinearne la funzione di referente diretto del governo, ne mutò la denominazione in Camera consultiva di Commercio e precisò che era alle immediate dipendenze del Ministro degli Affari Interni.

Tuttavia, gli anni della Restaurazione furono anni durissimi per gli imprenditori.[14] Essi furono colpiti, oltre che dalla ripresa delle normali relazioni commerciali seguita alla caduta del blocco continentale, dalla crisi economica e finanziaria del Regno e dalle scelte di politica commerciale adottate dai governi borbonici. In effetti, in una situazione finanziaria delicatissima, politicamente debole, il Regno delle Due Sicilie concluse trattati commerciali, oltre che con la Spagna, con Gran Bretagna e Francia, accordando, per le merci trasportate sulle navi di quelle che allora erano le due maggiori potenze marittime ed economiche, una riduzione del 10% sui dazi di importazione e di esportazione, riduzione che tra l'altro poneva la marina mercantile napoletana in una situazione di evidente inferiorità. Per di più, in una fase in cui gli altri stati europei si preoccupavano di assicurare sbocchi ai prodotti nazionali e di proteggere il mercato interno, adottò, nel 1818, una tariffa doganale di tutt'altro segno, contraddittoria e confusa. L'importazione ne risultava agevolata con dazi relativamente contenuti sui manufatti (lavori di moda, tessuti di lana, tessuti e stoffe di cotone, lavori di seta con oro e argento), mentre non si favoriva, sottoponendola a dazi, l'esportazione di diverse produzioni nazionali che al contrario avrebbe dovuto essere sostenuta (canapa, lino, seta, lana, derrate alimentari, legname, olio e pelli).

Le conseguenze furono disastrose. L'esportazione di diversi importanti prodotti nazionali risentì dei dazi cui erano sottoposti e delle politiche protezionistiche e di

---

[13] Cfr. Raimondi, 1958; Dell'Orefice, 1979; Wenner, 1983; De Matteo, 1984, a; 2002, *idem*, 2006; Russo, 1985; De Majo, 1989; Ciccolella, 2003 e 2004; Montaudo, 2005.

[14] De Matteo, 1997 e 2008.

sostegno adottate in Europa; la coltivazione del cotone che si era estesa durante il blocco si arrestò, l'industria della lana e quella cotoniera furono travolte dalla concorrenza dei manufatti stranieri, inglesi e francesi soprattutto, percepita allora come una vera e propria "invasione", mentre la maggioranza delle ferriere, che avevano attivamente lavorato nel decennio, non reggendo la concorrenza dei ferri inglesi e di altra provenienza, cessò l'attività. La marina mercantile, infine, fu gravemente danneggiata e depressa dalla mancanza di noli.

2. Il «modello di sviluppo» 1823-1860[15]

Lo stato di emergenza finanziaria si protrasse per diversi anni e si aggravò dopo la rivoluzione del 1820-21. Le delicate condizioni della finanza pubblica costrinsero il governo a contrarre numerosi prestiti con banchieri napoletani e stranieri, fino a che subentrarono i Rothschild, che da allora, stabilita una loro sede Napoli, assunsero un ruolo dominante nel mercato finanziario napoletano, divenendo ufficialmente "banchieri della Real Corte". Il bilancio dello Stato al 31 dicembre 1822 si chiuse con un disavanzo di ben 10 milioni di ducati, su di esso gravavano le ingenti spese per il mantenimento delle truppe austriache che avevano occupato il Regno dopo gli eventi rivoluzionari, calcolate tra il 1821 e il 1827 in circa 9 milioni di ducati annui, e gli interessi sui prestiti Rothschild contratti per far fronte alle esigenze straordinarie e ordinarie della Tesoreria. Rispetto ai primi anni della Restaurazione l'economia non presentava alcun segno di miglioramento: il commercio e la marina mercantile ristagnavano, mentre le superstiti attività industriali avviate nel decennio a malapena sopravvivevano. I capitali si rivolgevano, molto spesso bruciandosi, alle speculazioni di Borsa sui titoli di rendita napoletana che facevano registrare forti oscillazioni.

In questa situazione, che fece temere il rischio di bancarotta al ministro delle finanze Medici, tornato al governo dopo l'esperimento costituzionale del 1820-21, si elaborò un programma di risanamento finanziario e si definì un "modello sviluppo" economico che gradualmente contribuirono alla ripresa, su nuove basi, dell'economia del Regno. Il punto di svolta si può collocare nei primi anni '30, dopo la morte del Medici, che ne era stato l'artefice, nel clima e nella congiuntura favorevole che accompagnò l'avvento al trono di Ferdinando II. Fu allora che, posto sotto controllo il debito pubblico e avviata a normalizzazione la situazione finanziaria, con il diradarsi dell'ondata speculativa sui titoli di rendita napoletana alla quale si erano rivolti ingenti capitali, la nuova politica economica poté spiegare a pieno i suoi effetti. Lo strumento principale su cui essa poggiava fu la riforma della tariffa doganale attuata nel 1823-24. Di decisa impronta protezionistica, la riforma si proponeva di favorire l'esportazione, e con essa la ripresa della marina mercantile nazionale, equiparata a quella delle nazioni privilegiate, e di arginare l'importazione dei manufatti stranieri. In altre parole, il "modello di sviluppo" che si delineò – rimasto sostanzialmente immutato fino all'Unità, nonostante la correzione tariffaria del 1845-46 e i nuovi trattati commerciali che il Regno andò stipulando a partire da quegli stessi anni – prefigurava un rilancio dell'agricoltura attraverso

[15] Per quanto segue v. *ibidem*.

l'esportazione e postulava la nascita di un'industria nazionale in grado di sottrarre il mercato interno o almeno parte di esso all'industria straniera.

Di là dei limiti e delle incongruenze che presentava – ad esempio, l'eccessiva protezione assicurata alle industrie – e soprattutto delle approssimazioni e insufficienze con le quali fu perseguito nel lungo termine – non ultima l'assenza di un organico piano di infrastrutture stradali e ferroviarie –, il "modello di sviluppo" costituiva una risposta efficace alla crisi economica, forse l'unica possibile se si considera il ritardo che separava il Regno dai paesi europei più avanzati. I suoi obiettivi più generali furono realizzati, con larghi benefici per la bilancia commerciale, che si mantenne quasi ininterrottamente attiva fino all'Unità.[16] I prodotti dell'agricoltura meridionale ripresero a circolare massicciamente sul mercato internazionale e a misurarsi con la concorrenza di altri paesi mediterranei e non. La marina mercantile si accrebbe, anche se, inevitabilmente, stentò a inserirsi in modo stabile nei circuiti del commercio internazionale a lunga distanza, controllati a tutte le latitudini dalle maggiori potenze marittime e industriali, riuscendo solo in parte a liberare il Regno dall'antica condizione di dipendenza nella commercializzazione con l'estero dei suoi prodotti.[17] Su un altro piano, il rilancio delle attività commerciali e marittime stimolò la crescita del settore delle assicurazioni, con la nascita di numerose società, anche per azioni, e la presenza a Napoli di agenzie di alcune importanti compagnie assicuratrici straniere. Infine, con il sostegno del governo – che richiamò nel Regno nuovi imprenditori stranieri – si affermò un'industria nazionale concentrata nell'area campana in grado di contrastare sul mercato interno, specie nei comparti a bassa tecnologia e nei prodotti di qualità ordinaria, l'industria straniera: a Napoli e soprattutto nelle province di Principato Citeriore e Terra di Lavoro furono impiantati medi e grandi stabilimenti industriali del cotone, della lana, del lino, della canapa, della carta, delle pelli, meccanici, ecc.[18]

3. Il ruolo economico della capitale e le case commerciali e bancarie

Protagonista della ripresa economica è un ceto imprenditoriale capace e per nulla sprovveduto che sa cogliere le opportunità che la politica economica dei Borbone, con un protezionismo prolungato e certamente eccessivo e con altre misure di sostegno (concessione di locali per uso industriale, franchigie doganali, agevolazioni creditizie, commesse pubbliche), ha inteso creare. Un ceto imprenditoriale connotato da un'importante presenza di stranieri, che in gran maggioranza spenderanno a Napoli e nel Mezzogiorno l'intera esistenza, così come spesso faranno i loro discendenti che, nati a Napoli, ne seguiranno le orme. Un ceto

---

[16] Graziani, 1956-1957, a, pp. 201-217.

[17] Sotto questo profilo, la nuova politica commerciale inaugurata nel 1845 con i trattati di commercio e di navigazione con la Gran Bretagna e la Francia costituì un fattore di ulteriore indebolimento della marina mercantile nazionale.

[18] Va da sé che, all'ombra di quel modello, il Regno non divenne certo un paese sviluppato. Basti ribadire che la sua industria, oltre che circoscritta alla Campania, non era competitiva sul mercato estero e aggiungere che l'agricoltura, nonostante un generale progresso e il rimarchevole dinamismo di alcune aree e centri collegati al commercio internazionale, non si trasformò in senso capitalistico.

forse non troppo esteso, ma commisurato alle reali e ristrette possibilità che è in grado di offrire il Regno, un paese, al pari degli altri stati della penisola, in ritardo rispetto alle economie europee più avanzate, e che, in definitiva, in piena rivoluzione commerciale e industriale, cerca di difendere e migliorare la sua già marginale collocazione nella divisione internazionale del lavoro.

Nuovi imprenditori si affiancano a quelli che sono riusciti a superare il lungo periodo di incertezza e di crisi che ha attraversato il Regno. Napoli riconquista a pieno la sua centralità economica. Grandi banchieri, case commerciali e bancarie, assicuratori, armatori e industriali vi operano stabilmente. Gli stessi industriali delle province vi stabiliscono propri uffici commerciali o si servono di case commissionarie napoletane. D'altra parte, la capitale, con i suoi circa 400mila abitanti, sede della Corte e del suo seguito, della nobiltà anche provinciale che vi dimora in splendidi palazzi, di ricchi proprietari, commercianti e artigiani, meta di viaggiatori e uomini d'affari stranieri, è il maggiore mercato di consumo del Regno. La presenza del governo, delle forze armate e di molteplici istituzioni laiche e religiose alimenta una cospicua domanda di derrate alimentari e di manufatti di vario genere per il commercio e l'industria nazionale. Ma Napoli è anche il più importante porto commerciale del Regno, nel quale confluisce una quota notevole dei prodotti dell'agricoltura delle province da esportare e dal quale i manufatti e altri generi importati vengono ridistribuiti all'interno del Regno. Un ruolo, quest'ultimo, ben descritto in un documento postunitario della Camera di Commercio di Napoli nel quale si commentavano i dati sul commercio estero del Mezzogiorno continentale dal 1840 al 1863.[19]

> La città di Napoli […] contiene il principale porto d'importazioni dell'Italia meridionale, costituendo il più vasto mercato, ove vengono a provvedersi di prodotti esteri presso a poco tutti i sei milioni di abitanti delle province continentali del cessato Regno di Napoli.

Quanto alle esportazioni, quelle, pur rilevanti, che

> si fanno direttamente dal porto di Napoli, non rappresentano che i soli prodotti delle province di Terra di Lavoro, Napoli, Salerno, e per pochi articoli ancora delle Calabrie.

E tuttavia da Napoli

> viene diretto il commercio di esportazione di buona parte dei prodotti [delle province]: egli è nella […] Borsa [di Napoli] infatti che vengono in gran parte negoziati gl'immensi valori che rappresentano i ricolti delle ubertose pianure di Puglia, delle oleifere terre di Lecce, Taranto, Rossano e Gioia, i

[19] "Relazione della Camera di Commercio e d'Arti di Napoli, sopra le condizioni economiche della provincia nell'anno 1864", in *Bollettino Industriale del Regno d'Italia*, a cura del Ministero di Agricoltura Industria e Commercio, Roma, 1865, pp. 143-144.

> quali prodotti, comprati dai negozianti e forti capitalisti, che han sede in Napoli, vengono poi per loro conto spediti direttamente da Manfredonia, Barletta, Bari, Gallipoli, Taranto, Gioia nei diversi porti esteri, secondo che trovansi a spacciare con maggiore vantaggio; di guisa che, alla importazione di Napoli si deve per una corrispondenza immediata e diretta porre a confronto l'esportazione di buona parte dei grani, delle mandorle, e altre frutta delle Puglie, non che delle imponenti quantità di olii di olive, che, con tanta varietà di destinazioni, sono spediti all'estero dalle nostre Province meridionali.

Le case commerciali e bancarie – i "negozianti" e i "forti capitalisti" di Napoli evocati dalla Camera –, nazionali, stranieri e naturalizzati, con sede principale nella capitale, attraverso una rete di agenti nelle province, a volte rappresentanti diplomatici di nazioni straniere, e di corrispondenti e rappresentanti sulle principali piazze internazionali, assicurarono le importazioni dall'estero nella capitale, gli scambi tra quest'ultima e le province e la commercializzazione dei più importanti prodotti di esportazione: olio, seta grezza e lavorata, grano, liquirizia, robbia, canapa e lana, che rappresentarono in media circa il 75% del valore totale delle esportazioni del Regno.[20] Per il commercio dell'olio e del grano, le più importanti case commerciali e bancarie erano, negli anni '30, Appelt, Maglione, Pennese, Piot, Andrea e Giacomo Rocca, Sepolino, affermatesi come "firme di piazza", giacché, per la fiducia incondizionata che riscuotevano, la loro firma apposta sugli "ordini in derrate",[21] che si negoziavano alla Borsa di Napoli,[22] ne assicurava un'ampia e sicura circolazione. Ma il giro d'affari di altre case, come Forquet & Giusso, Volpicelli e Buono, non era meno ragguardevole.

Alle case citate, nel tempo, se ne affiancarono o sostituirono diverse altre ugualmente importanti, come Perfetti e De Martino per i grani, Cardinale, Piria, Minasi & Arlotta per gli oli. Né mancarono case commerciali che, non tralasciando di trattare altre merci, si specializzarono nel commercio di determinati prodotti: Cosenza, Cilento, i fratelli Galante, Maresca e i fratelli Palomba (ma forse Palumbo) per i tessuti, Vonwiller in particolare per quelli di cotone; Porzio, Langensee, Buono, Buonanno per i panni di lana; Duchaliot, Stella, Finizio per le sete; Imbert, Aimé e Leriche per i prodotti chimici; Volpicelli e De Sanna per il carbone; Fleischer per i legnami; Ceolini, Jesu, Caprile e De Angelis per i prodotti coloniali, Radice per i profumi, ecc.[23]

4. Credito, assicurazioni e marina mercantile

Provviste di ampi magazzini e caricatoi lungo le città e i porti commerciali soprattutto pugliesi, le grandi case napoletane impegnate nel commercio di esportazione di olio e grano concedevano prestiti e anticipazioni ai proprietari e ai

---

[20] Graziani, 1956-1957, b, p. 247.

[21] Lettere d'ordine trasmissibili per girata attraverso le quali il venditore si obbligava a consegnare al compratore a una certa data una determinata quantità e qualità di merce, contro il pagamento alla consegna del relativo prezzo.

[22] Cfr. De Matteo, 1999.

[23] De Cesare, [1909] 1969, p. 313.

negozianti delle province che vi avessero depositato i loro prodotti, esercitando anche quello che veniva definito "commercio di credito", vale a dire la negoziazione di titoli cambiari, anche esteri, di valuta e di titoli pubblici. I circuiti creditizi e finanziari connessi al commercio del Regno non sono stati indagati, ma è certo che il modello di organizzazione commerciale che faceva perno sulla piazza napoletana e la sua Borsa rafforza nel periodo anche sotto il profilo finanziario il ruolo centrale della capitale. Un flusso continuo di fedi di credito del Banco delle Due Sicilie e di cambiali commerciali si muoveva tra Napoli e le province in connessione con il movimento dei manufatti e delle altre merci che dalla capitale viaggiavano verso le maggiori città del Regno, e, in direzione opposta, dei prodotti dell'agricoltura destinati all'esportazione o al consumo napoletano. Alcune derrate, come l'olio pugliese, si spedivano all'estero direttamente dai porti situati nei pressi dei luoghi di produzione, ma la loro negoziazione avveniva a Napoli, alla Borsa, dove, si è anticipato, si contrattavano gli ordini che, grazie alle "firme di piazza", circolavano nel Regno.

Alla Borsa di Napoli, testimoniata dall'attiva partecipazione alle operazioni dei rispettivi comparti, si profilò una tendenziale specializzazione tra le case più propriamente rivolte alle operazioni finanziarie su merci e connesse al commercio e quelle che privilegiavano la negoziazione della rendita pubblica, Rothschild, Appelt, Meuricoffre & Sorvillo, Forquet & Giusso, Gundersheim, ecc., sebbene, come nel resto d'Europa, anche a Napoli le case commerciali e bancarie continuarono a operare a tutto campo, impiegando i loro capitali secondo le convenienze.

Quanto al comparto azionario, la Borsa di Napoli dopo una breve stagione di grande effervescenza alla metà degli anni '30, nella scia della costituzione di alcune società finanziarie,[24] non ebbe più a riprendersi. Le "finanziarie", al pari di moderne *holdings*, avevano promosso iniziative e avviato partecipazioni in tutti settori, ma prevalentemente in quello industriale: per un complesso di cause, non ultima la ristrettezza del mercato interno con cui dovettero misurarsi le loro spesso troppo ambiziose iniziative industriali – un mercato di bassi consumi e geograficamente frammentato[25] –, dopo il crollo del corso delle azioni, nel giro di

---

[24] Società Industriale Partenopea, Compagnia Sebezia promotrice delle Industrie Nazionali, Compagnia di Assicurazioni Generali del Sebeto e Banca di Circolatione e Garentia. Tra gli amministratori e i più forti azionisti delle "finanziarie" vi furono pressoché tutti i maggiori imprenditori napoletani. Per esempio, nella Compagnia del Sebeto, diretta da Paolo Onorato Ercole, Carlo Forquet, Nicola Buonocore Pietro Volpicelli, Davide Vonwiller, Tito Cacace, Enrico Gysin, William Routh, Giorgio Wood, Carlo Binet, Raimondo Miramont, Martino Cilento, Carlo Cacace, Giovanni Close, Domenico De Angeli, Gio Corrado Schlaepfer, Francesco Filiasi, Francesco Paolo Ruggiero, Augusto Degas, Carlo Maria Rothschild, Luigi Giusso, Raffaele Jesu, Giorgio Sicard, Guglielmo Turner, Ferdinando Alberto Wenner, Andrea e Giacomo Rocca, Gennaro Giuseppe Volpicelli. De Matteo, 1984, a; *idem*, 1984, b, e 1997; Ostuni, 1986 e 1992; Schisani, 2001.

[25] La difficoltà di contemperare investimenti a medio e lungo termine con una congrua remunerazione degli azionisti, aveva indotto le società a impegnarsi largamente nello sconto di stipendi e pensioni agli impiegati, i quali, accorsi numerosi agli "sportelli" delle società, ben presto reclamarono presso il governo perché non riuscivano a far fronte alla restituzione dei prestiti. Il sovrano fra il febbraio e il marzo del 1834 vietò le anticipazioni, e il divieto, insieme a episodi di cattiva amministrazione, ai contrasti e alla delusione degli azionisti, contribuì a determinare un clima di sfiducia e quasi di ostilità

qualche anno quasi tutte le società finanziarie erano finite in liquidazione.[26] Da allora, al ristagno del mercato azionario si associò un clima di diffidenza e quasi un'avversione nei confronti delle società per azioni che nei fatti impedì almeno fino all'Unità che si realizzassero i progetti di nuove società "finanziarie" e di banche per azioni che pure furono avanzati.[27]

Fino al 1858, quando inaugurò la filiale di Bari, il Banco delle Due Sicilie, ove si eccettuino le filiali siciliane, continuò ad operare solo a Napoli, ma le fedi di credito che le case napoletane inviavano, per mezzo della posta o dei vapori, in pagamento ai negozianti e proprietari provinciali, potevano essere cambiate presso le casse delle amministrazioni pubbliche provinciali e distrettuali che il governo aveva abilitato a tale servizio. Intanto, le case napoletane, come del resto i piccoli e grandi negozianti della capitale, potevano presentare allo sconto presso la Cassa di Sconto annessa al Banco nel 1818 le loro cambiali commerciali, purché a tre firme e scadenza non superiore ai tre mesi.

Infine, le case e i negozianti impegnati nel commercio internazionale, ma anche gli industriali che importavano materie prime, prodotti chimici, coloranti e macchinario, potevano usufruire del cosiddetto "fido doganale", che consentiva il pagamento dei dazi doganali a mezzo di cambiali a tre firme e con scadenze anche di sei mesi, un rilevante sostegno creditizio, considerando l'entità dei fidi, che presupponeva un elevato volume di affari e che evidentemente non era rivolto ai piccoli commercianti. La valutazione del fido costituiva uno dei compiti più delicati e laboriosi della Camera di Commercio di Napoli. La Camera, valutata la solidità e il volume di affari delle ditte richiedenti, le iscriveva in una delle sette classi di affidamento previste. Le liste così formate erano sottoposte a continui aggiornamenti, sia per l'iscrizione di nuove ditte, sia per avanzamenti, declassamenti o cancellazioni di quelle già iscritte. Tra il 1839 e il 1860 nel complesso i negozianti ammessi al fido doganale oscillarono tra i 190 e i 370 circa. La classe di eccezione, riconosciuta nel periodo a circa 15-20 negozianti, godeva di un fido di 120mila ducati, mentre la prima, accordata all'incirca a 20-30 negozianti, un fido di 80mila ducati, la seconda di 60mila, la terza di 40mila, la quarta 20mila, la quinta di 10mila, la sesta di 5mila, fino all'ultima classe che comprendeva negozianti che godevano di fido dietro deposito di titoli di rendita pubblica.[28]

---

nei confronti delle società e il crollo borsistico. D'altra parte, nonostante tra i loro promotori, amministratori e azionisti figurassero alcuni dei migliori esponenti dell'amministrazione pubblica, della nobiltà e dell'imprenditoria, le società si trovarono in una situazione di immobilizzo a causa di progetti troppo ambiziosi o mal ponderati, oltre che dello scarso successo di mercato dei prodotti, costosi e spesso di lusso, dei loro stabilimenti industriali.

[26] La sola Partenopea, come si dirà, avrebbe continuato a operare fino al 1879, ma non già come società finanziaria, bensì come proprietaria del grande stabilimento di filatura e tessitura del lino e della canapa in Sarno (Salerno).

[27] Cfr. De Matteo, 2008.

[28] Un'ulteriore classe, l'ottava, comprendeva negozianti a cui era concesso solo l'uso di magazzini per il deposito delle merci in dogana. Queste le case collocate nelle prime tre classi di affidamento alla vigilia dell'Unità: *Classe di eccezione*, Amato Luigi, Buono Giulio e Giuseppe, Cumming Wood & C., Compagna Luigi, Consiglio Gabriele, Forquet & Giusso, Falanga Domenico e Raffaele, Jesu Raffaele, Meuricoffre & C., Maingay Robin & C., Montuori Antonio, Rogers Fratelli & C., Rocca Fratelli, Rocca Fratelli fu

Dalla Restaurazione all'Unità, mentre condussero vita stentata due banche per azioni (Società di Assicurazioni Diverse e Banca Fruttaria)[29] che, sorte negli anni '20, erano riuscite a superare la crisi che aveva travolto le società finanziarie,[30] lo sviluppo delle società di assicurazioni fu notevole e, nel solco di una antica tradizione, riguardò soprattutto il ramo marittimo che, nel risveglio commerciale del Regno favorito dalla nuova politica economica, era molto attivo e redditizio. In un elenco delle società per azioni esistenti nel Regno al 1856, su 25 più di 15 erano società di assicurazioni marittime, alcune delle quali con sede nella penisola sorrentina e a Procida.[31] Tra i promotori e gli azionisti molti degli imprenditori e banchieri citati (Auverny, Appelt, Castellano, De Martino, Forquet, Meuricoffre, Pagliano, Rocca, Volpicelli), ma anche altri titolari di case commerciali e bancarie presenti a Napoli (Close, De Luca, Finizio, Loeffler & Keltz, Pitkins, Ricciardi, Scarpati, Valentine, ecc.). E anche qui, a dirigerle, imprenditori capaci, appartenenti a famiglie impegnate nel settore marittimo da generazioni: Cafiero, Cacace, Castellano, Ercole, Ferrante, Maresca, Scotto, Stella, ecc. Antiche famiglie di valorosi capitani e armatori napoletani, procidani e sorrentini che nel periodo contribuiscono anche alla ripresa della marina mercantile a vela del Regno, impegnata più spesso nella navigazione di cabotaggio ma anche in viaggi nei principali porti commerciali del Mediterraneo e oceanici.[32]

Nella navigazione a vapore, accanto ad alcune piccole compagnie – la Calabro-

---

Pietrantonio e nipoti, Rothschild C. M., Sorvillo Natale e Francesco, Turner W. J. & C., Tortora Nicola, Volpicelli Gennaro Giuseppe fu Costantino, Vonwiller Davide & C., Volpicelli Pietro fu Gennaro Giuseppe. *I classe*, Ascione Giuseppe, d'Angeli Domenico & C., d'Agostino Salvatore, De Angelis Andrea fu Andrea, Balsamo Pasquale, Bez Pietro, Cosenza Fratelli fu Luigi, Ceolini Giuseppe, Cardon Pietro, Collareta Gio. Battista, Casassa Gaetano & Figli, Cassitto Giovanni, Degas Padre & figli, Firelli Giovanni, Fleischer Ilario & F., Gaggino Tommaso, Im Thurn & C., Klentz Stolte Wolff, Loeffler Breyer & C., Maglione & C., Minasi & Arlotta, di Martino Giuseppe, Nunziante Alessandro, Ricciardi Federico & Fratelli di Ludovico, Ricciardi Gioacchino, Rossi Ermenegildo, de Rossi Francesco, Scott Fratelli, Sava Raffaele, Schlaepfer Wenner & C., Zino Lorenzo & F. *II Classe*, Aimé Fratelli, Auverny & C., Ammendola Carlo, Balsamo L. & C., Bruno Giuseppe fu Salvatore, Buonocore Luca, Bozza Saverio, Barriére & F., Cosenza & Palumbo, Cassitto Ottaviano, Caserta Luigi, Criscuolo Lenhardy & C., Duchaliot Ferdinando, Guida Giuseppe fu Carmine, Galante Luigi & Fratelli, Langensee Carlo, Macry Gregorio, Piria Giuseppe, Pane Gabriele, Palumbo Fratelli fu Domenico, Pangrati G. L. & C., Ragozzino Gaspare, Romito Luigi fu Gioacchino, Routh W., Stella Nicola, Sartory G. B. & C., Froelich Giulio & C. Collocati in classi inferiori alcuni imprenditori citati o che avremo occasione di citare: nella III classe, Achard & C., Cianelli Giuseppe, Pagliano Gio. Pietro di Gio. Domenico; nella IV classe, Caprile Luigi, Ciccodicola Pasquale, Guppy Tommaso Riccardo, Manna Francesco; nella V classe, Iggulden & C., Pfister Federico, de Sinno Gaspare, Scotto di Pagliara Gaetano; nella classe con fido garantito da rendita, Cilento Antonio fu Martino, Laviano cav. Domenico, Preve Carlo Antonio. ARCHIVIO STORICO DELLA CAMERA DI COMMERCIO DI NAPOLI, Atti della Camera di Commercio di Napoli, seduta 13 luglio 1859.

[29] Tra gli amministratori e azionisti delle Assicurazioni Diverse all'atto della fondazione, nel 1826: Aselmeyer, Buono, Buonocore, Cacace, Cafiero, Castellano, Cianelli, Cilento, De Martino, De Piccolellis, Dupont, Englen, Finizio, Forquet & Giusso, Iggulden, Klentz, Loeffler, Meuricoffre Sorvillo & C., fratelli Rogers, Schlaepfer, Turner, Valentine, Volpicelli, Vonwiller, Zino Dalgas & C.

[30] De Matteo, 2008.

[31] Bianchini, [1859] 1972, p. 642. Per un elenco delle società di assicurazioni marittime nel Regno dal 1818 al 1857 cfr. Radogna, 1982, pp. 165-169.

[32] Radogna, 1982.

Sicula, amministrata da Giuseppe Vicesvinci, affiancato dopo l'Unità da Carlo Cacace, direttore dell'assicuratrice Urania, e la accomandita per azioni Giuseppe Cianelli & C. –, dalla società del francese Sicard costituita nel 1823 sorge invece nel 1840, in forma di società per azioni, la Compagnia di Navigazione a vapore delle Due Sicilie,[33] che, vantando azionisti nazionali e stranieri di grande prestigio,[34] al momento dell'Unità, amministrata da Domenico Laviano del Tito – amministratore anche della Società Industriale Partenopea –, con 6 piroscafi per complessive 1801 tonnellate di stazza netta e linee regolari che collegavano Napoli ai principali porti del Mediterraneo, risultò il complesso armatoriale più importante della penisola.

5. Industriali

Napoli non era una città industriale, né le fabbriche che vi furono stabilite o che si consolidarono grazie alla nuova politica inaugurata negli anni '20 ne modificarono la peculiare fisionomia dell'apparato produttivo.[35] A Napoli si fabbricava di tutto, dai pettini ai pianoforti, dalle candele di cera agli articoli di pelle e cuoio, dai finimenti per carrozze ai mobili, ai gioielli. Una miriade di artigiani e di lavoranti a domicilio, nelle loro abitazioni, nelle botteghe, ma anche di piccolissime fabbriche provvedeva ai molteplici bisogni della nobiltà, della ricca borghesia, degli impiegati e anche delle classi più povere della popolazione. A metà anni '40 si registrava la presenza di una gran quantità di telai appartenenti a molti fabbricanti per la confezione di seterie e tessuti di cotone, due fabbriche di tappeti di lana, tintorie, soppresse e filatoi. Poi fabbriche di porcellana, stoviglie e mattoni; fabbricanti di stadere e bilance; fonderie di ferro e di ottone; piccole fabbriche di acido solforico, piombo, antimonio, di cremore di tartaro, fabbriche di pelli e di cuoi, di candele di cera steariche e di sego; fabbriche di pettini, di bottoni e di fiori; e ancora, fabbriche di strumenti necessari alle scienze e alle belle arti, di termometri, di strumenti di ottica, di pianoforti, ecc. E infine un'ottantina di tipografie che, per quanto oppresse dalla censura, animavano la vita culturale che ruotava intorno alla antica Università, facendo quadrare i loro conti con le commesse pubbliche e private che la presenza del governo e di istituzioni civili e religiose assicurava.

Neppure il quadro industriale dei distretti della provincia aveva subito rimarchevoli trasformazioni dopo la svolta protezionistica degli anni '20 e l'avvento al trono di Ferdinando II, sebbene in alcuni comuni diverse "piccole industrie" si erano potute affermare. Nei comuni del distretto di Napoli, accanto a piccole fabbriche di seterie, tessuti di cotone e lino, una fabbrica di cuoi e una di colori, in Barra vi era la fabbrica di tappeti in lana e seterie di Leonardo Matera e in tenimento di San Giorgio a Cremano una fabbrica di campane e lastre. Il distretto di Casoria era prevalentemente agricolo e vi si commerciava legname e vino, ma a

[33] Cfr., per la storia della Compagnia, De Matteo, 2002, pp. 149-207.

[34] Tra gli azionisti della Compagnia, le case Rothshild, Degas, Lefebvre, Klentz Stolte & Wolf, Loeffler & Breyer, Clerk di Marsiglia, l'inglese Cumming & Wood, e i membri di illustri famiglie nobiliari, come Lucchesi Palli, Dentice, Carafa, Cariati, Roccella, Montesantangelo, Ottajano.

[35] De Matteo, 1982, pp. 27-33.

Frattamaggiore si lavoravano corde di canapa e, diffusamente, tele di lino e cotone, a Pomigliano si distillava acquavite di vino, ad Afragola e Casandrino si contavano telai per la manifattura del lino e del cotone. Nel distretto di Pozzuoli, nel capoluogo si distillava acquavite, si producevano zolfo, allume e bianchetto, a Ischia si distillava ancora acquavite, si fabbricava sapone e si lavorava la seta. Nel distretto di Castellammare, mentre un po' dovunque vi erano telai di cotone appartenenti a diversi negozianti, a Castellammare erano attive due fabbriche di cuoi e pelli di proprietà di imprenditori francesi, Francesco Bonnet ed Emmanuele Rastoin; in Gragnano una filanda, in tenimento di Boscoreale due filande di seta, e a Ottaviano, oltre a distillarsi acquavite, si contavano circa 800 telai di diversi proprietari per la lavorazione di tele e canapa.

Dalla panoramica delle attività "industriali" della provincia emergeva che le vere e proprie fabbriche costituivano l'eccezione e che in generale la lavorazione era di tipo artigianale e affidata a "un gran numero di piccoli industrianti" in proprio che adoperava "pochi strumenti e telai". In effetti, si potevano considerare "grandi fabbriche" soltanto l'opificio metalmeccanico di Pietrarsa, di proprietà del governo, che, con oltre 1.000 operai tra militari e civili, provvedeva soprattutto alle necessità dell'esercito e della marina borbonica; la fonderia di metalli della Zino & Henry e il lanificio di Raffaele Sava, che, in locali forniti dal governo a Santa Caterina a Formello a Napoli, era il maggiore fornitore dell'esercito. Ma anche il numero delle fabbriche medio-piccole era assai limitato: la fabbrica di tappeti e seterie del Matera, altre due di tappeti, alcune fonderie di metalli, qualche fabbrica di pelli e cuoi e di stoviglie nel distretto di Napoli, e due o tre filande comunque modeste e le due fabbriche di pelli e cuoi in Castellammare.

Tuttavia, gli industriali furono parte attiva e integrante del mondo imprenditoriale napoletano. Innanzitutto, pur nei limiti che si sono descritti, le industrie non erano del tutti assenti. Anzi si accrebbero nel tempo, specie nel comparto metalmeccanico, nel quale, a partire dalla fine degli anni '30, sospinti dalla domanda delle amministrazioni militari, specie della marina, e dell'industria tessile e dall'avvio delle prime costruzioni ferroviarie, si registrarono notevoli progressi. Accanto ad alcuni opifici minori (Oomens, fratelli Delamorte, Officina della ferrovia Bayard), si erano notevolmente ingranditi quelli di maggiore consistenza, lo stabilimento Zino, Henry & C. –divenuto Macry, Henry & C. – e l'opificio governativo di Pietrarsa. A essi poi si era aggiunto l'opificio dell'inglese Thomas Richard Guppy, sorto nella prima metà degli anni '50.[36]

Inoltre, poiché Napoli rappresentava il più vasto mercato di sbocco e di distribuzione dei prodotti dell'industria nazionale e vi operavano, insieme ai banchieri privati e alle case commerciali e bancarie, il Banco delle Due Sicilie e la sua Cassa di Sconto, la normale organizzazione delle maggiori imprese industriali che gestivano le fabbriche stabilite nelle province di Terra di Lavoro e Principato Citeriore richiedeva una presenza nella capitale, motivata anche dalle necessità di

[36] *Ibidem* e De Rosa, 1968.

acquisto di molti prodotti per uso industriale.[37] L'organizzazione prevedeva che le imprese fossero rappresentate da case napoletane o che avessero propri uffici commerciali stabiliti in Napoli o, in qualche caso, una direzione commerciale napoletana separata dalla direzione tecnica della fabbrica. Così i grandi stabilimenti di filatura e tessitura del cotone fondati da imprenditori svizzeri nella provincia di Terra di Lavoro e, soprattutto, in alcuni comuni del salernitano, erano generalmente rappresentati dalla casa Davide Vonwiller & C. e/o avevano loro uffici in Napoli, come, per esempio, la Schlaepfer & Wenner, che aveva sede alla strada Guantai Nuovi, e Giovan Giacomo Wenner, a vico Baglivo Uries. Analogamente, la Società Industriale Partenopea, che gestiva lo stabilimento di filatura e tessitura del lino e della canapa a Sarno, aveva i suoi uffici alla strada Guantai nuovi e depositi presso la ditta Forquet & Giusso a largo San Giovanni Maggiore, nell'edificio che ospita oggi l'Università "L'Orientale"; e anche alcuni lanieri di Terra di Lavoro, rappresentati dalle ditte Pfister Wejermann & C., Klentz, Stolte & Wolf, Vonwiller, avevano uffici commerciali a Napoli: Manna, alla strada Maio di Porto; Zino, consocio anche della citata fonderia in Napoli, alla strada Egiziaca a Pizzofalcone e Polsinelli, subentrato al Lambert, al Largo di Castello.

D'altra parte, diverse case e banchieri napoletani avevano stabilito fabbriche o partecipazioni in stabilimenti industriali nel distretto di Napoli e nelle province di Salerno e Caserta. Tra i proprietari di stabilimenti industriali, per esempio, il banchiere Carlo Lefebvre (a palazzo Partanna alla strada Santa Maria a Cappella), che possedeva, oltre alla Tipografia del Fibreno a Napoli, le due maggiori cartiere di Terra di Lavoro, una rilevata dal Beranger e l'altra di nuova istituzione; Augusto Meuricoffre (largo Castello) che era proprietario di una fabbrica di acquavite e di una filanda a Ischia e la Loeffler & Klentz (Concezione a Toledo) proprietaria di una stamperia di wagram a Piedimonte d'Alife.[38]

6. La crisi dell'unificazione. Napoli e l'industria

La politica liberista dei governi dell'Italia unita ebbe conseguenze diversificate sull'economia meridionale.[39] L'industria fu duramente colpita, da un lato,

---

[37] Per le importazioni di materie prime e in generale di prodotti per uso industriale v. De Matteo, 1982. Per le importazioni di macchinario v. Tolomeo, 1991. Tra le ditte importatrici di macchinario su commissione: Appelt & C., Forquet & Giusso, Close & C., Vallin Routh & Valentine, Loeffler & Klentz, Meuricoffre & Sorvillo.

[38] Una conferma dell'accresciuto peso che venne assumendo l'imprenditoria industriale a Napoli è offerta dagli stessi atti della Camera di Commercio. La Camera, per quanto largamente composta da esponenti del mondo del commercio e della banca (Appelt, Arlotta, Buono, Cilento, Forquet, Giusso, Duchaliot, Sorvillo, Stella, Volpicelli, ecc.), in molteplici occasioni si fece portavoce delle esigenze degli industriali e, laddove necessario, nei casi in cui fu investita di questioni che richiedevano cognizioni specifiche, non mancò di interpellare i più autorevoli rappresentanti dei comparti industriali interessati. D'altra parte, si è accennato, diversi banchieri e grandi commercianti chiamati a far parte della Camera vantavano dirette competenze in materia giacché gestivano o partecipavano a imprese industriali. Comunque gli industriali in senso stretto fecero la loro comparsa, per di più assai timida, alla Camera molto tardi: a metà degli anni '50, Lorenzo Zino – che tuttavia negli anni '20 si è accennato era stato contitolare di una casa commerciale, la Zino, Dalgas & C. – e, alla vigilia dell'Unità, Raffaele Sava.

[39] De Matteo, 2002, anche per i riferimenti bibliografici, e *idem*, 2008.

dall'immediata introduzione della tariffa sarda e dall'ulteriore abbassamento di dazi introdotto con la politica dei trattati – inaugurata nel 1863 dalla Destra storica al governo con il trattato commerciale con la Francia ed estesa ad altri stati in base alla clausola della nazione più favorita –, dall'altro, dall'allontanamento della capitale da Napoli e dall'interruzione del flusso di commesse che il governo borbonico aveva fino allora assicurato. Viceversa, il modello liberista unitario, una volta superata la non breve fase iniziale, attraversata da intuibili difficoltà aggravate dal fenomeno del brigantaggio, offrì nuove e vantaggiose opportunità all'agricoltura meridionale e al commercio dei suoi prodotti, e quindi anche al progresso economico delle province meridionali e alla crescita dei centri urbani più attivi e aperti agli scambi internazionali.

A Napoli, tuttavia, l'insieme dei fattori ed eventi connessi al processo di unificazione politica ed economica determinarono una crisi generale del sistema delle imprese destinata a pesare sul futuro economico della città e a disperdere parte di quel patrimonio di capacità imprenditoriali che pure si era formato in età borbonica. L'abbandono improvviso del modello basato sul protezionismo industriale, sulle esportazioni agricole e sulla centralità della capitale, proprio per il progressivo ridimensionamento del ruolo economico e finanziario di Napoli, produsse effetti dirompenti sul mondo imprenditoriale napoletano. La crisi assunse livelli particolarmente drammatici. Nella città, privata delle opportunità economiche e delle risorse produttive che la condizione di capitale aveva garantito, alla chiusura di molte fabbriche e alle difficoltà di altre si aggiunse il progressivo isolamento dalle province, alle quali lo sviluppo della rete ferroviaria lungo l'asse Nord-Sud dischiuse nuove e autonome direttrici di scambio e di comunicazione.[40]

La crisi interessò indistintamente tutti i settori dell'industria napoletana e campana.[41] Con il passaggio al liberismo e con la cessazione delle forniture, esposte alla concorrenza dell'industria straniera e della altre aree del Paese, le fabbriche, con i magazzini ricolmi di merce invenduta, videro compromessi i loro conti aziendali. Il settore laniero ne fu travolto. I lanieri, sospesi i contratti di fornitura stipulati con il governo borbonico, gravati di debiti, cercarono di far fronte alla crisi ricorrendo a nuovi prestiti, che, nella speranza di recuperare i crediti che vantavano, alcuni grandi banchieri e la stessa Cassa di Sconto del Banco di Napoli concessero. Ciò servì solo a ritardare la resa dei conti. Nel giro di una decina di

---

[40] Tra il 1863 e il 1864, mentre la Bastogi, assunta la gestione delle Ferrovie meridionali, prescegliev la linea litoranea dell'Adriatico per assicurare i collegamenti tra il Mezzogiorno e l'Italia settentrionale, Angelo Incagnoli, membro della Camera di Commercio e consigliere comunale, nel richiedere che fosse realizzato con urgenza un collegamento ferroviario tra Napoli e la Puglia, denunciò, sia alla Camera di Commercio sia in Consiglio Comunale la crisi commerciale in atto e la grave situazione di isolamento della città che si stava profilando: "Una grande città come Napoli – osservò in Consiglio Comunale – è importantissimo richiamo e centro di Commercio, ma ciò non basta quando essa rimane isolata e si aprono altrove nuovi sbocchi ai prodotti delle Province e nuovi Mercati per provvederle: questa province a poco a poco si divezzano dal venire a noi, e le case e i capitali che qui erano impiantati cercheranno altra Piazza, ad essi più conveniente". ATTI DEL CONSIGLIO COMUNALE DI NAPOLI, tornata del 30 settembre 1864, p. 616. Cfr. Scirocco, 1979.

[41] De Matteo, 2002 e 2008. Per un profilo di lungo periodo della storia industriale della Campania v. De Rosa, 1995 e 1996.

anni chiusero i lanifici Manna, Zino, Ciccodicola, Sava, ecc.[42] I cotonieri si trovarono in gravissime difficoltà, cui contribuì per alcuni anni anche la crisi mondiale del settore determinata dalla cessazione delle importazioni di cotone americano a seguito della guerra di secessione scoppiata negli Stati Uniti.[43] Tuttavia gli industriali cotonieri svizzeri del salernitano, per la maggiore solidità finanziaria delle imprese e i nuovi capitali che furono in grado di procurarsi, riuscirono a costo di sacrifici a superare la prova. Per sette-otto anni, per esempio, la Schlaepfer, Wenner & C., proprietaria di uno dei più grandi stabilimenti di filatura e tessitura di cotone in Angri, registrò rilevanti perdite e non distribuì dividendi. Ma, allo stesso tempo, attraverso aumenti di capitale, sottoscritto dagli stessi soci e da amici di affari di Napoli e Genova, avviò una profonda riorganizzazione e modernizzazione degli stabilimenti, e gradualmente si riprese. La crisi postunitaria invece spianò la strada al concreto quanto inesorabile declino del cotonificio Egg di Piedimonte, che, dopo ripetuti tentativi di rilancio, sarebbe stato ceduto nel corso degli anni '80.

Lo stabilimento di filatura e tessitura di lino e canapa della Società Partenopea, che, alla vigilia dell'Unità, con 800 operai impiegati nella sola filatura e una produzione di 534mila chilogrammi di lino filato, era uno dei principali se non il più importante d'Italia, riuscì in una prima fase ad assorbire il contraccolpo del nuovo regime doganale grazie all'aumento della domanda dei prodotti di lino e canapa indotto dalla crisi del settore cotoniero. Ma, ritornata la normalità, ceduta in fitto la tessitoria, la Partenopea fu costretta a indebitarsi. In breve, negli anni '70, schiacciata dalla concorrenza internazionale, da quella crescente degli stabilimenti italiani, specie della Lombardia – dove, attraverso fusioni e aumenti di capitale tra l'altro sorgeva il Linifico e Canapificio Nazionale con 20 milioni di capitale –, la Partenopea fu sciolta e lo stabilimento di Sarno, ormai vetusto e fuori mercato, fu ceduto ai D'Andrea, antenati degli attuali titolari dell'omonima casa commerciale napoletana.

La crisi investì anche l'industria cartaria, colpita dalla riduzione del dazio di esportazione sugli stracci, la materia prima che, a buon mercato e di buona qualità nel Mezzogiorno, aveva consentito alle cartiere di Terra di Lavoro di alimentare una discreta esportazione dei loro prodotti, senza tuttavia riuscire a soddisfare la domanda interna. Nonostante le proteste degli industriali, di cui si fece portavoce anche la Camera di Commercio di Napoli, il dazio fu conservato dal governo. L'industria cartaria stentò a ritornare ai livelli precedenti. La situazione precipitò nei primi anni '70 con la chiusura di diversi stabilimenti, sebbene proprio allora, in risposta alla crisi, si ebbero alcuni episodi di concentrazione e, nel 1873, la costituzione della Società delle Cartiere Meridionali che diede un nuovo impulso al settore. La nascita delle Cartiere Meridionali dovette concorrere alla decadenza delle antiche cartiere Lefebvre, che fino a quel momento erano state le più

[42] L'industriale laniero Giuseppe Polsinelli, nominato senatore nel 1876, riuscì forse a superare la crisi postunitaria, anche se il suo lanificio dovette cessare l'attività intorno agli anni '70.

[43] L'industria cotoniera meridionale utilizzava sia cotone nazionale sia d'importazione di diverse provenienze. De Matteo, 1982, pp. 83-92 e *passim*.

importanti del Mezzogiorno. I Lefebvre si ritirarono dagli affari a metà anni '80 e abbandonarono l'industria della carta nel 1888, cedendo una cartiera al direttore napoletano Gabriele De Caria e l'altra alle Cartiere Meridionali.

L'industria metalmeccanica napoletana, per un verso risentì delle difficoltà dell'industria tessile, che determinarono, per esempio, il declino dell'opificio Oomens specializzato nella produzione e riparazioni dei telai jacquard, per l'altro, della scarsa capacità di competere nelle forniture ferroviarie e militari, che fu all'origine delle trasformazioni, degli assorbimenti e delle traversie dei maggiori stabilimenti napoletani. L'antica Società ferroviaria Bayard nel 1862 venne acquisita a modico prezzo dalla Società delle strade ferrate meridionali, l'opificio statale di Pietrarsa fu costretto a interrompere l'attività e il governo nel 1864, non ritenendo di doverlo gestire in proprio, decise di darlo in fitto all'industriale Jacopo Bozza, che aveva diretto in precedenza le officine di Piombino. Ma dopo pochi mesi, funestati da licenziamenti, scioperi e incidenti di piazza, l'opificio fu affittato alla Società Nazionale di Industrie meccaniche costituita a Napoli con la partecipazione della ditta Macry, Henry & C, che nell'occasione aveva ceduto alla nuova società il suo stabilimento ai Granili. La Società di Industrie meccaniche cessò nel 1877 quando Pietrarsa e i Granili ritornarono allo Stato. Dal canto suo, Thomas Richard Guppy liquidò la società costituita con il connazionale Pattison, il quale, a sua volta, insieme ai figli impiantò sempre a Napoli una sua officina e fonderia destinata a affermarsi e ampliarsi. Lo stabilimento Guppy, giudicato il secondo d'Italia al momento dell'Unità, superò il momento difficile grazie non tanto alle commesse pubbliche ma alle ordinazioni private e forse anche ai proventi di altre iniziative che i Guppy intrapresero, come la costruzione del Macello di Napoli. Guppy morì nel 1882, lasciando le redini dell'opificio al figlio Thomas Richard e a un fido collaboratore, il capuano Felice D'Errico, ma, per le sempre maggiori risorse finanziarie che la gestione dello stabilimento imponeva, la ditta nel 1885 fu trasformata in società per azioni con la partecipazione minoritaria di due ditte italiane (Wagnière di Firenze e Ceriana di Torino), mentre l'anno successivo, con l'ingresso in posizione dominante della Hawthorn, Leslie & C. di Newcastle, mutò la denominazione in Società Industriale Napoletana Hawthorn-Guppy.

Nell'insieme, prescindendo dalla maggiore o minore gravità che assunse nei diversi settori e dalle vicende dei singoli stabilimenti, la crisi dell'unificazione colpì i comparti industriali di punta dello sviluppo economico dell'epoca, la cui organizzazione e attività, si è rilevato, in un modo o nell'altro, gravitava su Napoli. Da allora e fino all'approvazione della legge speciale del 1904, si può dire – con evidente semplificazione – che a Napoli e nel Mezzogiorno le condizioni per l'investimento industriale si mantennero proibitive o quanto meno sfavorevoli. Ed è un fatto che, ai primi del Novecento, la grande industria campana, ove si escludano gli stabilimenti militari, risultava rappresentata da soli due settori, metalmeccanico e cotoniero,[44] nei quali primeggiavano ancora gli stabilimenti

[44] De Rosa, 1996, p. 51. Modesta la consistenza delle altre industrie della provincia con l'eccezione dell'industria alimentare, che contava moderni mulini e pastifici in Torre Annunziata, Gragnano e

napoletani Hawthorn-Guppy,[45] Pattison, Pietrarsa e i Granili,[46] e quelli di filatura e tessitura del cotone di Angri e Pellezzano in provincia di Salerno gestiti dalla società controllate dagli imprenditori svizzeri.[47]

7. Un mondo che scompare. Il declino delle case commerciali e bancarie

Si possono intuire sia i margini ristretti in cui poté esprimersi l'iniziativa imprenditoriale nella Napoli unitaria sia gli sconvolgimenti che il mutamento politico ed economico produsse nel suo ceto imprenditoriale se si considera che nella ex capitale al trauma rappresentato dal suo declassamento e agli effetti della crisi industriale si aggiunsero quelli ugualmente deprimenti prodotti dalla crisi di altri settori di rilievo. La fine della Compagnia di Navigazione a Vapore delle Due Sicilie, a esempio, nel privare la città di una società e di un'impresa solide ed efficienti, anche per le modalità in cui si consumò,[48] le precluse di fatto la possibilità di una presenza in un settore promettente come quello dei trasporti marittimi a vapore, mentre, per quanto difficili da valutare, non meno gravi per la città furono le prolungate conseguenze dell'unificazione su di un settore importante sotto il profilo civile e culturale, come l'editoriale e grafico, settore che avrebbe cominciato lentamente a riprendersi, in una condizione comunque di subalternità rispetto alle grandi editorie nazionali, solo a partire dagli anni '80.[49]

Castellammare, e stabilimenti piccoli e medi a Napoli nel settore delle conserve, dell'alcol, delle acque gassose, birra, ecc. Da menzionare un piccolo stabilimento per la lavorazione del cotone e della canapa della Aselmeyer, Pfister & C. ai Granili, lo stabilimento Cirio a San Giovanni a Teduccio e la Società anonima birrerie meridionali di Caflisch e Brunner. La produzione della birra era stata introdotta a Napoli nel 1825 dallo svizzero Luigi Caflish che aveva istituto una fabbrica a Capodimonte.

[45] Nel 1905 lo stabilimento fu ceduto alle Officine Meccaniche di Milano, dopo che, ritiratasi nel 1900 la Hawthorn, Leslie & C., i Guppy e gli eredi D'Errico, di fronte alle gravi difficoltà finanziarie della società, decisero di scioglierla.

[46] Importanti erano anche gli stabilimenti metalmeccanici di proprietà della Armstrong, Mitchel & C. a Pozzuoli, della ditta Carmine De Luca, che aveva assorbito lo stabilimento Oomens, di Vincenzo Godono e della ditta Antonio e Francesco Luciano.

[47] Gli imprenditori svizzeri, a cui si erano affiancati imprenditori di origine tedesca, come gli Aselmeyer di Brema, questi ultimi costretti ad abbandonare l'Italia con gli operai tedeschi allo scoppio della prima guerra mondiale, furono indotti a cedere le azioni delle loro società nell'ambito di una operazione di concentrazione dell'industria tessile salernitana e napoletana, promossa da gruppi finanziari dell'Italia settentrionale sostenuti dalla Banca Italiana di Sconto, che portò alla nascita nel 1918 della Società delle Manifatture Cotoniere Meridionali.

[48] La Compagnia fu costretta alla liquidazione nel 1865 perché discriminata dal governo nella concessione dei servizi postali marittimi. Concessionarie dei servizi postali, e quindi di finanziamenti per l'acquisto di navi e di sovvenzioni su ogni viaggio effettuato, risultarono la Rubattino e la Accostato & Peirano, ambedue di Genova, e la siciliana Florio. Malgrado le richieste e le promesse, la Compagnia delle Due Sicilie non ottenne alcuna concessione e, non potendo competere con le compagnie sovvenzionate, stentò a trovare viaggi remunerativi. De Matteo, 2002, pp. 149-207.

[49] Dopo l'Unità, l'editoria napoletana, a parte le perdite provocate dalla produzione libraria riconducibile al passato regime (giuridica, scolastica, ecc.) e quindi superata e invendibile, fu in parte discriminata, specie nell'editoria scolastica, e non poté più contare sulle commesse statali, che naturalmente privilegiarono gli editori e i tipografi delle città capitali, Torino, Firenze e poi Roma. Del "risveglio" dell'editoria meridionale negli anni '80 furono protagonisti tipografi-editori come Gaetano Nobile e Francesco Giannini, il tipografo Angelo Trani, il libraio-editore Giuseppe Marghieri, il libraio-

Invece, l'unificazione e la liberalizzazione degli scambi, si è anticipato, favorirono le imprese impegnate nel commercio internazionale di norma associato al credito, i banchieri e le numerose compagnie di assicurazione. Certo sulla loro attività influirono, oltre agli ostacoli che si frapposero per alcuni anni al commercio, non ultimo il brigantaggio, la crisi generale e il forte ridimensionamento politico ed economico di Napoli, ridimensionamento che, per esempio, indusse i Rothschild ad avviare nel 1863 la liquidazione della loro sede napoletana.[50]

Ciò malgrado, i banchieri, i grandi commercianti e gli assicuratori furono i protagonisti della vita economica e anche politica della Napoli unitaria. Delle vicende, dell'organizzazione e degli ambiti operativi delle loro imprese dopo l'Unità si ha una conoscenza frammentaria e inadeguata. Altrettanto può dirsi delle loro biografie. Tuttavia, basta scorrere le guide commerciali e gli atti delle principali istituzioni economiche e amministrative cittadine per individuare un nutrito nucleo di titolari di case commerciali e bancarie o di assicurazioni che, affermatisi nel periodo borbonico, dopo l'Unità riuscirono a conservare o a conquistare posizioni ragguardevoli negli affari commerciali e finanziari[51] e spesso, si è detto, anche nella vita politica, locale o nazionale.

L'impegno politico, per molti di essi – come Girolamo Maglione, oriundo genovese nato a Napoli nel 1814, titolare dell'antica casa commerciale e bancaria, senatore dal 1869 e presidente della Camera di Commercio dal 1866 al 1870, o Tito Cacace, armatore e avvocato, nato a Napoli nel 1800, senatore già nel 1864 e presidente della Camera di Commercio dal 1863 al 1866 e dal 1870 al 1884 – procedé lungo un percorso grosso modo comune: la elezione alla Camera di Commercio, poi o parallelamente la presentazione alle elezioni per il Consiglio comunale o provinciale e infine, in qualche caso, la Camera dei Deputati o la nomina a Senatore.

Lontani dai grandi centri decisionali della politica e dell'economia del Paese, gli imprenditori napoletani, senza abbandonare i tradizionali traffici commerciali e marittimi che l'orientamento libero-scambista dei governi unitari, pur in un quadro profondamente mutato, consente di esercitare, ampliano gli orizzonti delle loro attività e si avvalgono di antiche o nuove relazioni di affari per inserirsi nei circuiti economici nazionali e per intraprendere più moderne iniziative in campo bancario, finanziario e assicurativo. Allorché, per esempio, la Banca Nazionale nel Regno d'Italia di Torino, con il sostegno governativo, avvia una politica di espansione territoriale nel Mezzogiorno, molti imprenditori napoletani – Arlotta, Achard, Auverny, Cilento, Degas, Maglione, Meuricoffre, ecc. – assumono un ruolo attivo nell'amministrazione della sua sede di Napoli, entrando a far parte del Consiglio di

---

tipografo-editore, già proprietario di un'edicola di giornali, Luigi Pierro, e infine i Morano, Antonio e Domenico, librai-editori, e Vincenzo, tipografo-editore. De Matteo, 2002, pp. 7-71. V. anche Mascilli Migliorini, 1999.

[50] Gille, 1967, pp. 243-252.

[51] Achard, Arlotta, Auverny, Cacace, Cilento, Collareta, Degas, De Lorenzo, De Martino, Ferrante, Forquet, Giusso, Iesu, Iggulden, Maglione, Meuricoffre, Sorvillo, Volpicelli, Vonwiller, Turner, ecc. Cfr. De Matteo, 2006.

reggenza.[52] Su un altro versante, ad affiancare i due istituti di emissione, la Nazionale e il Banco di Napoli, e l'antica Società di Assicurazioni Diverse diretta da Giovanni Filangieri, diversi banchieri napoletani promuovono nuovi istituti di credito. Nel 1871 viene fondata la Banca Napoletana, con capitale di 12 milioni di lire, fornito da case commerciali e bancarie napoletane (Arlotta, Auverny, Alhaique, Cilento, Meuricoffre, ecc.), e da gruppi finanziari settentrionali e stranieri. La Banca, diretta da Ludovico Arduin e amministrata tra gli altri dai banchieri Giovanni Auverny e Angelo Alhaique, si propone di introdurre il credito mobiliare anche nel Mezzogiorno, e, oltre a piccole partecipazioni in società nazionali e internazionali, contribuisce alla costituzione della Società delle Cartiere Meridionali, alla realizzazione dei Magazzini Generali a Napoli e alla fondazione della Società Meridionale dei Magazzini Generali.[53] Nel 1873, sul modello genovese, per iniziativa di Oscar Meuricoffre e con il concorso della stessa Banca Napoletana, si perviene alla fondazione della Cassa Marittima, istituto per il credito marittimo a favore degli armatori napoletani e della costiera: Meuricoffre ne assume la presidenza e Tito Cacace la vicepresidenza.[54] Più tardi, nel 1885, nasce la Banca Popolare di Napoli, che, distinguendosi per efficienza e solidità nell'affollato panorama di banche popolari che sorgono in quegli anni nella provincia, trasformata in società per azioni nel 1901, avrà tra i suoi azionisti la casa bancaria e commerciale di Enrico e Antonio Arlotta. Nel settore delle assicurazioni, dopo le difficoltà postunitarie, si addiviene a una riorganizzazione e a una ripresa nella quale il comparto marittimo si rivela ancora il più attivo. Così, negli anni '70 a Napoli, mentre sono rappresentare le maggiori compagnie di navigazione nazionali ed estere, oltre ad agenzie di compagnie di assicurazioni straniere, come l'Europa di Vienna e l'Arcangelo di Atene, operano l'Urania, la Cerere, l'Italiana, l'Esperia, l'Egeria, la Fenice, la Minerva e la Sirena; a Torre del Greco, l'Anonima Torrese e a Meta, la Metese e la Nuova Metese.[55]

---

[52] Nel 1875-76 la reggenza della sede di Napoli della Banca Nazionale è così formata: presidente, Eugenio Aimé; vice presidente, Girolamo Maglione; segretario, Federico Perret; vicesegretario, Giovanni Auverny; reggenti, Eugenio Achard, Mariano Arlotta, Antonio Cilento, Enrico Degas, Carlo De Angelis, Federico Giannini, Felice Hermann, Leopoldo Persico; Censori, Ceolini Enrico, Tell Meuricoffre, Antonio Rocca. Del Consiglio di sconto della sede fanno parte: Francesco Balsamo, Giovanni Pagliano, Alessandro Mazzarelli, Antonio Shucany, Adolfo Balsamo, Nicola Tramontano, Giovanni Robin e Carlo Caldara.

[53] Nel 1875-76 il Consiglio di Amministrazione della Banca è il seguente: presidente, Giovanni Corio; vicepresidente, Oscar Meuricoffre; segretario, Antonio Cilento; amministratori, Mariano Arlotta, Angelo Alhaique, Giovanni Auverny, Domenico Gallotti, Felice Hermann, Alessandro Mazzarelli, Leopoldo Persico, Giovanni Robin, Gianbattista Serra, Arnoldo Schoch.

[54] Gli altri amministratori della Banca sono i seguenti: segretario, Francesco Cilento; membri, Michele Cacace, Mariano Cacace, Francesco Starace, Giovanni Auverny, Ludovico Arduin, Andrea Mignano, Gaetano Questa, Giuseppe Pavoncelli. Direttore, Alessandro Mazzarelli.

[55] Il ramo delle assicurazioni sulla vita e contro gli incendi era invece pressoché esclusivamente esercitato da agenzie di società italiane e straniere (Assicurazioni Generali di Venezia, la Riunione Adriatica di Sicurtà, l'inglese Gresham, ecc.). Cfr. Betocchi, 1874, pp. 42-50. All'opera del Betocchi, direttore dell'ufficio di statistica costituito nel 1872 dalla Camera di Commercio della provincia di Napoli, si rinvia per notizie sui molteplici aspetti della realtà economica e produttiva della provincia a un decennio dall'Unità.

Le fortune dei nostri imprenditori cominciano invece a declinare a partire almeno dagli anni '80, per cause che si possono in parte intuire, ma con modalità, scansioni ed esiti che, allo stato degli studi, non si conoscono. D'altra parte, appaiono ancora sfocati e di incerta lettura i complessi rivolgimenti che attraversarono la realtà imprenditoriale napoletana in quel ventennio della storia della città nel corso del quale la questione napoletana si impose all'attenzione del Paese, dapprima, per le condizioni di degrado e di povertà in cui viveva la più parte della sua popolazione, rese manifeste dall'emergenza sanitaria del colera del 1884 e affrontate con i programmi urbanistici che portarono alla costituzione della Società per il Risanamento, e poi, al volgere del secolo, come questione nazionale diversa e distinta dalla questione meridionale, per l'impellenza e la gravità dei suoi problemi economici e l'assenza di prospettive di sviluppo.[56]

Quel che in generale sembra emergere è che le basi dell'attività di intermediazione commerciale e finanziaria delle case commerciali e bancarie napoletane, già segnate dal progressivo distacco delle province meridionali e dalle difficoltà che incontrano la piazza napoletana e il suo porto a inserirsi efficacemente nei circuiti del commercio internazionale, furono ulteriormente compromesse dalle grandi trasformazioni che mezzi di comunicazione e di trasporto sempre più rapidi ed economici e nuove pratiche di commercio (come il ricorso ai commessi viaggiatori) apportano all'organizzazione del sistema degli scambi interni e internazionali. E qui la crisi agraria, la svolta protezionistica dell'87 e la guerra commerciale con la Francia, colpendo le importazioni granarie e le esportazioni vinicole meridionali, faranno il resto.

Parallelamente, la crescita economica del Paese – che peraltro rende ormai inequivocabile e accresce il divario tra il Nord e il Sud – e l'evoluzione, sospinta da scandali e crisi bancarie, del suo sistema creditizio e finanziario restringono drasticamente gli spazi di manovra delle società per lo più su base personale degli imprenditori napoletani e impongono strategie imprenditoriali diverse e la ricerca di nuove forme e settori di investimento, come del resto sembrano già annunciare le stesse istituzioni di credito alla cui fondazione le case commerciali e bancarie napoletane hanno contribuito nel corso dei primi anni '70. Verosimilmente, prima ancora che di una crisi dell'iniziativa imprenditoriale, si tratta del declino di un modello di impresa a fronte di un radicale mutamento nella struttura delle opportunità e della vastità dei mezzi finanziari che i nuovi impieghi richiedono. Alcuni imprenditori abbandonano il campo, come accade ai Forquet,[57] o ai Maglione, nel cui caso l'esperienza imprenditoriale della famiglia non andrà del tutto perduta.[58] Altri, gli amministratori e i maggiori azionisti della Banca Popolare

---

[56] È la valutazione che emerge anche dagli studi che hanno affrontato diversi aspetti e momenti della storia imprenditoriale napoletana nel periodo, ai quali si rinvia. Marmo, 1969 e 1976; Frascani, 1990.

[57] La Forquet & Giusso, costituita nel 1816 (da Carlo Forquet, morto nel 1839, e Luigi Giusso, morto nel 1859) e gestita dal 1861 dai Forquet, si trasformò poi nella Fratelli Forquet, ditta quest'ultima che fu posta in liquidazione nel 1889.

[58] I due nipoti del senatore Girolamo Maglione parteciperanno nel 1917 alla fondazione dell'organizzazione rappresentativa degli industriali della Campania. Il primo, Girolamo, divenne amministratore della Società per applicazioni di Energia Elettrica di Torre Annunziata, confluita poi nel

di Napoli, sembrano concentrarsi con prudenza ed efficacia sulla gestione dell'istituto: la Banca aumenterà il capitale a 1 milione nel 1903 e a 2 milioni nel 1906, dedicandosi soprattutto agli sconti commerciali e solo marginalmente alla partecipazione in imprese industriali. Altri, infine, si gettano nella mischia. Così il gruppo che si è raccolto intorno alla Banca Napoletana, in vista dell'intervento di risanamento edilizio che il governo intende promuovere, trasforma nel 1885 la Banca nella Società di Credito Meridionale con il concorso di istituti di credito settentrionali (Banca Generale, Banca di Torino, Banca Subalpina e di Milano, Geisser e altri minori). Ma il Credito Meridionale, che partecipa alla costituzione della Società del Risanamento nel 1888,[59] finisce travolto nella crisi bancaria-edilizia in cui, malgrado risultati complessivamente positivi sul piano urbanistico, anche "l'operazione risanamento" sfocia, e trascina con sé la Cassa Marittima. Analoga la vicenda dell'antica Società di Assicurazione che, morto nel 1895 il Filangieri che l'aveva diretta per oltre quarant'anni, abbandona la tradizionale cautela e si trasforma a fine secolo in una sorta di banca mista avventurandosi tra l'altro in una rischiosa operazione di ristrutturazione e di rilancio dell'industria molitoria di Torre Annunziata e finendo assorbita nel 1909 nel Banco di Roma.

Non tutti i nostri imprenditori saranno travolti dall'esito infausto che contraddistingue molte delle iniziative e delle società che promuovono e alle quali partecipano,[60] peraltro anch'esse ancora da indagare. Ma le loro tracce diventano più labili, si perdono e si confondono con quelle iniziative e società che sembrano assorbire i loro interessi. E solo specifiche ricerche su singole imprese e imprenditori, sulle scelte e i risultati degli investimenti che effettuarono, sui loro rapporti con le grandi banche e i maggiori gruppi finanziari italiani e stranieri potranno chiarire se e in che misura l'acuirsi della crisi che attanagliava Napoli segnò anche la fine della loro avvincente e per molti aspetti tormentata storia imprenditoriale.

---

gruppo SME (Società meridionale di Elettricità); l'altro, Felice, fu amministratore della Società Anonima Bacini e Scali Napoletani, promossa dall'imprenditore sorrentino Tommaso Astarita nel 1910 e poi, sempre grazie al sodalizio con l'Astarita, dal 1914, consigliere di amministrazione e vicepresidente della Banca Generale della Penisola sorrentina. Nel Consiglio di Amministrazione della Banca, fondata dall'Astarita a Meta nel 1895 e attiva fino al 1923, figureranno i figli di Tito Cacace e dei Castellano. De Matteo, 2006 e, in particolare, Astarita – D'Esposito, 2003; Dandolo, 2005.

[59] La Società per il Risanamento si costituisce con un capitale di 30 milioni di lire cui contribuiscono, insieme al Credito Mobiliare, la Banca Generale, la Società Generale Immobiliare, la Banca Subalpina e di Milano, la Banca di Torino e la ditta Marsaglia.

[60] La Minasi & Arlotta (gestita dagli Arlotta), con succursale a Gallipoli, e la Auverny & C. (gestita dai discendenti di Antonio Elefante entrato in società con gli Auverny nel 1847), con succursali a Gallipoli, Gioia Tauro e Castellammare di Stabia, continueranno la loro attività, mentre i Meuricoffre l'abbandoneranno nel 1905 per altre ragioni – le malversazioni commesse dal socio Bourguignon –, cedendo l'antica banca al Credito Italiano. A quella data, però, è ancora attiva e opera sugli oli in Borsa la Meuricoffre Starace & C. di Gioia Tauro. Nel giugno 1890 invece erano state poste in liquidazione la Antonio Cilento quondam Martino (erede diretta dell'omonima ditta degli inizi del secolo) e le ditte private di Antonio Cilento e Francesco Cilento.

BIBLIOGRAFIA

ALIBERTI G., "L'integrazione corporativa dello stato centralizzato: le origini della Camera di Commercio di Napoli", in G. Aliberti, *Potere e società locale nel Mezzogiorno nell'800*, Roma – Bari, 1987, pp. 47-69

ASTARITA R. – D'ESPOSITO F.(a cura di), *Tommaso Astarita (1862-1923). L'orizzonte europeo di un imprenditore metese*, Napoli, 2003

BETOCCHI A., *Forze produttive della provincia di Napoli*, vol. II, Napoli, 1874

BIANCHINI L., *Storia delle finanze del Regno delle Due Sicilie* [1859], a cura di L. De Rosa, Napoli, 1972

CICCOLELLA D., *La seta nel Regno di Napoli nel XVIII secolo*, Napoli, 2003

CICCOLELLA D., "'Un genere pressoché necessario'. Consumo, politica e industria dello zucchero nel Regno di Napoli in età rivoluzionaria e napoleonica", *Storia economica*, 3-4, 2004, pp. 263-314

DANDOLO F., *Interessi in gioco. L'Unione degli Industriali di Napoli tra le due guerre*, Napoli, 2005

DAVIS J., *Società e imprenditori nel regno borbonico, 1815-1860*, Roma – Bari, 1979

DE CESARE R., *La fine di un regno* [1909], Milano, 1969

DELL'OREFICE A., *L'industria della carta nel Mezzogiorno d'Italia. 1800-1870* (*Cahiers internationaux d'histoire economique et sociale* 10), Genève, 1979

DE MAJO S., *L'industria protetta. Lanifici e cotonifici in Campania nell'Ottocento*, Napoli, 1989

DE MATTEO L., *Politica doganale e industrializzazione nel Mezzogiorno (1845-1849)*, Napoli, 1982

DE MATTEO L., *Governo, credito e industria laniera nel Mezzogiorno. Da Murat alla crisi postunitaria*, Napoli, 1984, a

DE MATTEO L., Holdings *e sviluppo industriale nel Mezzogiorno. Il caso della Società Industriale Partenopea (1833-1879)*, Napoli, 1984, b

DE MATTEO L., "Stato e industria nel Mezzogiorno", in *Lo Stato e l'economia tra Restaurazione e rivoluzione, II, L'industria, la finanza e i servizi (1845-1848)*, Napoli, 1997, pp. 9-39

DE MATTEO L., "La tolleranza della violazione. Agenti di cambio e mediazione di Borsa a Napoli tra età borbonica e anni postunitari", in A. Guenzi – P. Massa – A. Moioli (a cura di), *Corporazioni e gruppi professionali nell'Italia moderna*, Milano, 1999, pp. 460-490

DE MATTEO L., *"Noi della meridionale Italia". Imprese e imprenditori del Mezzogiorno nella crisi dell'unificazione*, Napoli, 2002

DE MATTEO L., "Girolamo Maglione (1814-1895), Un imprenditore liberale, 'oriundo genovese', nella Napoli dell'Ottocento", in C. Olcese Spingardi (a cura di), *Ottocento in Salotto. Cultura, vita privata e affari tra Genova e Napoli*, Firenze, 2006, pp. 49-53

DE MATTEO L., *Banche, credito ed economia nel Mezzogiorno continentale tra Restaurazione e crisi postunitaria*, in *Storia d'Italia*, *Annali*, 23, *La Banca*, Torino, 2008, pp. 256-295

DE ROSA L., *Iniziativa e capitale straniero nell'industria metalmeccanica del Mezzogiorno.*

1840-1904, Napoli, 1968

DE ROSA L., "La Campania industriale tra Settecento e Ottocento", in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e civiltà della Campania, L'Ottocento*, Napoli, 1995, pp. 91-116

DE ROSA L., "La Campania industriale dall'Unità all'ultimo dopoguerra", in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Storia e civiltà della Campania, Il Novecento*, Napoli, 1996, pp. 45-66

FORTUNATO G., *La questione meridionale e la riforma tributaria* [luglio, 1904], in G. Fortunato, *Il Mezzogiorno e lo stato italiano*, con introduzione di M. Rossi Doria, Firenze, 1973, pp. 534-585

FRASCANI P., "Mercato e commercio a Napoli dopo l'Unità", in *Storia d'Italia, Le regioni dall'Unità a oggi, La Campania*, Torino, 1990, pp. 183-221

GILLE B., *Histoire de la Maison Rothschild*, II, 1848-1870, Genève, 1967

GRAZIANI A., "Il commercio estero del Regno delle Due Sicilie dal 1838 al 1858", in *Atti dell'Accademia Pontaniana*, VI, 1956-1957, a, pp. 201-217

GRAZIANI A., "Il commercio estero del Regno delle Due Sicilie nella sua composizione merceologica", in *Atti dell'Accademia Pontaniana*, VI, 1956-1957, b, pp. 247-276

MARMO M., "L'economia napoletana alla svolta dell'Inchiesta Saredo e la legge dell'8 luglio 1904 per l'incremento industriale di Napoli", *Rivista Storica Italiana*, 1969, fasc. IV, pp. 954-1023

MARMO M., "Speculazione edilizia e credito mobiliare a Napoli nella congiuntura degli anni '80", *Quaderni Storici*, 32, 1976, pp. 646-683

MASCILLI MIGLIORINI L., *Una famiglia di editori. I Morano e la cultura napoletana nell'Ottocento*, Milano, 1999

MONTAUDO A., *L'olio nel Regno di Napoli nel XVIII secolo. Commercio, annona e arrendamenti*, Napoli, 2005

MORI G., "Industrie senza industrializzazione. La penisola italiana dalla fine della dominazione francese all'Unità nazionale (1815-1861)", *Studi Storici*, 1989, luglio-settembre, pp. 603-665

NITTI F. S., *Nord e Sud. Prime linee di una inchiesta sulla ripartizione delle entrate e delle spese dello Stato italiano*, Torino, 1900

NITTI F. S., *La città di Napoli. Studi e ricerche su la situazione economica presente e la possibile trasformazione industriale*, Napoli, 1902

NITTI F. S., *Napoli e la questione meridionale* [1903], in F. S. Nitti – D. De Masi (a cura di), *Napoli e la questione meridionale (1903-2005)*, Napoli, 2005, pp. 5-165

OSTUNI N., *Le società per azioni dal 1818 al 1834. Tentativi di ampliamento della base produttiva del Regno di Napoli*, Napoli, 1986

OSTUNI N., *Finanza ed economia nel Regno delle Due Sicilie*, Napoli, 1992

RADOGNA L., *Storia della marina mercantile delle Due Sicilie (1734-1860)*, Milano, 1982

RAIMONDI R., *Degas e la sua famiglia a Napoli, 1793-1917*, Napoli, 1958

RUSSO G., *La Camera di Commercio di Napoli dal 1808 al 1978. Una presenza nell'economia*, a cura di G. Alisio, Napoli, 1985

RUSSO G. (a cura di), *L'avvenire industriale di Napoli negli scritti del primo '900*, introduzione di G. Galasso, Napoli, 2004

SCHISANI M. C., *La Borsa di Napoli (1778-1860)*, Napoli, 2001
SCIROCCO A., *Il Mezzogiorno nell'Italia unita (1861-1865)*, Napoli, 1979
TOLOMEO A., *Il progresso tecnologico nel Mezzogiorno pre-unitario*, Vibo Valentia (Catanzaro), 1991
WAVRE P. A., "Swiss investments in Italy from the XVIIIth to the XXth century", *The Journal of European Economic History*, 17, 1, spring 1988, pp. 85-102
WENNER G., *L'industria tessile salernitana dal 1824 al 1918*, Napoli, 1983
ZANINELLI S. (a cura di), *L'Ottocento economico italiano*, Bologna, 1993

UNA PRECOCE AVANGUARDIA: LA PIÈCE *LE FORMICOLE ROSSE* DI DOMENICO REA

Barbara de Miro d'Ajeta

Le formicole rosse di Domenico Rea, pubblicate nel 1948 nella collana "La Medusa degli Italiani" edita da Mondadori e scritte in una notte milanese del 1947 rendono ancor più evidente di quanto la rendevano le precedenti prove narrative l'appartenenza dello scrittore a una corrente non neorealista, ma da ascriversi nell'ambito delle avanguardie espressionista e surrealista.

Il dramma in tre atti, infatti, o meglio la tragicommedia, come la definiva l'autore, mostra nove personaggi, dei quali sei muniti di maschera, secondo un ascendente stilistico reperibile nei pirandelliani *Sei personaggi in cerca d'autore*[1] nell'atto di scontrarsi fino all'inattesa catastrofe finale, con gesti talvolta anche comici, ma sostanzialmente drammatici, infine sfocianti nella tragedia.

Gli atti non sono concepiti prevedendo una unità di tempo e di luogo, sono astratti e l'agitarsi dei personaggi fa pensare a quello dei pupi non tanto siciliani, quanto napoletani (da un teatro di pupi lo scrittore fu colpito nella sua adolescenza a Nocera Inferiore, quello di Alfredo Farina).[2]

Proprio a mo' di pupi (o di maschere espressioniste) sono presentati i personaggi:

> LA MADRE – veste nera a sacco con una cintola chiusa da una fibbia di ferro a guisa di manette, e tanto grande. Capelli lunghi e disciolti e una maschera con profonde rughe sulla fronte e intorno alla bocca;
>
> MARIETTINA – vestitino a fiori di poco prezzo, lungo fino alle ginocchia. Sandali rossi col laccio fino al polpaccio. Orecchini penduli di cristallo sonoro. Capelli alla garçonne, metà neri e metà biondi. Per maschera: una grandissima bocca a forma di cuore, occhi neri in occhiaie azzurre, ciglia a raggiera fino alle guance e ai capelli;
>
> IL MORTO – questo personaggio sta a mezzo busto in una cornice, a guisa di quadro, appeso alla parete con un lumino votivo acceso davanti. Un uomo attempato dell'Ottocento, con baffi folti, pochi capelli in testa, di gioviale aspetto;
>
> IL PRESIDENTE – toga e cappello da magistrato. Per maschera: una barbetta rasente il mento, senza baffi, orecchi vasti come foglie di fico, naso dantesco, labbra sottilissime. Porta il bastone;
>
> ROSA – vestirà un abito verde speranza, lungo fino alle caviglie, da monaca di casa. Il seno venga castigato da fasce. Un medaglione con la Vergine Santissima in mezzo al petto. Porti maschera dal profilo di un cane

---

[1] Cfr. Butcher, 2006, p.129.

[2] Cfr. *ivi*, p. 141.

comune, una breve coda canina, e capelli a tuppo;

PASQUALINO – calzoncini corti, scarpacce, calzini arrotolati, un maglione vecchio. Per maschera: una faccia bellissima ma sconsolata, con occhi grandi, ma sonnolenti, con voce dolcissima, ma non virile;

DON BIRNARDO – capelli lisci, azzeccati alla testa. Basette lunghe e sottili fino a mezzo le guance infossate. Gli occhi della maschera simili a pallottoline di gassosa e dello stesso colore. Orecchi intelligenti. Pigiama con su figure impudiche;

DONNA RUFINA – capelli alzati, faccia incipriata, una veste da camera nera, con strascico;

IL PRINCIPE – senza occhi, senza bocca, un uovo sia la sua testa, come esso calvo. Il corpo rivestito di un mantello, le mani calzate da guanti biancocrema;

ALCUNE DONNE (in camicia da notte);

ALCUNI INFERMIERI (in uniforme d'ospedale);

ALCUNI RAGAZZI (scolaretti popolani di paese meridionale d'Italia).[3]

Il primo atto si intitola "La sera – Come si dovrebbe vivere": sono in scena la Madre, Mariettina, fanciulla sedicenne protagonista della *pièce*, il Presidente di tribunale, cui la Madre vorrebbe promettere in sposa la figlia Mariettina, il diciottenne Pasqualino, che ha intenzione, una volta entrato in età per farlo, di mettere su un'industria, l'amante e governante del Presidente, Rosa (che poi sarà respinta dall'uomo di legge e per questo impazzirà) e il Morto, padre di Mariettina, che dal quadro in cui è incorniciato parla e partecipa all'azione come se fosse vivo (nel secondo atto si accende perfino un toscano).

La prima didascalia del primo atto fa iniziare con icasticità l'azione. Il color rosso, la luce fioca della scena, le presenze evanescenti di Pasqualino e di Rosa introducono lo spettatore in un'atmosfera cupa e asfittica, che caratterizzerà poi tutto il dramma. Mariettina civetta con Pasqualino e col Presidente, incerta su quale dei due scegliere come marito e si rivelerà infine una prostituta, sedotta in tenerissima età da un fantomatico Principe, poi da Pasqualino e innamorata infine del protettore don Birnardo Meruno. Si scherza molto sull'età senile del Presidente, che sarebbe in realtà una gagliarda gioventù. Pasqualino bacia Mariettina "pazzescamente", mentre Rosa rimpiange la sua vita quotidiana trascorsa col Presidente e questi, ingelosito, pretende anch'egli i baci di Mariettina. La ragazza adduce la vergogna come pretesto per non darglieli e glieli dà in sua vece la Madre, suscitando il disgusto dell'uomo.

La Madre enuncia il suo credo: "È una ragazza e non può capire che la gente quando dice cuore vuol dire sto-ma-co, sto-ma-co (*tonico su 'ma'*)",[4] richiamando alla mente la Madre Courage brechtiana. C'è l'intervento del Morto, che accusa sua moglie di tradimento e rivendica i suoi diritti di padre. La scena è franta, aprendosi improvvisamente sul primo incontro del Presidente con Mariettina, avvenuto per

[3] Rea, 2005, b, pp. 1137-1138.

[4] *Ivi*, p. 1144.

strada, quando si innamorò di lei. Nel contempo sono rievocate le madri del Presidente e del Morto, svelando il complesso edipico dei due uomini. Mariettina continua ad essere contesa fra il Presidente, con cui la Madre vorrebbe farla fidanzare, e Pasqualino, e pontifica: "Poiché la gioventù è al principio della vita e la vecchiaia alla fine, son due cose effimere e perciò due buoni partiti".[5] Ma poi, non contenta, si rivolgerà verso l'ignoto e declamerà:

> MARIETTINA Don Birnardo Meruno, chi se ne frega di te? Mi hai scacciata, chi se ne importa? Vieni a vedere che ho ai miei piedi. Poi, deridimi; continuando a dirmi, per rabbia, che sono una… e non lo dici mai, perché hai paura. Io sono una sola cosa: una bellezza rara. (*Dando calci al Presidente e a Pasqualino, che più l'accarezzano*) E tu (*sempre all'ignoto*), aspettami, voglio venirci presto presto, col primo treno. Non voglio nemmeno aspettare domanimattina. Caro mio, sei un illuso di quelli forti, se non ti muovi tu, ci ho questi due imbecilli…[6]

Mariettina è una civetta immodesta, anche se si spaccia per un "fiorellin del prato" e afferma di aver paura del Mammone (metafora della sessualità sporca e delittuosa).

Il Morto provoca la Madre e non si chiarisce se fu lui il primo a tradire o lei, nel loro matrimonio. Egli ha accenti shakespeariani quando parla della madre morta, che voleva essere vendicata, per cui lui si era congiunto alla matrigna, offendendo il padre nell'onore.

La Madre afferma di non ricordarsi neppure di aver tradito il marito.

Vi sono continui cambiamenti di carte in tavola, per cui Mariettina, che in un primo tempo ha scelto Pasqualino, poi decide di ubbidire alla Madre, che si impone con l'autorità, roteando il bastone, anche e soprattutto per curare il proprio interesse, poiché il Presidente le ha promesso che, se sposerà la fanciulla, la solleverà dal suo mestiere di lavandaia e la manterrà, assegnandole una camera in casa sua.

Ma Pasqualino si appropria del bastone, che fa roteare, come già faceva prima la madre: il gesto rimanda proprio all'opera dei pupi.

Sulla scena è un continuo battibecco e un rovesciarsi di fronti, per cui Pasqualino, che vorrebbe uccidere la Madre e il Presidente per offrirli a Mariettina, cede alle preghiere della fanciulla, che li difende, in cambio di baci schioccati pubblicamente.

Dopo che la Madre e il Morto si sono bisticciati ancora (la Madre ha spento per dispetto il lumino davanti al Morto e questi con disinvoltura l'ha riacceso) il primo atto si avvia verso la conclusione: la Madre, rimpadronitasi del bastone, caccia di casa Pasqualino, che se ne va, promettendo di venire a liberare la ragazza "col

---

[5] *Ivi*, p. 1150.
[6] *Ivi*, p. 1152.

pistolone".[7] Mariettina si assoggetta, sia pur tra le lacrime, a firmare i documenti che attestano il suo fidanzamento col Presidente. La Madre l'ha spaventata, prospettandole un destino da sputacchiera, se non sposerà l'uomo di legge.

Il secondo atto, intitolato "La notte – Come si visse" con un improvviso *ralenti* mostra la Madre, Pasqualino e Mariettina addormentati nei letti in una camera nera. Così una repentina calma si oppone all'esagitazione, con l'uso dello *Schrei* espressionista, dell'atto precedente. Solo il Presidente e la governante Rosa vegliano, l'uno intento a studiare le carte del tribunale, l'altra a lavorare all'uncinetto. Come si è detto, il Morto si accende tranquillamente un toscano. Una tendina divide i letti di Pasqualino e Mariettina (con i piedi verso il pubblico) da quello della Madre, in fondo, a sinistra del pubblico. I personaggi parlano e poi sprofondano nuovamente nel sonno, russando.

Il secondo atto è diviso in due quadri, dei quali il secondo è ripartito in tre scene. Nel primo quadro ciascuno insegue i propri delirii: Mariettina invoca don Birnardo Meruno; Pasqualino dichiara di aver approfittato di Mariettina per primo e dunque lei si deve regolare di conseguenza; Rosa sogna l'amore del Presidente, che l'ha ingravidata per ben due volte; la Madre sogna di non lavare più i panni e di sistemarsi, grazie al matrimonio della figlia col Presidente; questi prega Rosa di impazzire perché egli possa avere un pretesto per cacciarla di casa e intanto assegna una pena di venticinque anni a un uomo che ha ucciso la moglie dopo averla colta in flagrante adulterio. Giova citare le parole del Presidente, consapevole della propria ipocrisia:

> IL PRESIDENTE Credete che io non sappia che sta pensando costei? Purtroppo, lo so. Ma come si fa? Io non l'ho mai amata. È che lo Stato da noialtri vuole la se-rie-tà! "I PRESIDENTI DEBBONO ESSERE INCORRUTTIBILI", il che è impossibile. E allora? Allora, in casa propria, nessuno vede; con un cane fedele come questa, chi ne saprà niente? E dopo, soddisfatto, puoi condannare, come meritano, i peccati di carne dei delinquenti. E ora, proprio io, dovrei usare sistemi delinquenteschi per sbarazzarmi di costei; che vorrei amare, perché nulla vi sarebbe di più comodo, ma che non sono capace nemmeno di guardare in faccia?[8]

Subito dopo che Pasqualino ha rivendicato a sé lo sverginamento di Mariettina in scena si svolge lo stupro di questa da parte di un surreale Principe, che l'ha comprata con una scatola di cioccolatini: si suppone quindi che così sia cominciata la carriera della protagonista.[9]

Ex abrupto il Morto interviene a sollevare dubbi circa l'illibatezza di Mariettina.

---

[7] L'accrescitivo del termine 'pistola' ha l'effetto di far apparire bambinesca l'azione di Pasqualino, che si rivelerà invece, poi, tragica.

[8] Rea, 2005, b, pp. 1166-1167.

[9] Con una citazione che rinvia indubbiamente al camerino di Madama Pace nei *Sei personaggi in cerca d'autore* di Luigi Pirandello si apprende che lo stupro avvenne presso la casa di donna Amalia, sarta reale, al IV piano di Via Chiaia 71. Si rievoca così uno squallido interno da prostituta. Cfr. Butcher, 2006, p. 142.

Pasqualino evoca il suo primo coito con la ragazza, che aveva nove anni, per cui si capisce che lo stupro del Principe è accaduto prima. L'evocazione del primo rapporto sessuale di Pasqualino e Mariettina è lirico-surreale, poiché i due ragazzi ricordano le noci, le margherite, una caduta infantile e si conclude:

> PASQUALINO […] (*abbracciandosi e accostando le teste vicine*) Facevamo pupù per terra guardando passare
>
> MARIETTINA E PASQUALINO (*con fortissimo grido*) LE FORMICOLE ROSSE! (*e a bassa voce, ciascuno dei due riaddormentandosi, ripete*) Le-for-mi-co-le-ros-se.[10]

Dunque queste "formicole rosse", che, con voce di origine dialettale, danno il titolo alla *pièce*, alludendo all'insieme dei personaggi che si agitano vanamente in scena hanno un precedente emotivo-sentimentale nel passato di Mariettina e Pasqualino.

Allo scopo di caratterizzare la figura del Presidente è qui inserito un episodio della sua infanzia, quando la madre lo mandava a scuola vestito da femmina, con le boccole e sedeva nel banco del più bravo, in una solitudine più intensa di quella del banco del somaro, che almeno era rispettato.

Sulla scena è acceso solo il lumino del morto e tre ragazzi (che – abbiamo visto nell'elenco dei personaggi – sono scolaretti di un paese meridionale d'Italia) danno la baia al Presidente fanciullo, minacciandolo di spogliarlo e di riempirlo di sputi se non si veste come loro. Quest'operazione di sputi e spoliazione viene definita *'o salatiello*. Il Presidente fanciullo, circondato dai ragazzi furibondi, chiede aiuto a Rosa, che gli fa da balia, e corre a prendersi la sua parte di sputi, portando poi il suo protetto in salvo entro il cancello della sua villa. Ma egli si toglie la soddisfazione, prima di rientrare in casa, di far aggredire i ragazzi dal suo cane Leone, aizzato con le frustate. Il Presidente è stato sempre vigliacco e anche ora maltratta e schiaffeggia la debole Rosa, gridandole che le è riconoscente per la fedeltà, ma non si riconosce come padre dei suoi figli e non è innamorato di lei.

Posta di fronte all'arroganza e alla prepotenza del suo amato, Rosa impazzisce: cammina carinamente e mentre vorrebbe pronunciare la parola cuore (per esattezza la locuzione "mio povero cuore"), le esce dalle labbra un buffo "cuocuocuò", che va ripetendo all'infinito.

Pasqualino e Mariettina gridano ancora: "LE FORMICOLE ROSSE!" e il Morto torna a provocare la moglie circa l'illibatezza della figlia, per cui la Madre, dopo aver dato un pugno al quadro facendolo cadere per sempre, prende la decisione di condurre la figlia dalla levatrice donna Rufina per farla ritoccare. Il primo quadro del secondo atto si chiude su Pasqualino, incuriosito della meta delle due donne, che ha intuito, per cui le segue, felice di essere armato del suo pistolone.

Il secondo quadro del secondo atto si apre sulla prima scena, dove sono raffigurati un portoncino buio donde si possa entrare e uscire, alberi e profili di caseggiati. Vi è anche una panchina. La luce continua a essere "fiochissima". Su per

---

[10] Rea, 2005, b, p. 1172.

il portoncino dove abita donna Rufina c'è un gran traffico: la Madre grida alla levatrice che è venuta per far ritoccare la figlia, questa si divincola, protestando di essere onesta e pura, ma ciò che anima di più la scena è la zuffa scoppiata fra le morigerate abitanti del palazzo, che dichiarano di avere figlie "piccole e innocenti" e il duo rappresentato da donna Rufina e dalla Madre, per cui a suon di reciproci insulti verbali ("PUTTANONI VECCHI" e "BIGOTTE STANCATE") la contesa si perde verso destra, mentre i tamburi suonano (altra eco dei pupi napoletani) e Mariettina fugge da don Birnardo Meruno, dal quale si sente protetta, a giudicare dalla battuta: "Solo lui mi resta… solo… solo… solo".[11]

La seconda scena del secondo quadro del secondo atto riguarda l'internamento in manicomio di Rosa. Già l'esordio contenuto nella didascalia presenta la situazione: "*Rosa cammina coi piedi e con le mani per terra, portata con la catenella dal Presidente. I due infermieri seguono*."[12]

Gli infermieri del manicomio, chiamati dal Presidente, affermano che Rosa ragiona. Poi si convincono che è necessario prenderla per internarla, dietro le pressioni del Presidente. Una volta braccata, Rosa ringhia e morde, evidenziando una follia furiosa. Infine fugge per la città. Il Presidente telefona alla polizia, intimando di catturarla, dato che è pericolosa e soggiunge: "Io devo sposare alle undici alla Chiesa-grande un fior di fanciulletta che assomiglia a mia madre".[13]

La terza scena del secondo quadro del secondo atto presenta Mariettina in atto di fuggire presso il suo protettore don Birnardo Meruno. La didascalia, infatti, recita:

> *Mariettina sta fuggendo verso la casa del suo partner, don Birnardo Meruno. Entra in scena sbandando e urtando qua e là, come un uccello notturno nei fari. Il soliloquio seguente è la storia fondamentale di Mariettina, succube e amante di don Birnardo Meruno, deus ex machina invisibile di tutta la tragedia.*[14]

Spesso nel Rea delle *Formicole* c'è nostalgia dell'infanzia, pure se si tratta di un'infanzia non innocente, come quella di Mariettina e anche del Presidente. Qui Mariettina evoca i giochi infantili, a campana, alle brecce e quando i ragazzi la facevano prigioniera, tanto che provocava l'invidia delle compagne. Fra questi ragazzi ve n'era uno, "con gli occhi da pazzo, due mani vispe, due gambe lunghe da gentiluomo".[15] Questo ragazzo la faceva impazzire, facendola prigioniera, picchiandola e gridandole: "Vattene, ma non te ne andare! O DICO TUTTO!".[16] Mariettina cadeva nella trappola, rispondendo: "E che dici?", ma poi, complice: "Non dirlo, o mammà mi batte".[17] Si capisce che il gioco è a sfondo sessuale, anche se è lasciato nell'ambiguità, poiché non si capisce bene che cosa i due facessero. Ciò che

---

[11] *Ivi*, p. 1179.
[12] *Ivi*, p. 1180.
[13] *Ivi*, p. 1182.
[14] *Ivi*, p. 1183.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*.

è chiaro è il corteggiamento violento, la possessività, l'aggressività di quegli che sarebbe poi diventato il suo sfruttatore.

Mariettina narra che sua madre davvero la picchiava quando rientrava tardi, ma poi le diceva che veniva dalla chiesa, dove si era trattenuta per le "quarantore" e la madre, bevuta la bugia, le dava i confettini, che lei non mangiava perché sazia dei dolci che Birnardo aveva rubato per lei e le aveva sparpagliato davanti. Molto intenso è questo racconto di Mariettina, come il sèguito, in cui, in un lungo monologo, narra il resto della sua storia. Per esempio, come si è prostituita:

> MARIETTINA […] Il fatto è che sono una di quelle che in questo paese s'annidano sotto le grondaie quando piove, paurose d'uscire dall'oscurità e paurose d'entrarvi. Veniteci a vedere quando dormiamo. Una notte, io dormivo. Quatta quatta, mi alzai: "Voglio vedermi" dissi. Foste stati con me. Gettavo un'ombra sul soffitto, come un povero animale, arricciatosi intorno al cuore, come intorno al suo Dio. Tic – tac – tic – tac: non c'è altro su questa terra di divino quando si diventa prostituta. Si torna a casa in fretta e furia, si tappano i buchi della porta, per sentire tic – tac, tic – tac. Delle volte non si sente… Allora cerchi con le povere mani: "Dove è andato; dove è andato?". Finalmente, viene sotto le dita, e ridi, e corri subito a letto. Ma ora sto all'impiedi, e non sento niente. Mi è permesso tutto quello che voglio. Anzi, quanto più son cattiva, più non si sente, perché ha paura e si nasconde; mai più si ode dormendo: o si è cattivi quando si sta all'impiedi o quando si dorme. Due son le cose: ONORE O DISONORE, TIC O TAC, IL PRESIDENTE O DON BIRNARDO MERUNO. TIC – TAC, TIC – TAC, TIC – TAC… (*esce di scena, quasi correndo*).[18]

Allo stesso modo, quasi correndo, entra in scena Pasqualino, con l'andatura di Charlot o di una rana in piedi percorsa dall'elettricità. Si esalta la fisicità dei personaggi, prima, nel caso del rapporto col suo cuore di Mariettina, ora con la strana *performance* di Pasqualino. Il monologo di Pasqualino, con connesso sdoppiamento della personalità, ha accenti, come si vedrà, degni di Amleto. La didascalia evidenzia la sua intenzione di uccidere Mariettina col pistolone, che tiene puntato contro l'oscurità. Egli invoca se stesso e i suoi organi, i suoi arti, fino all'esortazione centrale al cuore, in un crescendo che è sottolineato nel finale guerresco da un forte suono di tamburi (e si è già visto come questo suono rimandi all'esperienza reana di spettatore del teatro dei pupi).

Ma vale la pena di citare l'intero monologo:

> PASQUALINO Pasqualino, Pasqualinuccio, rispondimi una parola. Non fatemi credere che son restato definitivamente diviso da voi, miei fidi, orecchi, guance e mani. Perché restate inermi? Vi ricordate quando piangevamo insieme, per far rumore alla paura? Non so chi di noi confortasse l'altro. Ma c'era questo sollievo. Mentre ora, non vi riconosco più. Si direbbe che siete

[18] *Ivi*, p. 1184.

> stati asserviti, che preparate una rivolta contro chi ha fatto di tutto per darvi dolci parole, orecchi, tenere cose da accarezzare, mani, amiche della mia infanzia. Dove siete? Anche tu, anche tu, (*con fortissimo grido improvviso*) MALEDETTO CUORE, CAUSA DI TUTTE LE MIE ABITUDINI, (*piano di nuovo*) stai preparando la fuga? Vi prego, per l'ultima volta, ascoltatemi, non abbandonatemi. Abbiamo o non abbiamo un corpo e una storia in comune? E se io sono stato tradito, piedi, che potete darmi l'aiuto di correre, mani, con cui possiamo lanciare insieme qualche pistolettata, per paura, perché forse vi sembro debole, ve ne scappate? Voi vi sbagliate. Questo è il più grande giorno della mia vita, e vi conviene aiutarmi. Dopo di che resteremo soli, indisturbati padroni del nostro organismo. E tu principalmente, cuore, che sei il nostro capo, avanti, ripìgliati! Basta che vuoi. Dietro ti verranno gli altri: le dita, per mettere dentro il proiettile, gli occhi, per mirare alla perfezione, il cervello, per fornire le parole necessarie – come i soldati in guerra che gridano all'assalto – LE FORMICOLE ROSSE! e tu, spirito, il tamburo (*i tamburi suoneranno fortemente*). Questa è l'industria della disperazione![19]

Shakespeare era presente nell'orizzonte culturale dell'autore e, secondo la testimonianza diretta sua stessa, *Le formicole rosse* sono un dramma shakespeariano.

Infatti nella seconda scena del primo atto di *Amleto* il giovane principe apostrofa la sua carne e il suo cuore: "HAM. O! that this too too solid flesh would melt,/ Thaw and resolve itself into a dew";[20] e più in là: "But break my heart, for I must hold my tongue!",[21] a proposito delle nozze incestuose e repentine di Claudio con la regina appena un mese dopo la morte del padre di Amleto.

La scrittura reana aderisce proprio all'ideologia sottesa al testo di Shakespeare, dove il rapporto col corpo è fondamentale per l'anima, come si deduce dalla terza scena del primo atto di *Amleto*, dove Laerte, parlando a Ofelia dell'atteggiamento di Amleto nei suoi confronti, le dice: "LAER: […] And therefore must his choice be circumscribed/ Unto the voice and yielding of that body/ Whereof he is the head".[22] E, dopo che lo spettro del padre gli ha rivelato che fu subdolamente assassinato, Amleto dice, nella quinta scena del primo atto: "HAM. […] Hold, my heart;/ And you, my sinews, grow not istant old,/ But hear me stiffly up".[23] Anche la seconda scena del terzo atto si conclude con un'invocazione di Amleto al suo cuore, mentre sta per recarsi dalla regina sua madre, dove per errore ucciderà Polonio: "HAM. […] O heart, lose not thy nature; let not ever/ The soul of Nero

---

[19] *Ivi*, p. 1185.

[20] Shakespeare, 1975, p. 56: "AMLETO Ah, se questa troppo solida carne potesse sciogliersi, svaporare e tramutarsi in rugiada" (*ivi*, p. 57).

[21] *Ivi*, p. 58: "Ma pure, schiàntati, o cuore, ch'io debbo tenere a freno la lingua." (*ivi*, p. 59).

[22] *Ivi*, p. 66: "LAERTE […] E quindi le sue decisioni han da obbedire alla voce e al consenso di quel corpo di cui egli è il capo." (*ivi*, p.67).

[23] *Ivi*, p. 84: "AMLETO […] Reggi, cuor mio, e voi, nervi del mio corpo, non invecchiate all'istante, ma sostenetemi ben rigido e teso." (*ivi*, p. 85).

enter this firm bosom".[24]

Ritornando al testo reano, Pasqualino ha bisogno di chiamare a raccolta gli organi dell'intero suo corpo per essere assistito nell'impresa che intende compiere e, raggiunta l'acme dell'agitazione con effetto di *anticlimax* subentrano i toni comici relativi all'incontro con Rosa divenuta cane. La didascalia recita: "*Nell'uscire di scena, Pasqualino si vede venire contro Rosa che cammina caninamente abbaiando*".[25]

Mai come in questa scena si evidenzia la tenuta surreale della trasformazione di Rosa in cane.

Questa, "voltandosi indietro come inseguita" recita il suo verso: "Cuò, cuocuocuò, cuò, cuocuocuò." Pasqualino minaccia di spararle, vedendosi aggredito. Ma a una moina del ragazzo il cane va ad accoccolarsi sulle sue scarpe. E c'è un dialogo fra Rosa e Pasqualino, che si stupisce di avere a che fare con un cane parlante. Rosa chiede a Pasqualino chi egli è veramente e dichiara di essere una povera pazza "che nemmeno impazzita vogliono più amare". Pasqualino le domanda se è un pazzo-pazzo o un pazzo semiragionevole. Rosa gli risponde di avere una grande confusione nel cervello, che le suggerisce di dire solo poche parole e sempre le stesse. Pasqualino capisce che Rosa non è Mariettina, ch'egli sta inseguendo e gli è sfuggita davanti con la madre, mentre era semiaddormentato. Rosa dice a Pasqualino di essere un cane donna e il ragazzo, toccandole il sesso, se ne rende conto con l'esperienza. Rosa afferma che si ricorda soltanto del Presidente (che chiama Cuouocuò) da quando è nata. E Pasqualino di rimando:

> PASQUALINO Beata te. Beata te. Io di due: uno sono io, l'altra è lei. Perciò la cerco, per restare solo con me, con le mani, i piedi, le scarpe, le unghie, il petto e gli occhi, miei amici indivisibili. E se ci riesco, ah, darò una festa. Ora, arrivederci, o faccio tardi.[26]

Ma Rosa si accoccola nuovamente ai piedi del ragazzo, il quale si intenerisce e dice: "I cani sono uomini che, a forza di perdere la speranza, mutarono la forma cristiana in canina".[27] Così i due si congedano, seguendo ciascuno il proprio destino e muovendosi l'una da cane, l'altro da rana.

Il terzo atto, intitolato "Il mattino – Come si vive", introduce nella casa di don Birnardo Meruno:

> *Una stanza gialla. Un lettino. Una sedia con sulla spalliera una giacca e sul sedile un pantalone piegato. Sotto, le scarpe. Al capezzale una Madonna. Un comò sormontato da una campana con dentro due santini popolari, e una lampada davanti. Alla fine della parte sinistra (del pubblico) una porticina. A destra della parete (o quasi al centro) una finestra bassissima di davanzale, quasi un uscio. I suoi vetri*

---

[24] *Ivi*, p. 174: "O cuore, non perdere la tua umana natura: non permettere che l'anima di Nerone entri mai in questo petto risoluto." (*ivi*, p. 175).
[25] Rea, 2005, b, p. 1186.
[26] *Ivi*, p. 1187.
[27] *Ivi*, pp. 1188-1189.

> *lasciano vedere chiaramente tetti di casa prospicienti, ma più che tetti alti terrazzi, come si usano a Napoli, per dare l'illusione allo spettatore dell'altezza della camera di don Birnardo. In mezzo alla stanza un tavolo con qualche sedia di paglia. Al soffitto, che sarà a travi visibili e grossi, è attaccato un filo elettrico donde penderà una lampadina nuda. A sipario levato si vede don Birnardo Meruno ancora a letto, sopra i lenzuoli, con le mani sotto la nuca, meditabondo e, dopo qualche istante, si udrà sulla porta il frenetico picchiare di Mariettina.*[28]

Al bussare di Mariettina don Birnardo risponde gridandole di andare via e rivolgendosi poi alla Madonna in un misto di preghiera e bestemmia, per quanto riguarda i contenuti dell'apostrofe:

> BIRNARDO (*tornando a letto, inginocchiandosi davanti alla Madonna*) Comincio a credere in Voi e in Vostro Figlio, se la fate andar via. *(piagnucolando)* Già ho fatto morire mia moglie per lei. Che altro peccato debbo fare? Non vi saziate mai?.[29]

Don Birnardo minaccia la ragazza con una sedia. La lancia contro la porta, che si sfonda, in modo che Mariettina può entrare e va subito a cercare dappertutto il danaro che, secondo lei, le è dovuto a fronte dello sfruttamento. Durante il litigio con Mariettina, Birnardo spesso sta per dirle che è una troia, ma lo dirà solo alla fine, così che il termine si carica ancor più di significato, per le reticenze precedenti.

Questo dialogo fra don Birnardo e Mariettina, unito a quelli del primo atto fra la Madre, il Morto, il Presidente e Rosa, fanno pensare alla conflittualità intersoggettiva che caratterizzava, secondo Peter Szondi, il dramma moderno.[30] Quindi l'opera, anche se è compromessa, come si è visto, col surrealismo e con l'espressionismo, ha un impianto che fa pensare ai drammi classici.[31]

Il monologo di don Birnardo è chiarificatore:

> BIRNARDO (*afferrandole un polso*) Ragazzina, esageri ora. I soldi non ce li ho, e te ne devi andare. Mi pare che li abbiamo spesi insieme. In quanto al mostro, mi son seccato anche di questa parola, che prima fingevi di dire per amore, sebbene non può essere, come la volti e come la giri, una parola d'amore. Comunque, secondo te, io sono un partner, e con ciò? Sono uno che ha diritto a vivere, uno che svolge un compito, tanto è vero che c'è la parola partner, e che deve campare. È la missione avuta dal Padreterno. Ti pare che io, da per me, mi facevo partner? Io sono uno come gli altri. Ho gli occhi, le mani, i piedi ecc. Ho pure la sede degli affetti gentili. E commetto pure gli errori fatali… d'innamorarmi della merce (*indicando Mariettina*) che dovrei

---

[28] *Ivi*, p. 1191.
[29] *Ibidem*.
[30] Szondi, 1962, *passim*.
[31] Lo stesso Rea parlava, come si è detto, di un'analogia di quest'opera con quelle di William Shakespeare.

> esaminare e rivendere; onde questa stanza, d'antica gioia, è diventata l'inferno aperto. (*entusiasmandosi*) Dove è andato a finire don Birnardo Meruno, il mafioso, il picciotto, re delle donne, per questa zenzelosa, per questa… (*e si morde un dito per la brutta parola che stava per pronunciare*).[32]

Anche Mariettina si rivolge a se stessa e ai suoi organi, come prima Pasqualino, imputando ad essi la costrizione a venire da Birnardo. Questi afferma di essersi santificato, avendo a che fare con una donna come Mariettina e c'è un comico rivolgersi dei due all'immagine della Madonna, che chiamano a testimone delle loro losche vite. Si scopre che, al di là delle liti, i due in fondo si amano. Ma Birnardo, dopo aver dichiarato di amare Mariettina, si smentisce, innescando un gioco sadico, poiché in realtà disprezza la ragazza.

Mariettina minaccia di andarsene e fa per andar via, ma Birnardo dopo aver invocato il proprio cuore, che definisce "vil muscolo nocivo",[33] pentito, la trattiene.

La ragazza torna sui suoi passi e scoppia a piangere. Birnardo, che non sopporta di sentirsi cattivo a causa di quel pianto, fa per andarsene a sua volta. Mariettina lo trattiene e l'uomo, soggiogato, si rassegna a rimanere. Ma il dialogo fra i due prosegue pieno di ripicche, è un battibecco senza soluzione di continuità. Birnardo inizia a fischiettare il motivo della canzone napoletana *'A bannera* e la ragazza non sopporta che lui canti perché – gli dice – lei è triste ed è venuta da lui per consiglio, dato che le volevano far fare una cosa bruttissima (allude alla ritoccatura) e lei continua a pensare a lui *come all'unico*.[34] Birnardo a questo punto pensa che ci sia sotto del marcio e invoca nuovamente in modo comico la Madonna:

> BIRNARDO […] (*alla Madonna*) Con Voi dobbiamo rompere per forza. Vi avevo promesso che se tutto passava nel dimenticatoio con questa donna, cominciavo a credere e a praticare. Mi sarei fatto monaco, priore. NOOO! Dovevate farle ricordare che io sono – come lei dice: va' a vedere poi la verità! – che io sono l'unico, e ritorna qua, per costringermi un'altra volta al suo carro. Fatemi il favore. Madonna mia… Voi pure avete la testa fresca.[35]

Poi Birnardo si arrende a Mariettina, che diffida di lui perché non intenderebbe concetti come madre, sacrificio, amore per lui. Birnardo la guarda con un sorriso ironico e continuano ad azzuffarsi (Mariettina gli dà pugni e pizzichi) e ad insultarsi reciprocamente, fin quando capiscono che si amano e si decidono a congiungersi a letto, non senza aver prima spento la luce e coperto i santi con gli asciugamani. Belle sono le parole con cui fanno pace:

---

[32] Rea, 2005, b, p. 1193.

[33] L'espressione è tolta dall'*Intermezzo* carducciano ed è usata in termini ironici e parodistici, come altrove altre citazioni di classici. Cfr. Butcher, 2006, p. 155.

[34] Rea, 2005, b, p. 1197 (in corsivo nel testo).

[35] *Ibidem*.

> BIRNARDO Vieni qua. Scusami. Tu hai davvero ragione. Ma, sai com'è? Non tutti usano le carezze e le parole dolci. I veri cuori innamorati son come il Paladin di Francia, svellono l'universo. Credono di picchiare, e carezzano; credono di bestemmiare, e dicono parole di tenero amore. Io e te siamo due rifiuti: io sfruttatore, tu una che non sa nemmeno più a qual punto si trova. Eppure, ci amiamo. Proviamo ancora piacere alle parole oneste. Pensiamo ancora a una casarella, a un figliuolo coi riccioli in testa, ALLA MESSA DELLA DOMENICA.
>
> *Mariettina piange su una sedia.*
>
> BIRNARDO Vieni qua. L'amore è questo semplice venire, senza armi, sotto gli occhi dell'amato. Vieni.[36]

Mentre Birnardo, condotta Mariettina verso il letto, dice: "Ora siamo restati…" l'autore, con abile colpo di scena, introduce il Presidente e la Madre, l'uno nell'atto di brandire la carta del fidanzamento firmata da Mariettina, l'altra nell'atto di appoggiarsi a un bastone, perché uscita storpia dalla lotta con le donne. Birnardo, riaccesa la luce, osservandoli, dice: "È stupefacente".

Il Presidente afferma di voler parlare solo con la sua legittima fidanzata e con la nobile suocera. Birnardo dice a Mariettina, presa a bastonate dalla madre, che l'ha fatto scemo un'altra volta.

Alle profferte d'amore del Presidente Mariettina risponde che non lo amerà mai, provocando la reazione risentita della Madre, che compatisce se stessa e inveisce contro la ragazza.

Il finale è frenetico, con i personaggi che reclamano i propri diritti, con la richiesta delle prove della cattiva condotta di Mariettina a don Birnardo, che sostiene: "E io ho prove indimostrabili dello spirituale e dimostrabili del fisico che costei è una TROIA!"[37]

Don Birnardo esalta il proprio passato, quando faceva fermare i treni e dà con la testa in uno spigolo di muro, spaccandosela gravemente. Mariettina e perfino la Madre si commuovono.

Ma, con un altro, ultimo colpo di scena irrompe Pasqualino dalla finestra, gridando "LE FORMICOLE ROSSE!" e scarica il pistolone su Mariettina, che stramazza ai piedi di Birnardo, il quale continua a battere la testa contro il muro. Il Presidente rincorre Pasqualino, gridando: "ASSASSINO! ASSASSINO!". La Madre si getta sul corpo di Mariettina, piangendo. Pasqualino non si accorge che la finestra a uscio corrisponde a un piano alto e, fuggendo, vi si precipita, seguito a ruota dal Presidente.

Bella è l'ultima scena:

> LA MADRE (*un pianto di madre, senza isterismi, il pianto più che sul corpo della figlia, sulla Fatalità di tutte le cose).* ROSA (*in lontananza)* CUOCUOCUÒ! CUOCUOCUÒ! CUOCUOCUÒ![38]

---

[36] *Ivi*, p. 1200.
[37] *Ivi*, p. 1204.
[38] *Ivi*, p. 1206.

Anche il finale catastrofico, in cui perdono la vita (o il senno) quasi tutti i personaggi, ricorda vagamente l'*Amleto* shakespeariano.

Quando Domenico Rea scrisse questo testo lo immaginava messo in scena con la regìa di Giorgio Strehler e con le maschere di Aligi Sassu. In realtà il testo giacque nel cassetto fino al 1958, se si escludono due radiotrasmissioni, una italiana, nel 1952 e una francese, nel 1954.

Finalmente il 15 dicembre del 1958 la tragicommedia andò in scena al teatro di Roma "Il millimetro" con la regìa di Paolo Degrandi e gli attori Tina Sciarra (Mariettina), Teresa Volpe (la Madre), Nello Rivié (il Morto), Giuseppe Tolla (il Presidente), Giulia Mongiovino (Rosa), Claudio Duccini (Pasqualino) e Eugenio Corsi (don Birnardo). L'interpretazione, che stravolgeva il finale, facendo abbattere dalla furia omicida di Pasqualino non più Mariettina, ma don Birnardo e favorendo quindi il Potere, rappresentato dal Presidente e dalla Madre, ebbe parecchie repliche e discreto successo, così di critica[39] come di pubblico.

A questo punto vale introdurre la dibattuta questione, inaugurata da Vito Pandolfi,[40] circa le analogie presentate dall'operetta reana con *Finale di partita* di Samuel Beckett e, più in generale, secondo il più tardo intervento di Lucia Onorati,[41] con la produzione del Nuovo teatro d'oltralpe di Arthur Adamov, Jean Genet, Eugène Ionesco, oltre che del già citato Beckett.

Ora a me sembra che queste analogie possano essere instaurate a causa dell'intero panorama teatrale contemporaneo che era lontano da simili modelli di riferimento, ferma restando l'originalità del lavoro di Rea, che torna tutta a suo favore.

Certo quest'opera anticipa i fermenti del teatro dell'assurdo, rifacendosi peraltro, come si è detto, alle avanguardie teatrali europee del primo Novecento. L'esagerazione, l'eccesso, di cui è permeata, criticati negativamente da Grazia Maria Checchi,[42] la caratterizzano in modo originale.

Indubbiamente in Rea non c'è la rarefazione e la sobrietà che sono in Beckett o in Ionesco, ma è comunque presente qualcosa che fa pensare al teatro dell'assurdo.[43]

Un'altra interpretazione radiofonica magistrale dell'opera, sia pur stravolta ancora nel suo originale assetto fu curata da Gennaro Magliulo nel 1974 (andata in onda il 6 gennaio dell'anno successivo).

La Madre era interpretata da Luisa Conte, il Morto era impersonato da Nino Taranto, Ennio Balbo era il Presidente, Bruno Cirino Pasqualino, Mariano Rigillo don Birnardo, Dolores Palumbo Rosa, Emilia Sciarrino Mariettina. Completava il tutto il commento musicale di Roberto De Simone. Si vede bene che il cast riuniva attori e un musicista di grosso calibro.

Altra messa in scena degna di rilievo dell'opera, se non altro per le sedi in cui fu

---

[39] Su questa interpretazione del testo scrissero, tra gli altri, Vito Pandolfi, (Pandolfi, 1959, e, *idem*., 1958); Giorgio Prosperi (Prosperi, 1958); Aggeo Savioli (Savioli, 1958).

[40] Pandolfi, 1959.

[41] Onorati, 1999, p. 62.

[42] Checchi, 1949, *passim*.

[43] Con questa affermazione discordo da Butcher, che nega questi riferimenti (cfr. Butcher, 2006, p. 164).

condotta, fu quella della Cooperativa Nuova Compagnia di Teatro, per la regìa di Luisa Mariani. La rappresentazione fu portata al Teatro delle Terme di Castellammare di Stabia nel 1980, proseguì poi al teatro Flaiano di Roma e infine, nel febbraio del 1981, fu al teatro San Ferdinando di Napoli.

Ultimo tentativo, deludente anch'esso, a detta di Franco de Ciuceis,[44] fu quello della Cooperativa Solot, con la regìa di Alessandro Perriello e la supervisione di Ugo Gregoretti, il 10 e l'11 settembre 1995, all'interno della XVI edizione di Benevento città spettacolo.[45]

Bisogna concludere che quest'opera non è stata mai messa in scena con un'interpretazione che le rendesse giustizia, risultando nel complesso sfortunata anche per il destino delle manomissioni del testo, che lo hanno alterato senza profitto.

Circa l'ambientazione de *Le formicole* a Napoli non c'è dubbio,[46] ma va detto che il dialetto napoletano compare solo in alcuni punti, mentre forte impatto ha la creazione di neologismi ("toglibile", "magromazza", "domanimattina", "delinquenteschi" e "ospedalicittà") e l'adozione in termini parodistici di spunti tratti dai classici italiani e stranieri: oltre al già citato carducciano "vil muscolo nocivo" è presente il sonetto CXXIX di Shakespeare nell'espressione messa in bocca alla Madre "sciupìo di spirto in squallor di vergogna"[47] e c'è una citazione dei *Sepolcri* di Ugo Foscolo nella frase pronunciata dal Presidente e riferita a Rosa: "Non si può, non si può lasciarla alle ortiche e alla gleba".[48]

Come già Pirandello anche Rea manipola un precedente racconto, scrivendo *Le formicole rosse*: si tratta de *Il bocciuolo*, che chiudeva la raccolta *Gesù, fate luce* ed era stato prima destinato ad essere compreso in *Spaccanapoli*. La derivazione riguarda la figura del Presidente. Nel racconto un attempato Presidente di tribunale narra in prima persona del suo fidanzamento e del suo matrimonio con una giovane fanciulla, Rosa, venuta per caso nella sua abitazione per giustificare le assenze in ufficio di un suo zio. L'irruzione della ragazza nella vita dell'uomo gli sconvolge i piani di un'esistenza solitaria, in cui era accudito da Giulia, governante, cameriera e, "a forza di convivenza, una […] consanguinea". Anche nel racconto c'è una madre pronuba, ma non è una maschera, come la Madre del dramma. Largo spazio è accordato al periodo di fidanzamento, durante il quale da lettere anonime e dall'averlo intravisto, dall'averne intuito la presenza, il Presidente si accorge che Rosa ha un amante giovane. Alla vigilia del matrimonio sembra che la relazione sia stata troncata, ma, durante il ricevimento nuziale, appare all'improvviso l'amante, un giovanottino pallido, il quale requisisce la sposa, e, entrato in macchina col

---

[44] de Ciuceis, 1995, *passim*.

[45] Per la storia delle messe in scena ho seguito, *per summa capita*, il già citato, imprescindibile Butcher (2006, pp. 160-167), che ha avuto anche la fortuna di ascoltare di persona il radiodramma di Gennaro Magliulo, su cui riferisce puntualmente (*ivi*, pp. 164-165).

[46] Cfr. Rea, 2005, b, pp. 1135-1136 ("Presentazione del regista agli spettatori") e *passim.*

[47] Shakespeare, nel citato sonetto dice: "The expense of spirit in a waste of shame/ Is lust in action".

[48] Cfr. *Dei sepolcri* (vv. 46-47): "ma la sua polve/ lascia alle ortiche di deserta gleba". Per tutta l'analisi del linguaggio de *Le formicole* cfr. Butcher, 2006, pp. 153-156 e, per la citazione del Foscolo, cfr. Onorati, 1999, p. 60.

Presidente, condivide con lui Rosa, che, posta in mezzo ai due uomini, dà una bacio ora all'uno ora all'altro, proprio come nel dramma fa Mariettina con Pasqualino e il Presidente.

È presente anche ne *Il bocciuolo* l'episodio del Presidente bambino invidiato dai compagni di classe di diverso ceto sociale, contro i quali aizza il suo cane. Ma ne *Le formicole* la scena è molto più movimentata e drammatica, secondo le esigenze del teatro.

Molto incisivo è il finale del racconto, dopo che gli invitati del matrimonio hanno gridato al Presidente "Cornuto!":

> Volevo andarmene. Mia moglie, al primo passo che diedi, mi rincorse. Prese anche me per la mano. E disse: "Andiamo a casa nostra". La madre urlava sul coro della gente. Giulia ci seguì con un'altra automobile. Mi sentivo bene. Cornuto, ma bene. Approvavo quanto faceva Rosa. Era di una giustizia incredibile. Un bacio a me, un bacio a lui, un braccio nel mio, un braccio nel suo. Poi tirava le braccia, si portava le mani sul volto e piangeva, da sola, tra il largo che le facevamo sul sedile. Giunti a casa, discendemmo, e io mi avviai direttamente verso le scale, senza una sola idea nel cervello. Sentii chiudere il portoncino e mi voltai per essere ben sicuro che fosse andata via. Saliva la scala, dietro di me, rasentando il muro; ma sola.
>
> "E l'altro?" domandai.
>
> "L'altro" rispose "sempre l'altro. Non vedi che è un ragazzo?"[49]

BIBLIOGRAFIA

BARBERI SQUAROTTI G., "Domenico Rea: dalla mimesi alla coscienza", *Nostro Tempo*, maggio – giugno 1962, fascc. 114-115, pp. 117-120

BOTTA G., "Domenico Rea, o il vento del Sud", in *Narratori napoletani del secondo dopoguerra*, Napoli, L'arte tipografica, 1955, pp. 7-21

BUTCHER J., "Meridionalia. Domenico Rea al teatro: *Le formicole rosse*", *Critica letteraria*, XXXIV, fasc. I, nº 130, 2006, pp. 127-167

CECCHI E., "Gesù al magnesio", *L'Europeo*, 24 dicembre 1950

CHECCHI G. M., "Domenico Rea. *Le formicole rosse*", *Il Ponte*, fasc. V, maggio 1949, 5, pp. 649-651

DANESI M., "*Le formicole rosse* di Rea", *Il Borghese*, 25 dicembre 1958

DE CIUCEIS F., "La tragicommedia delle *Formicole*", *Il Mattino*, 12 settembre 1995

NATI M., "Conversazione con Domenico Rea", *L'Italia che scrive*, marzo-aprile 1959

ONORATI L., "*Le formicole rosse*", in *Domenico Rea, scrittore napoletano*, Roma, Sovera Multimedia, 1999, pp. 56-63

PANDOLFI V., "Rea di scena", *Il Punto*, 20-27 dicembre 1958

PANDOLFI V., "Il 1948 di Rea", *Il Dramma*, XXXV, agosto-settembre, 1959, fasc. 275-276, pp. 105-106

---

[49] Rea, 2005, a, pp. 257-258. Per l'individuazione dell'intertesto *Il bocciuolo* cfr. Butcher, 2006, pp. 134-135. Per l'edizione del testo de *Le formicole rosse* ho seguito quella presente nel Meridiano Mondadori, ossia quella *princeps*, corrispondente a quella apparsa da Mondadori nel 1948, nella collana della Medusa.

PIANCASTELLI C., *Domenico Rea*, Firenze, La Nuova Italia, 1975
PRINA S., *Invito alla lettura di Domenico Rea*, Milano, Mursia, 1980
PROSPERI G., "*Le formicole rosse* al Millimetro", *Il Tempo*, 16 dicembre 1958
RAVEGNANI G., "Teatro di Rea", *Milano - Sera*, 26-27 maggio 1949
REA D., *Il bocciuolo*, in Francesco Durante – Ruggero Guarini (a cura di), *Opere*, I Meridiani, Milano, Mondadori, 2005, a, pp. 237-258
REA D., *Le formicole rosse*, in Francesco Durante – Ruggero Guarini (a cura di), *Opere*, I Meridiani, Milano, Mondadori, 2005, b, pp. 1133-1206
ROSSI M., "L'ironica amarezza di Domenico Rea", *Trieste Oggi*, 27 marzo 1993
SANTUCCI L., "Formicola rossa", *Il Popolo*, 15 maggio 1949
SAVIOLI A., "Le formicole rosse", *L'Unità*, 16 dicembre 1958
SHAKESPEARE W., *Amleto*, Introduzione, traduzione e note di G. Baldini, Milano, BUR, Rizzoli, 1975
SZONDI P., *Teoria del dramma moderno*, Torino, Einaudi, 1962
VALLAURI C., "Ridotto romano", *Ridotto*, IX (gennaio 1959), pp. 15-16, 46
VIRDIA F., "*Le formicole rosse* di Rea", *La Voce Repubblicana*, 17 dicembre 1958

L'IMMIGRAZIONE GIAPPONESE NEGLI STATI UNITI

Daniela De Palma

1. L'emigrazione giapponese

Fino al 1866, in base alla politica di seclusione nazionale (*sakoku*) varata dallo shogunato Tokugawa nella prima metà del XVII secolo, l'emigrazione dal Giappone venne considerata come un vero e proprio reato, punibile persino con la pena di morte. Su pressante richiesta delle Hawaii, la cui popolazione era stata decimata dalle malattie importate dall'uomo bianco, che avevano tolto braccia utili alle piantagioni di zucchero presenti sulle isole, il governo giapponese nel 1868, primo anno dell'era Meiji, concesse l'invio di 148 persone, incluse sei donne e due ragazzi, tutti non agricoltori, come lavoratori a contratto assunti dall'Ufficio Immigrazione hawaiano:[1] essi furono chiamati *ga-nen mono*, "gente del primo anno".[2] Tuttavia, dopo questa prima spedizione, il governo giapponese, sgomento per le condizioni di semi-schiavitù di questi lavoratori, che subivano maltrattamenti brutali dai sorveglianti, nonostante le reiterate richieste da parte del governo hawaiano, rifiutò categoricamente di inviare altri braccianti nelle isole, concentrando i propri sforzi sullo sviluppo interno e scoraggiando l'emigrazione. Il governo Meiji riteneva infatti che l'invio di propri cittadini come lavoratori a contratto si sarebbe risolto in una perdita di prestigio per l'intera nazione.

Ma la politica deflattiva degli anni '80 creò una situazione agraria tanto grave da spingere il governo giapponese a considerare l'emigrazione come una forma di sussidio e ad abbandonare definitivamente la sua politica restrittiva sulle migrazioni. Nell'aprile del 1884 l'inviato hawaiano in Giappone fu informato del fatto che il governo non era incline a porre nessun tipo d'ostacolo ad una emigrazione di lavoratori a contratto su larga scala.[3] In base al contratto stipulato dai due governi nel 1885, iniziò un'emigrazione ufficialmente controllata verso le Hawaii: il primo gruppo di 945 immigrati fu accompagnato dal primo console giapponese nelle Hawaii e da sua moglie, e il re Kalakaua in persona li accolse all'arrivo.[4] Tra il 1885 ed il 1894 ebbero il permesso di sbarcare nelle isole oltre 30 mila lavoratori giapponesi, per lo più reclutati nei villaggi del Giappone meridionale, la prima emigrazione su vasta scala nella storia dell'arcipelago. Oltre ai lavoratori legati alle piantagioni per la durata triennale del contratto, ai quali il governo delle Hawaii pagava anche le spese di viaggio,[5] vi erano anche immigrati

---

[1] Daniels, 1968, pp. 4-5.
[2] Kimura, 1988, p. 3.
[3] Daniels, 1968, p. 5.
[4] Kimura, 1988, pp. 5-6.
[5] Per i termini del contratto, *ivi*, p. 4.

"liberi" (mercanti, sacerdoti, medici, corrispondenti di quotidiani, insegnanti, studenti ecc.), che si recavano nelle Hawaii a proprie spese.[6]

Il governo prese provvedimenti per sorvegliare l'emigrazione e proteggere gli emigranti: nel 1891 fu costituito un Ufficio Emigrazione all'interno del Ministero degli Affari Esteri e un editto del 1894 (che divenne la Legge per la protezione degli emigrati del 1896) proclamò che gli emigranti erano sotto la protezione del governo giapponese e dei suoi consolati all'estero.[7] Negli anni '90 agenzie governative nazionali e funzionari prefetturali che si occupavano della disoccupazione rurale diffusero informazioni sull'emigrazione e un flusso costante di lavoratori a contratto cominciò a dirigersi verso Australia, isole Fiji, Guadalupe, Canada, Messico e Perù.

Nel 1898, secondo l'Ufficio Immigrazione, vi erano nelle Hawaii 10.527 lavoratori a contratto e 5.208 lavoratori "liberi", oltre a 1.051 lavoratrici, che erano mogli dei braccianti.[8]

2. L'emigrazione verso gli Stati Uniti

Nel 1898 le Hawaii furono acquisite dagli Stati Uniti in seguito alla guerra ispano-americana, e nel 1900 il Congresso approvò un decreto (*Organic Act*) in base al quale venivano applicate nelle Hawaii, divenute territorio federale, le leggi e la Costituzione degli Stati Uniti: esse privavano di valore legale l'immigrazione su contratto di lavoro.[9] I giapponesi che lavoravano nelle isole furono così liberati dai legami con le piantagioni e vennero ad avere i requisiti necessari per entrare senza passaporto nella zona continentale degli Stati Uniti, dove si diceva che gli stipendi fossero più alti ed i diritti dei lavoratori fossero tutelati dalle unioni sindacali. Solo nel 1907 la migrazione dei giapponesi nella zona continentale degli USA via Hawaii, Canada e Messico, fu proibita per legge.[10]

Tra il 1890 e il 1900 giunsero negli Stati Uniti 27 mila immigrati giapponesi, provenienti sia dalle Hawaii sia dalle prefetture del Mare Interno più sviluppate commercialmente; essi si stabilirono per lo più in California. I collegamenti navali diretti tra San Francisco e il Giappone erano iniziati nel 1855, nel 1872 vi erano giunti i primi ambasciatori nipponici, accolti con entusiasmo e benevolenza, e in California si era stanziata nel 1869 la prima colonia agricola giapponese, la Colonia di Wakamatsu, i cui membri erano emigrati illegalmente dal Giappone, e che aveva avuto tuttavia breve vita,[11] ma soprattutto negli anni '90 la California presentava una forte carenza di manodopera a basso costo nelle ferrovie, nelle miniere, nelle fabbriche, e specialmente nel settore agricolo. La guerra civile (1861-1865) aveva privato il settore agricolo di numerosi schiavi braccianti, e il massiccio flusso

---

[6] *Ivi*, p. 11. Poiché gli immigrati "liberi", in caso lavorassero nelle piantagioni, ricevevano paghe più alte dei lavoratori a contratto, molti giapponesi facevano sforzi economici per arrivare nelle Hawaii a proprie spese ed essere classificati come tali.

[7] *Kodansha Encyclopedia of Japan*, by Itasaka (Gen), Tōkyō, 1983, vol. 2, p. 200.

[8] Kimura, 1988, p. 13.

[9] *Ivi*, pp. 13-14.

[10] *Ivi*, p. 14.

[11] Kitano, 1969, pp. 12-13.

d'immigrati cinesi che era subentrato al loro posto aveva provocato negli agricoltori americani bianchi la paura del "pericolo giallo", con la correlata necessità di salvaguardare la purezza razziale e la civiltà occidentale (nel 1870 i cinesi rappresentavano il 10% della popolazione dello Stato della California).[12]

I cinesi, dopo aver subito violenze e massacri, tra cui il più atroce era stato quello di Los Angeles del 1871 in cui 22 cinesi erano stati assassinati orribilmente,[13] dal 1879 erano stati oggetto di una persecuzione legislativa, culminata nel 1882 con il passaggio del *Chinese Exclusion Act*. Il Decreto, che proibiva l'immigrazione cinese in tutti gli Stati Uniti per dieci anni, fu rinnovato per altri dieci anni nel 1892,[14] e divenne permanente nel 1902.[15]

L'arrivo dei giapponesi colmava quindi una crescente carenza di manodopera; inoltre, la maggior parte dei giapponesi avevano già avuto esperienze in campo agricolo, accettavano paghe inferiori a quelle richieste dai cinesi, non si lamentavano delle condizioni di lavoro, spesso disumane, e lavoravano con impegno e solerzia. Tali qualità fecero sì che i lavoratori giapponesi fossero i più richiesti sul mercato del lavoro agricolo.

Essi aspiravano però a migliorare la loro posizione e, lavorando per anni con grande impegno, molti riuscirono a diventare, da braccianti agricoli, coltivatori della terra presa in affitto, quindi possessori della terra che lavoravano. Inoltre, unendosi in gruppi e mettendo insieme soldi e capacità, cominciarono a lavorare la terra con il metodo intensivo.

L'esempio più eclatante di questa capacità imprenditoriale degli immigrati giapponesi fu George Shima, giunto in California nel 1889, a 26 anni, proveniente dalla prefettura di Fukuoka. Egli, che aveva iniziato la sua carriera lavorativa come bracciante, facendo uso delle più avanzate tecniche agricole e manageriali e specializzandosi nella coltivazione delle patate, prodotto nuovo per la California, riuscì a costruirsi un impero agricolo, tanto da guadagnarsi il soprannome di "Potato King": nel 1920 si stimava che controllasse l'85% di tutta la produzione di questi tuberi in California.[16]

Nel 1919 il valore di mercato dei raccolti prodotti dagli *issei*, ossia la "prima generazione" di immigrati dal Giappone (i loro figli, nati nelle Hawaii o negli Stati Uniti erano la "seconda generazione", *nisei*), fu di oltre 67 milioni di dollari, un po' più del 10% del valore totale dei raccolti della California; a quel tempo l'agricoltura occupava circa metà dei 70.000 giapponesi presenti in California, che possedevano 74.769 acri di terra in contratti d'affitto.[17]

Un'altra professione in cui si distinsero i giapponesi era quella di giardiniere, professione che non esigeva un gran capitale iniziale, richiedeva esperienza e

---

[12] Daniels, 1968, p. 16.
[13] *Ivi*, p. 17.
[14] Per un esame dettagliato della legislazione anti-cinese negli Stati Uniti, cfr. *Report of the Royal Commission on Chinese and Japanese Immigration - Session 1902*, 1978, pp. 245-251.
[15] Daniels, 1968, pp. 18-19.
[16] *Ivi*, p. 10.
[17] *Ibidem*.

specializzazione, e permetteva di godere di autonomia creativa e decisionale e di uno status più elevato di quello dei semplici contadini. Il numero dei giardinieri giapponesi in California fu sempre in continuo aumento (1.300 nel 1928, 1.650 nel 1940).[18]

Altro settore nel quale i nippo-americani ottennero successi fu quello della pesca, in California, nell'Oregon e nello stato di Washington, dove costituirono grandi flottiglie da pesca.[19]

Gli altri intrapresero piccole attività commerciali: caffè, piccoli ristoranti e negozi di alimentari, barbieri e lavanderie. Tali attività di commercio e ristorazione ebbero un discreto successo, soprattutto perchè ogni giapponese che metteva su un'attività poteva sempre contare su un buon numero di clienti giapponesi. Nella comunità giapponese era infatti presente uno spirito di coesione, una solidarietà che diveniva più forte nei gruppi che appartenevano allo stesso *ken*, cioè alla stessa prefettura giapponese,[20] e un numero sorprendentemente alto di immigrati proveniva da cinque prefetture del Giappone sud-occidentale: Hiroshima, Kumamoto, Wakayama, Fukuoka e Yamaguchi.[21] La prima generazione di immigrati era infatti generalmente omogenea in termini di età (giovane), educazione (4-6 anni scolastici), sesso (maschile) e background generale, avendo le proprie origini nel Giappone rurale. Questi uomini furono presto raggiunti da donne giapponesi, che emigravano a scopo di matrimonio, e che avevano anch'esse un background omogeneo.[22]

Questa solidarietà di gruppo si esprimeva sia nel *tanomoshi*, un'organizzazione a base etnica, una specie di fondo monetario comune che aiutava gli *issei* privi di capitale che desideravano intraprendere un'attività economica, sia nella capacità di far fronte comune contro gli attacchi e i boicottaggi anti-giapponesi.[23] Quando i giapponesi entrarono in diretta competizione con gli agricoltori americani e divennero concorrenti dei lavoratori bianchi anche in altre attività commerciali, infatti, cominciarono ad essere considerati un pericolo, così com'era avvenuto precedentemente ai cinesi.

3. I movimenti anti-giapponesi

Il sentimento anti-giapponese nacque come estensione del movimento di esclusione dei cinesi, e infatti fu proprio nel 1892, in occasione del rinnovo decennale del *Chinese Exclusion Act*, che giornali, uomini politici e leader dei lavoratori iniziarono la loro campagna contro gli immigrati nipponici. Mentre il giornale californiano *San Francisco Call* pubblicava nel maggio del 1892 una serie d'articoli in cui i giapponesi erano caratterizzati come persone educate, cortesi, sorridenti, che nessuno aveva mai avuto ragione di rimproverare, ma che stavano

---

[18] Kitano, 1969, pp. 21-22.
[19] Muramatsu, 1996, p. 147.
[20] Kitano, 1969, p. 19.
[21] *Ivi*, p. 10.
[22] *Ivi*, p. 7.
[23] *Ivi*, pp. 19-20.

togliendo il lavoro ai ragazzi e alle ragazze, agli uomini e alle donne californiani, Dennis Kearney, un immigrato irlandese che si era già accanito contro i cinesi negli anni '70, teneva infuocati comizi contro i giapponesi, esseri senza le virtù cristiane, che con il loro numero crescente avrebbero depresso e disorganizzato il mercato del lavoro americano.[24] Proprio Kearney lanciò durante i suoi comizi il nuovo slogan "Japs must go",[25] facendo uso del diminutivo Japs con forte valenza negativa.

La campagna contro i giapponesi sembrò sopirsi fino al 1900, quando la California accolse allarmata la notizia che il Congresso aveva intenzione di non rinnovare il Decreto di esclusione dei cinesi in scadenza, e di non prevederne per legge la totale esclusione. Opportunamente, il Comitato per la Salute Pubblica "scoprì", nel marzo del 1900, quello che si supponeva un caso di peste bubbonica nella Chinatown di San Francisco, e il sindaco della città dichiarò lo stato di quarantena, addossando la colpa a cinesi e giapponesi; il Primo Cittadino fece poi marcia indietro, riconoscendo che il Comitato per la Salute Pubblica aveva esagerato, eccedendo in zelo, quando i vertici industriali protestarono affermando che il panico, largamente diffuso dalla stampa nazionale, avrebbe danneggiato enormemente le industrie californiane.[26]

Ma fu proprio lo stesso sindaco di San Francisco, James Duval Phelan, a legare insieme effettivamente i due movimenti, quello anti-cinese e quello anti-giapponese, durante un meeting organizzato nella città, il 7 maggio 1900, per fare pressioni sul Congresso affinché rinnovasse l'esclusione cinese.[27] Si trattava del primo meeting di massa organizzato a San Francisco da vari gruppi di lavoratori locali per chiedere "protection against Asiatic hordes" e per "protect against the Japanese".[28] James Duval Phelan affermò:

> The Japanese are starting the same tide of immigration which we thought we had checked twenty years ago […] The Chinese and Japanese are not bona fide citizens. They are not the stuff of which American citizens can be made […] Personally we have nothing against Japanese, but as they will not assimilate with us and their social life is so different from ours, let them keep at a respectful distance.[29]

Al meeting non solo fu adottata una risoluzione per incitare il Congresso a riemanare il *Chinese Exclusion Act*, ma fu inoltre deciso di sollecitare l'adozione di una legge del Congresso o d'altre misure che potessero essere necessarie per la

---

[24] Penrose, 1973, pp. 1-2.
[25] Daniels, 1968, p. 20.
[26] *Ivi*, p. 21.
[27] Daniels, 1981, p. 10.
[28] Penrose, 1973, p. 9.
[29] Daniels, 1968, p. 21.

totale esclusione di tutti i gruppi di giapponesi ad eccezione dei membri dello staff diplomatico.[30]

A dicembre la Confederazione Americana del Lavoro, riunitasi nel Kentucky, dichiarò che

> the Pacific Coast and intermountain states are suffering severely from Chinese and Japanese cheap coolie labor.

e chiesero al Congresso di

> renact the Chinese exclusion law, including in its provisions all Mongolian labor.[31]

Essendo stato rinnovato nell'aprile del 1902 il Decreto d'esclusione dei cinesi, le agitazioni si fecero sporadiche.

Tuttavia tra il 1903 e il 1905 l'immigrazione giapponese ebbe una forte impennata, con 45.000 arrivi,[32] e la minaccia nipponica divenne molto più reale di quanto fosse stata cinque anni prima. A quest'aumento della popolazione nipponica negli Stati Uniti corrispose una prima sfida effettiva alla supremazia bianca in Asia, quando il Giappone uscì vincitore, nel maggio del 1905,[33] dalla guerra contro la Russia zarista: era la prima volta che forze militari di razza bianca venivano sconfitte da quelle di un paese asiatico, in battaglie terrestri e navali. Se l'improvviso attacco nipponico e la vittoria sulla Cina nel 1894-95 avevano provocato l'ammirazione statunitense,[34] la strepitosa capacità militare giapponese fece nascere in molti paesi occidentali, e in particolar modo negli Stati Uniti,

> the specter of yellow peril.[35]

Il 23 febbraio 1905 il *San Francisco Chronicle*, un giornale conservatore repubblicano e probabilmente il più influente della costa del Pacifico, iniziò una deliberata e organizzata campagna anti-giapponese con un articolo di nove colonne in prima pagina, intitolato

> The Japanese Invasion, the Problem of the Hour,

nel quale asseriva che almeno 100.000 "little brown men", non più assimilabili dei cinesi, erano nel paese, e che

---

[30] Millis, 1978, p. 12.
[31] Daniels, 1968, p. 22.
[32] Daniels, 1981, p. 10.
[33] L'episodio conclusivo della guerra, iniziata nel febbraio del 1904, fu la distruzione della flotta russa del Baltico nella battaglia di Tsushima (27-28 maggio 1905). La sconfitta russa fu sancita dalla pace di Portsmouth (5 settembre 1905).
[34] Flowers, 1978, p. 101.
[35] Daniels, 1981, p. 10.

> once the war with Russia is over, the brown stream of Japanese immigration will become a raging torrent.[36]

Il giornale, per fomentare la paura nei confronti dei giapponesi, si avvalse non solo dei soliti argomenti, quello economico predominante (e infatti la maggior parte dei leader del movimento anti-nipponico appartenevano ai sindacati di San Francisco)[37] e quello razziale, ma introdusse anche due nuovi inquietanti elementi: il sesso e la guerra. Il giornale insisteva sul fatto che i giapponesi erano una minaccia per le donne americane e che

> every one of these immigrants […] is a Japanese spy.[38]

Il 1º marzo 1905, meno di una settimana dopo l'articolo, la Camera Legislativa della California approvò all'unanimità una risoluzione che chiedeva al Congresso americano e al Presidente ulteriori restrizioni sull'immigrazione nipponica. La risoluzione, che caratterizzava gli immigrati giapponesi come

> immoral, intemperate, quarrelsome men bound to labor for a pittance,[39]

elencava in dieci punti affermazioni particolareggiate contro di essi, indesiderabili a causa delle loro consuetudini razziali, dello stile di vita, disposizioni e caratteristiche generali (punto I) e accusati, tra l'altro (punto IX), di non contribuire in nulla alla crescita e alla ricchezza dello Stato, dal momento che non compravano terre e non costruivano o compravano case.[40]

Come ebbe a scrivere il 1º aprile 1905 l'amico George Kennan al Presidente Theodore Roosevelt, quello che irritava il Giappone non era

> the exclusion of a few emigrants […] it's the putting of Japanese below Hungarians, Italians, Syrians, Polish Jews, and degraded nondescripts from all parts of Europe and western Asia. No proud, high spirited and victorious people will submit to such a classification as that, especially when it is made with insulting reference to personal character and habits.[41]

Roosevelt rispose a Kennan, il 6 maggio 1905, che lui si sentiva ancora peggio riguardo all'azione degli "idiots of the California legislature". Il corpo legislativo aveva il diritto di protestare contro l'ammissione d'immigrati giapponesi, scrisse Roosevelt, e lui non avrebbe avuto nulla da obiettare su una risoluzione che fosse cortese e appropriata, ma egli era stato umiliato dalla "foolish offensiveness" della

---

[36] Daniels, 1968, p. 25. Penrose, 1973, p. 13, cita come "inundating torrent".
[37] Daniels, 1968, p. 28.
[38] Daniels, 1981, p. 11.
[39] Esthus, 1966, p. 129.
[40] Daniels, 1968, p. 27.
[41] Esthus, 1966, p. 130.

risoluzione approvata. Per quanto riguardava il carattere dei giapponesi, egli disse che li considerava una popolazione altamente civilizzata ed era mortificato che qualsiasi americano potesse insultarli.[42] Nello stesso mese di maggio del 1905 Victor H. Metcalf, Segretario del Commercio e del Lavoro del Presidente Roosevelt, californiano di Oakland, trascorse due settimane nell'area di San Francisco per seguire da vicino la situazione, ma deluse i californiani che si aspettavano il suo appoggio, dicendo ai giornalisti di San Francisco che non era preoccupato per l'immigrazione giapponese e pensava che

> the root of the trouble lay with white men who were not willing to work in the fruit districts.[43]

Tuttavia l'intolleranza razziale da parte degli americani andava accentuandosi. Proprio il 7 maggio si tenne a San Francisco un meeting di massa, organizzato dai sindacati della California, durante il quale essi fondarono la *Japanese and Korean Exclusion League* (rinominata nel marzo del 1908 *Asiatic Exclusion League*), che negli otto anni della sua esistenza si sarebbe dilatata geograficamente anche al di fuori della California,[44] e avrebbe avuto come obiettivo principale l'estensione ai giapponesi e a tutti gli asiatici delle leggi di esclusione dei cinesi, facendo uso delle armi della legislazione, del boicottaggio, della propaganda.[45]

4. L'ordine di segregazione dalle scuole della California

Forse in risposta alla crociata del *San Francisco Chronicle*, il 6 maggio 1905, un giorno prima della fondazione della *Japanese and Korean Exclusion League*, il Comitato Scolastico di San Francisco annunciò (ricevendone autorità da una vecchia legge della California che prevedeva tale evenienza) che, in data ancora da precisare, gli studenti giapponesi sarebbero stati rimossi dalle scuole pubbliche californiane e collocati nelle già esistenti scuole per cinesi, affinché

> our children should not be placed in any position where their youthful impressions may be affected by association with pupils of the Mongolian race.[46]

L'annuncio fu accolto favorevolmente dalla stampa locale, ma per mesi rimase lettera morta.

Nel frattempo, la nuova posizione del Giappone sul continente non causava frizioni con l'amministrazione Roosevelt. Il Presidente USA desiderava un equilibrio di forze in Estremo Oriente e, grazie ai suoi sforzi d'intermediazione, il

---

[42] *Ibidem*.
[43] Daniels, 1968, p. 38.
[44] Penrose, 1973, p. 21.
[45] Daniels, 1981, p. 11, attesta che questa Lega era solo una, la prima, delle organizzazioni e dei gruppi di pressione anti-giapponesi.
[46] *Ivi*, p. 32.

Trattato di pace tra l'Arcipelago e la Russia, firmato a Portsmouth (New Hampshire) il 5 settembre 1905, raggiungeva esattamente quello scopo. In particolare, la politica di Roosevelt sulla questione coreana (concessione del protettorato al Paese del Sol Levante) rese comprensibile al Giappone e al mondo che egli approvava la nuova posizione del Giappone sul continente.[47]

Il 18 aprile 1906 si verificò a San Francisco un terremoto di vaste proporzioni che, seguito da tre giorni di incendi, distrusse gran parte della città. Numerosi aiuti giunsero da tutte le parti del mondo, ed in particolare la cittadinanza e il governo del Giappone, consapevoli degli effetti devastanti dei terremoti, contribuirono con la considerevole cifra di 246.000 dollari, superiore a quella di tutte le altre nazioni straniere messe insieme. Inoltre il governo giapponese inviò sul posto alcuni scienziati, guidati da un eminente sismologo dell'Università Imperiale di Tōkyō, per ispezionare i danni causati dal terremoto e dagli incendi. Tuttavia questi scienziati durante il loro soggiorno californiano subirono molestie e una dozzina d'aggressioni.[48] Tra il 6 maggio ed il 5 novembre 1906, infatti, in un'ondata d'illegalità e disordini, avvennero 290 casi di violenze e molte delle vittime erano giapponesi.[49] In agosto e settembre gli attacchi agli *issei* di San Francisco divennero abituali; un reale boicottaggio iniziò in ottobre e durò per circa tre settimane: il picchettaggio di ristoranti, lavanderie ed altri esercizi aperti da giapponesi raggiunse notevoli dimensioni e non mancarono le violenze fisiche perpetrate a danno dei clienti e degli impiegati. Non risulta che nessun bianco venisse incriminato per aver aggredito un giapponese, ma numerosi giapponesi furono arrestati perché avevano reagito e tentato di difendersi.[50]

L'11 ottobre 1906, sotto la pressione crescente della *Exclusion League*, il Comitato Scolastico di San Francisco rese operante l'ordine di segregazione:

> in accordance with Article X, section 1662, of the school law of California, principals are hereby directed to send all Chinese, Japanese, or Korean children to the Oriental Public School, situated on the south side of Clay street, between Powell and Mason streets, on and after October 15, 1906.[51]

Il Console giapponese a San Francisco, S. Uyeno, presentò immediatamente al Comitato Scolastico la protesta del governo nipponico, preoccupato del benessere dei propri cittadini all'estero e del proprio prestigio come nazione, ricevendo la comunicazione che il Comitato non avrebbe revocato la sua decisione.[52]

La notizia non riscosse attenzione negli Stati Uniti, ma nove giorni dopo apparve sulle prime pagine di molti giornali giapponesi, provocando forti proteste che toccavano il problema dell'amicizia tra Giappone e Stati Uniti: la normativa

---

[47] Esthus, 1966, p. 303.
[48] Daniels, 1981, pp. 32-33.
[49] Esthus, 1966, p. 133.
[50] Daniels, 1981, pp. 33-34.
[51] Esthus, 1966, pp. 134-135. Gli Stati Uniti riconoscevano allora la Corea come parte del Giappone.
[52] *Ivi*, p. 135.

costituiva, infatti, una chiara violazione del trattato commerciale del 1894, che garantiva reciproci diritti di residenza ai cittadini di entrambe le nazioni, in base alla clausola della "nazione più favorita", e apriva una crisi diplomatica assai seria tra i due paesi.[53]

Il Presidente Roosevelt, già da tempo consapevole delle crescenti agitazioni anti-giapponesi che avevano luogo in California, intervenne direttamente. Il 26 ottobre egli scrisse al suo amico Barone Kaneko Kentarō che la situazione stava causando la più grave preoccupazione, che egli avrebbe fatto tutto il possibile per proteggere i diritti dei giapponesi che erano negli Stati Uniti,[54] e che avrebbe inviato in California un membro del suo gabinetto (il Segretario del Commercio e del Lavoro, Victor H. Metcalf).[55] Il Presidente si comportò in maniera assai differente nei confronti di cinesi e giapponesi: egli aveva firmato il *Chinese Exclusion Act* nel 1902 e aveva ribadito la sua opposizione all'immigrazione cinese nel 1905, ma il suo atteggiamento nei confronti dei giapponesi era determinato anche dalla consapevolezza della forza militare del Giappone e dal pericolo che

> the mob of a single city may at any time commit acts of lawless violence that may plunge us into war.[56]

Dopo lunghe e laboriose trattative con i rappresentanti della California, convocati a Washington, Roosevelt ottenne che il 15 febbraio 1906 il Comitato Scolastico di San Francisco annullasse l'ordine di segregazione e permettesse che entrassero nelle scuole pubbliche ragazzi giapponesi qualificati, che dimostrassero una soddisfacente familiarità con l'inglese e che avessero l'età prescritta per il grado scolastico che frequentavano. Gli scolari d'età maggiore e quelli che non avevano facilità con l'inglese avrebbero potuto essere collocati in scuole separate.

Per equità, le restrizioni sarebbero state applicate a tutti i bambini stranieri.[57] In cambio, il Presidente garantì che si sarebbe impegnato a limitare l'immigrazione giapponese per mezzo di negoziati diretti con il Giappone.

5. Il *Gentlemen's Agreement*

Roosevelt si era reso conto del fatto che la crisi "scolastica" era solo la manifestazione superficiale di un problema più profondo, e decise di andare al cuore del problema: i giapponesi, che egli non riteneva certo una razza inferiore, erano sufficientemente diversi da non poter essere assimilati tra i bianchi; un tentativo di mescolare le razze avrebbe prodotto seri problemi economici e sociali e pregiudizi razziali.[58] Con l'ordine esecutivo n. 589 del 14 marzo 1907, il Presidente

---

[53] Daniels, 1981, pp. 12-13.

[54] Sebbene fosse determinato a bloccare l'afflusso di lavoratori giapponesi, egli era ugualmente risoluto sulla necessità di trattare con cortesia e giustizia coloro che erano già negli Stati Uniti e le altre categorie che avrebbero continuato a giungere nel paese. Esthus, 1966, p. 302.

[55] Daniels, 1968, p. 37.

[56] Daniels, 1981, p. 13.

[57] Per un esame dettagliato degli avvenimenti, cfr. Esthus, 1966, pp. 135-161.

[58] *Ivi*, p. 302.

precluse un'ulteriore immigrazione nipponica dalle Hawaii, dal Messico e dal Canada.[59]

Già alla fine d'ottobre il Presidente aveva detto all'ambasciatore giapponese che l'unica via per prevenire costanti attriti tra le due nazioni era

> prevent all immigration of Japanese laboring men […] into the United States.[60]

Iniziarono quindi minuziose trattative diplomatiche attraverso un fitto scambio di note tra i due governi tra la fine del 1907 e l'inizio del 1908, che sfociarono nel *Gentlemen's Agreement*, per arginare l'immigrazione giapponese. Secondo gli accordi presi, il Giappone s'impegnava a rilasciare passaporti per gli Stati Uniti continentali solo ai suoi sudditi che fossero non lavoratori o lavoratori che, recandosi nel continente,

> seek to resume a formerly acquired domicile, to join a parent, wife, or children residing there, or to assume active control of an already possessed interest in a farming enterprise in this country.[61]

Il governo giapponese, di propria volontà, decise di mettere in atto le stesse limitazioni anche nei confronti dei propri sudditi diretti nelle isole Hawaii, e di esercitare un'attenta supervisione sull'emigrazione della sua classe lavorativa verso i territori contigui.

Alcune lettere di Roosevelt dimostrano che egli, per compensare il Giappone della discriminazione nei confronti dei propri cittadini negli Stati Uniti e dell'esclusione dei lavoratori nipponici, era disposto a sacrificare il principio della "porta aperta" e l'integrità della Cina in favore degli interessi strategici ed economici del Giappone in Manciuria. L'architetto di tale politica fu il Segretario di Stato Root che, il 30 novembre 1908, effettuò uno scambio di note con l'Ambasciatore del Giappone, Takahira: si trattava, più che di una convenzione, di una semplice dichiarazione congiunta che, secondo le parole di Root, doveva

> put and end to absurd rumors of ill will between America and Japan

e, secondo il Ministro degli Affari Esteri nipponico Komura, era motivata dal fatto che

> very slight differences between the two Governments, never acute, but always greatly exaggerated by the press, seem to make it highly desiderable in the interest of repose, that an entente should be established.[62]

---

[59] Daniels, 1968, p. 44.
[60] *Ivi*, p. 41.
[61] Herman, 1974, p. 53.
[62] Esthus, 1966, p. 308 e pp. 280-281.

La dichiarazione congiunta fu universalmente lodata e raggiunse l'obiettivo dei due governi, quello di segnalare il riavvicinamento tra Stati Uniti e Giappone con una dichiarazione pubblica che appianasse le frizioni dei precedenti due anni e mettesse a tacere le voci di guerra. Tranne poche voci discordanti, l'opinione pubblica d'entrambi i paesi accolse in modo estremamente positivo l'intesa.[63] Sebbene Root e Roosevelt condividessero l'opinione che i diritti giapponesi su Corea e Manciuria non dovessero essere minacciati, la loro politica non significava che tutte le azioni o le intenzioni del Giappone fossero incontrastate o approvate. Sarebbe stato necessario attendere lo scambio di note del 1917 tra Ishii e Lansing per vedere riconosciuti dagli Stati Uniti gli speciali interessi del Giappone in Manciuria.

Il risultato del *Gentlemen's Agreement* fu immediato: dal 1908 al 1913 il numero di lavoratori giapponesi entrati negli Stati Uniti sia direttamente dal Giappone sia attraverso Hawaii, Messico e Canada, diminuì di circa un terzo, tuttavia dopo il 1913 un gran numero di mogli che si erano sposate per procura con i residenti (con il sistema delle *picture brides*: matrimonio organizzato scegliendo la moglie in base a fotografie) giunsero nel paese,[64] provocando un incremento della natalità. Roosevelt aveva presentato alla California il *Gentlemen's Agreement* come un atto di esclusione, e non aveva previsto questa eventualità. Quando i californiani si resero conto di quanto stava accadendo, accusarono il governo di Washington di tradimento ed inasprirono maggiormente le proteste anti-giapponesi. Che questi bambini fossero cittadini degli Stati Uniti non faceva differenza per i californiani, per molti dei quali un Jap era sempre un Jap, non importava dove fosse nato.[65]

Se nel 1905 la Camera Legislativa californiana aveva accusato i giapponesi di non comprare terre e non costruire o comprare case, dopo il 1909 il problema principale divenne invece quello di controllare l'acquisizione di territori agricoli da parte degli *issei*. Essi appartenevano a una particolare classe di immigrati, normalmente orientali, che erano "aliens ineligible to citizenship", ossia stranieri non qualificati per la cittadinanza permanente, e ai quali erano negati alcuni basilari diritti civili.[66]

Sebbene alcune influenti voci della California invitassero alla moderazione e le Camere di Commercio di San Francisco e Los Angeles supplicassero di non varare leggi anti-nipponiche, poiché

> the Oriental trade passing through the ports of this State has assumed large proportions and is likely to be seriously crippled by such […] action,[67]

all'inizio degli anni '10 la Camera Legislativa della California propose numerose norme anti-giapponesi. Il 13 gennaio 1913 furono presentati due progetti

---

[63] *Ivi*, pp. 282-285.
[64] Kitano, 1969, p. 28.
[65] Daniels, 1968, pp. 44-45.
[66] Kitano, 1969, p. 25.
[67] Daniels, 1968, p. 48.

di legge per impedire agli stranieri l'acquisto della terra in California: uno non permetteva a tutti gli stranieri, senza eccezioni, il possesso della terra, l'altro lo escludeva solo per gli stranieri "ineligible to citizenship". Nonostante le reiterate richieste da parte del neo-Presidente Woodrow Wilson di evitare una legge oltraggiosa per i giapponesi, fu varata il 19 maggio la *California Alien Land Law*, con il passaggio del secondo progetto di legge che creava, di fatto, sebbene il termine "giapponese" non fosse presente nel testo, una discriminazione razziale.[68] Il malumore all'interno dell'Arcipelago era già apparso evidente il 17 aprile, quando a Tōkyō circa 20.000 giapponesi avevano applaudito la richiesta fatta da un membro della Dieta di inviare la flotta imperiale in California per proteggere i sudditi nipponici e preservare la dignità nazionale.[69]

L'ambasciatore giapponese protestò vigorosamente a Washington per quello che considerava un grave affronto, ritenendo che i diritti stabiliti dai trattati fossero stati violati, mentre i cittadini americani godevano in Giappone, senza restrizioni e limitazioni, del pieno trattamento della nazione più favorita.[70] Tuttavia un lungo scambio di note tra i due governi si risolse in un nulla di fatto: il governo statunitense mantenne la posizione che non vi era stata una deliberata discriminazione anti-giapponese da parte della California.[71]

In California, invece, vi erano un certo numero di persone insoddisfatte, che ritenevano la legge non abbastanza restrittiva nei confronti dei giapponesi.

La *Alien Land Law* limitava, infatti, l'affitto di terra agricola ai giapponesi per tre anni e proibiva l'ulteriore acquisto di terra; le terre già possedute o affittate non potevano essere lasciate in eredità.[72] Tuttavia questa legge venne facilmente aggirata dagli *issei*: molti infatti trasferirono i titoli di proprietà ai figli che, nati in America, per il principio del *jus soli*, erano legalmente cittadini statunitensi,[73] e dei quali essi naturalmente avevano la tutela legale, oppure intestarono i propri terreni ad amici bianchi, o presero in affitto un terreno.

6. La pausa della prima guerra mondiale

La campagna anti-giapponese si smorzò durante la prima guerra mondiale (1914-1918), dal momento che il Giappone era in guerra contro lo stesso nemico degli Stati Uniti, la Germania. Anzi, dopo la dichiarazione di guerra alla Germania presentata dal Presidente Wilson il 5 aprile 1917, il 18 giugno 1917 il Congresso approvò una legge, il *Selective Draft Act*, che prevedeva il rafforzamento dell'esercito statunitense con la coscrizione selettiva nella Guardia Nazionale delle Hawaii dei cittadini di paesi alleati, i cosiddetti "friendly aliens". Tra le persone che si presentarono per la coscrizione c'erano 29.000 stranieri giapponesi e 596 giapponesi *nisei*, nati nelle Hawaii dalla prima generazione di immigrati e per

---

[68] *Ivi*, pp. 58-63.
[69] *Ivi*, p. 61.
[70] Millis, 1978 [1915], pp. 209-210.
[71] Daniels, 1968, p. 63.
[72] Kitano, 1969, p. 17. Testo in Penrose, 1973, pp. 102-103.
[73] Kimura, 1988, p. 16.

questo considerati cittadini americani. Vista l'entusiastica risposta come concreta dimostrazione della loro fedeltà agli Stati Uniti, le autorità decisero di formare la Compagnia D, formata da giapponesi e *nisei*, aggregata al Primo Reggimento della Guardia Nazionale delle Hawaii, la prima unità nipponica sotto la bandiera americana, comandata dal Capitano William G. Allen. Il numero totale degli uomini selezionati per la coscrizione fu di 7.000, di cui 838 erano giapponesi e *nisei*.[74] Inoltre, nel maggio del 1918 il Congresso promosse una legge speciale che prevedeva che ogni straniero, che avesse servito nelle Forze armate statunitensi durante la guerra, divenisse cittadino americano. L'esaminatore delle naturalizzazioni, W. R. Ragsdale, che aveva ricevuto istruzioni dalle autorità di Washington, prese la ferma posizione di escludere i veterani nipponici, la cui origine razziale era ineligibile per la naturalizzazione, ma il giudice distrettuale delle Hawaii, W. Vaughan, interpretò i termini "any alien" della legge come inclusivi di tutti i veterani di tutte le razze: ottennero così la naturalizzazione, entro il 14 novembre 1919, circa 400 giapponesi e 300 altri orientali.[75]

La comunità giapponese delle Hawaii partecipò attivamente a vari servizi sociali, fra cui la produzione e commercializzazione del cibo, e le donne prestarono servizio con grande impegno anche nella Croce Rossa: tutto ciò testimonia una graduale integrazione e soprattutto la consapevolezza dei giapponesi d'essere parte della società americana.[76]

In quegli anni crebbe negli Stati Uniti la richiesta di derrate agricole e di lavoratori e, nonostante l'*Alien Land Law*, gli agricoltori giapponesi vissero il loro momento d'oro. Tra il 1910 ed il 1920 più di 70 mila giapponesi entrarono nel paese e molti di loro finirono col lavorare nel settore agricolo.[77] E nel 1919, appunto, la produzione degli agricoltori giapponesi fu leggermente superiore al 10% del valore totale dei raccolti della California.

Il movimento esclusionista divenne proprio nel 1919 più forte e virulento. Il primo aprile di quell'anno due senatori californiani tentarono d'introdurre dei progetti di legge anti-giapponesi, ma il Segretario di Stato Lansing chiese il loro ritiro, dal momento che la Conferenza di pace era in seduta a Parigi e il Giappone vi partecipava come alleato.[78] Immediatamente dopo la firma del Trattato, tuttavia, le agitazioni anti-giapponesi ricominciarono.

7. L' *Alien Land Act*

A settembre si riorganizzò la *California Oriental Exclusion League*, e numerose altre organizzazioni similari sorsero in tutto lo stato della California. Esse si accordarono su un programma in cinque punti, che richiedeva: la cancellazione del

---

[74] *Ivi*, p. 196-197.
[75] *Ivi*, p. 200.
[76] *Ivi*, pp. 197-199.
[77] Kitano, 1969, p. 17. Per una lista delle occupazioni dei giapponesi residenti in California nel 1919, cfr. State Board of Control of California, 1978 [1920], p. 165.
[78] Herman, 1974, p. 13. La Conferenza, apertasi a Parigi il 18 gennaio, si concluse il 28 giugno 1919 con la firma del trattato di pace (Trattato di Versailles) tra le potenze vincitrici e la Germania.

Gentlement's Agreement; l'esclusione delle mogli sposate per procura; la rigorosa esclusione dei giapponesi in qualità d'immigrati; la conferma della linea politica d'esclusione degli asiatici dalla cittadinanza americana; un emendamento della Costituzione Federale che stabilisse che nessun bambino nato negli Stati Uniti avrebbe ricevuto i diritti di un cittadino americano se entrambi i parenti non fossero stati di una razza dotata dei requisiti necessari per ottenere la cittadinanza.[79]

Gli esclusionisti sentivano poi come particolarmente oltraggioso e indegno il comportamento di quei bianchi, soprattutto gruppi della Chiesa protestante ed educatori, che favorivano un trattamento decente degli immigrati giapponesi e dei loro figli, tanto da definirli

> Jap-lovers, white-Jap, who masquerade as Americans, but, in fact, are servant of the mikado.[80]

Poiché le forze anti-nipponiche, unite e sostenute da tutte le maggiori figure politiche dello stato, avevano deciso che l'unica cosa che avrebbe potuto salvare la California era una legge che rendesse impossibile per i giapponesi prendere possesso del suo suolo, nel marzo del 1920 una nuova legge sulla terra per gli stranieri, l'*Alien Land Act*, venne approvata in California. Questa legge, più restrittiva della precedente, privava i giapponesi del diritto di affittare un terreno agricolo, proibiva l'acquisizione, per mezzo d'affitto e d'acquisto, di terra da parte d'ogni società nella quale i giapponesi detenessero la maggioranza delle azioni, proibiva, inoltre, ai genitori *issei* che non erano cittadini statunitensi di agire da curatori delle proprietà dei loro figli nativi americani minorenni.

Si trattava, in altre parole, del tentativo di allargare le restrizioni studiate per gli *issei* anche ai nativi americani d'origine giapponese, i *nisei*. Ma privarli del diritto di avere come amministratori della loro proprietà i propri genitori significava infrangere il loro diritto, in qualità di cittadini statunitensi, di detenere proprietà, e in base al Quattordicesimo Emendamento nessuno stato aveva un simile potere; quindi subito le corti di giustizia dichiararono nulla questa parte della legge.[81]

Un sostegno agli esclusionisti risultò la decisione della Corte Suprema degli Stati Uniti, il 13 novembre 1922, di mettere fine alla pratica di concedere la cittadinanza americana a persone non nate in America (alcuni residenti giapponesi nelle Hawaii e in vari stati americani, pur essendo nati in Giappone, erano stati naturalizzati prima che, aumentato il numero degli immigrati, la legge sulla naturalizzazione venisse più strettamente osservata),[82] rigettando la domanda di naturalizzazione presentata da Ozawa Takao nel 1914. Ozawa era nato in Giappone ma era vissuto per circa venti anni negli Stati Uniti, dove si era laureato, presso l'Università della California; lui e la sua famiglia frequentavano chiese

---

[79] Daniels, 1968, p. 85.
[80] *Ivi*, p. 86.
[81] *Ivi*, p. 88.
[82] Kimura, 1988, pp. 15-18.

americane e usavano la lingua inglese anche all'interno della famiglia. La Corte sostenne che, pur essendo Ozawa "well qualified by character and education for citizenship", la *Naturalization Law* del 1790 stabiliva che il privilegio della naturalizzazione fosse riservato a "white persons", e che esso era stato concesso, dopo la guerra civile, nel 1857, solo a stranieri d'origine africana.[83]

A coloro che erano stati naturalizzati nel 1919 come veterani di guerra, dopo la scadenza dell'incarico del giudice W. Vaughan nel maggio del 1922, il governo territoriale annunciò che tale naturalizzazione era senza valore legale.[84]

Sempre nel 1922, il Congresso approvò il *Cable Act*, stabilendo che le cittadine statunitensi che sposavano stranieri "ineligible to citizenship" perdessero automaticamente la loro cittadinanza. Questo significava che una *nisei* o una donna di ceppo caucasico che sposassero un *issei* perdevano la loro cittadinanza; ma se questo matrimonio terminava a causa del divorzio o della morte del marito, la donna di ceppo caucasico poteva riprendere la cittadinanza statunitense, mentre la donna *nisei* non poteva perché era "of a race ineligible to citizenship".[85]

Del resto, uno dei principali argomenti usati dagli esclusionisti contro i giapponesi era il pericolo di un aumento vertiginoso della popolazione gialla della California a causa dell'alta natalità nipponica, e uno degli slogan era "Keep California White".[86] Lo State Board of Control della California aveva pubblicato a giugno del 1920 un documento di oltre duecento pagine, *California and the Oriental*, in cui si sottolineava che il tasso di natalità delle donne giapponesi in California era quasi tre volte quello delle donne bianche.[87]

8. L' *Immigration Act*

Proprio tale astronomico tasso di natalità, dovuto all'asserita violazione da parte del Giappone del *Gentlemen's Agreement* con l'invio delle mogli sposate per procura, fu denunciato dalla delegazione californiana al Senato di Washington nel marzo del 1924,[88] sebbene il Giappone, nel 1921, avesse messo in atto un *Ladies' Agreement*, che costituiva un volontario arresto alla pratica, prevalente dal 1910, di emettere passaporti per tali donne.[89] Inoltre, il capo della delegazione sostenne, in una lunga presentazione davanti alla Commissione sull'Immigrazione del Senato, che

---

[83] Daniels, 1981, pp. 19-20.

[84] Nel 1926 la Corte Suprema avrebbe confermato che il *Naturalization Act* del 1918 era inapplicabile a stranieri giapponesi, ma in seguito agli infaticabili sforzi di molti veterani che chiedevano giustizia per tutti i combattenti nella prima guerra mondiale, il Congresso avrebbe revocato la decisione nel 1935, autorizzando la naturalizzazione di tutti i veterani cui era stata negata a causa della loro origine razziale: 79 giapponesi, 90 filippini, 19 coreani e 16 cinesi. Kimura, 1988, p. 200.

[85] Herman, 1974, p. 15. A causa della forte pressione d'influenti organizzazioni femminili, il Congresso modificò nel 1931 il *Cable Act*, stabilendo che nessuna donna americana per nascita sarebbe stata privata della cittadinanza a causa del matrimonio con un uomo straniero di nascita, a meno che ella non avesse scelto di farlo per acquisire un'altra nazionalità; e che se ella avesse già perso la cittadinanza americana, avrebbe potuto riottenerla entro novanta giorni. Kimura, 1988, p. 21.

[86] Daniels, 1968, p. 82.

[87] *Ivi*, p. 89.

[88] *Ivi*, p. 99.

[89] Herman, 1974, p. 14.

> The Japanese are less assimilable and more dangerous as residents in this country that any other of the peoples ineligible under our laws […] With great pride of race, they have no idea of assimilating in the sense of amalgamation. They do not come here with any desire or any intent to lose their racial or national identity. They come here specifically and professedly for the purpose of colonizing and establishing here permanently the proud Yamato race. They never ceased being Japanese […] In pursuit of their intent to colonize this country with that race they seek to secure land and to found large families […] They have greater energy, greater determination, and greater ambition than the other yellow and brown races inelegible to citizenship, and with the same low standards of living, hours of labor, use of women and child labor, they naturally make more dangerous competitors in an economic way.[90]

Le agitazioni contro ogni tipo d'immigrazione si fecero talmente gravi che nell'aprile del 1924 fu varato l'*Immigration Act*, che restringeva il numero d'immigrati dalle varie nazioni ad una quota fissa. L'obiettivo della legge era quello di ridurre grandemente il volume dell'immigrazione in generale, e in particolare di arginare l'invasione asiatica. Una clausola del documento escludeva dall'immigrazione gli stranieri "ineligible for citizenship", ponendo i giapponesi in un gruppo ristretto a cui venivano negati sia la cittadinanza sia i diritti di immigrazione.[91]

L'*Immigration Act*, che per i razzisti ed esclusionisti americani rappresentava una grande vittoria, fu per il Giappone, a cui questa legge si riferiva specificatamente, visto che l'immigrazione cinese era stata già bandita, un pesante insulto.

L'Arcipelago, che occupava ormai un posto di rilievo nel consesso internazionale e nella Società delle Nazioni, sentì che la discriminazione basata sulla razza violava tutti i principi di giustizia ed equità, che l'affermazione implicita nella legge che i giapponesi non potevano essere assimilati era basata su false convinzioni, e che gli Stati Uniti avevano violato il *Gentlemen's Agreement*, una parte del quale specificava che gli Stati Uniti non avrebbero adottato una legislazione discriminatoria contro il Giappone.[92]

In realtà il problema razziale era già apparso in tutta la sua evidenza quando, durante la Conferenza di Versailles, l'11 aprile 1919, il rappresentante giapponese, barone Makino Nobuaki, aveva visto rigettare la sua proposta di una clausola che inserisse nello Statuto del Covenant della Società delle Nazioni il principio dell'uguaglianza razziale. Il fatto che la clausola, ammessa alla votazione, avesse ottenuto 11 voti a favore su 17, ma che il Presidente statunitense Woodrow Wilson avesse rifiutato il risultato, affermando che era necessaria l'unanimità, aveva dimostrato al mondo intero l'atteggiamento ancora colonialista delle grandi potenze e la convinzione della superiorità della razza bianca su tutte le altre.

---

[90] Daniels, 1968, p. 99.
[91] *Idem*, 1981, p. 20.
[92] Kitano, 1969, p. 28.

Inoltre, tra l'inizio della guerra russo-giapponese e la fine della prima guerra mondiale, le azioni aggressive del Giappone, come la decisione di approfittare del primo conflitto mondiale e della richiesta d'aiuto dell'alleata britannica nella sua lotta contro la Germania per attaccare quest'ultima e impadronirsi delle sue colonie in Cina e nel Pacifico a nord dell'Equatore; le 21 domande presentate alla Cina in forma di ultimatum nel maggio del 1915, che miravano a sottomettere la grande nazione al proprio protettorato; la tensione con gli Stati Uniti sorta in occasione del rifiuto giapponese di ritirarsi dalla Siberia dove era stata effettuata una spedizione multi-nazionale in seguito alla rivoluzione bolscevica, avevano rivolto la pubblica opinione statunitense contro il Giappone, fornendo un maggiore sostegno alla posizione esclusionista. Del resto, la Conferenza di Washington, svoltasi tra il novembre del 1921 e il febbraio del 1922, aveva avuto come obiettivo un ridimensionamento dell'espansione e del potere nipponici da parte delle Potenze occidentali, come risulta evidente dai 4 trattati firmati (sostituzione dell'alleanza anglo-giapponese con una alleanza a quattro meno pericolosa per la Gran Bretagna in caso di peggioramento dei rapporti tra l'Arcipelago e gli Stati Uniti; restituzione alla Cina da parte del Giappone degli ex domini tedeschi nella penisola dello Shandong; riaffermazione della "politica della porta aperta" in Cina; limitazione navale che poneva la flotta nipponica in posizione di inferiorità stabile rispetto a quelle britannica e statunitense).

A contribuire alla decisione di escludere totalmente l'immigrazione nipponica fu proprio un passaggio della lettera dell'Ambasciatore giapponese Hanihara Masanao, scritta il 10 aprile 1924 al Segretario di Stato Hughes su suggerimento verbale dello stesso. Nella lettera, trasmessa al Senato da Hughes il giorno dopo, l'Ambasciatore esponeva accuratamente la sostanza del *Gentlemen's Agreement* del 1908, esprimendo la disponibilità del governo giapponese a modificare l'accordo qualora gli Stati Uniti lo desiderassero. Quindi Hanihara parlava del progetto di legge in discussione, appellandosi al senso di giustizia e alla lealtà degli Stati Uniti affinché fosse impedita l'emanazione di un provvedimento così discriminatorio nei confronti del popolo giapponese. Pur non avendo intenzione il Governo nipponico di sollevare riserve sul diritto di sovranità di ogni paese di regolare l'immigrazione nei propri territori, e non desiderando inviare i propri cittadini in paesi dove essi non erano graditi – continuava l'Ambasciatore – la questione per il Giappone era una questione di principio:

> The important question is whether Japan as a nation is or is not entitled to the proper respect and consideration of other nations […]. The manifest object of the [exclusion clause] is to single out Japanese as a nation, stigmatizing them as unworthly and undesiderable in the eyes of the American people.

Dal momento che, se fosse entrato in vigore il progetto di legge con quella particolare clausola, il risultato sarebbe stato solo l'esclusione di 146 giapponesi all'anno, mentre il *Gentlemen's Agreement* stava già realizzando ciò che si

proponeva la clausola di esclusione,[93] eccetto per quei 146 giapponesi, Hanihara affermava che era difficile credere che il popolo della grande nazione americana volesse, per un così modesto risultato, ricorrere a una misura che avrebbe non solo seriamente offeso l'amor proprio di una nazione amica, che era stata sempre zelante e diligente nello sforzo di preservare l'amicizia del popolo americano, ma

> would also seem to involve the question of good faith and therefore of the honor of their Government, or at least of its executive branch.

L'Ambasciatore terminava la sua lettera affermando:

> Relying on the confidence you have been good enough to show me at all times, I have stated or rather repeated all this to you very candidly and in a most friendly spirit, for I realize, as I believe you do, the grave consequences which the enactment of the measure retaining that particular provision would inevitably bring upon the otherwise happy and mutually advantageous relations between our two countries.[94]

La lettera divenne lo strumento per forzare in Senato la decisione di escludere per legge l'immigrazione giapponese. L'espressione "grave consequences" fu infatti presentata al Senato da un diplomatico esperto, Henry Cabot Lodge, come un "veiled threat" contro gli Stati Uniti: dal momento che nessuno poteva impunemente minacciare gli Stati Uniti, né essi potevano legiferare in base a quelle che venivano interpretate come velate minacce da parte di un altro Stato, la materia diventava una questione di onore nazionale. Anche i senatori che si erano precedentemente espressi a favore di una quota giapponese o della prosecuzione del *Gentlemen's Agreement,* per ragioni patriottiche si sentirono obbligati a votare in favore dell'esclusione: la clausola contenente l'approvazione del *Gentlemen's Agreement* fu sconfitta nelle votazioni 76 a 2.[95]

Dal 1924 al 1952, quindi, l'immigrazione giapponese negli Stati Uniti venne del tutto bloccata, con l'eccezione dei funzionari di governo in servizio diplomatico, di ministri del culto e preti, professori universitari, insegnanti nelle scuole di lingua, mercanti internazionali, mogli degli appartenenti alle categorie suddette e loro figli sotto i diciotto anni d'età, studenti a tutti gli effetti e viaggiatori per visite brevi di sei mesi.[96]

A dispetto del blocco delle immigrazioni, la popolazione nipponica degli Stati Uniti, dopo una lieve diminuzione tra il 1930 e il 1940, continuò a salire, a causa delle nascite dei *sansei*, terza generazione.

---

[93] Tra il 1909 e il 1924, 120.317 giapponesi entrarono negli Stati Uniti continentali, e 111.636 ne partirono, con un incremento, quindi, in 16 anni, di sole 8.681 persone. Cfr. Esthus, 1966, p. 301.
[94] Daniels, 1968, pp. 101-102.
[95] *Ivi*, pp. 102-104.
[96] Kimura, 1988, p. 15.

Tuttavia l'*Immigration Act* e la politica d'altri paesi ostile all'immigrazione giapponese, insieme alle barriere doganali e all'abrogazione dei trattati commerciali, furono considerati dai giapponesi atti che avrebbero costretto il Giappone, per sfuggire alla pressione demografica, a imboccare la via espansionistica, e quindi, come affermava Hashimoto Kingorō, fondatore della *Sakurakai* (Società del Ciliegio), nel suo "Appello ai giovani" del 1937, una delle cause della guerra contro la Cina.[97]

BIBLIOGRAFIA

DANIELS R., *The Politic of Prejudice*, New York, Atheneum, 1968

DANIELS R., *Concentration Camps: North America Japanese in the United States and Canada During World War II*, Malabar, Robert E. Krieger Publishing Company, 1981

ESTHUS R. A., *Theodore Roosevelt and Japan*, Seattle – London, University of Washington Press, 1966

FLOWERS M., *The Japanese Conquest of American Opinion*, New York, George H. Doran Company, 1917, rist. da Arno Press, New York, 1978

GATTI F., *Il Giappone contemporaneo 1850-1970*, Torino, Loescher Editore, 1976

HERMAN M. (a cura di), *The Japanese in America, 1843-1973*, New York, Oceana Publications, 1974

KIMURA Y., *Issei – Japanese Immigrants in Hawaii*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1988

KITANO H. H. L., *Japanese Americans – The Evolution of a Subculture*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1969

MATSUSHITA M., *Japan in the League of Nations*, New York, Columbia University Press, 1929

MILLIS H. A., *The Japanese Problem in the United States*, New York, The MacMillan Company, 1915, rist. da Arno Press, New York, 1978

MURAMATSU M., "I nippo-americani internati negli Usa", *GIANO*, 22, 1996

PENROSE E. R., *California Nativism: Organized Opposition to the Japanese 1890-1913*, San Francisco, R and E Research Associated, 1973

Report of the Royal Commission on Chinese and Japanese Immigration - Session 1902, Ottawa, S. E. Dawson, rist. da Arno Press, New York, 1978

STATE BOARD OF CONTROL OF CALIFORNIA, *California and the Oriental*, 1920, rist. da Arno Press, New York, 1978

[97] Cfr. Gatti, 1976, pp. 118-120.

DALL'AMORE-PASSIONE ALL'ASSENZA D'AMORE

Francesco De Sio Lazzari

"Last season's fruit is eaten"
(Eliot, *Little Gidding*, II, 63)

Da Flaubert in poi ogni educazione sentimentale si ripropone come ricerca d'un amore impossibile. Un moltiplicarsi d'amori che nasconde, se pure nasconde, il vuoto essenziale del cuore.

Si ripetono le stesse parole per mascherare che non v'è nulla da dire, che se v'è qualcosa da dire è la ricerca senza speranza. Le antiche passioni sono adesso candele consunte, che danno una fievole luce. I mondi sommersi, i corpi dorati e i volti sensuali, le lunghe vigilie, le interminabili attese, l'aspra gioia del destino intuito nel contatto dei corpi, questo mondo è risalito alla superficie. E, diventato superficie, s'è stemperato in un gioco leggero di spume.

Non v'è più l'abbandono a una forza che possiede e travolge, non v'è l'esperienza che trasforma e distrugge. Sono vani gli amori felici e le passioni taciute. V'è un susseguirsi di sguardi timorosi, d'incontri sfuggenti, di vicende meschine. V'è la piattezza dell'amore borghese, tra violenze brutali e frigidi amplessi; v'è il discorso sull'amore che tradisce, in parole studiate, lontananze rimosse. Il destino è un foglio leggero che passa, tra inganni infiniti, di persona in persona.

È una tendenza che si delinea con chiarezza – nell'àmbito della letteratura francese, e non solo – fin dalla metà dell'Ottocento.

Già *Madame Bovary* è un testo nel quale l'amore si definisce nel suo essere mancanza. Emma trascorre, d'illusione in illusione, un suo cammino verso l'amore ch'è in realtà una lenta preparazione a una morte atroce. La ricerca dell'amore è votata allo scacco, il proliferare degli amori rinvia all'assenza d'amore, e nel vuoto d'amore appare – per Emma – la sola pienezza attingibile: l'opaca-compatta corporeità del cadavere, nel quale sembrano congelarsi il palpito della vita e l'aspirazione alla gioia.

Nei decenni successivi, questa impossibilità dell'amore diventerà una diversificata ma inflessibile *morfologia dell'amore assente*, una meditazione sempre rinnovata su quel vuoto essenziale ch'è l'amore. E si avranno il tragico destino di Gaud e Yann, la cui vita è divorata dal mare (P. Loti, *Pescatore d'Islanda*, 1886), il gioco sfuggente di Conchita col suo continuo negarsi (P. Louys, *La donna e il fantoccio*, 1898), il solitario tormento di Alissa (A. Gide, *La porta stretta*, 1909), le barbariche e crudeli liturgie di Antinea, il cui amore prende forma in una sala di tombe sontuose (P. Benoît, *Atlantide*, 1919).

La morte come epilogo obbligato d'una storia d'amore diventa un topos, in questa letteratura.

Se l'amore riappare talvolta, è nelle forme d'una dolce e pericolosa seduzione,

l'incantato sortilegio del filtro da cui occorre salvarsi. Le grandi iniziazioni del Novecento, da Tonio Kröger al giovane Törless, testimoniano che la società non offre spazio al desiderio.

All'inizio, nell'adolescenza, il turbamento di forze problematiche. Sensazioni che cercano la pienezza. Una inquietudine che non si sa dove nasca. Magari, una bellezza strana e inquietante, un viso delicato e audace, selvaggio e sensibile. Uno sguardo che sembra chiaro e innocente, che dà dolcezza e sgomento. E l'impressione che si ami un angelo solitario, l'impenetrabile trasparenza del destino nella sensuale tenerezza d'un corpo, nel suo morbido accogliente calore. Un'ansia di possesso ch'è soprattutto nostalgia. Il paradiso perduto dell'infanzia, l'originaria indistinta unità non lacerata dal desiderio. È il dolore che vuol trasformarsi in armonia. Ma, d'avventura in avventura, anche Boccadoro – nel celebre romanzo di Hermann Hesse (1930) – sperimenta l'illusorietà della destinazione e del possesso. Le donne ch'egli ama sono immagini-trappola, distrazione, nullità giocosa, e amarle è sfuggire a una meta, inseguire un'assenza. Che sia l'Edipo o la gran madre junghiana, il passato impedisce il futuro, il movimento d'amore. In un mondo ch'è specchio di doppi, *il desiderio è navigazione circoscritta a un fantasma*. Un'appassionata ricerca per una conoscenza che, una volta raggiunta, recherà un più profondo dolore: un cerchio di solitudine che nessun amore può spezzare. Se c'è una montagna incantata, occorre lasciarla.

Il motivo dell'amore incestuoso, dei fratelli che si amano in dispregio d'ogni legge umana e divina, segna un momento significativo nell'arco che qui si disegna. Nella società viennese – colta, elegante, cinica e disperata – si giocano rapporti che sono gesti mimati sul vuoto. Il regno millenario s'intravede nel discorrere d'Ulrich ed Agathe (ne *L'uomo senza qualità* di Musil), ed è distillato in sacra rappresentazione (nel breve romanzo *L'eletto*) da Thomas Mann, nel peccato di Wiligis e Sibilla, nel fuoco fatuo che danza mentre gridano le civette. L'"Eletto" è il figlio dell'amore narcisistico, quasi che i valori della grazia e della redenzione abbiano trovato un ultimo spazio nella rottura del divieto. Impossibile altrove, *l'amore si ripiega su se stesso*, ma è un amore figlio della notte, suscitato dalla morte.

A questo tipo di morfologia sembra volersi opporre Bédier, col suo ritorno alle fonti medioevali della più celebre leggenda d'amore della cultura europea (1900). La riscrittura di Bédier è l'espressione di un'esigenza che non sa formularsi nel presente e che perciò si rivolge al passato. È un desiderio di ridare un significato a ciò ch'è ormai un guscio senza contenuti reali, è un tentativo estremo per cogliere una dimensione sfuggente. È infine il documento d'una cultura che non riesce a trovare le ragioni della vita, e le insegue nel passato, quasi a verificare se è mai stato possibile che l'amore esistesse, che la vita avesse un senso e gli uomini fossero felici.

Il filtro non è soltanto la magica essenza misteriosa che pone l'amore di Tristano e Isotta in uno spazio di leggenda. In un'epoca che nega l'amore, come nega l'esistenza delle fate e dei folletti dei boschi, il filtro agisce magicamente soprattutto su Bédier e gli consente di meditare sull'amore al modo degli antichi trovatori, che a esso dedicavano la propria vita e la propria morte.

Il castello e la foresta, la corte e i lebbrosi, le fughe e i ritorni, il canto degli

uccelli e i segni della degradazione, la solitudine e il dolore, e al tempo stesso la gioia inesprimibile della passione, sono l'orizzonte di Bédier così come lo erano nei testi dei trovatori. E sono anche la descrizione cifrata, ma non troppo, d'una situazione che si riproduce nelle storie d'amore del nostro tempo. Nell'un caso e nell'altro, l'amore s'oppone alla società, alle sue esigenze, alle sue dure regole per "sorvegliare e punire". E nell'un caso e nell'altro, al fiorire dell'amore corrisponde la tragedia degli amanti.

Nella leggenda di Tristano e Isotta, Bédier riscopre, tuttavia, la possibilità che l'amore sopravviva. La società può distruggere la felicità degli amanti, ma non può annullare ciò che li unisce. Alla repressione dell'amore risponde una fedeltà più profonda, una decisione più severa, una gioia più segreta ma sottratta per sempre alle minacce degli uomini e del tempo. C'è uno spazio per l'amore, sembra dire Bédier, ed è lo spazio della morte.

Consapevolmente voluta, termine d'una ascesi d'amore, la morte è il trionfo della coppia, è il momento in cui l'irrazionalità dell'amore sfugge a ogni forma di controllo e di normalizzazione. La morte è l'estrema protesta, il luogo della protesta assoluta.

All'amore socialmente definito si contrappone così l'amore-passione, alla violenza della società la possibilità della fuga, alla morte apparente una vita che diventa mito. Il mito dell'amore, ma soprattutto della libertà.

Che si tratti del vagheggiamento d'una possibilità svanita è dimostrato da infiniti elementi. Innanzi tutto, dallo stereotipo in cui il binomio amore-morte precipita nel romanzo d'appendice e nel lugubre filone erotico di tanto cinema e letteratura che ne derivano. Di questo amore che si traveste di morte perché non è più luce – le morti nelle solitudini crepuscolari di paesaggi indefiniti solo perché non hanno un nome – sembra essere più acuta la spiegazione che ne dà Marx ne *La sacra famiglia*: riduzione all'astratto, proiezione nel mito, estraneazione dell'umano. *Non l'uomo che ama, l'amore dell'uomo, ma l'uomo dell'amore,* divinità solo a patto d'essere crudele, di farsi morte, perché la coscienza soggettivante, la critica-critica, ha paura dell'oggetto e dell'amore, che "non solo trasforma l'uomo in oggetto, ma l'oggetto in uomo".

Costruita sulla negazione di se stessi, sul mito della dignità e dell'onore, la coscienza borghese è l'aspirazione ostinata a uno stile, a una certezza che escluda ogni dubbio e ironia. V'è un destino che occorre attuare, v'è il dovere cui bisogna obbedire. Devoto a un servizio d'astratta purezza, *e dunque alienato*, il grande borghese di Mann è l'espressione suprema d'un rigorismo etico in crisi, d'un "disagio" che penetra non solo la "civiltà", ma ogni singola vita. Che sia Thomas Buddenbrook o Gustav von Aschenbach, Hans Castorp o Adrian Leverkühn, una qualsiasi delle grandi figure create da Mann, al rispetto delle norme sociali o allo splendore dell'arte non corrisponde una sicurezza interiore. Sono vite destinate a incrinarsi, segnate da malattie inesorabili, e anche l'arte, alla fine, si rivela un'ambigua illusione.

Un avvenimento banale diventa una brezza invitante, e si rompono antichi equilibri, meccanismi costruiti a fatica e logorati dal tempo. S'aprono bruscamente prospettive diverse, si delineano terre lontane. È un ritorno alla giovinezza, lo

scorrere di sorgenti tumultuose, la sensazione che l'animo rinasca, una riscoperta della vita, un canto che s'estende ai confini del mondo. Si può essere felici, occorre soltanto volerlo. Non tutto è perduto, si può ancora godere ed amare. Basta fuggire dai doveri, dalle regole dure, dal lavoro alienato.

Per Gustav von Aschenbach – ne *La morte a Venezia* (1912) – quest'aprirsi del cuore è l'improvvisa intuizione di qualcosa che compendia "tutte le meraviglie e gli orrori della terra". Il raffinato cultore dell'arte vede per la prima volta la gioia e il dolore, il piacere e la sofferenza, e la vita gli si configura come una giungla del mondo primitivo, torbida e seducente a un tempo. È la scoperta della scissione tra l'uomo e il borghese, tra l'arte e la vita, e il sacerdote del demone freddo avverte il logoramento interiore, la nostalgia disperata, l'estenuazione infinita. Una solitudine piena di tormenti e di lotte, senza dolcezze e senza speranza. E quando l'arte stessa appare priva di gioia, tenue sostituto d'una vita assente, affiora la dimensione del viaggio, ricerca d'una umanità perduta.

È un cammino verso l'amore, nelle forme d'un trasognato allontanamento, d'una strana deformazione del mondo. È una navigazione verso la morte, sulla superficie d'un mare deserto, senza tempo, tra l'apparire e lo sparire di figure spettrali, di oscuri presagi: l'inquietante sconosciuto con l'aria da giramondo, il falso giovane grottescamente truccato, il gondoliere simile a un Caronte che mormora frasi spezzate. Poi lo splendore, nell'adolescente straniero, della bellezza perfetta. E di fronte al mare, dopo l'incontro miracoloso, la seduzione dell'estasi nichilistica, l'idea che il nulla sia una forma della perfezione.

Il borghese cerca la salvezza nell'amore, ma sarà una dolorosa tenerezza, l'angoscia della passione, una tortura dell'anima. Un'ebbrezza accolta con avidità, nonostante significhi morte. Pallido e soave presagio, Tadzio indicherà l'orizzonte lontano, l'immensità del vuoto come promessa. Per la coscienza borghese *ogni amore è una morte a Venezia*.

Sarà così ancora nel 1947, in *Sotto il vulcano* di Malcolm Lowry. In un paesaggio di desolato splendore, Julian è l'uomo che si sente un abisso. Noia, disperazione, vertigine. Si conosce fino in fondo al cuore, derelitto, bisognoso d'affetto, nell'angoscia di vivere un'esistenza che non si giustifica in alcun modo, abbandonato nel più terribile degli isolamenti e incapace di dividere il proprio fardello con altri. Egli è condannato a fuggire i dèmoni che accompagnano le sue notti, a sgusciare tra voci che si materializzano come incubi, e s'annulla in un inseguimento infinito, da un abisso che atterrisce a un amore che distrugge. E il suo nome ripetuto in tono beffardo, nelle insonni ore notturne, indica che la sua immagine è un vuoto, risvolto di perdizione d'uno splendore inattingibile. Tutto questo, "il lamento di chi sarà trovato più tardi", l'orribile danza macabra che preannunzia la morte, il dolore che mai s'assopisce, sono i segni d'una rottura avvenuta, d'una infranta armonia. *Per alcuni, l'amore non ha fine. È una realtà tenera, fragile, sempre in pericolo, da proteggere come il bene supremo, nostalgia e desiderio nel deserto del mondo.* Il silenzio è colmato dal mormorio dell'acqua. Nell'aria l'eco lontana d'una festa da ballo finita da tempo. Il ricordo non consente sollievo, né distrazioni, né pause: è una pena senza fine.

Julian ha incontrato la condizione umana, un nulla sottile e segreto. Sempre in

bilico, sempre in sospeso. È deserto, abbandono, destino: un'anima desolata come un paesaggio lunare. Se si potesse leggere nel cuore, si scoprirebbe, sotto le angosce e i rimorsi, l'impossibilità dell'indifferenza: *no se puede vivir sin amar*. Non si può vivere senza amare, e tuttavia, quando l'amore ritorna, occorre ugualmente morire. Cifra di una condizione umana senza speranza, cui ogni via è irrimediabilmente preclusa. Cercare d'uscirne è moltiplicare il dolore, e anche Yvonne morirà, travolta dall'esperienza metafisica del Console.

La musiliana morfologia dell'amore assente segna una cesura storica nell'evoluzione dell'idea d'amore nella cultura occidentale. Dall'amore cortese a quello romantico v'è un trasmutare di forme, un variare di coordinate, e v'è poi la crisi dell'amor romantico, del concetto d'amore-passione, del funesto legame tra l'amore e la morte. E quello di cui oggi si afferma la morte, non è l'amore, ma *una forma* dell'amore, legata a una società repressiva che ne voleva la condanna. Se di morte si può parlare, è della morte dell'amore feudale e borghese, d'un amore che non s'è vissuto nella sua purezza d'incontro con la gioia.

Tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento, ci si è dati a indagare l'amore, a ricercarne le regole, a definirne la morfologia come se si dovesse costituire un erbario, a conoscere le passioni con la crudele lucidità di chi distrugge la vita. L'educazione sentimentale *come iniziazione al vuoto interiore*, all'assenza dell'oggetto d'amore, turbamenti inquietanti che conducono alla pace del nulla. Un lungo e doloroso apprendistato per diventare cittadini e padri perfetti: produttori di ricchezza, e soprattutto di figli, inseriti – sia i padri che i figli – nel meccanismo infernale d'una produzione che va diventando fine a se stessa.

Non è un caso se la crisi dell'amor romantico va datata negli stessi anni in cui si celebrano i trionfi dell'industrializzazione nell'Occidente capitalistico, e se l'accumulazione forzata, tomba d'un socialismo privo di volto umano, ha consolidato e ingigantito antichi pregiudizi vittoriani. Dove còmpito supremo dell'uomo è l'essere produttivo, lì non v'è spazio per la felice gratuità di chi vuol celebrare le proprie nozze col mondo. L'incontro dei corpi, questo mistero che dà senso alla vita, diviene peccato. Livide parche ne controllano, con vigili occhi, i tempi ed i modi.

Tutta una letteratura diventa così una *scienza dell'ebbrezza perduta*. Si pone come scienza perché l'ebbrezza è perduta. Si configura come analisi impietosa, perché è alla ricerca di ciò ch'è svanito. Cerca di colmare, con indagini minuziose e precise, il vuoto determinato da un'assenza infinita. Distrugge con implacabile razionalità, e con rabbia, ciò che vorrebbe godere. È una letteratura ch'è frutto dell'odio, d'una nostalgia che s'è tramutata in veleno, cancro dell'anima. È indicativo che non v'è alcuno che dica al proprio cuore: "vieni, voglio ubriacarti di piacere, e che tu scoppi di felicità" (*Ecclesiaste*, II, 1).

Non esiste ancora, forse, una storia dell'idea d'amore; ed è difficile, comunque, tracciarne in dettaglio le origini. L'idea dell'amore è nata dalla nostalgia, dal desiderio, dall'ansia della solitudine e della morte, ed è sbocciata, un giorno, come il frutto nel fiore.

Dalle teorizzazioni cortesi in poi, l'uomo ha seguito, nel vivere l'amore, la filiera del simbolico. Se la storia dell'amore ha un senso unitario, è nel fatto che

l'esistenza d'un codice preciso d'amore – dai trovatori ai romantici – ha determinato l'uomo nelle sue sensazioni, nei suoi accecamenti, nel suo destino e nella sua morte.

Manifestazione esemplare della preminenza del significante sul soggetto, da speranza l'amore s'è trasformato in un convitato di pietra, pronto a trascinare nell'inferno l'incauto cavaliere. Un linguaggio formale ha condizionato gli uomini, e non vi sarà pace finché non sarà ritrovato l'oggetto perduto. L'amor romantico, in questo senso, è stato una scienza dei miraggi, un'arte degli inganni, un'esperienza che ha negato l'esperienza, origine prima d'una gamma d'alienazioni, principio delle follie e del dolore degli uomini. Al limite, oggi, il semplice pronunziare la parola "amore" significa materializzare la morte dell'amore. Universo costruito intorno a un grande sole assente, l'ideologia d'amore è fatta di ciò di cui non si parla: esiste perché vi sono cose di cui non si deve parlare, e che non si devono fare: "Sotto la storia nota dell'Europa corre una storia sotterranea. Essa consiste nella sorte degli istinti e delle passioni umane represse e sfigurate dalla civiltà".[1]

Una volta di più, la cultura ha distrutto ciò che avrebbe potuto darle il suo aroma, e al posto dell'invenzione s'è insediata la legge. L'amore e la letteratura d'amore sono come un interminabile cànone, la forma più rigorosa dell'imitazione contrappuntistica, che si fonda sulla ripetizione esatta del tema-base da parte della voce imitante. Da possibilità offerta all'uomo per sopravvivere, l'amore è diventato – tramite le teorie d'amore – un meccanismo prodigiosamente complesso, il cui fine sembra essere l'estinzione della creatività dei corpi, l'annullamento della speranza, vitale per la vita, di gioire. Da secoli l'uomo "ama" come quel pazzo che attinge acqua dalle fontane per impadronirsi della luna che vi si riflette.

L'"amore" è la forma sovrastrutturale di alcuni rapporti sociali, in un contesto storicamente definito, e può dunque sparire col mutare di essi? O è qualcosa che trascende, nel profondo, le situazioni socio-economiche e vive d'una vita sua propria? Si può dire che l'amore è ancora possibile?

Spente dunque le luci delle feste d'amore, non si tratta di ricostruire una "Carta del Tenero" (Lacan), ma di lasciare che si sviluppi l'emozione incontenibile, passando dal campo dell'esattezza al registro della verità. Illuminati a luce radente l'amor cortese e l'amor romantico, se ne scorgono le immagini senza vita. Occorre volgersi altrove, ascoltare nuove sibille d'amore. Nei semplici gesti dell'esistenza quotidiana, al di fuori d'ogni codice, lontano dalle sabbie mobili della tradizione. Se poeti e scrittori sono stati le sentinelle dell'amore assassinato, occorrerà andare "al monte della mirra, al colle dell'incenso" (*Cantico dei cantici*, IV, 6). Nascosta nel cuore della conchiglia, la goccia diventa perla, dono degli abissi del mare.

Che cosa sarà questo "nuovo amore" è impossibile prevedere. Forse la "Grande Gioia" di Felix Krull (1954), turbine di forze primordiali, regno della voluttà, istantanea illuminazione, conquista panica delle potenzialità del proprio essere. Oppure quel "qualche cosa che somiglia all'espressione più commovente della tenerezza umana" di cui parla Lévi-Strauss a proposito dell'anima nambikwara.[2]

---

[1] Horkheimer e Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, 1971, p. 247.

[2] Lévi-Strauss Claude, *Tristi tropici*, Milano, 1965, p. 278.

Ma la storia dell'amore futuro dovrà essere soprattutto la storia d'una perpetua invenzione che s'opponga al mondo delle forme ereditate. La conquista del "vero amore" coincide con la conquista della libertà. Ciò che distingue il vero amante dall'abitudinario del rapporto a due non è una più intensa sensibilità: è che tra tutti coloro che sono affascinati dall'amore, egli solo vuole anche distruggere. Negare il passato per cantare liberamente i ritmi dell'ebbrezza, la spontaneità dei gesti che si sottrae giocondamente alla struttura prefissata dei significati.

Un giorno, dinanzi ai grandi testi d'amore della tradizione cortese e romantica, *sarà difficile* intuire come gli uomini abbiano potuto, attraverso i secoli, concepire l'amore così com'è stato concepito e vissuto nella cultura occidentale. Non sarà comprensibile il culto della donna, il vassallaggio amoroso, il pellegrinaggio in terre lontane, la passione che conduce alla morte. Al trionfo dell'eternità sul tempo si sostituirà una linea sottile di luce, scintillante sentiero verso il grande dissolvimento della notte nell'alba.

In fondo, l'unione dell'amore e della morte nella cultura europea sta a indicare – come ha precisato Freud nel 1915, in *Caducità*, al crepuscolo d'un mondo – che *eros* e *thanatos* sono gli assilli più pressanti che si pongono all'uomo nel corso dell'esistenza. La tradizione cortese li ha uniti, asservendo l'amore alla morte. È il momento, adesso, di liberare l'amore dalla morte, di fare della morte l'ancella d'un amore più pieno. Se il bisogno di sfuggire alla morte angoscia l'uomo più del desiderio d'eternità, si tratta di riflettere sull'essenziale caducità dell'uomo per coglierne una nuova lezione di vita. Ed è Freud, ancora, a indicare la via.

Che la vita umana sia minata dalla morte è una verità che Freud assume in tutte le sue implicazioni. Se ciò ch'esiste è destinato a perire, occorre accettare questa prospettiva della fine, continuando a incontrarsi, con la grazia e la levità di chi vive sapendo di dover morire. Come l'ultima estate di Klingsor, è una vita breve, ardente, malinconica e felice, quella ch'è concessa all'uomo. Una gioia tanto più preziosa quanto più è insidiata dalla morte, un incanto fragile e dolce come un profumo: "Se un fiore fiorisce una sola notte, non perciò la sua fioritura ci appare meno splendida" (ancora *Caducità*).

La bellezza e l'amore sono in rapporto diretto con l'uomo, con la sua sensibilità, col suo desiderio di gioia e la sua capacità d'ammirare. Anche l'amore va laicizzato, ricondotto a una misura umana, e la misura umana per eccellenza è *la caducità*. L'uomo amerà dunque la fragilità degli esseri: non più l'angelo sterminatore della ragione, che induce a disprezzare ciò ch'è soggetto a morire, né l'assurda necrofilia che lega l'amore alla morte, ma il *magnificat* dell'amore perfetto: l'accettazione della condizione umana, uno sguardo che si sofferma sulle tenere forme della vita, un orecchio attento a cogliere, nei silenzi, amorose armonie. L'equazione cortese è così rovesciata, e finalmente la vita può prevalere sulla morte, nel profumo, più sapiente d'ogni teoria d'amore, d'un corpo cui ci s'unisce nel piacere. A questo rovesciamento sembra alludere Prévert: "Quando la morte le parla dell'amore/ la vita ha un fremito/ Quando la vita gli parla della morte/ l'amore sorride".

L'antica filastrocca diventa un filo di speranza: "c'è il tempo di nascere e il tempo di morire, il tempo di piantare e il tempo d'estirpare, il tempo d'uccidere e il

tempo di medicare, il tempo di demolire e il tempo di costruire" (*Ecclesiaste*, III, 2-3).

In questa alternanza è la storia dell'amore. Ora è il tempo di tacere, il tempo d'amare. Riscoprire i ritmi del desiderio, i cuori come specchi del mondo, barlumi di luce che diventeranno chiarità abbaglianti. Come il sonno è dolce per chi lavora, così l'amore è dolce per chi vive. Felicità dell'uomo nella vita, nei labili giorni della vita che scorre, passati come un'ombra sotto il soffio del vento della morte.

Se "il cuore dei sapienti è in una casa di lamento, e il cuore degli idioti in una casa di piacere" (*Ecclesiaste*, VII, 4), il cuore degli uomini sarà nella casa dell'amore. C'è una promessa di gioia, nella luce, e il ciliegio fiorirà: "È una ciliegia la vita/ È un nocciolo la morte/ Un ciliegio l'amore" (Prévert, *Canzone del mese di maggio*).

"L'amore mi si offrì e io mi ritrassi dal suo inganno […]/ E adesso so che bisogna alzare le vele/ e prendere i venti del destino,/ dovunque spingano la barca".

Se l'epitaffio di George Gray è tra i testi più densi dell'*Antologia di Spoon River* (1915), la sua bellezza non è soltanto bellezza d'immagini. La bellezza è segreto, mistero, ma se ne può anche "strappare" una ragione.

Nel momento supremo della vita d'un uomo – ch'è il momento della morte, allorché tutta un'esperienza si compendia in poche parole, che rinviano a infinite vicende, a gioie e dolori, ad ansie e speranze – si traccia un "bilancio", si delinea un disegno, e dalla morte vissuta sboccia un frammento di saggezza.

Al di là della morte, George Gray sembra esprimere la sensazione d'una rinascita, che è anche e soprattutto esperienza d'una nuova vita. Una vita finalmente libera, dell'assoluta libertà della morte. Ed ecco che nelle parole di George Gray non si riflette soltanto la sua personale e irripetibile storia, ma insieme ad essa anche il senso d'un discorso complessivo, l'analisi d'una cultura e d'una tradizione.

La vita del borghese è "una barca con vele ammainate, in un porto": si rifiuta all'amore, al dolore, all'ambizione, alla libertà stessa; rinunzia al significato della vita perché teme gli imprevisti, si autolimita imponendosi confini perché ha paura della vastità dell'oceano e delle sue impetuose correnti. Per il borghese, la vita dev'essere già morte, perché soltanto così egli può stare tranquillo nel proprio piccolo guscio di certezze. La vita (e con essa l'amore) è asservita alla morte: spettro temuto e signora assoluta, apparentemente rinnegata e tuttavia scelta essenziale. La vita borghese costruisce contro la morte, ma non s'avvede che la morte ne guida i progetti, ne suggerisce i singoli gesti: non s'avvede che non v'è vita borghese, ma morte, *sia prima che dopo*.

Se l'amore cortese e quello romantico si rivelano immagini senza vita, questa "mancanza" non è casuale. In una vita asservita alla morte, l'amore non può sfuggire alla trappola fatale: anch'esso sarà vissuto nella prospettiva della fine, e tra i suoi colori non saranno quelli della gioia e della speranza. Di qui il linguaggio del codice d'amore, ch'è universale in virtù della sua astrattezza, e ch'è passione cristallizzata, discorso senza corpo, senza parole.

Se nel rapporto amore-morte si definisce tutta una tradizione, che va dal mondo cortese a quello romantico, la morte che ne percorre le "storie d'amore" non è un

limite col quale confrontarsi dialetticamente: è l'espressione del nulla di quest'amore, è il documento della morte dell'amore.

Diversa dalla morte "codificata" della tradizione cortese-romantica – ch'è poi la morte "cercata", provocata, una morte ch'è il nulla della vita – è la morte vera, di fronte alla quale la vita è chiamata a difendere se stessa, a darsi un significato e un orizzonte. E questa verità non è il nulla, ma una "verità delle cose". La vita non è nulla. Magari è male, sfruttamento, offesa. Ecco perché dire che la vita è nulla è ideologia, e l'amore che s'inventa un destino di morte, che cerca la morte come trionfo dell'amore, è un tassello nel mosaico dell'ideologia d'amore. L'amore può essere accecamento invece che possibilità di "vedere", chiusura anziché apertura, e l'amore come accecamento ha bisogno di proclamare – a livello ideologico – l'inesistenza di ciò che non vede. Ma c'è anche la vita, e la vita – finché esiste – testimonia l'amore per la vita. E la tenace protesta degli uomini contro la morte ch'è nelle ideologie.

Nasce così una speranza. Se v'è la possibilità d'un amore più o meno aperto, più o meno confessato, più o meno "vero", occorre coglierne le dimensioni profonde. Non è un amore che coincida, nella sua pienezza, con la nostalgia d'una totalità perduta. Né dev'essere il tentativo di ripristinare una forma universale che rimuova le contraddizioni scritte sulla pelle delle varie esistenze particolari. Sarà un "amore" nuovo, e la morte che vi ritornerà – la morte vera, quella cui nessuno può sfuggire – non sarà la rimozione della vita, la "morte felice" d'una vita infelice, la risoluzione mistificata delle contraddizioni dell'esistenza, ma semmai l'espressione, più autenticamente originaria, di queste contraddizioni. Più pieno è l'amore per la vita, più tragica è la contraddizione creata dalla prospettiva della morte.

La considerazione che la vita è limitata dalla morte può sembrare un modo di evadere l'analisi delle contraddizioni storiche. Si aprono così problemi complessi, ma è certo che la cultura che ha provocato la morte è anche la cultura che non ha creduto alla morte e ha prodotto uomini che coltivavano il mito della propria immortalità. È chiaro in Freud.

Parlare della caducità, assumerne tutte le implicazioni, non è un'evasione dai problemi reali: è uno strumento indispensabile per la loro comprensione. Si tratta di trovare i modi per sostituire all'ideologia d'amore, all'amore come accecamento, l'amore *come finestra sull'esistenza*. Al linguaggio codificato, e senza vita, d'una cultura ch'è stata negazione della libertà, deve subentrare il linguaggio delle singole esistenze, delle singole libertà.

Al di là della morte, dal regno delle ombre, George Gray scopre una sua verità, mormora finalmente le sue parole. La sua vita è stata una fuga: dal dolore, dall'amore, dalla ricerca del significato dell'esistenza. Un'ansia costantemente frustrata e sempre rinascente: inibizione, sintomo, angoscia.

Dal paese del silenzio, George Gray – viandante mancato – dice agli uomini, prigionieri dei codici, che "dare un senso alla vita può condurre a follia", ma che in questa follia è la bellezza della vita, ciò che consente d'amare e di gioire. E l'inquietudine si spegne nel mare del desiderio appagato.

Si dovrebbe dire, forse, che saper vivere nel tempo è saper vivere nell'istante:

In un sutra, Buddha raccontò una parabola. Un uomo che camminava per un campo si imbatté in una tigre. Si mise a correre, tallonato dalla tigre. Giunto a un precipizio, si afferrò alla radice di una vite selvatica e si lasciò penzolare oltre l'orlo. La tigre lo fiutava dall'alto. Tremando, l'uomo guardò giù, dove, in fondo all'abisso, un'altra tigre lo aspettava per divorarlo. Soltanto la vite lo reggeva. Due topi, uno bianco e uno nero, cominciarono a rosicchiare pian piano la vite. L'uomo scorse accanto a sé una bellissima fragola. Afferrandosi alla vite con una mano sola, con l'altra spiccò la fragola. Com'era dolce!".[3]

[3] Senzaki – Reps (a cura di), *101 storie zen*, Milano, 1973, p. 35.

LA RECLUSIONE MONACALE DI ENRICHETTA CARACCIOLO E IL CONTESTO STORICO DEI *MISTERI DEL CHIOSTRO NAPOLETANO*

Giacomo Di Fiore

In un libro notevole, pubblicato negli anni Settanta, e diventato ormai un classico per gli studi del genere (la *Histoire de la Folie à l'âge classique*), Michel Foucault dedicava un capitolo a quello che egli definiva il *grande internamento*. La ricerca di Foucault, come del resto risultava chiaro fin dal titolo, era dedicata al sistema reclusivo dei folli nell'antico regime, ma essa tuttavia non restava confinata allo studio delle strutture manicomiali che accoglievano, o piuttosto segregavano, i pazzi e gli alienati. Partendo dalla medievale *stultifera navis*, Foucault giungeva a individuare tutto un universo concentrazionario che pervase l'intera Europa, e che prendeva di mira irregolari e non conformisti, mendicanti, vagabondi, disoccupati. Alla zavorra della società, alla popolazione eccedente o pericolosa perché portatrice di disordine morale, morbi contagiosi, tumulti e sommosse, si possono aggiungere anche i soggetti dissidenti in materia di fede, come le vittime dell'inquisizione romana o spagnola, per le quali il carcere – come quello che subì Campanella che si finse pazzo per salvare la vita – era la fortunata, si fa per dire, e allettante alternativa rispetto al rogo.

Nel quadro delineato dall'autore tuttavia mancava un'altra struttura sostanzialmente reclusiva, sia pure *sui generis*, come il chiostro, che già nella parola conserva la sua radice semantica. Può sembrare irriverente porre in relazione con i manicomi, foschi edifici di squallore e di dolore che il pennello di Goya tratteggiò in una celebre tela, mostrandone tutto l'orrore e la disumanità, luoghi pii e di edificazione, di preghiera e di spiritualità quali comunemente vengono considerati i monasteri. Eppure non è difficile riscontrare qualche tratto in comune tra manicomi e *workhouses*, case correzionali e *maisons de charité*, ospizi e chiostri; si tratta infatti pur sempre di luoghi contrassegnati da una rigida chiusura verso l'esterno, di un universo separato e segregato dal mondo di fuori, di una *clausura*. Se nelle strutture reclusive esaminate da Foucault è il mondo a difendersi da soggetti reputati pericolosi rinchiudendoli, nel caso del chiostro invece sono in genere i soggetti stessi che vi risiedono ad aver preso la decisione di rinchiudersi volontariamente fra quelle mura per salvare la propria anima dai pericoli del mondo esterno. Eppure non sempre le cose sono così semplici, e non di rado il chiostro, da rifugio dalle tentazioni del mondo, diventava prigione in cui venivano con subdola o aperta violenza loro malgrado rinchiusi soggetti che non avevano alcuna intenzione di vivervi. Quando nel Medioevo un re si voleva liberare di un avversario o di un rivale senza macchiarsi le mani di sangue, lo relegava nelle mura di un convento, che così fungeva da carcere. Sul portone di questi edifici destinati a custodire tanti sventurati dunque non avrebbe sfigurato il dantesco *Lasciate ogni speranza voi ch'entrate*!

La vicenda di Enrichetta Caracciolo, che qui ci accingiamo a ripercorrere, è uno

dei tanti casi di clausura forzata, avvenuta tuttavia non nel tenebroso Medioevo o nella ferrea Controriforma, bensì in pieno Ottocento, tra Restaurazione e Rivoluzione.

*****

Nel 1864 in un'Italia ancora senza Roma capitale e col problema delle terre irredente, veniva pubblicato dall'editore Barbera di Firenze un libro che sarebbe diventato immediatamente un *best seller* tradotto in diverse lingue, dal titolo *Misteri del chiostro napoletano*. L'autrice, la napoletana Enrichetta Caracciolo di Forino, nata nel 1821, aveva dovuto subire la decisione materna di essere rinchiusa nel monastero benedettino di S. Gregorio Armeno quando aveva diciassette anni, e si era trovata a pronunciare i voti senza alcuna vocazione. La Caracciolo aveva poi combattuto una dura battaglia contro le autorità ecclesiastiche e in particolare contro l'arcivescovo di Napoli, Sisto Riario Sforza, per poter lasciare la clausura, e solo dopo molti anni, un tentativo di suicidio, e diversi appelli a Roma, era riuscita a ottenere una certa semilibertà, che si concluse con la definitiva rinunzia al velo, l'abbraccio della religione metodista, e il matrimonio nel 1861.

Il libro della Caracciolo è un testo importante nella memorialistica italiana della seconda metà dell'Ottocento, per diverse ragioni. A parte gli indubbi meriti letterari, il libro ha il valore di una testimonianza storica che getta luce non solo, per così dire, all'interno di un'anima, ma soprattutto all'interno della società meridionale e di una classe a metà strada tra la piccola e la media borghesia negli ultimi anni del regime borbonico. La Caracciolo apparteneva a un ramo cadetto della illustre famiglia napoletana: suo padre, Fabio Caracciolo, era il figlio secondogenito del principe di Forino. In virtù della legge sul fedecommesso, beni e titolo vennero trasmessi al primogenito, e Fabio Caracciolo intraprese la carriera militare, fino a raggiungere il grado di maresciallo di campo. Egli attraversò momenti critici col governo borbonico: per un certo periodo fu retrocesso di grado perché sospetto al regime, poi venne riabilitato e destinato nel 1827 a comandare la provincia di Reggio. Furono proprio le ristrettezze economiche che sopraggiunsero alla morte di Fabio Caracciolo, avvenuta nel 1839 all'età di settantasette anni, che spinsero la vedova, Teresa Cutelli, di ventisei anni più giovane del marito (lo aveva sposato quando ne aveva appena quattordici), a destinare Enrichetta al convento, all'insaputa della diretta interessata. Teresa Cutelli era evidentemente ancora piacente dopo parecchie gravidanze (delle quali sopravvissero sette figlie femmine), perché si risposò a distanza di qualche anno dalla morte di Fabio Caracciolo. Tre delle sue figlie si erano già accasate e l'ultima era in procinto di passare a sua volta a nozze; in età da marito restava dunque la sola Enrichetta, per la quale non si era presentato alcun partito soddisfacente. Teresa Cutelli, senza far trapelare nulla della sua decisione alla diretta interessata, decise di avviare trattative con la badessa del monastero di San Gregorio Armeno, che era la sorella del suo defunto marito, per l'ingresso nel chiostro di Enrichetta. Quest'ultima non si era mai sentita amata da sua madre, e lascia intravedere nelle sue memorie una certa incomunicabilità con lei, a fronte di un legame molto più stretto che aveva col

padre.[1] La morte di quest'ultimo significò per la giovane non solo la perdita di una persona cara, ma anche la fine di un'esistenza senza eccessive preoccupazioni economiche e la clausura in un monastero. In un'epoca priva di protezione sociale il chiostro, che pure richiedeva una dotazione finanziaria per l'ingresso, costituiva per molte orfane o indigenti l'unico porto dove rifugiarsi. Il chiostro almeno assicurava il pane, un ricovero, una dignità sociale. L'alternativa era la vita di donna libera vista con sospetto dalla società, o il ruolo della parente povera presso dimore di familiari più doviziosi, dove non di rado si dovevano ingoiare bocconi amari, perché poteva venir rinfacciato a ogni momento il pane che si mangiava, quando non si diventava vere e proprie serve.

Del matrimonio di sua madre Enrichetta non fornisce nessuna altra informazione, ma è evidente che non ne fosse affatto contenta: era la prova che Teresa non aveva voluto o saputo dedicarsi alla memoria del marito. Se tuttavia riflettiamo alla grande differenza d'età che c'era stata fra Teresa e il suo primo marito (come si è detto, quaranta anni lui, quattordici lei al momento del matrimonio) e se ricordiamo che alla sua morte Fabio Caracciolo era un vecchio di settantasette anni, possiamo comprendere che certo la libertà e forse la felicità erano mancate all'esistenza di questa sposa bambina, con un'infanzia e una giovinezza mai vissuta spensieratamente, e costellata subito da una lunga serie di gravidanze. Tuttavia, anche in presenza queste considerazioni, non si può non provare un senso di sgomento per la spietata determinazione di cui diede prova Teresa nei confronti della figlia che aveva destinato al chiostro: quando la ragazza si gettò ai suoi piedi supplicandola di farla restare con lei, la madre rispose: "Tuo padre non ha lasciato per te né dote né tutore: l'arbitra della tua sorte sono io sola… le leggi divine e umane t'impongono l'ubbidienza, e, affé di Dio, tu obbedirai!".

A queste dure parole seguirono altre più accattivanti, che volevano presentare i vantaggi della vita claustrale:

> Disse: il convento non esser carcere, come il mondo generalmente suppone, ma sì orto di salute, intemerato asilo, ove le anime, superiori alle sociali vanità, od abbeverate da disinganni, rinvengono respiro non mai contaminato dall'alito funesto delle passioni, né soggetto alle procelle del secolo. Trovarsi d'altronde profusi in que' ritiri, non soltanto gli spirituali conforti, ma inoltre tutti gli agi della vita nobile, e perfino le raffinatezze e le oneste ricreazioni del mondo elegante. Se così non fosse, come vi si sarebbero albergate tante e tante centinaia di giovanette, discese dalle più illustri prosapie di Napoli, munite di vistose dotazioni?

[1] Lo dice senza reticenze il primo biografo della Caracciolo, Francesco Sciarelli, che la conobbe personalmente, e che sicuramente ricevette da lei questa confidenza relativa alle ultime parole di suo padre: "Io muoio in pena del tuo avvenire… Tua madre non ti ama… che sarà di te, povera figlia?" (Sciarelli, 1894, p. 5). Su Enrichetta Caracciolo si veda anche la voce redatta per il *Dizionario Biografico degli Italiani* da A. Briganti (vol. XIX, Roma, 1976, *s.v.*), e più recentemente, U. Dovere, "Enrichetta Caracciolo di Forino e i Misteri del chiostro napoletano", in AA. VV., 1998, pp. 255 ss.

Teresa poi promise a sua figlia che dopo due mesi, se non si fosse trovata bene, l'avrebbe ripresa con sé, ma con tutta probabilità la vedova di Fabio Caracciolo già stava apparecchiando il proprio matrimonio. Enrichetta si lasciò convincere, e, fidandosi di sua madre, rimase nel monastero, dove, come si è detto, la badessa era una sua zia, sorella di suo padre: "Le venerande sembianze e la voce di mio padre, ripetute nel volto e nella pronunzia della badessa, mi scossero per modo che credetti di cader tramortita".[2]

Da quel momento Enrichetta Caracciolo fu avvolta nelle spire di un immenso ingranaggio. Solo certi racconti di Kafka – in uno stile, con finalità e esiti narrativi del tutto difformi – riescono a trasmettere quel senso desolato di angoscia che si abbatte su Enrichetta, che si trovò a lottare da sola contro qualcosa di molto più grande di lei un intero sistema di potere, connivenze, mentalità. Infatti, una volta messo piede nel tetro edificio di San Gregorio Armeno, Enrichetta si trovò suo malgrado inserita in una catena di cause ed effetti dove nessuno è del tutto innocente e nessuno del tutto colpevole; il vortice degli avvenimenti la trascinò in una serie di situazioni da cui non riuscì a liberarsi, certo anche per sua viltà e condiscendenza. Le analogie con la forzata monacazione della Gertrude manzoniana sono evidenti, con la differenza che qui si tratta di una vicenda vissuta e narrata in prima persona dalla protagonista.

Dopo i due mesi di prova nel convento, Enrichetta ne uscì fermamente decisa a non rientrarvi, ma ormai la sua casa paterna non esisteva più. Sua madre si era trasferita a Reggio, ed Enrichetta dovette sollecitare l'ospitalità di una sorella sposata, ma dopo qualche giorno il marito di costei si vide costretto a pregarla di andarsene. Infatti Teresa Cutelli – che si era intanto fatta nominare tutrice dal consiglio di famiglia dopo essere rimasta vedova – si era rivolta al ministro di polizia Del Carretto per obbligare Enrichetta a lasciare la casa della sorella con l'intenzione di farla rinchiudere in un monastero di Reggio.[3] Su consiglio della sorella sposata, allora Enrichetta si decise a chiedere ospitalità di nuovo al monastero di S. Gregorio Armeno.

Ma il chiostro non era un albergo, e così le fu esplicitamente chiesto dalle monache se si era finalmente decisa a prendere il velo. La risposta di Enrichetta, che non aveva più dove andare, non poté essere che affermativa.

La vicenda di Enrichetta può essere letta in chiave di contrasto fra le esigenze dell'autonomia della singola persona e la prepotenza e la prevaricazione dell'autorità del *pater*, in questo caso della *mater familias*, oltre che più in generale dell'apparato sociale e, nel suo caso, della gerarchia ecclesiastica. Tutte queste diverse forme di autoritarismo concorrevano per proprio conto a conseguire l'effetto finale, perché erano pienamente funzionali alla mortificazione di ogni velleità non diciamo libertaria, ma quanto meno di autonoma volontà decisionale di una ragazza che doveva fare una scelta di vita così importante. Il ruolo determinante tuttavia fu giocato dall'apparato della gerarchia ecclesiastica. La

[2] Caracciolo, 1998. Le citazioni sono tratte dalle pp. 51-52.

[3] Queste notizie più dettagliate anche sotto il profilo giuridico si trovano non nel libro della Caracciolo, ma nella biografia che, lei vivente, scrisse lo Sciarelli (1894, p. 6).

badessa sua zia, così simile nei tratti del volto all'amato padre di Enrichetta, con il ricatto dello scandalo che avrebbe dato la nipote uscendo dal chiostro e del dolore mortale che questo evento le avrebbe cagionato condizionò pesantemente le scelte della giovane. I confessori, corrotti, ignoranti o lascivi, che gravitavano a loro volta attorno al monastero, con la loro ottusa mentalità facevano da *pendant* a quella della maggior parte delle monache stesse; non poche di queste infatti erano a loro volta parimente corrotte, prive di ogni interesse culturale, fatue, vanitose, ladre o affette da turbe psichiche. Infine, il ruolo più pesante e autoritario in questa vicenda lo giocò l'arcivescovo di Napoli, il cardinale Sisto Riario Sforza, come si vedrà più avanti.

Se il chiostro era un porto e un rifugio, non era aperto a tutti. Queste strutture ricettive e altre analoghe, come le opere pie, pretendevano requisiti che non tutti possedevano. A Napoli abbondavano monasteri e conservatori (questi ultimi erano istituti dove venivano ospitate vedove o donne che volevano separarsi dal coniuge o in attesa di ricorrere alla Sacra Rota, o dove trovavano ricetto alcune categorie particolari, come le prostitute che volevano cambiar vita). Come osserva la Guidi nell'*incipit* di una interessante ricerca su queste realtà a metà strada tra il carcere e l'ospizio, "nelle città europee dell'età moderna e dell'Ottocento un gran numero di esistenze femminili trascorsero in luoghi di reclusione dal carattere non specificamente punitivo, ma segnato dall'ambiguità propria degli istituti di carità".[4] Gli archivi di queste istituzioni conservano ancora le suppliche delle donne che chiedevano di entrarvi: ne riportiamo alcune trascritte in appendice al libro della Guidi. Nel 1815 una certa Raffaella Amitrano, "orfana miserabile ed indigente di anni circa quattordici, senza persona che possa assicurargli un asilo, esposta alla ventura, che col pericolo della perdita della sua onestà muove la compassione di qualunque persona rifletta la sua trista circostanza" chiedeva al responsabile del ministero dell'Interno del tempo, che secondo lei racchiudeva "nel petto caritatevole e Religioso il cuore", di "impegnarsi presso il Sovrano per fargli avere una piazza franca (vale a dire un posto *gratis*) nel Carminello al Mercato, per evitare quei pericoli che senza dubbio incorrerebbe la misera fanciulla: disastri irreparabili nell'opinione degl'uomini e nel cospetto di Dio!".

Il tono accorato e forbito non inganni: queste suppliche nella quasi totalità dei casi non erano redatte dalle dirette interessate, in genere analfabete, ma da avvocati o faccendieri che si facevano pagare profumatamente il loro interessamento e talvolta loro le presunte, millantate aderenze, tanto necessarie per l'avanzamento di una pratica. Si poteva dare anche il caso di richieste di passaggio del beneficio da un familiare a un altro: nel 1858 Marianna Gagliardi, vedova di un militare, "umilmente esponeva […] che avendo nel Real Convitto del Carminello una sua figlia a nome Giulia Calvi, desidera ritirarla in sua casa facendo passare la di lei piazza franca ad una minore sorella di nome Emilia, la quale, essendo ultima di numerosa famiglia, né potendo ricevere quella educazione competente al suo stato, si umilia a i piedi dell'E. S. a farle questa grazia, che spera ottenerla come da

[4] Guidi, 1991, p. 1.

Dio..".[5]

Tuttavia va anche precisato che in queste strutture reclusive difficilmente si oziava; anzi, i luoghi pii non di radio erano occasione di sfruttamento. Gli amministratori infatti lucravano sul lavoro, per lo più il filato, che assegnavano alle donne. Anche nelle carceri c'era l'abitudine di assegnare del lavoro alle recluse, da parte dei secondini o dei capi carcerieri; né erano rari, da parte di costoro, gli abusi sessuali ai danni delle detenute (le ospiti delle carceri erano per lo più donne di malaffare).

Alcuni monasteri erano famosi per i dolci che confezionavano le suore, altri lo erano per liquori, profumi, erbe medicinali, e così via, lavori di cucito o di ricamo. Tutto un universo lavorativo cresceva all'ombra di questi luoghi pii, in omaggio alla massima che l'ozio è il padre dei vizi: chiostri e monasteri, ospizi e conservatori erano *luoghi di produzione*, sia pure *sui generis*.

La fondazione di monasteri, conservatori, ritiri, e di opere pie in genere, era espressione di liberalità e di carità insieme. Molti monasteri erano stati eretti per la magnificenza e la pietà di re o di regine, di nobili o di ricchi borghesi, che lasciavano così il loro nome legato a un'opera che sarebbe a loro sopravvissuta. Questi luoghi pii svolgevano una funzione sociale da non sottovalutare, perché fra le loro mura trovavano ricetto fanciulle che, come Enrichetta, non avrebbero potuto provvedere a se stesse: orfane, vedove, o semplicemente povere, ma che tuttavia non sempre, pur avendone i requisiti, trovavano accoglienza. La maggior parte dei monasteri, come oggi certi alberghi di lusso cui un poveraccio non può accostarsi, era riservata solo a membri dell'aristocrazia. Nel corso della rivoluzione del 1799, sull'onda dell'egalitarismo giacobino, la municipalità della Repubblica napoletana impose al monastero delle domenicane di Via San Sebastiano di accogliere una fanciulla che aveva fatto richiesta di ingresso pur non avendone i requisiti: dopo la riconquista della città a opera dei sanfedisti del cardinal Fabrizio Ruffo e il ripristino della monarchia, la monaca fu espulsa perché il monastero in questione era riservato solo alle famiglie nobili. La povera giovane, non trovando altro ricovero, aveva osato indirizzare le proprie mire verso un ricettacolo di donne nobili; ma costoro mal sopportavano questa vicinanza plebea, tanto è vero che alla caduta della Repubblica, per scacciare l'intrusa, ricorsero all'arcivescovo di Napoli, il quale si prestò senza troppo commuoversi al caso: "Il passato Governo – scrisse nel proprio responso il prelato – obbligò il Monistero di S. Sebastiano a ricevere ed alimentare la Donzella di nome Ferrante. Non avendo la medesima la corrispondente nascita, interromperebbe il buon ordine e tranquillità di detto Monistero. Ma perché essa Donzella è orfana di Padre e Madre, stima (*scilicet*: l'arcivescovo) che si tolga dal detto Monistero e si faccia passare in casa di una sua sorella maritata".[6]

Dunque i monasteri riflettevano, come luoghi di classe, la gerarchia della società e ne riprendevano in pieno usanze, pregiudizi, e modi di pensare. Un caso piuttosto singolare, benché risalente a un secolo prima della vicenda di Enrichetta,

---

[5] *Ivi*, pp. 167-168.

[6] Cfr. Archivio di Stato di Napoli, *Segreteria e Ministero dell'Ecclesiastico*, b. 1547. fasc. 7.

può essere illuminante, perché si tratta di fenomeni della mentalità, che appartengono per definizione alla lunga durata. Una giovane napoletana, nobile questa volta, la figlia del duca di S. Donato, donna Filippa De Angelis, nel 1743 aveva fatto istanza di esser accolta nel monastero di Santa Maria della Providenza ai Miracoli, corredandola della documentazione necessaria: elenchi di parenti illustri, attestati del parroco e testimonianze varie sulla sua moralità, onestà e stato di indigenza, ma si era vista opporre un rifiuto. Tre anni dopo la donna, evidentemente appartenente a quelle famiglie di nobili decaduti note come i "poveri vergognosi", aveva ripresentato la sua domanda, ma anche questa volta le furono frapposti ostacoli: suo zio, il fratello di suo padre il duca, era infatti casato "con una Donna che prima era Lavandaia di panni a Chiaia", e per di più lo stesso fratello della postulante "aveva in moglie una Donna non solo di vilissimi Natali, ma quel che è peggio con altra qualità, che non stimo necessari ad esprimerla".[7]

A volte però queste strutture recettive venivano usurpate, perché in esse si insediavano senza tanti complimenti le rampolle dell'aristocrazia, ignorando e calpestando gli statuti di fondazione dei monasteri o dei conservatori. Nella prima metà del Settecento, quando Gennaro Maria Sarnelli, amico e seguace di Alfonso Maria de' Liguori, condusse a Napoli una lunga battaglia per confinare *extra moenia* le prostitute che davano scandalo alla gente perbene, i conservatori che originariamente erano stati fondati con la specifica finalità di accogliere le prostitute che volevano cambiar vita erano stati a poco a poco occupati da donne di ceto più elevato che avevano espulso le vecchie inquiline; la questione fu portata innanzi ai magistrati da alcuni preti che avevano preso a cuore la sorte delle prostitute.[8]

La più recente storiografia, nelle sue ricerche su questo o quell'aspetto della vita claustrale femminile, ne ha invece operato una certa rivalutazione: le donne infatti appena entravano in un monastero erano sottratte all'autorità del padre o del marito o dei fratelli cui invece sarebbero state soggette fuori dal chiostro, nel quale, di conseguenza, trovavano una propria autonomia. Qui potevano coltivare le proprie inclinazioni, leggere, scrivere, dedicarsi alla musica, approfondire la propria cultura in un modo certamente più libero e meno controllato.[9]

Il monastero benedettino di San Gregorio Armeno era improntato a netto spirito di classe: accoglieva infatti solo monache appartenenti alle più cospicue famiglie di Napoli, e riproponeva, come in uno specchio, le gerarchie, le rivalità, le invidie e le meschinità della società di provenienza.

Il ritratto che della vita claustrale traccia la Caracciolo è senza indulgenze. Fra le monache imperavano non solo ignoranza, superstizione, fatuità, ma anche superbia, prepotenza, libidine, scandali e abusi sessuali. La comunità che viveva a San Gregorio Armeno non aveva nulla di sacrale. Nel ritmo della vita claustrale particolare importanza rivestiva il momento della confessione, che non di rado era occasione di turpe commercio col prete di turno, a volte concupito dalle monache,

---

[7] Cfr. Pupa Sicca, 2002, p. 154.
[8] Cfr. Di Fiore, 1985, pp. 378-402.
[9] Cfr., per un periodo però precedente alla vicenda della Caracciolo, AA. VV., 2001.

a volte sollecitatore egli stesso. Ricordiamo qui che secondo il diritto canonico l'autore della *sollecitatio ad turpia* in confessionale avrebbe dovuto essere immediatamente deferito al S. Uffizio, ma l'andazzo generale lasciava supporre una diffusa tolleranza, quando non addirittura complicità, delle autorità che avrebbero dovuto vigilare. Il chiostro, *nomen omen*, era un mondo chiuso, le cui regole non erano soltanto quelle stabilite dal fondatore, ma altre che vi avevano a poco a poco preso piede. Fra queste, Enrichetta sottolineava la licenza sessuale che il clero si arrogava: in un suo dramma successivo, intitolato *Un episodio dei misteri del chiostro napoletano* (1881), la Caracciolo descriveva una badessa che teorizzava la perfetta liceità dei rapporti amorosi fra le mura del convento, purché riservati a ecclesiastici: i laici non dovevano avervi parte.

Si sbaglierebbe tuttavia a collocare i *Misteri del chiostro napoletano* nel filone della letteratura libertina e anticlericale. L'autrice infatti esprimeva la propria netta esecrazione per *La monaca* di Diderot, ("libro, come tutti sanno, pieno di disgustose laidezze", che tuttavia non doveva aver letto, come si comprende dal contesto);[10] ma la sua analisi del mondo claustrale, benché dettata da un punto di vista *interno* al cristianesimo (la Caracciolo abbraccerà successivamente la Chiesa Metodista) e non da una visione del mondo sostanzialmente atea come quella di Diderot, coincide oggettivamente in più di un punto con quella dell'autore che fu l'anima dell'avventura intellettuale e editoriale dell'*Enciclopedia*. La stessa Caracciolo fu oggetto di particolari attenzioni da parte di più di un prete; uno di loro anzi giunse a teorizzare la perfetta liceità della passione che provava per lei, giungendo a promettere che "alle nostre amorose espansioni premetteremo sempre il nome di Gesù Cristo; così l'amore nostro sarà un'offerta gratissima al Signore, e monterà pregno di profumi al Cielo, siccome fumo d'incenso nel santuario…".[11]

Ma fu l'arcivescovo di Napoli, il cardinale Sisto Riario Sforza, l'ostacolo maggiore che Enrichetta trovò sulla sua strada, e che si oppose in tutti i modi alla sua uscita dal chiostro, tanto da farne una questione personale.[12] Il cardinale, già segretario di Gregorio XVI, il predecessore di Pio IX, fu chiamato inopinatamente alla cattedra napoletana nel 1845, quando aveva appena trentacinque anni, e questa inattesa nomina avvenne senza dubbio per l'influenza della sua potente famiglia: all'alto ufficio aspiravano infatti altri soggetti più anziani ed esperti di lui, e che sicuramente potevano vantare maggiori titoli e capacità del giovane arcivescovo. Fervente filoborbonico, tanto da essere due volte esiliato da Napoli, dal settembre al novembre 1860, e successivamente dal 1861 al 1866, il cardinale era un conservatore nel senso più profondo del termine, come dimostra il suo comportamento nella vicenda Caracciolo.

L'autrice dei *Misteri del chiostro napoletano* covava un vivo risentimento nei

---

[10] Caracciolo, 1998, p. 93.
[11] *Ivi*, p. 94.
[12] Sul cardinale Sforza esiste una non folta bibliografia, per la quale si rimanda a Russo, 1961, che, non essendo stato nel frattempo pubblicato altro lavoro dello stesso respiro, resta ancora lo studio più serio e documentato, benché troppo indulgente con l'arcivescovo, anche se non è certo paragonabile all'apologia che ne fa Federici, 1945, o al precedente studio dallo stesso titolo, dovuto alla penna di un altro sacerdote, F. Di Domenico, pubblicato a Napoli nel 1905 (Di Domenico, 1905).

confronti dell'uomo che tanto la osteggiò, e bisogna dunque giudicare con una certa cautela la sua rappresentazione della figura del cardinale. La prima comparsa di questo personaggio nel libro avviene in occasione di un evento luttuoso accaduto nel monastero. Qui una giovane conversa aveva tentato il suicidio precipitandosi dalle mura della chiesa, e il delegato di polizia aveva preteso di accedere nel chiostro per indagare sulla dinamica dell'accaduto. La giovane conversa in effetti era incinta, e viveva con grande senso di colpa e di vergogna la propria situazione. Ella, mentre la gravidanza avanzava, si sentiva sempre più presa dalla disperazione, e alla fine aveva compiuto il gesto estremo: in seguito alla caduta la poveretta si sfracellò una gamba, e dopo poche settimane morì per la cancrena.

L'arcivescovo (secondo quanto scrive la Caracciolo), appena avuto sentore del tentativo di suicidio e dell'ingresso della polizia nel monastero, vi si recò immediatamente, rimproverando la badessa per aver consentito "a' poliziotti di violare colla loro presenza il sacro rifugio delle vergini".

> Sapete voi – le disse in tono severo – quale sia rispetto ai chiostri l'opinione dei sedicenti filosofi e liberali? Credono essi che nei vostri recinti regnino il rimpianto e la disperazione, ossia, che tutte le vostre monache siensi pentite del loro stato. Or voi, colla pubblicità data ad un fatterello di sì lieve momento, non avete forse dato appiglio alle calunnie del secolo? Se il monastero non è una tomba come i santi canoni la richieggono, perché ne porterebbe dunque il nome? I vivi non debbono sapere giammai le intime peripezie del sepolcro.[13]

Non sappiamo se queste parole siano state effettivamente pronunciate dall'arcivescovo, né in che modo Enrichetta ne sia venuta a conoscenza. Ma la giovane avrebbe tuttavia avuto ben presto occasione di conoscerlo più da vicino, e l'impressione non fu positiva: le sembrò un ignorante vanitoso, "un dandino travestito da principe ecclesiastico".[14]

Il cardinale sembrava avere una particolare predilezione per le benedettine di San Gregorio Armeno, alle quali mandava qualche volta dei regali, e che visitava con una certa frequenza. Un giorno egli volle incontrare Enrichetta: aveva infatti saputo che la giovane aveva inviato a Roma una richiesta di lasciare il chiostro per ragioni di salute, e la sottopose a un lungo interrogatorio, dal quale evidentemente ricavò la convinzione che era una mentitrice, e che fosse proprio dovere opporsi in tutti i modi alla sua richiesta:

> Voi sapete che tutte le petizioni mandate a Roma dalla mia diocesi sono dalla Santa Sede rimandate a me. La vostra domanda dunque trovasi nelle

[13] Caracciolo, 1998, p. 145.

[14] *Ivi*, p. 171. Osserviamo, *en passant* che questo "dandino" era dato da parecchi per uno dei più probabili successori di Pio IX, ma la sua morte sopraggiunta nel 1877 impedì la verifica pratica di questi pronostici: cfr. Federici, 1945, pp. 336 ss.

> mie mani, acciocché io ne verifichi l'esposto e dia conseguentemente il mio voto. Ora, per non permettere che vi pasciate in vane speranze, debbo dichiaravi che il mio voto è contrario; lasciate ogni speranza di uscire.[15]

Il cardinale aveva almeno la virtù di parlar chiaro, e questa chiusa quasi dantesca era l'espressione non solo della chiusura del chiostro cui egli condannava Enrichetta, ma della sua stessa chiusura mentale e umana.

Maggiore umanità del cardinale avrebbero manifestato le autorità laiche in un caso per molti versi analogo e quasi contemporaneo a quello di Enrichetta. Nel 1859 gli amministratori del Real Educandato Santa Maria Regina Paradisi, gestito dalle suore ma di patrocinio regio, scrivevano al Ministro dell'Interno:

> L'alunna a piazza franca Vincenza Bova, dopo gl'insegnamenti della più sana morale, da lunga pezza addimostravasi affatto pieghevole alla disciplina di questo Real Educandato. Usi a far prevalere sempre la commiserazione e la pietà, ad onta delle più calde rimostranze d'insubordinazione, fatteci aperte dalla Suora Maestra dello Educandato, ci limitammo a semplici esortazioni e minacce. Finalmente la Bova ha formalmente dichiarato di non avere intenzione di vivere in un chiostro. E vieppiù sviluppandosi in sinistre idee, ora è causa di male esempio all'intero Educandato, ragion per cui si propone di restituirla ai genitori…[16]

In un successivo incontro col cardinale sembra emergere un altro elemento che aveva provocato il suo atteggiamento intransigente: la madre di Enrichetta frequentava liberali. "[…] In casa di vostra madre si danno feste di ballo a' liberali; ma badi bene a quello che fa, altrimenti ci baderà la polizia!".[17]

La vicenda a questo punto si colora dunque di una tinta politica. Il conservatore e filoborbonico Sisto Riario Sforza mai avrebbe agevolato una donna di mentalità e ambienti liberali nel suo tentativo di uscire dal monastero. In questa chiave di lettura i *Misteri del chiostro napoletano* esprimono non solo l'oppressione clericale cui fu soggetta Enrichetta Caracciolo, ma la persecuzione politica di una famiglia di idee liberali. Sembra che Teresa, resasi finalmente conto dell'errore e della prevaricazione che aveva commesso obbligando la figlia a monacarsi suo malgrado, ormai la appoggiasse incondizionatamente nella sua battaglia per uscire dal chiostro.

Anche se nel racconto dell'autrice vi sono zone d'ombra (come le ragioni dell'improvviso, inspiegato avvicinamento con la madre – a quanto pare separatasi dal suo nuovo coniuge – che si affiancò a lei nella battaglia ingaggiata contro la gerarchia), la vicenda di Enrichetta a questo punto si intreccia con gli eventi del Risorgimento. La delusione da lei provata per la politica di Pio IX, che aveva dato adito a tante speranze col mito del papa liberale e con la breve stagione del

---

[15] Caracciolo, 1998, p. 173.
[16] Guidi, 1991, p. 170.
[17] Caracciolo, 1998, p. 176.

neoguelfismo, fu la stessa di tanti patrioti. L'ostracismo di cui fu oggetto questa monaca forzata da parte della gerarchia è davvero emblematica. Il rifiuto di un permesso che veniva in genere concesso a tutte le monache che ne facessero richiesta, e cioè di uscire dal chiostro per sei mesi, la inasprì profondamente: Enrichetta decise che doveva abbandonare le mezze misure, e mirare direttamente al definitivo scioglimento dei voti, dopo cinque anni dal loro pronunciamento. La giovane iniziò così una vera e propria causa per dimostrare che aveva preso i voti non per libera scelta, ma per violenza, ma le sue istanze si perdettero nei meandri della curia napoletana, e anche il suo confessore tradì le rivelazioni ricevute in confessione. La giovane scrisse allora direttamente a Pio IX, ma la lettera finì ugualmente nelle mani dell'arcivescovo, divenuto ormai il suo aperto e accanito persecutore.

Tuttavia il caso della Caracciolo cominciava a diventare un problema che preoccupava la gerarchia:

> Seppi di poi che l'argomento del mio congedo, considerato come peccato politico, e messo nel numero degli affari di stato, preoccupava più ch'io non immaginassi, le autorità; e che tra il Riario, la badessa e il confessore regnava su tal proposito un'intelligenza non meno arcana che intera.[18]

Intanto venne il '48. Nelle loro preghiere quodidiane le monache auspicavano la salute e il benessere al re, e lo sterminio dei malvagi, cioè dei liberali. Enrichetta, della quale erano note le idee e il temperamento, e che non partecipava a queste orazioni, divenne sospetta, e fu vista come una sovversiva. Nella breve stagione pseudoliberale di Ferdinando II, che, sotto l'incalzare della pressione popolare, fu costretto a concedere la costituzione, ci fu la libertà di stampa, e quindi i giornali liberali o ostili al governo ebbero libero corso: Enrichetta li leggeva con trasporto, ma era sempre più presa di mira dalle sue compagne, tutte convinte filoborboniche. Intanto, proprio nelle giornate della rivoluzione a Napoli, nel maggio del '48, ci fu una prima concessione di Pio IX, a cui Enrichetta aveva spedito una seconda lettera, nella quale ribadiva di essere stata rinchiusa nel chiostro senza vocazione e minacciava di far conoscere a tutta l'Europa la sua vicenda attraverso la libera stampa.

Il papa le concedeva di uscire da S. Gregorio Armeno e di recarsi in un conservatorio di suo gradimento, con facoltà di uscirne ogni giorno, ma con l'obbligo di farvi ritorno la sera.[19]

Era un primo passo importante, ma "l'insottanata camorra", come la definì Enrichetta, si mobilitò per frustrare le sue speranze. Tutti i conservatorii cui ella si rivolgeva per essere ospitata, e che chiesero ovviamente informazioni su di lei prima di aprirle la porta, non vollero accoglierla: era la *longa manus* di Sisto Riario Sforza che faceva sentire i suoi effetti. Alla fine, stanca di questo boicottaggio, Enrichetta scrisse direttamente all'arcivescovo di Napoli minacciandolo di ricorrere

---

[18] *Ivi*, p. 179.
[19] *Ivi*, p. 186.

a Roma perché egli non mandava ad effetto gli ordini del papa. Le fu così immediatamente trovata una sistemazione nel conservatorio di via Costantinopoli, e il 28 gennaio 1849, dopo nove anni, la Caracciolo poteva finalmente lasciare le tetre mura del monastero di San Gregorio Armeno.

Ma anche il soggiorno nella nuova sede non fu affatto piacevole. Enrichetta poteva uscire tutti i giorni, ma queste sue quotidiane assenze dal convento suscitarono malumori tra le monache, e in particolare di quella addetta alla portineria, di cui viene tracciato un colorito ritratto:

> […] una conversa feroce, e poco meno che antropofaga. Costei sì che potuto avrebbe realmente figurare in un serraglio per le sue forme, partecipanti ad un tempo dell'animale umano e dell'orso di Siberia. Fronte non più largo di due dita, sopracciglia eternamente increspate, occhi piccini ed iniettati di sangue, naso schiacciato, bocca armata di formidabili zanne che spuntavano fuori dalle labbra, e voce ringhiosa. Quando guardava, minacciava; quando parlava, mordeva. La porta chiudevasi al tramontare. Cinque minuti di ritardo la mettevano in gran furore: digrignava i denti, stralunava gli occhi, e borbottava queste o simili parole: *Malannaggio al cardinale pel regalo fatto al conservatorio! Una monaca che tutti i giorni vuole uscire*![20]

Tuttavia questa maggiore libertà durò poco. Ripercorriamo per sommi capi le tappe di questa persecuzione. Alla fine di ottobre Sisto Riario Sforza le vietò anche queste uscite. Enrichetta ripiombò nella clausura, e fu soggetta a nuove restrizioni. Ormai si era ingaggiata una vera e propria battaglia tra la giovane –appoggiata sempre più attivamente da sua madre – e le autorità ecclesiastiche, che le consentirono tuttavia di recarsi ai bagni di mare, sempre che fossero prescritti da un medico. Approfittando di una di queste uscite terapeutiche, Enrichetta si rifugiò a Capua, dove l'arcivescovo Cassano la accolse con umanità e si interessò alla sua vicenda, facendola ospitare nel convento dell'Annunziata finché non si risolvesse il suo caso. Ma sfortunatamente l'improvvisa morte di questo insperato protettore rimise tutto in discussione, e la giovane fu costretta a tornare a Napoli, e si rifugiò in casa di una sua sorella sposata. Intanto però l'arcivescovo ne aveva fatto una questione personale, e riuscì a ottenere il suo arresto dalle autorità civili. Enrichetta fu condotta nel ritiro di Mondragone, presso la chiesa di S. Carlo alle Mortelle, nella parte alta dei Quartieri Spagnoli, dove per poco non mise in atto un tentativo di suicidio.[21]

Dopo un paio d'anni Enrichetta ottenne da Pio IX non la secolarizzazione o il trasferimento a Roma come aveva chiesto per sottrarsi alla giurisdizione di Riario Sforza, ma la semplice dispensa dalla clausura. Eppure ancora una volta l'arcivescovo le si parò innanzi, vietandole ogni uscita. Neanche la presentazione di un certificato medico datato 23 gennaio 1853, riprodotto nel libro a p. 241, e che

[20] *Ivi*, p. 193.
[21] *Ivi*, p. 232.

descriveva le gravi crisi a cui la monaca andava soggetta, smosse il cardinale dalla sua intransigenza. Sisto Riario Sforza fu anzi così disumano da vietare a Enrichetta perfino di andare a trovare la madre morente.

Intanto da Roma il caso della monaca perseguitata dall'arcivescovo montava sempre più, e le autorità vaticane mostravano nei confronti della sventurata una maggiore apertura: Enrichetta ottenne il permesso di recarsi ai bagni di Castellammare, in una diocesi cioè dove Riario non aveva giurisdizione. Il 4 novembre 1854 la monaca forzata lasciò finalmente il ritiro di Mondragone, ma dopo pochi mesi di soggiorno a Castellammare tornò clandestinamente a Napoli; e fu proprio in questo stato di semilibertà che visse gli eventi della conquista garibaldina. Enrichetta, si legge nel capitolo conclusivo dei *Misteri*, depose il velo proprio mentre i canonici della cattedrale accompagnavano Garibaldi a visitare il duomo. In realtà le cose non andarono precisamente in questo modo, e fu lei stessa a lamentarsi con l'editore per talune inesattezze e forzature introdotte nel suo manoscritto; ma su questo punto torneremo più innanzi.

*****

Il 13 settembre 1860, a Napoli, un anonimo prete si trovava nella chiesa dello Spirito Santo per ascoltare il discorso al clero del cappellano di Garibaldi, Giovanni Pantaleo. Di questo discorso egli stese una relazione che inviò all'arcivescovo, Sisto Riario Sforza, dal quale con tutta probabilità egli era stato inviato per spiare e riferire. La relazione, che si trova conservata senza firma né data fra i manoscritti della biblioteca del seminario arcivescovile napoletano, è stata pubblicata sulla "Nuova Rivista Storica" nel 1962 da Giuseppe Russo, autore anche di un altro importante e documentato studio, ma forse troppo apologetico e indulgente, nei confronti dell'arcivescovo di Napoli.[22]

La notizia di questo discorso che fra Pantaleo doveva pronunciare era stata pubblicata anche sulla stampa: l'*Omnibus*, giornale cittadino, pur stroppiando il nome di Pantaleo da Giovanni in Alessandro, dedicava qualche rigo a questo evento. Ma in realtà il clero napoletano, che pure era stato invitato a partecipare a questa adunanza, era quasi del tutto assente. Su due o trecento ecclesiastici che si trovavano nella chiesa una decina soltanto appartenevano alla diocesi: a questi andavano aggiunti una quindicina di chierici, per lo più tonsurandi, e un'altra dozzina di regolari. La stragrande maggioranza dei presenti era formata da preti forestieri, e buona parte di loro apparteneva alla cosiddetta "legione ecclesiastica", formata da quei preti che avevano seguito Garibaldi.

La defezione del clero diocesano a questa riunione era stata originata dalla *longa manus* dell'arcivescovo. Il 5 settembre un manifesto a firma di Sisto Riario Sforza veniva infatti diffuso per le chiese della città: era il testo di una lettera pastorale indirizzata *Ai fedeli della Città e Diocesi di Napoli*. Il cardinale esordiva osservando che "colla data de' 3 del corrente mese si è veduto circolare in questa nostra Città un avviso a stampa intitolato *Programma del comitato unitario ecclesiastico di Napoli al*

[22] Ci riferiamo a *Il cardinale Sisto Riario Sforza e l'unità d'Italia (settembre 1860 -luglio 1861)*, pubblicato a Napoli nel 1961 (Russo, 1961).

Clericato del Regno, diretto a scopo tutto politico, quantunque le parole che vi si adoperano mostrino di toccare anche un fine religioso". Il cardinale poi dichiarava "di non approvare, anzi biasimare siffatta riunione", e diffidava i preti della sua diocesi dal parteciparvi ("[…] gli Ecclesiastici non debbono mischiarsi in riunioni esclusivamente politiche, e che anche trattandosi di riunioni o congreghe di scopo esclusivamente religioso, gli Ecclesiastici non debbono prendervi parte, se non dopo che vi è intervenuta l'autorizzazione Episcopale").

L'avviso a stampa cui faceva riferimento Sisto Riario Sforza risaliva al 3 settembre: nei *Diari dei Cerimonieri* della cattedrale di Napoli, pubblicati da Franco Strazzullo nella rivista diocesana "Asprenas" nel 1960 si legge in proposito: che "il Cardinale Arcivescovo ha dato fuori per la stampa una breve pastorale, in forza della quale ha rigettato ed ha condannato un aggregato di preti della rivoluzione, che si dice Comitato Ecclesiastico, che sono tanti individui scissi con i loro vescovi, e frati e religiosi apostati dal loro ordine". La controffensiva dell'arcivescovo non si limitò alla pubblicazione di questa breve lettera pastorale. Egli, sebbene gli fosse stato inviato un telegramma da Salerno che preannunciava per il 7 settembre l'arrivo di Garibaldi in treno e lo invitava implicitamente a predisporne il ricevimento, rimase sdegnosamente chiuso nel suo palazzo, e si guardò bene dall'avere alcun contatto con il dittatore.

Del resto il testo del telegramma, secco, scortese e rozzo ("All'Eminentissimo Arcivescovo di Napoli. Il Generale Garibaldi nell'entrare in Napoli verrà a far visita alla Chiesa di San Gennaro. Salerno, 7, ore 8 antimeridiane"), non era tale da suscitare entusiasmi o quanto meno da predisporre favorevolmente l'animo del destinatario. Innanzitutto non c'era formula di saluto, né iniziale né finale, né si attendeva conferma di questo autoinvito, o piuttosto *dikta*t, per non dire *ukase*. In secondo luogo si definiva genericamente e riduttivamente "chiesa di San Gennaro" la cattedrale di Napoli, e ciò non poteva non offendere l'arcivescovo della capitale, che preferì ignorare quell'impertinente messaggio e chiudere le porte del duomo, lasciando fuori il Generale, che a sua volta non avrebbe certo subìto quest'affronto senza reagire.

Torniamo al discorso che Giovanni Pantaleo pronunciò nella chiesa dello Spirito Santo.[23] Il frate, che aveva una mano fasciata e sospesa al collo per una ferita riportata a Palermo, esordì esprimendo la propria emozione nel trovarsi in presenza "di tanti fratelli nel Sacerdozio […] e di tanti Italiani miei fratelli…", e tenne un discorso nettamente antigerarchico ("I vicari della nostra Chiesa sono stati quelli che hanno tenuta stretta nei ceppi questa nostra Italia introducendo in essa barbarie e dispotismo.. e la Papale Gerarchia ha tenuto sempre oppressi i popoli Italiani").

Fra Pantaleo affermava poi che il successo stesso dell'impresa dei Mille contro forze tanto soverchianti, attestava che la Provvidenza era dalla parte dei patrioti, anche se a Napoli imperava la "tirannia dei preti". Qui Garibaldi aveva subìto l'affronto di trovare chiuse le porte del duomo, dopo aver preannunciato all'arcivescovo la propria venuta. Così in fretta e furia, proseguiva Giovanni

[23] Per le citazioni del discorso si fa riferimento a Russo, 1962.

Pantaleo nella sua rievocazione, egli stesso aveva dovuto darsi da fare per aprire le porte, preparare gli arredi sacri intimandone la consegna ai padri girolamini, dirimpettai del duomo, ("Fui io stesso che mi presentai alla porta di detti padri, e per tutta risposta mi fu chiusa la porta in faccia, e solamente quando la Guardia Nazionale per forza si aprì il passo nel chiostro, allora violentemente si ebbero alcuni arredi").

Quale fosse alla venuta di Garibaldi lo stato d'animo del clero che officiava in cattedrale lo si può facilmente comprendere leggendo un documento strettamente riservato e non destinato alla pubblicazione come il *Diario dei Cerimonieri* in un passo relativo proprio alla visita che Garibaldi fece nel Duomo il 7 settembre:

> Era la metropolitana chiusa, quando il sagrestano ebbe la ventura e l'onore di una visita di Fra Giovanni Pantaleo seguito da una schiera, per lo più vestiti dell'uniforme di Guardie Nazionali, producendo lamenti che nient'era disposto, mentre doveva venire Garibaldi. E siccome si è osato dirsi Redentore colui ch'è venuto ad insultarlo sul suo trono con la visita di oggi, così lo spretato ed apostata siciliano che lo ha preceduto n'è il precursore. Dispostosi il tutto alla meglio con essersi acceso l'altare ed avendo chiesto da un chierico inserviente la sacristia (che della classe è stato il solo che era stato posto a guardia e per quanto occorreva all'arrivo di Garibaldi), il Pantaleo ha addossato una cotta e stola, aiutato da qualche prete della stessa risma, ha posto l'ostia nella sfera grande, e senza fare altro con mano sacrilega si è rivolto verso il popolo ed ha arringato in maniera di figlio degenere del suo santo fondatore. Posto termine agli insulti e bestemmie dette contro Dio e la sua religione, ha fatto un segno di croce con la sfera e son partiti tutti.

Il conservatore e filoborbonico Sisto Riario Sforza non volle in alcun modo mostrare connivenza o acquiescenza con i nuovi venuti, ma senza dubbio il suo atteggiamento intransigente impedì una qualche mitigazione dei provvedimenti che furono presi dal Dittatore di lì a qualche giorno. Lo stesso *Diario dei Cerimonieri* descrive la visita che avrebbe poi fatto nel Duomo il 7 novembre 1860 Vittorio Emanuele, che trovò ad attenderlo "una ciurma di preti".[24]

Ma, al di là delle polemiche e della propaganda cui era ispirato il suo discorso, Giovanni Pantaleo apriva anche una finestra sulla politica ecclesiastica del Dittatore. Benché egli non potesse certamente parlare in via ufficiale né a nome di Garibaldi né di Vittorio Emanuele, che pure venivano spesso menzionati ("..ma è il Re Galantuomo, è Garibaldi che deve dare la riforma del clero"), fra Giovanni tuttavia delineava un abbozzo di riforma del clero, fra cui spiccava lo spostamento della pronunzia dei voti a 30 anni.

Sembra tuttavia che la spia non avesse trascritto fedelmente il discorso, che appare confuso ed erroneo in più di un passaggio. Fra Pantaleo sosteneva infatti che il clero doveva essere diviso in "quattro classi", ma ne venivano specificate

[24] Archivio Storico Diocesano di Napoli, *Diario dei Cerimonieri*, XXIII, 1860, f. 58, cit. da Dovere, 1995, p. 33.

solo tre ("Una verrà addetta all'Istruzione, una all'Istruzione gratuita dei fanciulli, una alle Missioni in terre straniere"); la spia riferisce poi che Pantaleo avrebbe detto "quando dimorai in Nizza mia patria", confondendo evidentemente un aneddoto che appartiene invece a Garibaldi. Infine, Pantaleo avrebbe chiuso il proprio discorso dicendo: "Sì! Ognuno di voi dunque si armi e se con la destra dovrà imbandire il Crocefisso avrà il Revolver alla sinistra, la spada ai fianchi e così la nostra Legione sarà formidabile […] Un arruolamento si è già aperto nel primo piano di Palazzo Angri: ognuno di voi si ascrive e sarà così Sacerdote Guerriero. Oh come compiaceva Garibaldi anzi rideva nel vedere in Palazzo Frati e Preti Guerrieri armati di crocefisso!".

Sulla cosiddetta *Legione Ecclesiastica* il cui potenziamento fra Pantaleo auspicava con tanto ardore, esistono testimonianze dirette e indirette. Uno dei preti che ne fece parte fu Francesco Sciarelli, che successivamente si occupò di Enrichetta Caracciolo, pubblicando, come si è già detto in precedenza, presso l'editore Morano di Napoli nel 1894 un libro dal titolo *Enrichetta Caracciolo dei Principi di Forino ex monaca benedettina. Ricordi e documenti*. Lo Sciarelli pubblicò anche la propria autobiografia, dove descrisse il suo personale percorso nella Chiesa cattolica, bruscamente interrotto, e poi ripreso nella Chiesa evangelica. Egli era nato a Chieti nel 1837, dove frequentò come alunno esterno il Real Collegio, da cui fu cacciato ingiustamente per il sospetto di aver scritto parole oscene su una circolare ministeriale affissa dal rettore. In quell'istituto un "impudico e ipocrita cappuccino" lo disgustò per "certe domande poco castigate per non dir suggestive" in confessione. Nel 1853, dopo una delusione d'amore, si risolse a vestire l'abito francescano. L'anno di noviziato gli lasciò un triste ricordo: la finalità e la massima di quel tirocinio infatti erano quelle "di annichilire l'uomo, estinguergli la volontà, tarpargli le ali, indebolirgli gli spiriti, smozzicargli i sensi, intaccargli i nervi, storpiargli l'intelletto, depravargli il gusto, incepparglì il giudizio, affogargli gli affetti… è la massima gesuitica di ridurre il novizio *perinde ac cadaver*". Sembra di sentire le stesse espressioni di Enrichetta, sul versante maschile, e non è un caso che lo Sciarelli si sia sentito a tal punto in sintonia con la Caracciolo, da scrivere un libro su di lei.

Il 18 settembre 1860 Francesco Sciarelli, seguendo il proprio impulso patriottico, fuggì dal convento di Loreto Aprutino e si recò a Napoli. Per pochi giorni dunque egli non potette ascoltare il discorso che il 13 settembre Giovanni Pantaleo aveva pronunciato nella chiesa dello Spirito Santo, ma ebbe senza dubbio modo di conoscerlo e di frequentarlo: alla fine del mese infatti si iscrisse, sotto il comando del prete siciliano Paolo Sardo, alla Legione Ecclesiastica, il cui potenziamento aveva per l'appunto caldeggiato Giovanni Pantaleo. In effetti lo stesso Garibaldi, nel suo *Proclama ai napoletani* del 10 settembre, aveva tra l'altro tessuto un elogio dei preti garibaldini: "Dai degni monaci della Gancia fino ai generosi preti del continente napoletano, noi li abbiamo veduti alla testa dei nostri soldati sfidare i più grandi pericoli della battaglia". Francesco Sciarelli, pur dichiarando di esecrare la guerra, ammette che "a corpo a corpo con armi bianche non venni mai; ma le

palle del mio moschetto…chi sa!".[25] Egli tuttavia per un disguido tecnico non era stato registrato ufficialmente nei ruoli dell'esercito garibaldino: quando questo, sei mesi dopo, fu sciolto, l'ex frate tornò come se nulla fosse nel proprio convento, ma, per poter celebrar messa, dovette versare un'oblazione di 20 scudi alla Penitenzieria Apostolica, perché nel frattempo era stato scomunicato. Nel novembre del 1861 il governo italiano mandò via i frati e incamerò il convento, e Francesco Sciarelli si dedicò alla politica, prodigandosi nella raccolta di fondi per l'acquisto di un milione di fucili necessari per armare i patrioti. Come molti, egli pensava che quello fosse il momento propizio per l'iniziativa popolare, che doveva partire dal basso e forzare la mano alle cancellerie e alla diplomazia, mettendole di fronte al fatto compiuto, come era avvenuto coi plebisciti, che avevano sconvolto i progetti accarezzati da Napoleone III di insediare un principe francese in Italia centrale. Francesco Sciarelli avrebbe vissuto, come Garibaldi, come Giovanni Pantaleo e come tanti altri, la delusione per la piega moderata che stavano prendendo gli eventi: era quella che Gramsci, in una prospettiva marxista, avrebbe definito la rivoluzione tradita, la rivoluzione agraria mancata.

Dopo l'episodio di Aspromonte, sfiduciato, Sciarelli abbandonò le sue velleità patriottiche, e prese a occuparsi della questione religiosa, che più profondamente lo interessava: si avvicinò agli evangelici, che in quel periodo di sconvolgimento generale avevano iniziato un'attiva propaganda in Italia, finanziati soprattutto dall'Inghilterra. Le memorie dell'ex frate descrivono anch'esse, oltre che il travaglio di un'anima, anche i fermenti di un'epoca. Egli fu spettatore e testimone di episodi in genere dimenticati e trascurati dalla storiografia, ma che gettano luce sui tentativi di un'altra possibile Riforma religiosa in Italia, abortita come quella della prima metà del Cinquecento, che pure a suo tempo, come le più recenti ricerche attestano, ebbe più di un focolaio anche nel Mezzogiorno. Nelle pagine di Francesco Sciarelli rivivono i boicottaggi, le provocazioni e gli attentati dei clericali nei confronti degli evangelici,[26] che giunsero ad atti di vero e proprio terrorismo, non solo impedendo o disturbando le loro riunioni, ma addirittura bruciando le sedi dove queste si tenevano, e lanciando talvolta bombe, come avvenne a Bari nel 1875, davanti a un locale adibito al culto della cosiddetta Chiesa cristiana libera sotto la direzione di Ercole Volpi.[27] A questo proposito va precisato che negli anni successivi all'unificazione si riversò in Italia una moltitudine di emissari e agenti delle chiese protestanti, che svolsero opera di proselitismo e apostolato, spesso in concorrenza se non in conflitto fra loro. Si insinuava che i battisti corrompessero col denaro la gente, per indurla ad abbracciare la loro fede, che la nudità delle donne in occasione del battesimo suscitasse pensieri impuri, che queste avanguardie di presunti apostoli, per lo più stranieri, erano pagati dalle potenze ostili al papa e che volessero distruggere la religione dei padri. In ogni caso la

[25] Sciarelli, 1889, *passim*.
[26] *Ivi*, pp. 58-62.
[27] Su questo punto va segnalato l'eccellente lavoro di C. Pannullo, *Liberalismo, massoneria e chiese evangeliche dal Risorgimento al 1920*, tesi di laurea in Storia moderna e contemporanea (rel. M. Fatica) della Facoltà di Lettere Filosofia dell'Università di Napoli L'Orientale, anno accademico 2004/2005.

realtà sociale del Mezzogiorno in cui si diffondeva la propaganda protestante, senza per la verità mietere grandi successi, era davvero sconsolante. Era noto a tutti che non pochi di coloro che avevano scelto lo stato ecclesiastico lo avevano fatto senza nessuna vocazione, ma semplicemente per sfuggire alla miseria. Fare il prete significava per costoro esercitare un mestiere, trovare il proprio posto e il proprio pasto nella società. Al basso clero si contrapponeva l'alto clero, e questa divaricazione rispecchiava spesso la gerarchia sociale: gli uni erano i figli dei contadini, gli altri dei nobili: non è un caso che il nobile Sisto Riario Sforza fosse un conservatore filoborbonico, anche se ogni trasposizione meccanica degli schieramenti di classe può risultare ingannevole: basterà ricordare il paradosso della rivoluzione napoletana del '99 che sottolineava Nelson, e cioè che i nobili simpatizzavano per le idee che avrebbero portato alla loro stessa rovina, mentre i plebei difendevano la proprietà e il vecchio regime.

Nel 1868 E. Pani-Rossi descriveva a tinte fosche la realtà sociale di una delle più desolate plaghe del Mezzogiorno, la Lucania, dove, nella generale miseria, le famiglie che riuscivano a sistemare un figlio nel clero ritenevano di aver toccato il cielo col dito. Erano soprattutto gli ordini religiosi dove meno rigida era la regola a essere oggetto delle aspirazioni di questi disperati. A fronte delle miserabili condizioni di vita dei contadini lucani, il clero infatti poteva vantare un patrimonio immenso, che non avrebbe mai fatto soffrire la fame ai suoi membri.[28]

La venuta di Garibaldi sembrò a molti l'occasione tanto attesa di una palingenesi sociale e religiosa e di un ridimensionamento della Chiesa cattolica o quanto meno della sua gerarchia. Il proliferare di tentativi, anche se effimeri e di scarso successo, di evangelizzazione da parte protestante, mostra che il Risorgimento veniva percepito anche come una sorta di rivincita della Controriforma, quando l'arroccamento della Chiesa sulle posizioni espresse nel Concilio di Trento coincise con la persecuzione, attraverso i tribunali inquisitoriali, di ogni fermento di rinnovamento o di apertura verso le istanze riformatrici, trattate alla stregua di eresie suscitate dal diavolo, come attestano le ricerche di Giorgio Spini sul cosiddetto *Risorgimento protestante*.

L'11 settembre Garibaldi firmò un decreto di scioglimento dei gesuiti e di incameramento dei loro beni, così come di quelli appartenenti alla mensa vescovile, che furono dichiarati beni nazionali, anche se dopo l'incontro di Teano e il passaggio dei poteri dalla dittatura alla luogotenenza Farini vi fu una revoca di quest'ultima disposizione. Il 21 settembre veniva poi intimato all'arcivescovo di imbarcarsi per Civitavecchia come egli stesso scriveva all'ormai ex re Francesco II di Borbone ("in due ore fui portato via da Napoli"); in realtà Sisto Riario Sforza fu condotto a Genova, e di qui poi si recò a Roma.

In una lettera a Pio IX, datata Genova 23 settembre 1860, l'arcivescovo forniva maggiori dettagli:

> Non recherà sorpresa alla Santità Vostra che il Generale Garibaldi mi ha fatto uscire dalla mia Diocesi, dichiarando incompatibile la mia presenza in

[28] Cfr. La Sorsa, 1965.

> Napoli, non avendo io potuto prestarmi per lui a quel che avrei dovuto fare per un Capo di Governo che non si trovasse nella cattiva posizione e disposizione verso Roma e la S. Sede come egli si trova, e chiedendomi che avessi emanato degli ordini che la mia coscienza non mi permetteva di emanare, fra gli altri che avessi ordinato che il Clero prendesse parte alla sua crociata; dopo tutto questo, venerdì del corrente mese alle ore 4 p. m. mi fece intimare la partenza da Napoli per le ore 6, cioè due ore dopo, e avendo io protestato che da me non sarei partito, ma solo se obbligato dalla forza, il Tenente Colonnello Trecchi garibaldino[29] che mi fece quell'intimo mi assicurò che sarebbe venuto egli stesso a prendermi, e mi disse che mi avrebbe lasciato venire a Roma dove io dicevo essere mio dovere andare non potendo stare nella mia Diocesi. Avvenne difatti che il Tenente Colonnello all'ora indicata venne con una carrozza chiusa a vettura, verso l'Ave Maria mi portò via di casa dicendomi però che la partenza non era più per Civitavecchia dove si era detto, bensì per Genova. Fui imbarcato sopra un vapore e con ottimo viaggio dopo 34 ore di cammino diretto, sono giunto qui questa mattina, e giungendo mi è stato detto di essere libero d'andare dove voglio, beninteso meno di tornare indietro donde sono partito.[30]

Nel settembre 1860 la stragrande maggioranza del clero napoletano preferiva attendere gli eventi anziché schierarsi coi nuovi venuti. Il ricordo della sanguinosa repressione avvenuta al ritorno dei Borboni nel 1799 era ancora vivo, e l'avanzata travolgente di Garibaldi non escludeva che la congiuntura internazionale e il gioco delle alleanze nullificassero tutte le conquiste, così come effimera era stata la Repubblica Napoletana giacobina del '99, durata a malapena cinque mesi.

In quello stesso giorno in cui pronunciò il suo discorso, fra Pantaleo, così come tutti i sacerdoti che avevano aderito al movimento rivoluzionario, vennero sospesi *a divinis*; la risposta fu una serie di prediche ancora più violente da parte dei preti rivoluzionari. Il 23 settembre fra Pantaleo, che qualche giorno prima si era recato all'arcivescovado per convincere Riario a sottomettersi al nuovo governo con relativo giuramento (fu proprio il rifiuto del presule a provocare la sua immediata espulsione da Napoli), tenne nella chiesa del Gesù un'accesa concione contro il cardinale; altre prediche contro la gerarchia – che suscitarono applausi ma anche tumulti – ci furono per tutta la città. Si segnalò fra i più facondi ed efficaci oratori l'ex barnabita e ora protestante Alessandro Gavazzi, che avrebbe poi fondato la Chiesa Cristiana Libera d'Italia. Con un suo decreto Garibaldi gli aveva affidato la chiesa del Gesù Nuovo, ma alcuni tumulti organizzati dai clericali costrinsero il Giavazzi a rinunciarvi.[31]

Dopo il passaggio di poteri e l'uscita di scena di Garibaldi, il governo italiano in un primo momento tentò una politica conciliatrice, e avviò trattative con Riario per

---

[29] Si trattava in realtà di un agente segreto che fungeva da intermediario tra Vittorio Emanuele e Garibaldi; cfr. Mack Smith, 1975, pp. 114 e 132.

[30] La lettera si trova in Archivio Segreto Vaticano, *Arch. Pii IX*, Napoli, Particolari, 30.

[31] Cfr. Russo, 1965, fasc. 2-3.

il suo rientro a Napoli, che avvenne il 30 novembre 1860.[32]

Uno dei primi atti che l'arcivescovo di Napoli compì appena tornato dal suo esilio, fu di indirizzare una lettera al Luogotenente Farini, il 14 dicembre 1860, in cui lamentava la licenziosità della libertà di stampa, e soprattutto la propaganda che svolgevano gli altri culti. Il cardinale infatti, che aveva fatto sottoscrivere la propria lettera anche dall'arcivescovo di Capua, dal vescovo di Aversa e da altri prelati, rivendicava lo *jus evangelizandi* per la sola religione cattolica, apostolica e romana, che nello Statuto albertino, ricordava, era definita all'art. 1 "la sola Religione dello Stato". Partendo da questa premessa Riario, con ardita, discutibile e intollerante conclusione, passava a considerare fuorilegge "la pubblica professione di altri culti", sorvolando sul principio cavouriano della libera Chiesa in libero Stato.

Ma l'orientamento dei nuovi padroni era di presentare alla Chiesa il conto del *deficit* per le guerre sostenute, come era avvenuto già in Germania e Inghilterra nel corso del Cinquecento con la Riforma luterana e lo scisma anglicano, e in Francia nel corso della rivoluzione. Ai primi decreti anticlericali di Garibaldi seguirono quelli del 17 febbraio 1861, che abolivano le corporazioni religiose nelle province meridionali, col conseguente incameramento dei beni degli ordini religiosi soppressi. Fu così che buona parte dei conventi diventarono caserme o sedi di istituzioni civili. Il cardinale fu accusato di essere al centro o quanto meno fiancheggiatore di attività antiunitarie e di favorire il legittimismo borbonico, e la sua posizione divenne sempre più precaria: il 31 luglio 1861 egli fu costretto a riparare a Roma, dove rimase fino al 1866, quando ritornò a Napoli.

******

Tornando ai *Misteri del chiostro napoletano*, è opportuna qualche informazione sulle vicende della sua stesura e pubblicazione. Nelle sue memorie – pubblicate dai figli nel 1883 – l'editore Gaspare Barbera di Firenze, dai cui torchi veniva pubblicato tra l'altro *La Nazione*, il più importante giornale cittadino, racconta di essere stato contattato da Spiridione Zambelli, un letterato di origine greca trapiantato in Italia, che gli aveva proposto la pubblicazione del manoscritto di una monaca, che gli era capitato fra le mani e che a suo avviso avrebbe potuto avere un buon successo di pubblico. Dopo qualche tentennamento, il Barbera accettò, ma qui la vicenda diventa poco chiara. Lo Zambelli aveva a suo dire apportato delle migliorie al testo, e per questa ragione pretese la metà del compenso che l'editore aveva pattuito con la Caracciolo, suscitando l'irritazione dell'autrice. Ma le modifiche e le pretese migliorie non furono opera del solo Zambelli, ma anche di un altro letterato fiorentino, Stanislao Bianciardi; in ogni caso lo stesso Barbera consigliò alla Caracciolo di mantenersi in buoni rapporti con lo Zambelli, e di

[32] Il ritorno durò pochi mesi. Il 31 luglio 1861 per l'atteggiamento ostile che manifestò nei confronti delle autorità statali, Riario venne di nuovo espulso da Napoli: il suo esilio sarebbe durato fino al 1866, quando gli fu concesso di ritornare sulla sua cattedra arcivescovile. Morì nel 1877. Si veda la pubblicazione su *Campania sacra*, 1995, da parte di Ugo Dovere, della relazione *ad limina* che Sisto Riario Sforza scrisse sugli eventi del suo tormentato episcopato.

inviargli anzi una lettera di scuse per i dissapori sorti con lui a proposito del controverso compenso per la sua opera di *editing*. Non sarebbe stato prudente infatti inimicarsi un uomo che poteva divulgare in ogni momento i retroscena che avevano presieduto alla pubblicazione, e che potevano gettare ombre sulla effettiva paternità dell'opera e danneggiare l'immagine dell'autrice.[33] A onor del vero Spiridione Zambelli, dopo la divisione dell'emolumento con la Caracciolo, tenne il becco chiuso e non rivendicò alcuna partecipazione agli utili, che del resto la stessa autrice percepì in minima parte. Di questi risvolti redazionali siamo informati solo per la pubblicazione delle memorie del Barbera,[34] oltre che per l'evidente discrasia e per alcune incongruenze che il lettore attento avverte nel libro, e che lasciano supporre, se non una redazione a più mani, quanto meno una certa sciatteria nell'articolazione del lavoro e l'assenza di un rigoroso controllo finale; non tanto stilistico – perché il libro si segnala per una certa scorrevolezza della scrittura – quanto per la coerenza dell'architettura complessiva dell'impianto narrativo. Del lavoro di *editing* dello Zambelli la Caracciolo tuttavia non rimase soddisfatta, come si legge in una lettera al Barbera datata 30 luglio 1864, dove sottolineava le invenzioni di sana pianta introdotte nelle pagine finali dal letterato a cui si era incautamente affidata:

> Ho lasciato il velo nero sull'altare il giorno dell'entrata di Garibaldi, nel mentre l'avevo depositato da quattro anni! Ho domandato facendo pratiche e suppliche alla Chiesa pel consenso al matrimonio, nel mentre ero già protestante! Ho conosciuto mio marito in un ospedale, e noi abitavamo allo stesso piano del Palazzo Schiavone! Ho fatto da infermiera e farmacista ai garibaldini, i quali non hanno ricevuto da me altro che bende! ed infine Garibaldi s'è occupato di vedere i tesori di San Gennaro, nel mentre invece al suo arrivo tutti i preti si nascosero e dovette aspettare un pezzo, finché non si fosse trovato uno che avesse cantato il Te Deum![35]

Va aggiunto che il responsabile di queste modifiche, in una lettera al medesimo Barbera, aveva a sua volta definito il manoscritto della Caracciolo "un'orrenda farragine di fatti, rozzamente redatti e barbaramente esposti", ma c'è da avanzare qualche dubbio in proposito; non si spiega infatti per quale ragione lo Zambelli, subito dopo aver letto il manoscritto, si fosse subito attivato a proporne la pubblicazione in termini entusiastici al Barbera, a meno che naturalmente non avesse già in mente le modifiche da apportarvi. Del resto l'intervento dello Zambelli, di cui ignoriamo l'effettiva portata, non dovette essere tale da stravolgere il testo, che l'autrice non avrebbe mai accettato, e con tutta probabilità si era limitato alle poche aggiunte che lamentava la Caracciolo, la quale non avrebbe certo mancato di sottolineare altre imprecisioni, se ve ne fossero state. L'ex monaca

---

[33] Su tutta la vicenda, che l'autrice ha ricostruito attraverso le carte dell'Archivio storico Giunti di Firenze, si veda Medioli, 1997.
[34] Barbera, 1883; *idem*, 1914.
[35] Cit. in Medioli, 1997, p. 485.

non era priva di qualità letterarie, a giudicare almeno da qualche prova successiva di scrittura in cui si cimentò, a cui accenneremo più avanti, e a cui peraltro non arrise mai il successo dei *Misteri*.

In ogni caso, abilmente gettato sul mercato dopo una astuta campagna pubblicitaria (fu infatti pubblicato nell'agosto del 1864 come assaggio qualche capitolo sul quotidiano fiorentino *La Nazione* per invogliare il pubblico all'acquisto) il libro ebbe un immediato successo: se ne occuparono vari giornali e diversi critici. Nel clima del cosiddetto *Risorgimento scomunicato*, (è il titolo di un fortunato libro di Vittorio Gorresio), la testimonianza di una vittima dell'oppressione clericale come Enrichetta era funzionale alla politica governativa, che rivendicava al patrimonio statale i beni della Chiesa, mutandone destinazione. Naturalmente la stampa cattolica si scagliò con veemenza contro il "libriciattolo osceno", avanzando non solo dubbi sulla veracità di quanto aveva scritto l'autrice descrivendo la sua esperienza monastica, ma anche producendosi in insinuazioni sulla condotta di vita che aveva tenuto successivamente alla sua uscita dal chiostro, nel 1854, e fino alla definitiva rinuncia dei voti.[36]

Enrichetta sposò il 1 marzo 1861 con rito evangelico Giovanni Greuther, principe di S. Severina: questi era più anziano di lei, era stato sfigurato da una cicatrice ricevuta nel corso dei moti del 1848, e morirà poi nel 1885 per i postumi della gotta. Nel 1864 il governo italiano accordò alla ex monaca una pensione di 40 lire al mese, che dopo due anni fu revocata. Enrichetta era stata nominata Ispettrice degli Educandati Femminili da Garibaldi, ma il decreto rimase senza firma e dunque la nomina non fu mai registrata. Il ministro Francesco De Sanctis le promise il proprio appoggio, scrivendole con enfasi: *non oblìo facilmente persone come Lei, di tanta cultura e patriottismo… e mi affretterò a darLe il posto che le convenga. Servir Lei è servire il paese!*, ma, al pari di tante vuote promesse dei politici, ancorché illustri professori, da lui Enrichetta non ricevette mai nulla.[37] Lo Stato italiano, che mirava ora a ricucire i pessimi rapporti con la Chiesa, non aveva alcun interesse a esaltare un personaggio scomodo come l'ex monaca con riconoscimenti ufficiali. Paradossalmente, Enrichetta Caracciolo fu vittima dello stesso successo del suo libro e della notorietà che questo le aveva portato. Nel 1866 l'ex monaca pubblicò un patriottico *Proclama* alle donne italiane per invitarle a mandare i figli a combattere contro l'Austria. Nel 1869 partecipò all'Anticoncilio indetto a Napoli dagli esponenti della Chiesa evangelica, e la si ritrova in diversi comitati femministi, ma mantenne sempre un basso profilo. Qualche altro tentativo letterario non ebbe successo. Il dramma *Un delitto impunito. Fatto storico del 1838*, scritto nel 1866, imperniato sulla malvagità di un prete che voleva far monacare una giovane nobile per poterla sedurre con comodo, ma, che, visto frustrato il suo proposito dalla decisione della giovane di sposarsi, la avvelenava, restando, appunto impunito, non venne mai rappresentato (sul retro del libretto si leggeva che era in vendita presso la casa dell'autrice, a Castellammare). Intanto le condizioni economiche dell'ex monaca erano piuttosto precarie: in una lettera della

[36] Cfr. Scirocco, 1992, pp. 215 ss.
[37] Cfr. Sciarelli, 1894, p. 71.

sorella Giulia Caracciolo Cigala a un amico, forse un confratello massone, risalente al 1875, si legge che Enrichetta e il marito erano "in tale stato di ristrette finanze, che non possono più tirare avanti, dopo aver sopportato malattie, spese di medici e medicine e due anni di aspettative".[38]

Nel 1881 Enrichetta scrisse un dramma, *Un episodio dei misteri del chiostro napoletano*, cercando di richiamare nel titolo il successo che aveva arriso al suo libro tanti anni prima, ma l'opera ebbe una sola rappresentazione. Anche questo dramma era ambientato nel chiostro, dove una monaca si innamorava di un marchese, che, dopo averla messa incinta, progettava di farla fuggire, ma l'immediata mobilitazione della gerarchia, che mise in opera una persecutoria macchinazione, indurranno la giovane monaca a suicidarsi. Queste sfortunate incursioni della Caracciolo nel genere drammatico erano intrise di un fiero anticlericalismo: preti e monache vi sono rappresentati come esseri abietti, ipocriti e tirannici, con tutta probabilità simili a persone che Enrichetta aveva incontrato e conosciuto nella sua vita claustrale.

La povertà di ispirazione e la coazione a ripetere uno stesso soggetto attestano quanto determinante sia stata nella formazione della personalità di Enrichetta il trauma della sua forzata monacazione. Ma il suo momento magico era passato. Fu affiliata alla massoneria. Più per la sua fama che per effettivo impegno e disponibilità fu chiamata a far parte di diverse associazioni per l'emancipazione e il progresso della donna, e fu anche corrispondente di vari giornali, senza tuttavia lasciare tracce significative di questa attività.[39]

Con tutta probabilità si ritirò a vita privata nel ricordo della sua esperienza, che era diventata occasione di un *best seller* internazionale. Nel 1899 scrisse alla casa editrice Barbera per chiedere di rientrare in possesso dei diritti d'autore per l'Italia che gli aveva ceduto, essendo scaduti i trentacinque anni di legge sul diritto d'autore, che era stata approvata poco dopo questa cessione, ma non riuscì a vedere la ristampa del suo libro, dal quale peraltro nel corso degli anni non aveva ricavato granché fino ad allora, né in Italia, dove il suo compenso aveva dovuto dividerlo con lo Zambelli, né all'estero, dove alcune edizioni pirata avevano notevolmente ridotto i proventi: certo è che il suo stato di indigenza attesta che il libro non la arricchì.

Enrichetta Caracciolo morì a Napoli ottantenne, nel 1901.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Fede e libertà. Scritti in onore di p. Giacomo Martina S.J.*, M. Guasco – A. Monticane – P. Stella (a cura di), Brescia, 1998

AA. VV., *Donne e religione a Napoli. Secoli XVI-XVIII*, G. Galasso – A. Valerio (a cura di), Milano, 2001

BARBERA G., *Memorie di un editore pubblicate dai figli*, Firenze, 1883

[38] Cfr. Medioli, 1997, n. 28.

[39] Cfr. Scirocco, 1992, p. 229.

BARBERA G., *Lettere di Gasparo Barbera tipografo e editore (1841-1879) pubblicate dai figli*, Firenze, 1914

BRIGANTI A., "Caracciolo Enrichetta", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. XIX, Roma, 1976, pp. 348-49

CARACCIOLO E., *Misteri del chiostro napoletano*, Firenze, 1998

DI DOMENICO F., *Sisto Riario Sforza cardinale di Santa Romana Chiesa arcivescovo di Napoli 1810-1877*, Napoli, 1905

DI FIORE G., "Il 'più antico mestiere' e uno scrittore napoletano del '700, *Prospettive Settanta*, 3-4, 1985, pp. 378-402

DOVERE U., "La Chiesa di Napoli nel 1860. Considerazioni in margine a una relazione "ad limina" del Card. Sisto Riario Sforza", *Campania Sacra*, 26, 1995, pp. 7-98

FEDERICI E., *Sisto Riario Sforza cardinale di Santa Romana Chiesa arcivescovo di Napoli 1810-1877*, Roma, 1945

GORRESIO V., *Risorgimento scomunicato*, Milano, 1957.

GUIDI L., *L'onore in pericolo*, Napoli, 1991

LA SORSA S., "Condizioni sociali e morali del clero lucano sulla fine della dominazione borbonica", *Rassegna Storica del Risorgimento*, LII, 1, 1965, pp. 61-67

MACK SMITH D., *Vittorio Emanuele II*, ed. it. Bari, 1975

MEDIOLI F., "Fortune e sfortune europee di una monaca per forza: Enrichetta Caracciolo di Forino", in *In amicizia. Essays in honour of Giulio Lepschy*, *The Italianist*, 17, 1997, Special Supplement

PUPA SICCA A., *"Non hauendo a Dio piaciuto". Note su un monastero napoletano del '600. Santa Maria della Provvidenza ai miracoli*, Napoli, 2002

RUSSO G., *Il cardinale Sisto Riario Sforza e l'unità d'Italia (settembre 1860-luglio 1861),* Napoli, 1961

RUSSO G., "Il discorso di fra Giovanni Pantaleo a Napoli il 13 settembre 1860", *Nuova Rivista storica*, XLVI, 1962, pp. 336-343

RUSSO G., "La situazione napoletana nel periodo delle Luogotenenze ed il secondo esilio del Card. Sisto Riario Sforza", *Asprenas*, 1965, tomo XII, fasc. 2-3, pp. 225-319

SCIARELLI F., *Da Frate a Garibaldino e da Sacerdote Cattolico a Ministro Evangelico; Memorie autobiografiche*, Napoli, 1889

SCIARELLI F., *Enrichetta Caracciolo dei Principi di Forino ex monaca benedettina. Ricordi e documenti*, Napoli, 1894

SCIROCCO A., "Il dibattito sulla soppressione delle corporazioni religiose nel 1864 e *I misteri del chiostro napoletano* di Enrichetta Caracciolo", *Clio*, XXVIII (1992) n. 2, pp. 215-233

SPINI G., *Risorgimento italiano*, Milano, 1989 (1. ed. Napoli 1956)

ALCUNE CINESERIE LETTERARIE UNGHERESI

Amedeo Di Francesco

> Gentes Asiaticas adagiis delectari probat tam veteris, quam novi Testamenti sacra pagina. Hebraeorum enim sapientes non dubitarunt hoc titulo integra volumina edere, et ipse sanctissimus generis humani Salvator lumen Evangelii in Asia annuncians *omnia locutus est in parabolis*. Math. Cap. 13. v. 34. Hungaram quoque gentem ex Asia ortum ducere, remonstrant innumera eiusdem adagia, ita: ut vocabula etiam plurima originem, et derivationem suam singulari cuipiam facto, et Anecdoto apud nos debeant. Haec, prout et his nexas consuetudines gentis, vocabulorum exteris intellectu difficiliorum significationem consignare, imo, in quantum licuit, Historiam eorum texere, per otium, quod rure meo nactus sum, in animum induxi. Operam me non ingratam popularibus meis praestiturum reputans. […]. Adagia, totidem quasi maiorum nostrorum sententiae, et his nexae consuetudines gentis ne intercidant, multum interest. Quia his nonnisi sanctae servatis, manet lingua, indoles, et existentia nationis, inter gentes Europaeas lingua, moribus, et habitu dissimiles degentis, et periculo minoris fluvii ad vastum flumen influentis, nomenque amittere soliti expositae, nisi maiorum vestigia secuti posteri consuetudines, indolem, et spiritum nationis in ambitu patriae suae tamquam Palladium conservent.[1]

Questa preziosa premessa dell'erudito settecentesco mi consente di risparmiare al lettore una doverosa spiegazione del senso e dei limiti di questo mio improvvido frugare nei cassetti pur ordinati dell'orientalismo ungherese. La rivisitazione di materiali talora non sempre o poco conosciuti e che non sembrano essere anticaglie prive di valore o fuori moda ma cimeli non certo in disuso può risultare quanto mai utile alla ricostruzione di una identità culturale certamente coraggiosa nel suo mettersi sempre in discussione. L'attuale rilettura è finalizzata infatti al tentativo di

[1] *Praefatio* a Szirmay, 1804.

comprendere ancor meglio quella sorta di erma bifronte che è la letteratura ungherese, problematicamente e costantemente bilicata fra Oriente e Occidente. Il termine cineseria, allora, vuole qui superare i confini cronologici, estetici ed artistici della *chinoiserie* storica, per esprimere invece le coordinate di un pensiero filosofico e di un'urgenza spirituale che informano gran parte della letteratura ungherese del Novecento. Ma quella prefazione consente all'estensore di questo scritto anche di evitare di procedere nelle proprie argomentazioni partendo dallo scontato e qui necessario stereotipo della *captatio benevolentiae*: per farsi perdonare la scarsa frequentazione di un dominio letterario così vasto e della sterminata letteratura critica che ne discende, gli sarà forse sufficiente cominciare *in medias res*, con umiltà e nella consapevolezza del rischio di poter mettere un po' tutto a soqquadro. E se questa incursione non può che essere rapsodica, frammentaria, sinanco arbitraria, la si accolga come prova di una convinta adesione ad un comparativismo ambizioso ma certo non irrealizzabile.

1. Il cromatismo di Dezső Kosztolányi (1885-1936)

Álmodtam, álmodtam,
távol Ázsiáról,
messze Ázsiáról,
ragyogó napfényben,
dicsőségben fürdő
magyarok honáról...[2]

Questi versi avrebbero dovuto introdurre ad un epos in sette canti sulla "vita in Asia" degli antichi magiari. Ce lo dice il poeta stesso nel suo diario, in una nota del 13 dicembre del 1900. Quell'ambizioso progetto non venne mai realizzato ma ciò non impedì a Kosztolányi di diventare uno dei più convinti assertori dell'esigenza di arricchire le capacità espressive della letteratura ungherese con l'acquisizione delle forme melodiche e degli incanti estetici della poesia T'ang. E ciò permise che il pensiero ungherese, già interessato alle prime istanze psicoanalitiche, si arricchisse di una mescidanza di taoismo, confucianesimo e buddhismo. Sincretismo di maniera? Non lo si può escludere, ma è anche vero che tale apertura dell'orizzonte culturale contribuì non poco a far dimenticare l'eredità ormai anacronistica della visione nazional-popolare.

Attenzione, però, ché i primi sintomi di un deciso interesse per l'Oriente si erano manifestati anche nel secondo Ottocento e quindi non è improbabile che Kosztolányi abbia voluto rivisitare a modo suo le nostalgie sottese all'esotismo di Mór Jókai (1825-1904). L'enciclopedica narrativa di questo prolifico giocoliere della letteratura ungherese del secondo Ottocento riserva non poco spazio ad un orientalismo bonario e spesso improbabile, anche se non privo di documentazioni serie e attendibili. L'aver attinto anche da Johann Cristophor Wagner (*Das mächtige*

[2] Cito e traduco da Kosztolányi, 2004, p. 64: "Sognavo, sognavo,/ dell'Asia lontana,/ dell'Asia distante,/ della patria dei magiari/ che si bagna nella gloria,/ nella luce fulgente del sole…".

Kayser-Reich Sina, Augsburg 1689) non impedisce a Jókai di essere un saltimbanco che si esibisce in esercizi impossibili, sino a cimentarsi anche in grottesche prove liriche che si risolvono in ridanciane scimmiottature della versificazione cinese. Mi riferisco a *Versek – Chinai románcok* (1858, Poesie – Romanze cinesi), un falso decalogo interpretativo significativamente attribuito dall'autore stesso ad un inesistente poeta cinese di nome Kao-koas-moar-taong.[3]

Ma sarebbe ingiusta ed inopportuna una eccessiva severità nei confronti di uno scrittore importante che altrove, e non raramente, mostra una particolare sensibilità per un esotismo non di maniera, ma profondamente motivato dalla inquieta consapevolezza di appartenere ad una cultura le cui radici affondano in un Oriente misterioso, mentalmente irraggiungibile e fors'anche irrecuperabile. Ne sono una testimonianza *Másik haza* (1851, L'altra patria), una novella che recupera il mitico viaggio di Fra' Giuliano in una lussureggiante prodigalità di visioni insolite in una sorta di cavalcata onirica nei recessi più appartati e profondi della mentalità ungherese. E si tratta solo di un'anticipazione, poiché ben presto la prolificità immaginativa del Nostro imprime un'accelerazione impetuosa al ritmo narrativo dedicato alle tematiche orientaleggianti. Le curiose ma anche interessanti osservazioni, anche di natura caratteriologica, sugli usi e costumi cinesi[4] culminano ben presto in *A jövő század regénye* (1872-1874, Il romanzo del secolo futuro), una funambolica cavalcata negli spazi più ampi della fantasia immaginifica e nel cromatismo tardo gotico di una geografia letteraria sontuosa quanto elegante. Questa ariosa scrittura ci restituisce anche il dipinto di un'immagine idealizzata della mitica Kiung-Chow: ad essa viene dedicato un ampio capitolo che risente fortemente della documentazione acquisita dal *Kosmos* di Alexander Humboldt dove appunto si parla della città di Kiung-Tscheu (Kiungshan). Non solo: ma il successo di questa fantasmagorica rivisitazione influenzerà anche l'onomastica magiara, se è vero che Kincső, che quasi sicuramente deriva da quel toponimo, verrà ad arricchire la notoria dolcezza dei nomi propri femminili ungheresi.[5]

La presunta visione della mitologica patria primordiale si coniuga con l'immagine di un Oriente fiabesco e incorrotto. Ciò significa che la scoperta dei tesori letterari orientali nell'ambito di una fantasia creativa che non rinuncia alla dimensione utopistica offre la possibilità di investigare ulteriormente intorno al tema della "Magna Hungaria". Vero e proprio stereotipo della cultura ungherese, esso viene rivisitato in una dimensione nostalgica che diventa mito sul quale costruire la specifica fisionomia della magiarità nell'ambito della cultura europea. La scelta dei temi orientaleggianti quindi non è fine a sé stessa, ma confluisce nell'esigenza di percepire meglio la funzione storica che gli ungheresi sentono di poter svolgere in Europa nella pur problematica consapevolezza di dover fare

---

[3] I dieci componimenti in questione furono pubblicati in *Üstökös*, 11 settembre 1858, n. 4, pp. 28-29; 18 settembre 1858, n. 5, pp. 36-37; 25 settembre 1858, n. 6, p. 44. Li si possono leggere ora in Várnai – Tokaji, 2001. Nel districarmi all'interno del ginepraio dell'orientalismo ungherese, in riferimento soprattutto agli studi sinologici, ho potuto usufruire della vasta cultura di Barnabás Csongor e delle utili indicazioni di Gergely Salát, che qui ringrazio affettuosamente.

[4] Cfr. Jókai, 1863. Una digressione interessante è contenuta anche in Jókai, 1968.

[5] Cfr. Várnai, 1994.

riferimento ad una identità culturale lacerata e contesa. Ne è tipico esempio il paradosso della rivista "Nyugat" (Occidente) che – a dispetto del proprio nome e del programma letterario di cui si fa interprete e non so fino a che punto inconsapevolmente – aiuta a riscoprire le origini orientali della civiltà ungherese.

Ma torniamo a Kosztolányi. Certo, c'era il problema della lingua: "Tradurre non è possibile, soltanto ri-creare. La traduzione artistica è una creazione e non una copia. L'artista, con la poesia alla quale dà una nuova forma nella propria lingua, si trova in un rapporto simile a quello che egli ha con la propria vita e i cui fremiti fissa nei propri versi. È un'esperienza vitale, per lui, la poesia di un poeta straniero".[6] Queste osservazioni si applicano ad ogni esperienza di incontro con un testo allogeno, purché vi sia uno strettissimo connubio fra lettura e interpretazione. Qui Kosztolányi non teorizza, ma ci fa partecipi della propria esperienza di lettore profondamente coinvolto. Per lui l'atto della traduzione non è una semplice creazione il cui prodotto debba risultare unico e irripetibile, ma è un esercizio poetico, un'istanza continua che tenta di afferrare il senso più autentico di una determinata intuizione artistica. Non a caso Endre Ady (1877-1919) colloca le traduzioni di Kosztolányi nella prospettiva di un recupero nostalgico del culto dell'Oriente atto a riportare in vita un senso di straniamento abbandonato nel profondo dell'anima: è il tormento derivante dalla perdita della vera madrepatria e dalla collocazione forzosa e forzata in Europa, sentite quasi come il risultato di un beffardo gioco della storia.[7]

In che modo le traduzioni dalla poesia cinese arricchiscono la poetica di Kosztolányi? Per rispondere a questa domanda occorre anzitutto tener presente che il nostro poeta – profondamente interessato al confucianesimo, al buddhismo, al taoismo – era attratto dall'immagine che la cultura cinese si era fatta del mondo e della dimensione metafisica. La sua curiosità inesauribile si rivolse naturalmente anche alla conoscenza della plurimillenaria tradizione della scrittura cinese, mentre dagli studi sinologici orientati alla percezione del principio incommensurabile egli percepisce soprattutto l'apparato simbolico e concettuale:

> Chi è nato per la terra si trova fra due infiniti. Lo precede quel tempo sterminato che c'è stato prima della sua nascita e lo segue quel tempo sterminato che si svolgerà dopo la sua morte. Così l'uomo è solo un anello di una gigantesca catena, un gancio che unisce generazioni che si susseguono l'una all'altra e lega il presente e il futuro. La vita è un episodio, rapido e accidentale: è un lampo e un momento.[8]

L'impressionismo di Kosztolányi si nutre non solo delle libere associazioni che evocano il concetto del trapasso, ma anche di un cromatismo che con grande evidenza deriva dalla simbologia orientale:

---

[6] Kosztolányi, 1971.
[7] Cfr. Ady, 1907.
[8] Kosztolányi, 1975, p. 398.

> Per loro [i cinesi] il colore del lutto è il bianco, cioè il colore della purezza, della semplicità, del foglio di carta non scritto, del mistero e delle possibilità smisurate. È il colore che invisibilmente racchiude in sé ogni altro colore. La morte non è nera, non è paurosa, solo sconosciuta. Il nome della morte è Primavera Gialla. Il giallo è il colore della regalità, della maestà.[9]

Se il cromatismo che informa le scelte espressive e l'immaginazione dei poeti ungheresi del primo Novecento non è mai casuale, la simbologia che ne deriva sta a significare che non ci si vuole fermare ad una superficiale osservazione fotografica della realtà circostante, laddove appare verosimile che si voglia cercare l'elemento espressivo fondamentale che possa aiutare nel tentativo di penetrare il mistero della vita e della morte. Questo cromatismo può non limitarsi alla sfera cognitiva, può non essere soltanto uno strumento di indagine gnoseologica, ma può assumere anche il compito di aiutare nella difficile impresa di intuire la complessità dell'inconoscibile. È evidente, allora, che le potenzialità espressive di *Mostan színes tintákról álmodom* (1910, Ora sogno di inchiostri colorati) sarebbero incomprensibili se non le collegassimo con l'incontro di Kosztolányi con la cultura orientale:

> Legszebb a sárga. Sok-sok levelet
> e tintával írnék egy kisleánynak,
> egy kisleánynak, akit szeretek.
> Krikszkrakszokat, japán betűket írnék
> s egy kacskaringós, kedves madarat.
> És akarok még sok másszínű tintát,
> bronzot, ezüstöt, zöldet, aranyat,
> és kellene még sok száz és ezer
> és kellene még aztán millió:
> tréfás-lila, bor-színű, néma-szürke,
> szemérmetes, szerelmes, rikító,
> és kellene szomorú-viola
> és téglabarna és kék is, de halvány,
> akár a színes kapuablak árnya
> augusztusi délkor a kapualján.
> És akarok még égő-pirosat,
> vérszínűt, mint a mérges alkonyat
> és akkor írnék, mindig-mindig írnék,
> kékkel húgomnak, anyámnak arannyal:
> arany-imát írnék az én anyámnak,
> arany-tüzet, arany-szót, mint a hajnal.
> És el nem unnám, egyre-egyre írnék
> egy vén toronyba, szünes-szüntelen.

[9] *Ivi*, p. 399.

Oly boldog lennék, Istenem, de boldog.
Kiszínezném vele az életem.[10]

In Kosztolányi l'interesse per le suggestioni di provenienza orientale si spiega con l'esigenza di trovare soluzioni al senso di incertezza e di inquietudine che dominava nella contemporanea cultura occidentale. Sul piano espressivo, inoltre, egli trovava nella poesia cinese quella semplicità tipica che lo aiutava a trasformare il groviglio delle proprie istanze poetiche in una linearità di linguaggio sulla quale costruire in versi un vero e proprio manifesto letterario. Nella poesia in questione troviamo riflessa questa semplicità compositiva che, pur rispettando naturalmente le strutture grammaticali e sintattiche della lingua ungherese, ne attutisce tuttavia il carattere agglutinante. E ciò si manifesta soprattutto con l'uso di frasi lapidarie, brevi e quasi apodittiche: lo si può notare sin dal primo verso il cui primo emistichio non ammette discussione, è un punto di arrivo e pertanto è quasi un capovolgimento della maniera epidittica occidentale: "il più bello è il giallo". Ed è ovvio che si potrebbe anche aggiungere che questa lapidarietà viene esaltata dall'assenza del verbo nelle frasi nominali. Così, la constatazione è definitiva, indiscutibile, irreversibile. Ma i tre primi versi sono costruiti tutti su di una semplicità rara anche nella forma compositiva ungherese. Se l'uso dei suffissi si fa mistificatorio sino a proporre simmetrie semantiche quasi di lingua indoeuropea, anche l'organizzazione sintattica del dettato si limita ad un rapporto sin troppo chiaro fra proposizione principale e proposizione subordinata. Insomma, siamo di fronte ad una sorta di violenza che viene usata nei confronti della lingua ungherese con il fine paradossale, ma non troppo, di renderla flessibile sino a farla partecipe di una eleganza espressiva che – motivo sempre dominante, questo, nella storia della lingua letteraria ungherese – doveva essere acquisita attraverso una vera e propria competizione con le attitudini espressive delle lingue occidentali prima, orientali adesso. Né la ripetizione vistosa dello stesso suffisso si sottrae all'esigenza di accentuare la facilità di comprensione del testo: è come se Kosztolányi si mettesse dalla parte del lettore non ungherese, è come se egli volesse fra l'altro rendere la lingua magiara sempre più accessibile. "Lo stile ungherese si è scolorito" – avrebbe detto tre anni dopo.[11] Di qui forse anche la struttura

[10] Cito da Réz, 1984, pp. 144-145. Nella traduzione di Marta Koszegi, in Di Francesco, 1990, p. 19: "Il più bello è il giallo. Tante – tante lettere/ scriverei con questo inchiostro ad una ragazzina,/ una ragazzina che io amo./ Scriverei arabeschi, lettere cinesi/ e un tortuoso, dolce uccellino./ E voglio ancora inchiostri di tanti altri colori,/ bronzeo, argento, verde, dorato/ e vorrei ancora centinaia e migliaia/ e vorrei ancora milioni di altri:/ viola giocoso, color vinaccio, grigio muto,/ casto, innamorato, chiassoso/ e avrei bisogno di triste viola/ e rosso mattone e anche celeste chiaro,/ come l'ombra della finestra colorata/ a mezzogiorno d'agosto sotto un portico./ E voglio ancora rosso languido,/ color sangue come il crepuscolo avvelenato,/ e allora scriverei, sempre, sempre scriverei./ Con celeste a mia sorella, a mia madre con il dorato:/ preghiera d'oro scriverei a mia madre,/ fuoco dorato, parole d'oro come l'aurora./ E non mi stancherei, scriverei per sempre/ in una vecchia torre ininterrottamente./ E sarei così felice, Dio mio, tanto felice.// Darei colore alla mia vita".

[11] Dezső Kosztolányi, "A magyar nyelv" [La lingua ungherese], in *Világ*, 26.9.1913. Lo si può ora leggere in *idem*, *Nyelv és lélek*, [Lingua e anima], a cura di Pál Réz, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1971, pp. 23-25.

paratattica che quasi sfiora la tecnica del parallelismo biblico, in una sorta di sincretismo testuale da cui si vuole far nascere un nuovo linguaggio poetico. Anzi, questa struttura ripetitiva basata sulla paratassi e sulla ripetizione non si limita ai singoli versi, ma si estende a interi blocchi espressivi. L'allitterazione è affidata non tanto alla ripetizione del lessico – cosa che pur v'è – quanto piuttosto al martellare della successione dei suffissi, talora evidenziata dalla struttura chiastica del verso. E su tutto campeggia la regressione epica, affiancata dall'efficacia della vistosa contrapposizione, anch'essa chiastica, dei suffissi.

Káté. A kínai költészet barátjainak (1931, Prontuario per gli amici della poesia cinese) è forse il saggio che contiene le affermazioni più convinte della sinologia di Kosztolányi. Esso si articola in cinque parti, i cui titoli sono di per sé molto indicativi degli interessi specifici del poeta ungherese: *A halál pitvarában* (Nell'atrio della morte), *Szertartás és lélek* (Il rito e lo spirito), *Az írás népe* (Il popolo della scrittura), *Mi az ő versük?* (Cos'è la loro poesia?), *Ihlet és teremtés* (L'estro e la creazione).

> Tutti i libri cinesi sono libri illustrati. Non registrano suoni. Rappresentano gli oggetti, le persone, i concetti. Agiscono sugli occhi, non sugli orecchi. Disegnano ciò che si vuole scrivere. La scrittura cinese è pittografia, è pittura, è arte figurativa.[12]

Queste osservazioni non sono certo originali, dal momento che una simile percezione delle culture orientali era già stata alla base di alcune forme espressive del simbolismo europeo, sino ad inverarsi nelle esperienze intuitive e compositive di Jenő Komjáthy (1858-1895) e di Gyula Revicky (1855-1889), i poeti maledetti del secondo Ottocento ungherese. Esse tuttavia hanno una valenza di cambiamento dal punto di vista della evoluzione della lingua letteraria ungherese ed anche dal punto di vista della organizzazione mentale e sensitiva di chi assume su di sé la responsabilità e l'esigenza di confrontarsi con il mistero della vita. Si tratta cioè di un arricchimento della ispirazione poetica che però si raggiunge attraverso una semplificazione del pensiero: strumento basilare anche e soprattutto della conoscenza e della intuizione poetica e filosofica è dunque l'illuminazione, che anche in ambito ungherese diviene allora la parola chiave del modo di rapportarsi con il mondo oggettivo e con quello soggettivo. L'ispirazione orientaleggiante ma soprattutto cinese è alla base anche della famosa poesia intitolata *A bús férfi panaszai* (I lamenti di un uomo triste). Qui infatti la nostalgia della innocente fanciullezza non è altro che una parafrasi della presunta innocenza dei popoli orientali: qui non importa verificare l'attendibilità del pensiero di Kosztolányi, mentre è doveroso rilevare che quella mestizia così personale è fortemente motivata dalla nostalgia dell'Oriente[13] da sempre e sicuramente la struttura di pensiero maggiormente radicata nella storia della civiltà ungherese.

---

[12] Cito e traduco da Kosztolányi, 1975, p. 402.
[13] Cfr. Di Francesco, 2005, pp. 109-120.

2. Lo spiritualismo di Jenő Dsida (1907-1938)

Mi diranno in Ungheria che sono blasfemo, ma la decantata religiosità di questo raffinato e sensibile poeta ungherese di Transilvania si nutre di una sofferenza interiore che, se non conosce il dubbio, di certo si nutre di tormento e dolore. Le sue nove traduzioni di testi cinesi insistono infatti sulla esigenza di trovare una sorta di rifugio nei suggerimenti salvifici offerti dalla poesia del periodo T'ang, ma anche sul narcotico piacere di abbandonarsi alla mestizia sentimentale tipica della pensosa musicalità di Chang-Wou-Kien e probabilmente rinvenuta nella *Die chinesische Flöte* di Hans Bethge. Comunque sia, speranza e infelicità si integrano a vicenda in una poetica fondata sul dialogo costante e lamentevole fra uomo e natura, nel tentativo di pervenire alla visione di un Tutto che sovrasta silenzioso e inafferrabile.

Il passare del tempo che rimanda alla nozione di caducità diviene allora uno dei temi più frequentati, magari accostato al nostalgico ricordo di una patria sottratta dalla follia della storia. In Dsida l'orientalismo si coniuga con il transilvanismo: è il trionfo dell'antitesi, della polarizzazione fra la dimensione verticale e quella orizzontale. Queste coordinate rimandano ad una contrapposizione fra il progetto umano e il continuo ciclo della natura che indifferente osserva la condizione umana, còlta nella rapida intuizione di un Wang Wei lapidario e penetrante. Se le cose stanno veramente così, poco importa allora se non possiamo essere proprio sicuri che le *Falusi hírek* (Notizie dal villaggio) del testo ungherese siano una semplice variante dei *Versi sparsi* che si trovano in una fortunata antologia italiana:

Falusi hírek
– Falumból jössz-e? Lelkesülten
várok hazai híreidre:
Mi történt ott, hogy elkerültem?
– Kihajtott szilvafád virága,
s mit ültettél a kút körébe,
a nádat a kecske lerágta.[14]

Versi sparsi
Tu vieni dalla mia patria –
Ti prego, fammi sapere eventi della patria;
se, per esempio, nel giorno del tuo arrivo,
alle finestre era già in fiore il susino invernale.[15]

Altrove, Dsida mostra di aver compreso il doppio aspetto dell'ispirazione poetica di Li Tai-po (Li Po, Li Bai) o, per meglio dire, avverte una sorta di sorprendente analogia sensitivo-spirituale con la personalità del poeta cinese. Se è vero, infatti, che quest'ultimo "è il gaio poeta del vino e dei piaceri, ma è anche il poeta dell'estasi spirituale, delle mistiche profondità delle più alte visioni taoiste",[16] non appare allora fuori luogo ricordare che anche il nostro raffinato intellettuale transilvano vive dello stesso fruttuoso ma anche dolente dissidio interiore. Dsida si assume qui la responsabilità di una lettura pretestuosa del testo-fonte e ci offre

[14] Cito e traduco da Dsida, 1969, Wang Wei, *Notizie dal villaggio*: "Tu vieni dal mio villaggio? Con entusiasmo/ Aspetto da te le notizie della patria:/ Cos'è successo lì che io non sia venuto a sapere?"// "È germogliato il fiore del tuo susino/ E il canneto che hai piantato intorno al pozzo,/ La capra l'ha roso".

[15] Arena, 2005, p. 45.

[16] Attardo Magrini, *Li Po*, in *idem*, 1956, p. 14.

sospese visioni d'incanto, fra la singolarità e la straordinarietà di coraggiose scelte espressive e strutturali che mirano soprattutto a dispiegare la fastidiosa sensazione della finitudine umana. Dsida si appropria dei temi della fuga dal mondo e della ricerca della libertà e si crogiola nella sperimentazione di allitterazioni che aiutano a costruire una moderna espressività ungherese del *tao* inteso ovviamente come "legge del movimento dialettico del mondo":[17]

A fájdalom éneke
Nagyúr, ugyancsak bőven bánsz a borral.
Most hagyd üresen kissé serlegünket.
Hadd énekeljem el neked ma este
a fájdalom dalát!
Figyelj csak, itt a ritka pillanat,
mikor megcsöndesül a vad duhajság,
mikor kifullad a szilaj kacaj,
a táncosnők ugrándozása lankad
s a kerteken a bágyadt bazsarózsák
földre hullatják minden szirmukat.
Figyelj, ez az egyetlen pillanat,
melyben őszintén szólhat a szívem.
Neked, Nagyúr, sok pompás palotád van,
sok harcosod meg illatos borod…
Nekem nincs semmim, semmim a világon,
csupán e lant, e furcsa, méla hangszer,
melyből kesergő dallamot fakasztok,
köszöntvén azt a ritka percet, órát,
melyben a kerti bágyadt bazsarózsák
földre hullatják minden szirmukat.
Ez életben csak egy a bizonyosság

A bánat dala
Jaj, jön a bánat, jön a bánat!
Van borod, de ne tölts még, gazda,
várjcsak,
míg el nem dalolom, hogy jön a bánat.
Ha megjön, nincs több dal, se nevetés;
nincs a földön, aki szívembe láthat.
Neked sok mérőnyi borod van,
nekem meg háromlábnyi lantom,
bor s kedv egymásra lel a lant szavára,
s egy csésze bor száz véka aranyat nyom.
Jaj, jön a bánat, jön a bánat!
Bár örök az ég s tart a föld sokáig,
elvesznek jáde s arany palotáid.
Kincs, rang kinek száz éven át a része?
De mindünk része élet és halál itt.
Árva majom sír holdas sírokon.
Igyuk ki csészénk végső csepp boráig!
Jaj, jön a bánat, jön a bánat!
Nem száll főnix, táblát nem hoz hab árja.
Bölcs Vej száműzve, Csi rabsorba zárva!
Vezérét, Lit a Han császár feledte,

[17] Tőkei, 1994.

[18] Cito e traduco da Dsida, 1969, pp. 44-45: *Canto di dolore*. "Padrone, davvero sei prodigo col vino./ Ora lascia un po' vuota la coppa./ Lascia che io ti canti questa sera/ Il canto del dolore!// Stammi a sentire: questo è il raro momento/ quando si calma l'incolto baccano,/ quando il rider fragoroso vien meno,/ langue il saltellar delle danzatrici/ e sui giardini le fiacche peonie/ ogni petalo spargono a terra.// Stammi a sentire: questo è l'unico momento/ quando il mio cuore può parlar sincero.// Tu, Padrone, hai molti palazzi sontuosi,/ molti guerrieri e vini profumati …/ Io non ho nulla, ma proprio nulla,/ solo questo liuto, questo malinconico strano strumento,/ da cui traggo una triste melodia/ salutando il raro momento e l'ora/ in cui le fiacche peonie del giardino/ ogni petalo spargono a terra.// Nella vita v'è solo una certezza/ e quest'unica cosa certa è la morte./ Queste bocche, che oggi alitano su di noi/ e baci ardenti elargiscono ed eccitanti,/ un triste giorno si riempiran tutte di terra,/ e su questo liuto che sotto le mie dita/ rabbrividisce e risuona, ronza e trema,/ il pollame s'accampa ogni notte./ Le tigri balzan nel folto delle valli,/ dove un tempo guizzavan pesci d'argento;/ il corallo ricopre le strade,/ dove una volta olezzavan viole.// Zitto! Sta' a sentire come piagnucolano/ fra i monti imbiancati dal pallido chiar di luna:/ zitto! sta' a sentire, ascolta le scimmie/ come si lamentano e gemono stridenti/ e accoccolate sulle zolle sprofondate dei tumuli/ piangon sugli antichi cimiteri …// Or dunque, Padrone, se ancor ne hai voglia,/ puoi riempire ancora i nostri bicchieri".

s emez egyetlen biztos: a halál.
E szájakat, melyek ma ránk lehelnek
S forrón csiklandó csókot osztogatnak,
egy bús napon mind eltömi a föld,
s e hangszeren, mely ujjaim alatt
borzongva zendül, zöngicsélve reszket,
baromfik ütnek éjenként tanyát.
Tigris szökell a völgyek sűrűjében,
hol egykoron ezüstös hal cikázott;
koráll borítja be az utakat,
hol hajdanán ibolyák illatoztak.
Csitt, hallga csak, a sápadt holdsugárral
meszelt hegyek közt mily siránkozás:
csitt, hallga csak, hallgasd a majmokat,
amint jajgatnak és riongva nyögnek,
sírok besüppedt hantján kuporogva
sírnak az ősi temetők felett…
Nos, Nagyuram, ha kedved tartja még,
poharainkat újra töltheted.[18]

S számkivetette Csü Jüant Csu királya.
Jaj, jön a bánat, jön a bánat!
Búsult Li Sze a Csin császár alatt,
s hiú hírnévtől élete szakadt.
Az Öt Tó közt még mit várt volna Fan Li?
Művét megtéve magányban maradt.
Kard való a férfi kezébe;
írás nem őriz, csak nevet.
Nem kellett Huj Sinek a harcszekér-had;
nem kellett hajszolódni Pu Sinek:
helytartó sötét hajjal, ha akarja.
Hazugság, hogy bölcs csak az ősz lehet.[19]

Anche questa "traduzione", infatti, conduce alla conferma di una poetica fondata sulla inafferrabilità del mistero, sulla fluttuante inamovibilità – mi si passi l'ossimoro – di caduche certezze, di piaceri effimeri costantemente minacciati dal turbinìo oscuro di domande perennemente destinate a non avere risposta, di slanci entusiastici che portano ad una sorta di verticalizzazione del pensiero nella problematica fiducia nella vicinanza di un Dio nascosto. Dsida, il poeta della bellezza e dell'ostinato rifiuto del pessimismo, si concede qui lo spazio necessario per dar voce ad un malinconico smarrimento che talora sembra accentuarsi ed inasprirsi. E tutto questo sta a significare che il testo-fonte viene travolto e stravolto, abilmente soggiogato all'urgenza di cantare non più rapidi assaggi di

[19] Cito e traduco da Csongor, 1976, pp. 146-147: Il Canto della tristezza. "Ahimè! Arriva la tristezza, arriva la tristezza!/ Il vino tu lo hai, ma non versarlo ancora, padrone, aspetta/ che io canti fino alla fine l'arrivo della tristezza./ Quando verrà, non vi sarà più canto né riso;/ non vi sarà sulla terra chi veder potrà nel mio cuore./ Tu hai molte misure di vino/ ed io ho un liuto a tre piedi:/ vino ed allegria s'incontrano al suon del liuto/ e una coppa di vino opprime cento moggia d'oro./ Ahimè! Arriva la tristezza, arriva la tristezza!/ Benché eterno sia il cielo e a lungo duri la terra,/ periscono i tuoi palazzi d'oro e di giada./ Tesori, ranghi in cent'anni chi ne ha più parte?/ Ma qui tutti siam partecipi della vita e della morte./ Una scimmia solitaria piange sulle tombe lunari./ Beviamo dalla coppa fino all'ultima goccia di vino!/ Ahimè! Arriva la tristezza, arriva la tristezza!/ Non volano fenici, l'acqua schiumosa non porta alcuna tavola./ Il saggio Wei è in esilio, Chi è rinchiuso in schiavitù!/ L'imperatore Han ha dimenticato Li, il suo comandante,/ e il re di Chu ha mandato in esilio Chiu Yuan / Ahimè, arriva la tristezza, arriva la tristezza!/ Si rattristò Li Tse sotto l'imperatore Chin,/ per la vana gloria si spezzò la sua vita./ Tra i Cinque Laghi cosa poteva aspettarsi ancora Fan Li?/ Compiuta la sua opera rimase in solitudine./ La spada è fatta per la mano dell'uomo;/ la scrittura non protegge, ride soltanto./ Non ebbe bisogno Hui Shi dell'esercito di carri da guerra;/ non dovette affaticarsi Pu Shi / procuratore dai capelli scuri, se vogliamo. È una menzogna che il saggio può avere solo i capelli bianchi".

(dis)piaceri conviviali – come forse si può evincere dalla traduzione certamente meno infedele di Rónay –, ma la disperazione senza fine che affiora non raramente da una sorta di diario interiore che sprigiona una poesia pericolosamente bilicata fra canto notturno e amore della vita. Dsida è infatti poeta che anche altrove si ritira nella meditazione e nella contemplazione dell'arcano o si rannicchia per farsi piccolo sì da osservare ancor più da vicino il mondo creato e comprendere ancor meglio le pulsioni di vita e di morte ad esso sottese. E non è improbabile che Dsida voglia qui innestare qualche gemma del pensiero orientale sulla tradizione letteraria ungherese: il ricordo sfumato di una famosa poesia di Bálint Balassi (1554-1594) sembra infatti sovrastare l'impianto strutturale di questi versi con il tema della caducità della vita che prevale modernamente sul movimento ciclico che unisce l'essere al non-essere. E se di sincretismo filosofico e letterario si tratta, non può essere tralasciato il rilievo che Dsida assegna al motivo della povertà che qui è anche e soprattutto di ordine spirituale e che sembra connettersi con grande efficacia con la sua famosa traduzione del *Cantico di frate Sole*. Tentativo velleitario di conciliare l'inconciliabile? Forse. Ma dietro l'apparente semplicità di una poetica ritenuta sinora sin troppo lineare può nascondersi il significato recondito di tante tessere di un mosaico culturale e di un esercizio letterario non poco compositi ed eterogenei.

Dsida maneggia, dunque, un materiale allogeno reagendo ad esso con la propria percezione ungherese ed europea. Ma è soprattutto in relazione al tormentato rapporto della reciprocità delle relazioni umane e dell'esperienza di Dio che l'opera di Dsida si mostra come una sintesi di motivi spiritualistici ed estetici di varia provenienza. Questo è anche il senso dell'incontro con la poesia di Tu Fu, dove il poeta transilvano va a curiosare su di una sorta di significato rassicurante del motivo – per lui così importante – della nebbia avvertita come dimensione immaginifica e segno grafico che ostacola l'esercizio della conoscenza e facilita l'invisibilità di Dio:

Li Tai-Pohoz
Te írsz, aminthogy dalol a madár.
Mi a te csicsergésed?
Versek.
Ha te nem énekelnél,
nem lenne olyan bíbor a reggel,
nem lenne olyan kék a köd.
Mikor megihlet téged a mámor,
a felhőkre könyökölnek a halhatatlanok,
hogy hallják énekedet,
az idő röpte megáll,
a szerelmes elfelejti a szerelmesét.
Te vagy a Nap.
Mi többiek csak csillagok vagyunk.
Hódolatom dadogását fogadd szívesen

ó, barátom.[20]

In questa poesia – in cui Tu Fu si rivolge all'amico Li Tai-Po – Dsida coglie tutte le potenzialità iconiche che risultano utili alle inconfondibili caratteristiche della sua poetica. È interessante notare allora che qui, come in altre poesie cinesi, la "nebbia azzurra" venga a rappresentare uno dei più significativi elementi di una griglia concettutale che ispira un irrefrenabile sperimentalismo linguistico teso a carpire e ad esprimere l'inaudito. Ricorrendo anche ad un vistoso parallelismo che esalta l'aurora come simbolo della risurrezione, Dsida violenta indubbiamente il senso del testo originale, ma promuove consapevolmente una voluta rigenerazione dell'umanità. Sotto questa luce viene considerato anche il tema amoroso, con la forte simbologia affidata al momento sublime dell'amplesso. Le splendide soluzioni espressive adottate al riguardo da Dsida si riferiscono al momento imponderabile in cui "si ferma il volo del tempo/ e l'amante dimentica l'amata": ed il Sole è Amore, mentre le stelle, nel loro immutabile moto, restano spettatrici impassibili e inermi di una condizione negata agli umani.

Il tutto avviene quindi nel segno di un'antitesi profonda, forse insanabile, che comunque non si vuole evitare. Altrove, infatti, abbiamo potuto vedere che in Dsida l'accezione negativa della nebbia viene rafforzata dalle reminiscenze dantesche che associano quell'immagine al motivo dell'erranza umana, alla concretezza della difficoltà di raggiungere la mistica della conoscenza, al considerarsi rinchiusi in una prigione da cui è necessario liberarsi per poter vedere nel Sole il Sommo Fattore. Anche qui Dsida lascia ampio spazio al fluttuare libero delle proprie metafore poetiche. Parlando dei versi di Li Tai-Po egli predilige affrontare ancora una volta l'antitesi fra nebbia e Sole e restituisce per intero all'attività poetica la straordinarietà dell'atto creativo divino. Dsida si avvale con somma cura e meticolosa attenzione della vasta cultura che egli pretendeva di celare: non ci è difficile pertanto collocare questi versi nel giusto rapporto con il suo studio profondo della *Divina Commedia*, magari felicemente contaminato dalla rilettura quasi rabbiosa che ne fece Victor Hugo, dalla possente interpretazione sinfonica di Ferenc Liszt, dalle siderali illustrazioni di Gustave Doré. L'apparente incongruenza astronomica dell'ultima strofa gioca a favore dell'impianto gnoseologico-metafisico della poetica di Dsida: l'uomo si nutre di questa misteriosa dipendenza dalla divinità sino a concepire la propria vita come una continua preghiera balbettante che solo in parte riesce a sedare il conflitto fra spirito e materia. Ancora una volta, insomma, Iddio ha difficoltà ad incontrarsi con gli uomini.

Ma il mondo irreale in cui cerca rifugio Jenő Dsida è fatto anche di umana concretezza e di vigorosa sensualità. Lo dimostra quest'altra poesia tradotta da

---

[20] Cito e traduco da Dsida, 1969, p. 47: A Li Tai-Po. "Tu scrivi come cantano gli uccelli./ Cos'è il tuo cinguettìo?/ Son poesie./ Se tu non cantassi/ non sarebbe così purpureo il mattino,/ non sarebbe così azzurra la nebbia.// Quando t'ispira l'ebbrezza/ sulle nuvole gli immortali poggiano i gomiti,/ si ferma il volo del tempo/ e l'amante dimentica l'amata.// Tu sei il Sole./ Noi altri siamo solo stelle./ Il balbettìo della mia devozione accogli di cuore/ amico mio!".

Chang-Wou-Kien (1879) che vuole quasi distaccarsi dalla pur avvertita esigenza di una dimensione ascensionale che possa avvicinare la terra al cielo, il particolare all'universale, l'uomo al mistero della vita. L'osservazione puntuale della quotidianità viene annobilita quasi dal desiderio coraggioso di sfidare una sorta di gelosia che dèi sconosciuti, impenetrabili ed impassibili sembrano nutrire per momenti di vita non privi di doni e speranze:

Séta közben
Az égen át fekete sorban
szállnak a vadmadarak.
Üres fészkek maradtak a fákon.
A láthatáron súlyos hegyek.
A jávorfurulyát, melyet
te vesztettél el a nyáron,
megtaláltam a kutam mellett.
Akkor magas fű rejtette el:
hiába kerestük.
De most halott a fű,
és megcsillan a furulya
az alkonyi napsugárban.
Szerelmünkre gondoltam,
melyet oly soká takart
kétségeink halotti leple.[21]

Si sorseggia qui una rara miscela di avvolgenti ossimori e di antitesi fragorose: nulla di strano, si dirà, nell'universo dell'espressione artistica. Ed è vero. Sennonché il linguaggio poetico ungherese si arricchisce ora di un'attitudine compositiva nuova, di una diversa maniera di rapportare l'osservazione e il pensiero con la penna che scorre nervosa, graffiante, quasi indispettita. Uno struggente cromatismo apparentemente semplice e scontato ingabbia una narrazione fluviale che pur non esonda da argini mentali controllati e composti. Il raffrenato gonfiore delle passioni non rischia di perdere la *pietas* necessaria per credere che ci si può rappacificare con le devianze di un mondo necessariamente incolpevole del proprio conformismo, e che però ha creato un esilio dello spirito violentemente privato di una lievitazione di sogni e progetti. E però l'intero componimento è pervaso da una mestizia struggente che avvolge anche il senso della ritrovata ma effimera gaiezza che si potrebbe cogliere nella terzina finale, quasi per una metabasi retorica che disturba il fluire del pensiero e l'andamento del discorso. Dsida va spesso letto in chiave contraddittoria: e non certo perché i

[21] Cito e traduco da Dsida, 1969, p. 121: *Passeggiando*. "Il cielo è attraversato da una nera/ sequela di uccelli selvatici./ Vuoti son rimasti sugli alberi i nidi./ All'orizzonte aspre montagne.// Lo zufolo d'acero che/ tu perdesti in estate/ l'ho ritrovato accanto al mio pozzo./ Allora lo ricopriva un'erba alta:/ lo cercammo inutilmente./ Ma ora l'erba è morta/ e lo zufolo scintilla/ sul far della sera.// Ho pensato al nostro amore,/ così a lungo nascosto/ dal manto funereo delle nostre incertezze".

motivi da cui egli attinge si eliminano a vicenda, ma perché la miscela di colori che egli fa sulla tavolozza della sua forte immaginazione artistica è continuamente sperimentale, nella ricerca affannosa di strumenti espressivi che aiutino il groppo mentale e sentimentale a sciogliersi sino a sprigionarsi ordinatamente all'interno di una poetica sobria e misurata.

3. Il panteismo di Lőrinc Szabó (1900-1957)

Hazám, keresztény Európa
Útálom és arcába vágom:
– Száz év, de tán kétezer óta
őrült, mocskos, aljas világ ez,
ez a farizeus Európa! […]
hazám, boldogtalan Európa,
ha túléled a harcok végét,
elbírod-e még te az Istent,
a Szeretetet és a Békét?[22]

Un poeta che scrive questi versi pone seri problemi di interpretazione. Non bastano infatti le pur utili indicazioni offerte dall'autore: il tema sembra ben chiaro e invece è solo la punta di un iceberg che giganteggia nelle acque infide di una personalità complessa, assillata e quasi corrosa dal desiderio impossibile di abbracciare l'uno e il molteplice, di comprendere il tutto senza essere schiacciato dal nulla. E su tutto campeggia ancora una volta il dilemma dell'appartenenza culturale. Siamo nel 1923: l'Ungheria ha sofferto ancora. L'officina della poesia europea risulta angusta e inadatta; ed allora si attinge avidamente da letture che offrono la speranza di emergere dal segno della contraddizione. Così, anche Lőrinc Szabó si rivolge alla filosofia ed all'esperienza letteraria dell'Oriente: dopo aver studiato attentamente l'edizione del 1920 di *Dschuang Dsi. Das Wahre Buch vom südlichen Blütenland* di Richard Wilhelm, fra il 1931 e il 1939 compone tutte le poesie di argomento cinese. Egli sente di dover trovare un antidoto al malessere della modernità rappresentata tante volte nelle sofferte descrizioni di una Budapest ostile, metafora dell'incomunicabilità umana e dell'impenetrabilità del mondo circostante. Di qui la necessità della ricerca di un Oriente favoloso e carico di aspettative sul quale costruire un neostoicismo che possa aiutare l'uomo a sopravvivere nel labirinto, anzi, nelle situazioni da giungla che si vivono nelle grandi metropoli moderne ed all'interno di un io lacerato ed offeso anche dal ghigno beffardo della storia. Unico insegnamento che può giovare è l'incoraggiamento alla sopportazione delle crudeltà della vita:

[22] Cito e traduco da Szabó, 1990, vol. I, pp. 106-107: *Patria mia, Europa cristiana*. "La detesto e glielo rinfaccio:/ Da cent'anni, ma forse da duemila/ un mondo infame, lurido e pazzo è questo,/ questa farisaica Europa!// patria mia, infelice Europa,/ se sopravvivi alla fine delle guerre,/ reggerai tu ancora Iddio,/ l'Amore e la Pace?".

Tao Te King
Pusztul, ami csak egy; vak, aki egynek
lát valamit;
védelem kell védtelen életednek,
s védekezik.
Gyöngeséged páncélt izzad magára,
mint a csiga;
száz karddal jár benned előre-hátra
minden vita.
Utak sara, vágyol a messzeségbe,
s bár itt maradsz,
felkapaszkodol a tipró kerékre
s vele szaladsz.
Olyan szennyes vagy, hogy neked a legszebb
a tisztaság
s aki nem olyan, mint te, az se vethet
követ reád. (…)
Egész életed leplez és leleplez,
de odajut,
odafut mégis, lassan, így, szivedhez
az Igaz Ut.[23]

Il mistero si può comprendere solo nella visione della frammentarietà dell'apparentemente indivisibile, nella rimozione di ogni ostacolo che possa impedire la percezione vera della realtà fenomenica. L'uomo è indifeso in una solitudine cosmica che spaventa e disorienta; è solo nella propria condizione inspiegabile, nella dannazione cui è destinata la propria innocenza; è tradito da una fragilità angosciante che sconcerta e avvilisce. La condanna è inesorabile: l'anelito all'eterno cade nel baratro della finitudine e l'accattivante scrutare di un orizzonte diverso e lontano si vanifica nella necessitata prigione della inamovibilità.

Ogni poetica ha i suoi motivi specifici. Abbiam visto che in Dsida ha una fondamentale importanza il motivo della nebbia, contrapposto al motivo del sole/Sole: la nebbia è vista come simbolo del limite dell'intelligenza umana, ma sul piano etico può rappresentare anche il peccato e, non a caso, il Sole non è altro che Dio che illumina.[24] In Kosztolányi e poi in Lörinc Szabó è fondamentale invece il

[23] Cito e traduco da Szabó, 1990, vol. I, p. 349: Tao Te Ching. "Perisce ciò che è unico; è cieco chi vede/ qualcosa come unico;/ ha bisogno di difesa la tua vita indifesa,/ che allora si difende.// La tua fragilità indossa una corazza di sudore/ come la lumaca;/ con mille spade s'agita in te/ ogni conflitto.// Fango delle strade, tu desideri la lontananza,/ e benché tu resti qui,/ ti aggrappi alla ruota che ti schiaccia/ e corri con essa.// Sei così sporco, che per te la cosa più bella/ è la purezza/ e chi non è come te non può scagliare/ una pietra su di te.// Tutta la tua vita maschera e smaschera,/ e pur giunge al tuo cuore,/ lentamente lo raggiunge,/ la Vera Via".

[24] Sul motivo della nebbia cfr. anche Láng, 2000, p. 77. Ma si legga anche la poesia *Idegen ébredés* [1929, Un estraneo risveglio] in Dsida, 1999, p. 227.

motivo dell'alternarsi delle stagioni: lo si può vedere rispettivamente nella *Piros kályhám lángja* (Fiamma della mia stufa rossa) e nel *Búcsú a téli kályhától* (Congedo dalla stufa invernale), le loro differenti versioni di una poesia di Po Chü-i operate sulla base di *Parting for the Winter store* di Arthur Walley. L'antitesi che governa la condizione umana in Kosztolányi e Szabó è meno lineare, e comunque l'avvicendarsi apparentemente positivo delle stagioni ha una nota di profonda malinconia. Questa mestizia risulta ancor più evidente se la si associa all'immagine dell'inverno che cede il passo alla primavera, perché l'esplosione di vita di cui si fa interprete quest'ultima porta con sé però anche il senso della caducità umana. Occorre dunque vedere sempre il doppio aspetto di ogni apparenza: il principio e la fine sono ricompresi nell'ordine naturale delle cose, ogni metamorfosi si giustifica e si autoassolve come parte di un ciclo naturale in cui l'antitesi vita-morte è parte indissolubile di un tutto ciò che "dovrebbe" portarci vicino alla comprensione del mistero:

Kosztolányi
Tavaszi nap ez, már az ötödik.
A táj kies színekbe öltözik.
A nap fehér derűt igér nekünk,
lenn fellegek kék-szürke fürtje csüng.
Utolsó jégcsapunk gyémántszilánk,
uj tőn bíbor bimbó, mint égi láng.
Nyájas vidámság zsong köröskörül,
tavasz van és mindenki úgy örül.
Ezer virág a hátsóudvaron,
künn az eresznél napfény, nyugalom.
De megsajog szivem mégis, mivel
piros kályhám lángjától válni kell.[25]

Szabó
Ötödnapja, hogy megjött a tavasz,
a táj oly szagos, ízes, sugaras!
A fehér nap naponta melegebb,
roskadnak a kék-szürke fellegek;
az utolsó jégcsap peng s eltörik;
uj rügy szökkenti fák friss gallyait.
Fényt áraszt minden, reményt és vigaszt,
nem csupán én szeretem a tavaszt.
Virág kell? Megyek le, a ház mögé.
Napozni? Ki, a veranda elé.
Az embernek mégis fáj a szive:
eltűnök, mint kályhám piros tüze.[26]

Il tradizionale contrasto fra città e provincia – che aveva già ispirato tante pagine di letteratura ungherese – si amplia e si acutizza sino ad estendersi alle dimensioni di un'opposizione di civiltà e di sensibilità. Lőrinc Szabó mette in discussione le radici culturali, filosofiche e religiose dell'Europa in funzione di

[25] Cito e traduco da Kosztolányi, 1966, p. 725: "Giorno primaverile è questo, e già è il quinto./ Il paesaggio s'ammanta di ameni colori./ Il sole promette un bianco chiarore,/ in basso penzola un grappolo grigio azzurro di nuvole./ Il nostro ultimo ghiacciolo è una scheggia di diamante,/ sui nuovi rami gemme purpuree, come fiamme celesti./ Ronza tutto intorno una soave allegria,/ è primavera e tutti son contenti./ Mille fiori nel cortile di dietro,/ fuori, nel portico, sole e quiete./ E tuttavia il cuor mio è gonfio, poiché bisogna separarsi dalla fiamma della mia stufa rossa".

[26] Cito e traduco da Csibra, 2006, p. 122: "Son cinque giorni che è arrivata la primavera,/ il paesaggio è così odoroso, fragrante, radioso!/ Il pallido sole è ogni giorno più caldo,/ si curvano le nuvole grigio-azzurre;/ l'ultimo ghiacciolo tintinna e si rompe;/ nuove bacche fan saltellare i freschi rami degli alberi./ Tutto emana luce, speranza e conforto,/ non solo io amo la primavera./ V'è bisogno di un fiore? Scendo dietro casa./ Si vuol prendere il sole? Si va fuori, dinanzi alla veranda./ E tuttavia ho il dolore nel cuore:/ sparisco come il fuoco rosso della mia stufa".

un'apertura alle filosofie orientali nelle quali si vuole vedere una soluzione alle incoerenze del mondo occidentale:

> Io, spinto da un veleno anticristiano, da residuati rabbiosi della mia gioventù, ma anche da un senso di verità e giustizia, ho deciso di diffondere in questa disgraziata Europa cristiana, e quindi anche in Ungheria, il materiale di altre religioni e di altre credenze popolari che a me più si confanno: anche altrove vi sono stati infatti buoni, saggi e santi uomini, non solo in questa vecchia Europa.[27]

Nonostante queste rabbiose dichiarazioni, sembra comunque giusto rilevare che la filosofia orientale presente nelle poesie di Szabó pone l'accento sulla possibilità di un coraggioso e perciò insolito sincretismo con lo stoicismo europeo; la prova di questa argomentazione può essere rilevata nel ciclo di componimenti ispirati a Chuang Tzu. Il poeta stesso, commentando queste sue creazioni, pone di fronte al lettore l'immagine della candela dinanzi alla quale viene posto uno specchio: ne consegue che appaiono due candele, e se inoltre sul lato estremo della candela collochiamo ancora un altro specchio, in questo non solo appare la candela reale ma anche quella riflessa. Lo stesso procedimento lo si può fare per qualsiasi oggetto, in modo tale che si ha un rispecchiamento che fa crescere a dismisura le fila infinite degli oggetti. E questo avviene anche con i nostri pensieri e con il sogno. È il trionfo del relativismo e dell'inganno che dominano la prospettiva del mondo fenomenico, ma è anche il possibile tentativo di trovare una soluzione alle tante assurdità della condizione umana:

Az irígység erdejében
Dsuang Dsi mester erdejében ültem,
és szólt az egylábú virág:
– Óh, százlábú, de jó neked! Te futhatsz,
én állok s nem jutok tovább!
Szólt a százlábú: – Irígyeld a kígyót:
annyi lába sincs, mint neked,
bordái mégis gyorsabban viszik, mint
az én száz lábam engemet!
A kígyó az ég kék szárnyára nézett:
– Óh, szél – mondta panaszosan
te játszva átsuhansz az óceánon,
s én porban vonszolom magam!
A szél rám nézett: – Látás, te legyőzöl,
te szárnyatlan és testtelen! –
– Mint engem a gondolat! – mondta búsan,
s lehúnyta pilláját a szem.
A gondolat már válaszolni készült,

[27] Szabó, 1990, vol. I, p. 531.

de a szív megelőzte, és
én felsírtam, hogy minden elégedetlen
és harc és kétségbeesés; –
és szólt Dsuang Dszi: – Hiába, ez a törvény,
ez az irígység erdeje!
Élj, küszködj s ne törődj vele, hogy élsz, és
halj meg és ne törődj vele![28]

Questa è una rielaborazione del 1934 della parabola n. 7 del XVII capitolo di Zhuangzi. Ma gli ultimi due versi sono un'aggiunta di Szabó al testo cinese ed in essi si avverte una chiara reminiscenza delle parole conclusive de *Az ember tragédiája* (1860, La tragedia dell'uomo) di Imre Madách (1823-1864). L'imitazione, perciò, vuol mostrare da una parte il legame con la tradizione letteraria ungherese, dall'altra vuole indicare la diversa prospettiva sulla quale fondare una nuova filosofia della storia.

4. Il sincretismo di Sándor Weöres (1913-1989)

Il funambolico virtuosismo di questo pensoso ed erudito istrione della poesia ungherese moderna e contemporanea impedisce di produrre uno schema concettuale atto ad interpretarne la centralità del messaggio poetico. Forse la lacerazione irrisolvibile dell'*io* e l'avvertenza di una irrimediabile disintegrazione della personalità sono alla base di un punto di vista di critica culturale che accoglie e supera al contempo il retaggio dell'impressionismo e dell'estetismo, del surrealismo e delle avanguardie, nella spasmodica ricerca di un orizzonte interculturale che possa ispirare una creazione artistica non limitata nello spazio e sovratemporale nelle sue possibilità rappresentative. Di qui il costante interesse per le culture orientali, dove si crede di trovare non solo una chiave di lettura che renda possibile una fusione dell'io con l'universo dell'esistenza, ma anche le capacità espressive di una riconsiderazione unitaria e davvero intertestuale del procedimento creativo la cui frammentazione può essere ricomposta solo con un superamento decisivo dei limiti del linguaggio poetico tradizionale.[29] Le tante traduzioni non sono quindi meri esperimenti interpretativi, ma avide acquisizioni di registri linguistici e di modelli di pensiero dove l'alterità possa arricchire una filosofia del linguaggio ritenuta ormai inattuale e insoddisfacente.

---

[28] Cito da Ács, 1974, I, pp. 394-395. Trad. di Marta Koszegi, in Di Francesco, 1990, p. 39: *Nella foresta dell'invidia*. "Stavo lì, seduto nella foresta del maestro Suang Szi/ e disse il fiore con un piede:/ – Oh, millepiedi che invidia! Tu puoi correre, / io sto qui e non vado avanti!// Disse il millepiedi: – Invidia il serpente:/ ha meno piedi di te/ eppure le sue costole lo portano più in fretta,/ che i mille piedi me!// Il serpente guardò le ali celesti del cielo:/ – Oh, vento – disse compiaciuto/ tu scivoli leggero sull'oceano/ ed io mi trascino nella polvere!// Il vento guardò me: – Vista, mi vinci,/ tu, senza le ali, senza corpo!/ – Come me il pensiero! – disse l'occhio malinconico/ e chiuse le ciglia.// Il pensiero si preparò a rispondere,/ ma il cuore era più veloce,/ io mi lamentai che tutto è scontentezza,/ lotta e disperazione; –// e disse Suang Szi: – È inutile, questa è la legge,/ la foresta dell'invidia è questa!/ Vivi e lotta e non far caso di vivere, e/ muori, e non farci caso!".

[29] Cfr. Kulcsár Szabó, 1993, pp. 65-68.

Ma v'è di più. Weöres va in Estremo Oriente nel 1937. Vuole scavare a fondo la nozione di esotismo, vuole far giustizia degli stereotipi, acquisire il vero color locale e riportare impressioni e suggestioni autentiche. In Cina l'inappagabile curiosità intellettuale lo porta ad un interesse quasi maniacale per le norme della versificazione della poesia classica: vuole trovare risposte convincenti al suo scrupoloso ma mai arido tecnicismo. E indaga allora nella sfera dei sentimenti e delle passioni. Le letture ed il viaggio rafforzano in lui la convinzione dello stretto rapporto fra poesia e meditazione e da questa base concettuale nasceranno le successive argomentazioni poetiche e le prove liriche che ne seguiranno. Le sue traduzioni mettono in discussione anche i precedenti esperimenti interpretativi di Kosztolányi, ritenuti spesso inaccettabili perché basati su mediazioni superficiali e inattendibili. Egli, infatti, ricerca i segreti del processo creativo poetico e pensa di trovarli nel rapporto costante fra arte e pensiero. La parola, quindi, si fa in lui rivelatrice di una profondità spirituale che racchiude e nasconde una dimensione oscura dello spirito e, quindi, si accentua la divaricazione fra le due dimensioni, la verticale e la orizzontale, in cui si dimena la condizione umana. Weöres non si allontana dalla sua sensibilità surrealista e gli apparenti giochi di parole sono espressione di un principio generale, secondo il quale ogni creazione artistica si fonda sulla contraddittoria appartenenza a mondi filosofico-psicologici complessi e diversi. In lui il realismo e l'espressionismo vanno a scuola del taoismo: le sue traduzioni artistiche sono allora interpretazioni attualizzate di un mondo antico di cui si (ri)scopre la validità gnoseologica e filosofica. Le conoscenze, le esperienze acquisite in Oriente e sull'Oriente sostituiscono, quindi, definitivamente, le immagini fantastiche create dall'orientalismo esotizzante del tardo romanticismo ed esse vengono a creare un polo di attrazione che contende lo spazio della riflessione a gran parte della civiltà europea. Per la cultura ungherese, quindi, l'orientalismo non è più soltanto il rinvenimento di un mondo insolito e favoloso, ma è anche e soprattutto la recuperata percezione di una parte fondamentale di una identità culturale tante volte messa in discussione. Possiamo, quindi, affermare, che quest'ultima non si fonda più soltanto sul mito della "Magna Hungaria", ma sulla necessità di riconsiderare una spiritualità che finalmente riesce a ricondurre ad unità un mondo dilaniato. Anche da questo punto di vista Weöres ripropone il rapporto fra tradizione e modernità; e, con l'acquisizione del colorismo e delle forme e proporzioni di ascendenza cinese, matura un più consapevole status di artista.

Weöres intervenne varie volte sul problema della traduzione artistica e, per quanto concerne i suoi interessi orientalistici, poté trarre profitto dal proficuo lavoro della moderna sinologia ungherese mettendo in essere una vera e propria simbiosi che certamente è alla base delle sue più riuscite imprese interpretative. Fra esse si distinguono in particolare *A lélek idézése* (1958, L'evocazione dell'anima), una corposa silloge in cui non poco spazio viene riservato alla poesia cinese, e la traduzione del Tao Te Ching. Di quest'ultima si colga la nitidezza dell'acquisizione del capitolo 21:

A hatalmas *erény* változatai
Az *út*-at követik.
Az *út* magában-véve
árny és köd.
Köd és árny,
hol képek rejlenek.
Árny és köd,
hol dolgok rejlenek.
Mélység, köd,
hol magvak rejlenk.
Létük: valóság,
belük: igazság.
Őskörtől máig
nem kallódott el a neve:
általa megnevezhető mindennek kezdete.
Mindennek kezdetét mint tudhatom?
Csupán vele.[30]

La "via" (*tao*) è una categoria fondamentale della filosofia di Lao Tzu e – com'è noto – può significare di volta in volta anche "parlare", "dire", ed altro ancora. Nell'opera di Lao Tzu invece essa appare sempre in una accezione più astratta e sarebbe il contenuto filosofico della "legge" intesa come "legge naturale". Nella traduzione ungherese si è voluto mantenere il senso di *út* (via), perché anche in poeti come Dezső Kosztolányi, Jenő Dsida, Lőrinc Szabó, basilare è il motivo dell'itinerario esistenziale che si identifica con la ricerca della dimensione metafisica attraverso l'adesione ad una sorta di negazione della storicità.

Il *Tao Te Ching*, questo libro di riflessioni filosofiche così attentamente meditate e rivissute, già succinto nella sua originaria forma in prosa, per opera di Weöres acquisisce allora un valore ancor più sentenzioso, lapidario, apodittico. Per il poeta ungherese cimentarsi in questo tipo di traduzioni significa anche e soprattutto porsi alla ricerca personale della verità. Egli infatti, nel 1945, aveva già scritto una sorta di zibaldone intitolato *A teljesség felé* (Verso la completezza): esperimento, questo, teso ad interpretare la storia del pensiero filosofico universale e ad aiutare l'uomo ad orientarsi nel mondo continuamente variabile dei fenomeni. Anche qui avviene una sorta di sincretismo fra gli insegnamenti orientali e le tesi di fondo del primo Cristianesimo. E tutto ciò al fine di esprimere il compito che l'uomo deve assumere su di sé in ogni epoca della storia: cioè creare un equilibrio fra l'io attivo e il misticismo passivo del pensiero. Le traduzioni di Weöres sono quindi soprattutto tentativi di (ri)costruire un sistema filosofico atto a restituire unitarietà

[30] Cito e traduco da Lao Tzu, 1994, p. 21: "Le varie specie della possente *virtù*/ seguono la *via*./ La *via*, in sé stessa,/ è ombra e nebbia./ Nebbia e ombra/ dove le immagini risiedono./ Ombra e nebbia/ dove le cose risiedono./ Abisso, nebbia,/ dove le origini risiedono./ La loro vita è realtà,/ in esse la verità./ Dai tempi antichi ad oggi/ non è andato perso il suo nome:/ per essa si può definire l'inizio di tutto./ L'inizio di tutto come posso conoscerlo?/ Solo con essa".

alla frammentarietà dell'io dell'uomo moderno: facendo ciò, Weöres non trasferisce nella sua esperienza poetica i miti del passato, né si limita a recepire gli insegnamenti della filosofia orientale, laddove fonda un sistema di valori che non vuole essere solo di natura gnostica ma che ha l'ambizione di consentire all'uomo di raggiungere quella illuminazione necessaria a superare la materialità del mondo fenomenico. Weöres fa proprio l'insegnamento del taoismo in quanto legge che regola il movimento dialettico del mondo: pertanto, se in esso tutto è cambiamento, se tutto sorge e si distrugge, ogni cosa però si realizza nel suo contrario, nello stesso tempo in cui le antitesi creano l'unità. E qui, in questo rifacimento in versi del capitolo 21, vi è la rappresentazione del mondo delle apparenze che nascondono il significato vero degli uomini, delle cose e della vita. Nella letteratura ungherese del Novecento, allora, possiamo dire che si generalizza il ruolo delle traduzioni come momento di apertura – per usare le parole di Dsida – dell'"isola ungherese nell'oceano dei popoli".

La ricezione delle civiltà orientali è quindi un passaggio ritenuto obbligato per ritornare alle origini asiatiche e per rifondare una nuova spiritualità capace di equilibrare Oriente e Occidente all'interno della caratterologia ungherese. Possiamo anche dire che così facendo Weöres, a distanza di alcuni decenni, cerchi di trovare una risposta ai beffardi interrogativi che agli inizi del Novecento Endre Ady si era posto circa il destino storico e il ruolo in Europa della nazione ungherese.

BIBLIOGRAFIA

ÁCS Margit (a cura di), *Szabó Lőrinc összegyűjtött versei* [Poesie raccolte di Lőrinc Szabó], I-II, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1974

ADY Endre, "Négy fal között" [Fra quattro mura], *Budapesti Napló*, 1.1.1907

ARENA Leonardo Vittorio (a cura di), *Poesia cinese dell'epoca T'ang*, Milano, RCS Libri, 2005

ATTARDO MAGRINI Maria, *I grandi poeti cinesi. Li Po*, Milano, Istituto Culturale Italo-Cinese, 1956

COSTANTINI Vilma, *Coppe di giada, antologia della poesia cinese classica, Li Po, Tu Fu, Po Chu-i*, Torino, Utet, 1985

CSIBRA Zsuzsanna, *Tenyérnyi selymen végtelen tér. Kínai költők magyar fordításokban* [Uno spazio infinito su un palmo di seta. Poeti cinesi in traduzioni ungheresi], Budapest, Argumentum Kiadó, 2006

CSONGOR Barnabás (a cura di), *Li Taj-po, Tu Fu, Po Csü-ji versei*, [Poesie di Li T'ai-po, Tu Fu, Po Chü-i], Budapest, Európa Könyvkiadó, 1976

DI FRANCESCO Amedeo (a cura di), *Poeti ungheresi del novecento*, trad. Marta Koszegi, Roma, Lucarini, 1990

DI FRANCESCO Amedeo, "Nostalgia dell'Oriente: il tema della 'Magna Hungaria' nella letteratura ungherese", in Aleksandra Žabjek (a cura di), *Studi in onore di Aleksander Wilkoń*, Napoli, Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2005, pp. 109-120

DSIDA Jenő, *Összegyűjtött műfordítások* [Traduzioni artistiche raccolte], a cura di Ferenc Szemlér, Bucarest, Ifjúsági Könyvkiadó, 1969

DSIDA Jenő, *Légy már legenda. Összes verse és műfordítása* [Sii ormai leggenda. Tutte le poesie e le traduzioni artistiche], a cura di Alajos Csiszér, Budapest, Püski Kiadó, 1999

JÓKAI Mór, *Chinai furcsaságok* [Stranezze cinesi], *Üstökös*, 23, 5.12.1863, p. 179

JÓKAI Mór, *A magyar néphumorról* [Sull'umorismo popolare ungherese], in M. Jókai, *Cikkek és beszédek* [Articoli e discorsi], a cura di Györgyi H. Törő, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1968, p. 335

JÓKAI Mór, *A jövő század regénye* [Il romanzo del secolo futuro], I-II, a cura di Zsuzsa D. Zöldhelyi, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1981

KOSZTOLÁNYI Dezső, *Idegen költők. Összegyűjtött műfordítások* [Poeti stranieri. Traduzioni artistiche raccolte], a cura di Pál Réz, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1966

KOSZTOLÁNYI Dezső, *Abécé a fordításról és a ferdítésről* [Abbicì sulla traduzione e sulla deformazione], in Kosztolányi, 1971, p. 515

KOSZTOLÁNYI Dezső, "Kínai költészet"[Poesia cinese], in Kosztolányi, 1975

KOSZTOLÁNYI Dezső, *Ércnél maradóbb* ["Aere perennius"], a cura di Pál Réz, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1975

KOSZTOLÁNYI Dezsőné, *Kosztolányi Dezső. Életrajzi regény* [Dezső Kosztolányi. Romanzo biografico], Budapest, ASPY Stúdió Kiadó, 2004

KULCSÁR SZABÓ Ernő, *A magyar irodalom története 1945-1991* [Storia della letteratura ungherese 1945-1991], Budapest, Argumentum Kiadó, 1993

LÁNG Gusztáv, *Dsida Jenő költészete* [La poesia di Jenő Dsida], Bucarest – Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó, 2000

LAO-CE, *Az Út és Erény könyve* [Il libro della Via e della Virtù], trad. di Sándor Weöres sulla base della trad. in prosa di Ferenc Tőkei, a cura e con postfazione di Ferenc Tőkei, Budapest, Tericum Kiadó, 1994

RÉZ Pál (a cura di), *Kosztolányi Dezső összes versei* [Tutte le poesie di D. K.], I-II, Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1984

SZABÓ Lőrinc, *Vers és valóság. Összegyűjtött versek és versmagyarázatok* [Poesia e realtà. Raccolta di poesie e commenti], a cura di Loránt Kabdebó, I-II, Budapest, Magvető Könyvkiadó, 1990

SZAKOLCZAY Lajos, *Dsida Jenő, a műfordító* [Jenő Dsida traduttore], in Jenő Dsida, *Tükör előtt. In memoriam Dsida Jenő* [Dinanzi allo specchio. In memoriam Jenő Dsida], a cura di Béla Pomogáts, Budapest, Nap Kiadó, 1998, pp. 307-312

SZEMLÉR Ferenc, "Dsida Jenő", in Jenő Dsida, *Tükör előtt. In memoriam Dsida Jenő* [Dinanzi allo specchio. In memoriam J. D.], a cura di Béla Pomogáts, Budapest, Nap Kiadó, 1998, pp. 279-298

SZIRMAY Antonius, *Hungaria in parabolis, sive commentarii in adagia, et dicteria Hungarorum*, Budae, Typis Regiae Universitatis Hungaricae, 1804

TŐKEI Ferenc, *Utószó* [Postfazione], in Lao-ce, *Az Út és Erény könyve*, [Il libro della Via e della Virtù], trad. di Sándor Weöres sulla base della trad. in prosa di Ferenc Tőkei, a cura e con postfazione di Ferenc Tőkei, Budapest, Tericum Kiadó, 1994, p. 156

VÁRNAI Zsuzsa, *Kincső – Kin-tseu*, in *Névtani értesítő*, 15, 1994, pp. 309-311
VÁRNAI Zsuzsa – TOKAJI Zsolt (a cura di), *Elveszett Kincsőnk. Jókai Mór kínai tárgyú írásai* [La nostra Kincső perduta. Scritti di Mór Jókai d'argomento cinese], Budapest, 2001

GLI STUDI SUL FUMETTO GIAPPONESE A NAPOLI

Gianluca Di Fratta

Attraverso una produzione differenziata, che ha consentito l'identificazione con fasce di età e classi sociali differenti, i *manga* sono giunti a permeare la vita intellettuale giapponese e a influenzarne in maniera crescente l'arte e la letteratura, divenendo uno strumento efficace per comprendere più approfonditamente la complessa natura della moderna società del Giappone. Indubbiamente, anche in Giappone i fumetti hanno suscitato polemiche e discussioni sui loro contenuti,[1] ma ad esse si sono contrapposte voci che hanno cercato di valutare il fenomeno in tutta la sua complessità, tentando analisi sul piano psico-sociologico, artistico e letterario. Negli ultimi anni, in particolare, sono andati aumentando gli studi che affrontano un'analisi meticolosa dei *manga* nella loro valenza culturale e che riconoscono al fumetto una propria dignità di ricerca. Sebbene le recenti espressioni del *mangaron* giapponese tendano a soffermarsi primariamente sulle implicazioni sociologiche del fumetto nella società, allontanandosi pertanto da quella impostazione critica che a partire dagli anni Venti ha contribuito a una maggiore definizione dell'identità culturale del fumetto in Giappone attraverso studi scientifici sulle sue implicazioni storiche e letterarie, i molteplici segnali di un'attenzione che rifiuta di relegare il *manga* all'ultimo gradino della letteratura di evasione sono sempre più evidenti.[2] Persino al di fuori del Giappone (non ultimo, anche in Italia) si stanno schiudendo nuovi orizzonti di discussioni e studi sul fumetto giapponese e, nonostante sia ancora abbastanza sensibile alla tradizionale divisione fra letteratura colta e popolare, anche la critica letteraria ha cominciato a occuparsi di *manga*, moltiplicando rapidamente saggi e interventi sull'argomento.

In Italia, l'interesse scientifico per il fumetto giapponese è andato emergendo gradualmente a partire dagli anni Novanta. Dopo un inizio piuttosto incerto,

---

[1] Il testo di riferimento, a tale proposito, rimane *Nihonjin no atama o dame ni shita manga gekiga* ("I fumetti che hanno rovinato il cervello ai giapponesi") di Matsusawa Mitsuo. Pubblicato nel 1979, il saggio di Matsusawa è l'esempio più significativo e spropositato di un atteggiamento severo e pessimistico nei confronti dei *manga* e della loro fenomenologia.

[2] Negli anni Venti, la diffusione del *manga* e il suo successo sul piano commerciale risentirono del clima di rinnovamento dell'epoca: da una parte, l'affermazione di una grande editoria e l'aumento di riviste e pubblicazioni in edizioni economiche; dall'altra, lo sviluppo di una base teorica al fenomeno culturale della produzione di massa che avrebbe favorito la nascita di una critica interessata non solo alle ricadute sociali, ma anche alle fasi di sviluppo storico del fumetto in Giappone. A partire dal dopoguerra, a un'impostazione storico-letteraria andò gradualmente sostituendosi un'analisi socio-culturale, di cui il *mangaron* contemporaneo è diretto discendente. È doveroso segnalare, tuttavia, alcuni esponenti della cultura accademica in Giappone che attraverso i loro studi critici sul *manga* continuano a promuovere un approccio storico-letterario al fumetto e a rappresentare una scuola di teoria classica, tra i quali Takeuchi Osamu, Ono Kōsei e Yomota Inuhiko, i cui studi critici sul *manga* costituiscono uno strumento privilegiato per una ricostruzione dei processi storici e letterari che caratterizzano l'evoluzione del fumetto in Giappone.

legato soprattutto alla diffusione di riviste contenitore il cui obiettivo era quello di proporre il maggior numero di titoli, gran parte dei quali aventi per protagonisti personaggi conosciuti anche in Italia grazie alla trasmissione di serie televisive a cartoni animati a essi ispirate, gli editori hanno mostrato una crescente predilezione per la pubblicazione di opere monografiche, puntando peraltro su autori contemporanei che non hanno mancato di suscitare un certo interesse da parte della critica. In questo clima di apertura culturale nei confronti del fumetto giapponese, in cui si assisteva a una rinnovata percezione della complessa fenomenologia legata a quest'ultimo e, soprattutto, a una maggiore correttezza politica nella sua trattazione da parte di certi ambienti intellettuali, anche i *media* hanno cominciato a interessarsi seriamente della questione mentre già a metà degli anni Novanta apparivano i primi tentativi di analisi scientifica del *manga*. Il più delle volte, tuttavia, si è trattato di studi sulle implicazioni sociologiche del fumetto nella cultura italiana. Poco o niente, all'interno di queste opere, riguardava la cultura giapponese e le implicazioni storiche del *manga* nella società del Giappone e, anche lì dove si tentava un approccio storiografico e letterario al fumetto, era offerto un quadro piuttosto scarno e superficiale a riguardo.[3] Ne è conseguita una produzione spesso ridondante di luoghi comuni e di analisi affrettate, basate più su una riflessione occidentalizzante che su una comprensione approfondita del fenomeno, attraverso elementi propri della cultura giapponese. Soltanto negli ultimi anni e grazie al contributo di una nuova generazione di studiosi si è assistito alla graduale affermazione di una risposta orientalistica che, attraverso un'analisi storica e letteraria delle più recenti produzioni di genere e della loro ingerenza culturale nella società giapponese contemporanea, ha proposto un adeguato strumento di lettura di un aspetto inscindibile dalla cultura del Giappone allineandosi, peraltro, a un *mangaron* giapponese, primo passo verso l'affermazione anche in Italia di una teoria del *manga* già in fase di assestamento negli Stati Uniti[4] ed emergente in alcuni paesi europei, Germania[5] e Portogallo[6] in testa.

Vale la pena sottolineare, tuttavia, che il primo studio italiano sul fumetto giapponese risale alla fine degli anni Settanta, in pieno clima di invasione nipponica dei teleschermi nostrani con storie a cartoni animati di orfani e robot, ed è pubblicato a Napoli sulle pagine de *Il Giappone*, prestigiosa rivista di studi orientalistici curata da Adolfo Tamburello.

Il fumetto in Giappone: dall'era Meiji agli anni Settanta

Pubblicato a partire dal 1981, "Il fumetto in Giappone" di Maria Teresa Orsi presenta un'accurata disamina dei processi storici che hanno caratterizzato la nascita e lo sviluppo del *manga* in Giappone a partire dall'era Meiji (1869-1912) fino agli anni Settanta. L'indagine si concentra sulle principali tappe raggiunte dal

---

[3] Tra le poche eccezioni, vale la pena segnalare: Orsi, 1998; Mulinacci, 1998; Lucianetti – Antonini, 2001; Posocco, 2005. Se è possibile, si veda anche Di Fratta, 2005.

[4] Limitatamente al *manga*, si vedano Schodt, 1983; 1996; Kinsella, 2000.

[5] Si vedano, al riguardo, i seguenti contributi: Berndt, 1995; Erbstößer – Holze, 2006 e il recente Berndt – Richter, 2006.

[6] Si veda, ad esempio, Bibe Luyten, 1991.

fumetto e sulle trasformazioni che esso ha subito nella sua evoluzione ed estende i termini del discorso, per il rapporto ben presente fra questi generi e il fumetto che si sviluppa più o meno in parallelo, alle illustrazioni e alle vignette di epoca antecedente.

È precisamente su queste premesse che Orsi introduce la prima parte del saggio dal titolo "Il fumetto in Giappone: 1) L'evoluzione del *manga* dall'era Meiji alla guerra del Pacifico", pubblicata nel volume XVIII [1978] della rivista *Il Giappone*:

> La storia del fumetto in Giappone, come quella di altri generi della moderna letteratura di massa, quali la narrativa poliziesca e di fantascienza, viene fatta risalire all'era Meiji; le sue origini sono quindi riportate indirettamente alla fase di sviluppo del Giappone come paese "moderno" e industrializzato, e direttamente all'esempio dei primi disegnatori stranieri che furono attivi e conosciuti nel paese. Se tale collocazione cronologica può essere in parte giustificata dalla stessa valutazione del fumetto come genere nato e sviluppato entro una società industriale, si considera però nel caso del Giappone, la lunga e ricca tradizione che ha dato forma a quelli che sono indicati come gli antecedenti del *manga* dei nostri tempi. In questo senso si suole accennare perfino a Toba Sōjō del secolo XII ed ai disegni umoristici a lui attribuiti, spesso valutati come "antenati" del fumetto; oppure ai vari *emakimono* ed *ezōshi* degli anni Kamakura e Muromachi, fino all'epoca Tokugawa, quando la narrativa "popolare" sviluppò, in particolare attraverso i cosiddetti *ukiyo-zōshi* e *kusazōshi*, un rapporto con l'illustrazione ancora più stretto che nel passato, venendo intesa quest'ultima non solo come completamento, ma come fattore indispensabile alla comprensione del testo, pur sempre nell'ambito di una narrativa illustrata. Infine, negli ultimi anni Tokugawa e quindi in era Meiji, l'inizio di un giornalismo che si sostituiva ai vecchi *kawaraban* illustrati, promosso da iniziative straniere ma reso possibile e favorito nel suo rapido sviluppo proprio dal livello e dall'esperienza dell'editoria giapponese, offrì uno strumento idoneo alla diffusione di un tipo di vignetta, spesso umoristica o satirica, cautamente interessata agli avvenimenti politici e all'evoluzione dei costumi. […] Negli stessi anni, all'influenza diretta di autori occidentali operanti in Giappone, si affiancava una più larga conoscenza della produzione d'oltremare; questa contribuì certamente allo sviluppo, accanto alla vignetta, arricchita eventualmente da intenti satirici e di complemento ad un commento politico o sociale, di una forma grafica e narrativa ben più vicina al moderno fumetto.[7]

In epoca Taishō (1912-26), la diffusione del *manga* e il suo successo sul piano commerciale avrebbero proceduto di pari passo con l'evoluzione dell'editoria e del giornalismo e beneficiato dell'incremento che questi ultimi ottenevano:

> Il *manga* risentì del resto del clima di fermento e rinnovamento che

[7] Orsi, 1981, pp. 134-147.

> avrebbe caratterizzato tutto il periodo; da una parte, l'affermarsi della grande editoria, il moltiplicarsi di riviste e pubblicazioni in edizioni "economiche", l'inserimento della narrativa in una produzione di massa che ne avrebbe condizionato lo sviluppo; dall'altra, lo stimolo che nasceva dal confronto con i movimenti d'avanguardia europei ed americani, i quali suggerivano in arte come in letteratura, nuove possibilità e nuovi metodi di ricerca espressiva. Contemporaneamente, la ripresa di organizzazioni e movimenti politici di sinistra, che avrebbero offerto, sia pure attraverso dibattiti e controversie a non finire, una base teorica al fenomeno culturale conosciuto come "letteratura proletaria" e diffuso negli anni Venti, avrebbe a sua volta favorito lo sviluppo di una grafica politicamente indirizzata, vigorosa e polemica. […] Il momento era del resto favorevole ad un'espansione del mercato giornalistico; molti tra i principali quotidiani ospitavano vignette, mentre si moltiplicavano le riviste dedicate prevalentemente al *manga*.[8]

Allo stesso tempo, si rivendicava per il *manga* un genere libero da imposizioni o da espliciti impegni ideologici. Articolato sulla ricerca di innovazioni, sia sul piano grafico sia sul piano formale, sulla produzione delle avanguardie europee e sul gusto del disegno astratto e caricaturale, il *manga* d'anteguerra fu arricchito di nuovi espedienti narrativi, indubbiamente frutto di un attento e preciso studio della produzione di scuola americana, ma che testimoniavano anche la maturità ormai raggiunta dal fumetto in Giappone. Naturalmente, è innegabile che a un certo punto il *manga* subisse una precisa involuzione, sia pure dovuta a imposizioni e pressioni esterne, che si concretizzò in una graduale acquiescenza da parte degli autori ad una propaganda di guerra e al sostegno dei valori di nazionalismo e militarismo imperversanti negli anni Trenta:

> Non era comunque un fenomeno nuovo nel mondo culturale, che conosceva l'esperienza della "conversione" e che, per una serie di fattori, veniva coinvolto in posizioni ambigue e contraddittorie. […] Ben pochi disegnatori, emersi negli anni precedenti, riuscirono a sottrarsi al coinvolgimento nell'azione di sostegno e incoraggiamento alla guerra, anche se non tutti condivisero il tono trionfalistico o isterico dei più accesi sostenitori della "missione" giapponese in Asia.[9]

A due anni di distanza dalla pubblicazione della prima parte, nel volume XX [1980] de *Il Giappone* appare il secondo capitolo del saggio di Orsi dal titolo: "Il fumetto in Giappone: 2) Dal dopoguerra al trionfo del *gekiga*". Soggetto favorito dell'analisi dell'autrice sono, ancora una volta, le vignette apparse nei primi anni del dopoguerra che si concentravano prevalentemente sulla realtà quotidiana:

> […] se il *manga* di era Meiji aveva soffermato il suo ironico sguardo sulle

[8] *Ivi*, pp. 154-156.
[9] *Ivi*, pp. 177-180.

> meraviglie dell'occidentalizzazione, quello del dopoguerra riflesse un momento altrettanto carico di cambiamenti. La realtà immediata era confusa e contraddittoria; alla disperata situazione economica, al bilancio delle vittime, all'interrogativo inevitabile sulle pesanti responsabilità che avevano portato a quello stato di cose, si accompagnavano sollievo e speranza per un rinnovamento che pareva auspicato dalle riforme messe in atto. Negli ambienti intellettuali, la fine di un'epoca veniva sottolineata come realtà inequivocabile e tangibile e si ripetevano parole cariche di promesse e di significati allettanti quanto talvolta scarsamente definiti nella loro sostanza. Democrazia, libertà, diritti civili divenivano conquiste a portata di mano, e la presenza delle forze di occupazione sotto il controllo americano sembrava disposta a garantirne l'attuazione. Era altresì il periodo del mercato nero, dell'inflazione, della scarsità degli alloggi e del razionamento dei viveri. Realtà che in diverso modo venivano riflesse entro i riquadri del *manga*.[10]

La ripresa del *manga* nella seconda parte degli anni Quaranta non si limitò, tuttavia, alla sola vignetta politica e alla satira di costume. Sull'onda delle iniziative editoriali, che si susseguivano e si consolidavano, e probabilmente sotto la spinta di fumetti stranieri che suggerivano nuove possibilità espressive, nacquero su riviste e giornali nuovi esempi di un momento di rilancio e rafforzamento del genere, dopo la pausa forzatamente imposta. Tale successo trovava una sua giustificazione anche nel crescente interesse dei lettori per tutto ciò che era pubblicato, sia pure con sistemi imperfetti e materiale scadente:

> Gli anni dal 1945 al 1950 assistettero al nascere o al ritorno di pubblicazioni di ogni genere: riviste squisitamente letterarie, sostenute da giovani gruppi di avanguardia o da nomi collaudati di "vecchi" scrittori riportati sulla cresta dell'onda; e riviste più commerciali o di intrattenimento, fino alle popolari *kasutori zasshi*, che si presentarono come un prodotto tipico dell'immediato dopoguerra, ad esso legate per contenuti e per il materiale con cui erano fabbricate. Di questo generale clima beneficiarono altresì opere specificamente destinate al pubblico infantile, su cui già si era soffermato l'interesse dell'editoria d'anteguerra e che ora inclusero numerose riviste mensili dedicate anche al *manga*.[11]

Con l'affacciarsi degli anni Cinquanta, lo sviluppo del fumetto per ragazzi subì un rinnovamento di cui fu artefice Tezuka Osamu, il nome più celebre del panorama fumettistico giapponese e certamente quello a cui sono ascritti i meriti maggiori per lo sviluppo del genere.[12] La strada aperta da Tezuka trasformò e migliorò le caratteristiche del *manga* dando un indirizzo che restò ben visibile nel

---

[10] Orsi, 1982, pp. 104-105.
[11] *Ivi*, p. 119.
[12] Per un'approfondita disamina della figura di Tezuka e della sua opera si veda Piovan, 1996 e, in lingua tedesca, Phillipps, 1996; 2000.

periodo successivo e nella produzione di gran parte degli autori più giovani. Il ruolo di Tezuka, tuttavia, era solo parte di un esteso processo di trasformazione che il fumetto giapponese avrebbe subito a partire dalla metà degli anni Cinquanta e che, nella sua forma più vistosa, si concretizzò in un nuovo prodotto denominato *gekiga*:

> […] gli elementi distintivi del nuovo genere, che si erano venuti nel frattempo precisando, si possono compendiare in quattro qualità essenziali: 1) l'incremento del fattore psicologico, 2) il realismo delle descrizioni grafiche, 3) la riduzione drastica o abolizione dell'elemento umoristico e comico, 4) l'intento di rivolgersi ad un pubblico non infantile, ma di giovani o adulti. A questo si aggiunga una spiccata struttura narrativa e la lunghezza che, pur non essendo, a rigore, un tratto necessario, avrebbe spesso caratterizzato il *gekiga*.[13]

Tutti questi elementi rivelavano un clima ricco di iniziative e di risultati incoraggianti, ma il momento di maggiore successo e di più compiuta realizzazione del fumetto in Giappone si colloca nella seconda metà degli anni Sessanta, periodo di grande movimentazione in cui si assiste a una fioritura straordinaria di generi, opere, autori e di una produzione immaginifica per la vastità, la discontinuità e la diversità di livello. Nella terza parte del saggio dal titolo "Il fumetto in Giappone: 3) L'evoluzione degli anni Sessanta e le ultime proposte", pubblicata nel volume XXI [1981] de *Il Giappone*, Orsi definisce questo periodo l'età d'oro del fumetto come, in un certo senso, fu quella del boom economico e dell'ingresso del Giappone sulla scena internazionale come potenza industriale:

> […] e il *manga* fino ad un certo punto, nella sua forma migliore, poté registrare quel momento, non solo nei suoi aspetti più esteriori di consumismo e benessere ma anche in quelli più profondi e inquietanti che si venivano precisando e non era possibile ignorare: dalle lotte contro il rinnovamento dell'Anpo, alla contestazione studentesca del 1968-1970, all'inquinamento atmosferico, alla protesta contro la guerra e le armi nucleari. […] D'altro canto, la dimensione del fenomeno fumetto, ne condizionava la fisionomia, precisando la sua portata come fatto sociale e di costume. Il numero di *manga* stampati e diffusi in questo periodo si moltiplicò enormemente, si intensificò il rapporto di scambio con televisione, cinema, canzoni, mentre i personaggi dei fumetti suggerivano atteggiamenti e gesti che erano imitati, e parole che subito entravano nell'uso comune, creando una moda.[14]

Il fumetto degli anni Sessanta si caratterizzava per l'ampio spazio conferito a

---

[13] Orsi, 1982, pp. 136-137.
[14] *Idem*, 1983, p. 95.

opere rivolte a un pubblico maturo, accentuando e ripercorrendo la strada aperta dal *gekiga*. In questo periodo, gli autori di racconti per un pubblico infantile modificarono visibilmente il loro stile e i caratteri della loro produzione al punto che, sebbene interpretati principalmente da personaggi infantili, i loro fumetti ottennero i maggiori consensi proprio presso un pubblico adulto, non ultimo grazie a una predominanza della battuta, della sequenza comica, dell'assurdità di situazioni e personaggi, parzialmente ereditati da un fumetto disimpegnato d'anteguerra, che alimentò la nascita di un vero e proprio genere indicato dai critici come *gyagu manga* ("*gag manga*"). Un'intera pagina di storia del fumetto fu ricoperta, inoltre, da opere ambientate nel mondo dello sport, a cui si accompagnarono tentativi di interpolazione con i generi e le ambientazioni più disparate: dal poliziesco all'*horror*, dalla fantascienza al *mistery*. Si trattava – è bene sottolineare – di prodotti il più delle volte commerciali, estremamente banali o ripetitivi ma, nel *mare magnum* di opere mediocri, si distinsero anche risultati interessanti per la loro originalità e l'efficacia sul lettore. Un fenomeno particolare era costituito, infine, dallo straordinario successo dello *shōjo manga* ("*manga* per ragazze"), prettamente dedicato a un pubblico femminile e caratterizzato da alcune precise convenzioni:

> *Shōjo manga*, come parola, indica un prodotto ben preciso, dedicato ad un pubblico femminile e caratterizzato oggi da convenzioni grafiche abbastanza facilmente riconoscibili, oltre che da un contenuto che tende a focalizzare soprattutto la vicenda sentimentale dei personaggi, dando spazio ai risvolti psicologici-emotivi, chiudendo i confini del racconto entro i limiti della famiglia o della scuola, enfatizzando i rapporti di tipo privato. Formatosi nel dopoguerra, lo *shōjo manga* mantiene tuttavia legami con il romanzo sentimentale degli anni precedenti, prendendo le mosse anche sul piano grafico dalle illustrazioni di tale genere. […] Contemporaneamente, si verifica nello *shōjo manga* il fenomeno già segnalato per altri fumetti, ossia l'orientarsi verso un pubblico più adulto, accogliendo nelle proprie pagine problematiche nuove. Nello *shōjo manga* esse furono costituite soprattutto da storie d'amore, sempre meno platoniche e più concrete.[15]

Orsi conclude la sua rassegna definendo il periodo più recente del fumetto giapponese, a cavallo tra gli ultimi anni Sessanta e i primi anni Settanta, come un momento di pausa e incertezza dopo la ricca stagione che lo aveva immediatamente preceduto ma, al contempo, individua anche altre direzioni che si riveleranno – nonostante le sue iniziali perplessità – espressive di un rinnovamento che spingerà il genere verso inedite frontiere narrative.

Nella sua interezza, il saggio di Maria Teresa Orsi si presenta come un valido strumento di consultazione sulla produzione di genere, attraverso cui sono presentati in rassegna autori e opere che hanno segnato significativamente l'evoluzione del panorama fumettistico giapponese dalle origini fino alle ultime

---

[15] *Ivi*, pp. 136-138. Sullo *shōjo manga* si veda anche Rumor, 2005.

tendenze degli anni Sessanta.[16] Nonostante le numerose difficoltà, dovute alla difficile accettazione da parte della contemporanea comunità accademica di un argomento ancora oggi ritenuto – seppure da una ridotta fetta di esponenti – di dubbia rilevanza scientifica, e grazie alla lungimiranza di Adolfo Tamburello, che ne agevolò la pubblicazione sulle pagine della rivista *Il Giappone*, il saggio ha conquistato nel corso degli anni consensi sempre più ampi in ambito universitario, non ultimo grazie anche a un maggiore interesse nei confronti dell'argomento non soltanto da parte di una comunità studentesca, sempre più attenta alla possibilità di approfondimenti critici sull'immaginario audiovisivo giapponese, ma anche di quella insegnante, che con le velleità degli studenti è tenuta – volente o nolente – a confrontarsi. Inoltre, sebbene la data di prima pubblicazione sia sfasata di due anni rispetto a quella riportata nel numero di serie del volume, lo studio di Orsi rappresenta evidentemente il primo tentativo di analisi scientifica sul *manga* condotto in Italia e, tenendo conto della data effettiva di elaborazione del testo riportata in parentesi quadre sulla copertina di ogni volume, si può addirittura affermare che è in assoluto il primo studio sul fumetto giapponese condotto in Europa. Questo è sicuramente un dato di importanza non trascurabile, in quanto ci permette di recriminare una posizione di primariato nella costituzione di una scuola di teoria del *manga* in Europa e di sostenere la reale esistenza di un *mangaron* in Italia a cui sono riconducibili tutti gli studi successivi.

Italia-Giappone. 450 anni

Concepita per illustrare e documentare le relazioni intercorse fra l'Italia e il Giappone, alla luce sia dell'interesse che il Giappone ha suscitato nei secoli in Italia sia dell'importanza che il nostro paese continua a rivestire per il Giappone dal punto di vista culturale, sociale, economico e politico, *Italia-Giappone. 450 anni* è una monumentale raccolta di saggi ad opera di studiosi italiani che hanno valutato l'apporto del Giappone al nostro paese e misurato la presenza che esso vi occupa. Composta di due volumi, l'opera è curata ancora una volta da Adolfo Tamburello e si articola per sezioni tematiche dedicate sia alla retrospettiva storica sia all'attualità. Nel primo volume, in particolare, vi è una sezione riguardante le arti giapponesi in Italia all'interno della quale è possibile rintracciare anche due interessanti contributi sul *manga* e, per la prima volta, sugli *anime*, termine con cui

[16] Nel 1998 il saggio di Maria Teresa Orsi è stato pubblicato in volume dalla casa editrice Musa Edizioni quale prima parte di un dittico dal titolo *Storia del fumetto giapponese*. Tralasciando ogni considerazione sulla qualità dell'edizione, sulla organizzazione dei testi e sulla politica di distribuzione dell'opera, vale la pena spendere due parole sul secondo volume pubblicato a completamento del lavoro di Orsi. Il saggio di Cristina Mulinacci si presenta come un'analisi meticolosa e approfondita dei principali generi popolari del fumetto giapponese. Vero è, tuttavia, che un'impostazione del tutto estranea a quella del primo volume, strutturata a partire da una classificazione per generi più che su una disamina cronologica delle fasi evolutive del *manga*, e l'annovero di opere fumettistiche antecedenti il periodo storico di cui il volume pretende occuparsi rendono i due lavori evidentemente slegati l'uno dall'altro. Ciò lascia intuire che, almeno inizialmente, il saggio di Mulinacci fosse concepito per essere pubblicato come lavoro a se stante, del tutto incondizionato da quello di Orsi. È certamente auspicabile, a questo punto, che l'opera di Mulinacci sia ristampata in una edizione indipendente e fedele all'intenzione originaria dell'autrice affinché riceva il suo giusto riconoscimento.

in Giappone è indicata la più ampia produzione cinematografica di animazione. Limitando in questa sede la nostra attenzione ai soli studi sul fumetto, rimandando per quelli sul cartone animato a una successiva indagine, vale la pena soffermarsi sui due interventi presentati nel primo volume dell'opera, che possono essere considerati un primo tentativo di analisi da un punto di vista orientalistico delle principali ricadute culturali del *manga* in Italia.

"Il *manga* e l'Italia" di Manuela Capriati illustra, attraverso un breve *excursus* sulla storia del *manga* e un'analisi comparativa della diversa percezione del fumetto in Giappone e in Italia, le principali divergenze culturali tra i due paesi, entrambi eredi di una prestigiosa tradizione fumettistica ma diversamente inclini alla sua completa assimilazione. Particolarmente evidente, a tale proposito, è la difficile accettazione in Italia del fumetto quale strumento didattico. Capriati sembra soffermarsi, invece, sulle potenzialità del *manga* di costituire un mezzo valido di divulgazione della cultura giapponese in Italia:

> Ci sembra che il *manga* possa ben fungere da "palestra" per l'addestramento all'apertura mentale, in quanto in modo chiaro e concreto rende "visibile" realtà di pensiero e di vita estranei che però, proprio per l'immediatezza con cui sono presentati, vengono assimilati senza traumi dal lettore. Inoltre, approfondendo i termini della questione, la realtà proposta dal fumetto ottiene un risultato forse ancora più importante: oltre ad illustrare la diversità del popolo giapponese, mostra e fa percepire chiaramente al lettore italiano che, di fondo, ci sono innumerevoli caratteristiche comuni […] e che è proprio sulla base di queste che si può costruire una reale comprensione tra i popoli.[17]

L'autrice sottolinea, inoltre, come la letteratura giapponese ben si adatti a una trasposizione a fumetti:

> […] la presenza di numerosi personaggi ben definiti, i vari intrecci, la struttura narrativa ad *emakimono*, la "serializzazione" degli episodi del romanzo stesso, lo splendore degli ambienti, le forti emozioni narrate, l'impareggiabile introspezione psicologica: tutte caratteristiche che paiono incarnare, nella sua versione moderna, l'ideale del *mono no aware*.[18]

Ciò fa sì che il lettore di *manga* incameri, in maniera quasi subliminale, immagini e informazioni che formulano un'idea complessa e articolata della realtà giapponese. Parimenti, l'assimilazione di particolari espedienti grafici favorisce il riconoscimento di uno stile culturale:

> È rinomata la sensibilità dei giapponesi verso le piccole cose, i gesti quotidiani, il sapore di ciò che è semplice e naturale. Sensibilità espressa

[17] Capriati, 2003, p. 493.
[18] *Ivi*, p. 494.

> chiaramente sia in molti *manga*, che in opere della letteratura moderna. […] Il *manga*, alla stregua di ogni altra forma d'arte, si fa portavoce della cultura estetica di un popolo.[19]

Il saggio di Capriati costituisce un primo tentativo di analisi culturale di un fenomeno la cui distorta percezione ha provocato numerose resistenze alla sua accettazione nel nostro paese nei primi anni Novanta. L'ostacolo più concreto alla diffusione dei *manga* in Italia è stata probabilmente l'assimilazione del loro senso di lettura, opposto a quello di un qualsiasi fumetto occidentale, per la composizione invertita delle tavole. Per adattare un *manga* alla lettura occidentale, dunque, era necessario operare un ribaltamento della pagina, con i problemi di fedeltà che chiaramente ne derivavano: una questione non di poco conto che fu un intralcio apparentemente insormontabile, almeno fino alla comparsa a metà degli anni Novanta delle prime edizioni non ribaltate. È su queste premesse che Dario De Leo articola il suo breve intervento dal titolo: "Il problema dell'adattamento dei *manga* in Italia", in cui delinea le principali problematiche derivanti dal rovesciamento di una tavola di fumetto giapponese:

> Il ribaltamento stravolge le immutabili leggi dell'anatomia. Se il responsabile dell'adattamento poteva convertire un'appendicite (cicatrice a destra) in ernia inguinale (cicatrice a sinistra) manipolando i discorsi dei personaggi, non poteva certo fare lo stesso per altre evidenze fisiche. […] Ma il suo lavoro non si esauriva sul testo; spesso era costretto a intervenire sul disegno, alterando in modo imprescindibile il testo originale: i numeri all'interno del quadrante di un orologio si sarebbero susseguiti in senso antiorario in un *manga* ribaltato, a meno che l'"occidentalizzatore" non si occupasse di sostituirli. Provvedeva, per esempio, a far sì che la *silhouette* delle nazioni o le costellazioni non apparissero ribaltate, ma in molte occasioni non era possibile intervenire sulle immagini per non alterarle eccessivamente, rischiando di ridisegnarle completamente.[20]

Nella prima metà degli anni Novanta, le competenze della figura del responsabile dell'adattamento subirono un notevole ridimensionamento in concomitanza con l'adozione di una diversa politica editoriale. Il nuovo corso intrapreso dall'editoria italiana limitava gli interventi correttivi sul disegno, ai quali erano spesso aggiunte note chiarificatrici il cui scopo era quello di avvicinare il lettore italiano alla cultura giapponese. Nonostante questa maggiore consapevolezza, tuttavia, il problema delle incongruenze originate dal ribaltamento non era stato ancora risolto. La svolta decisiva si ebbe a partire dalla seconda metà degli anni Novanta, in seguito alla pubblicazione dei primi *manga* in edizione non ribaltata. All'interno di questi ultimi, appariva una pagina esplicativa il cui scopo era di rendere il lettore in grado di rapportarsi al senso visivo

---

[19] *Ivi*, p. 497.
[20] De Leo, 2003, p. 502.

giapponese. Inoltre, trattandosi di un approccio alla lettura totalmente nuovo, nelle prime pagine furono inserite – almeno inizialmente – minuscole frecce direzionali per agevolarla:

> Il fumetto ricopre in Giappone un ruolo tale da essere considerato un media equiparabile per importanza a film o romanzi. […] Esso presenta una sapiente sintesi di immagini e parole, veicolate da una lingua che per senso di lettura, struttura della frase e sistema di scrittura si differenzia profondamente dall'italiano. Non si presta quindi facilmente ad adattamenti o traduzioni che rendano merito alla vasta gamma di sfumature appartenenti ad una forma espressiva che fonde arte e lettura, grafia e disegni.[21]

Pubblicato nel 2003, in notevole ritardo rispetto alla chiusura del volume avvenuta nel 1999, *Italia-Giappone. 450 anni* testimonia ancora una volta la lungimiranza del suo curatore che, oltre a ribadire la sua apertura nei confronti di tematiche legate al fumetto e al cinema di animazione giapponese, dimostra un notevole interesse per gli argomenti limitrofi la cultura "ufficiale", attraverso la curatela di interventi su temi e aspetti di un Giappone "altro". Ma, soprattutto, sancisce la ripresa degli studi sul fumetto giapponese a Napoli dopo venti anni di assoluto silenzio e getta le basi per la costituzione di un *animeron* in Italia che si allinei, almeno nella impostazione scientifica, a quello giapponese.[22]

Il fumetto in Giappone: dagli anni Settanta al *manga* di fine millennio

Quando, più di venti anni fa, terminava di scrivere il suo saggio sul fumetto giapponese pubblicato in tre parti sulla rivista *Il Giappone*, Maria Teresa Orsi concludeva la rassegna dicendo che forse la grande stagione del *manga*, ricca di originalità, temi e spunti, di scrittori di talento e di opere tutt'altro che povere di valori letterari, stava conoscendo un momento di pausa. Da allora, tuttavia, molte cose sono cambiate e il fumetto, in Giappone, ha dimostrato di possedere una vitalità indistruttibile che gli ha permesso di superare agevolmente periodi di stasi sul piano qualitativo e sistematici attacchi da parte della critica.

È precisamente su queste premesse che venti anni più tardi ho articolato il mio saggio dal titolo "Il fumetto in Giappone", pubblicato in quattro parti proprio sulla rivista *Il Giappone* dietro insistenza del suo storico curatore, di cui mi accingo in questa sede a illustrare brevemente i contenuti, per dovere di completezza più che per fini di autocelebrazione. Nei suoi intenti, il saggio è una continuazione ideale del pionieristico studio di Orsi – a cui dichiara sin dal titolo l'affiliazione – e riparte esattamente da dove l'autrice ha interrotto la sua ricerca, vale a dire dalla seconda metà degli anni Settanta, periodo di grande movimentazione culturale per il Giappone che non manca di coinvolgere anche il panorama fumettistico il quale, seppur vittima di un incalzante processo di commercializzazione, assume proprio

---

[21] *Ibidem*.

[22] Sugli *anime* si vedano gli interventi "Il cartone animato giapponese in Italia" a mia firma e "L'adattamento degli *anime* in Italia" di Dario De Leo, entrambi pubblicati nel primo volume dell'opera.

in quegli anni una veste in gran parte rinnovata, grazie al contributo di alcuni autori emergenti.

Una posizione di primo piano in tal senso spetta indubbiamente a Nagai Gō e Matsumoto Reiji, prolifici autori di *manga* per ragazzi dalla personalità artistica particolarmente complessa, che sono riusciti attraverso le loro opere di genere fantascientifico a maneggiare sapientemente, fino a sublimarli in una visione del tutto personale, i principali elementi distintivi della produzione fumettistica di questi anni. Un discorso a parte merita lo sviluppo dello *shōjo manga*, che si rivela particolarmente florido negli anni Settanta. Indirizzato prevalentemente a un pubblico femminile e caratterizzato da uno stile di disegno pomposo nonché da un contenuto incentrato essenzialmente sulle vicende sentimentali dei personaggi, esso sembra rifiutare gran parte delle convenzioni classiche proprie del fumetto per ragazze, prendendo le distanze da schemi narrativi ormai logori e abusati e da uno stile di disegno caricaturale. Ciò è in gran parte riconducibile anche all'aumento della presenza nel settore di giovani disegnatrici che subentrano di prepotenza alla numerosa controparte maschile, che fino allora aveva monopolizzato il genere, apportandovi alcune importanti innovazioni. Si tratta di un vero e proprio *golpe* artistico capeggiato da alcune autrici per lo più emergenti, tra cui figurano anche Ikeda Riyoko e Yamato Waki che, sull'onda di un fenomeno di crescente emancipazione del ruolo della donna nella società giapponese, si impadroniscono del fumetto per ragazze e lo arricchiscono di elementi sentimentali, facendo del romanticismo e delle relazioni amorose i principali capisaldi di quest'ultimo. Verso la fine degli anni Settanta, si assiste a un certo interessamento per la realtà del proprio paese e si delinea all'interno del genere un nuovo filone di storie concernente in maniera esclusiva temi e ambientazioni legati alla tradizionale cultura giapponese. In un certo qual modo, questa tendenza può essere messa in rapporto con il processo di riscoperta da parte degli ambienti intellettuali delle proprie radici culturali in atto negli ultimi anni Settanta e, di conseguenza, con la nascita nello stesso periodo di un *manga* del paese di origine in cui emerge soprattutto la ricerca di quotidianità e di realtà del vicinato.

Nel corso degli anni Ottanta si assiste allo sviluppo di un movimento di *manga* amatoriale che filtra gradualmente nel circuito commerciale delle riviste di fumetto. Dei numerosi autori di *dōjinshi* (pubblicazioni di *manga* amatoriali a bassa tiratura) attivi nei primi anni Ottanta, alcuni di loro divengono fumettisti di professione. Tra questi ultimi, si distinguono Takahashi Rumiko, cui si deve una vasta produzione dallo stile originale e innovativo che mescola con sorprendente naturalezza tematiche a sfondo sentimentale, proprie dello *shōjo manga*, con elementi umoristici e avventurosi, e Toriyama Akira, il cui stile grafico e narrativo dai toni bizzarri e caricaturali arriva a innovare profondamente il fumetto di genere. Più o meno contemporaneamente, la letteratura *cyberpunk* comincia a diffondersi in Giappone permeando il contesto culturale e agevolando lo sviluppo di un *manga* fantascientifico che dalle tematiche consuete del decennio precedente si evolve in una direzione maggiormente critica, esprimendo problematiche e interrogativi sui limiti della scienza. Ne è un valido esempio la produzione *cyberpunk* di Ōtomo Katsuhiro e Shirow Masamune, che più di molti altri autori

hanno saputo appropriarsi del linguaggio della "cybercultura" e rielaborarlo da differenti punti di vista. Un elemento distintivo di questo genere di storie è l'occasionale coinvolgimento di ragazze in qualità di guerriere. Attraverso di esse, inizia a delinearsi un personaggio dalla figura e lo stile palesemente femminili, che tradisce al contempo forza e poteri tali da consentirle di imporsi come eroe di azione. Si tratta, in ogni caso, di una potenzialità che nella rappresentazione fornita dal *manga* degli anni Ottanta rimane ancora approssimativa, ma che diviene una caratteristica peculiare di un certo genere di fumetto per ragazze, incentrato sulle valorose gesta di graziose fanciulle guerriere, la cui proliferazione segnerà profondamente la sfera fantastica della cultura di massa giapponese negli anni Novanta.

A partire dagli anni Settanta, il Giappone assiste alla graduale emancipazione della figura femminile quale espressione di un cambiamento socio-economico che porta nel decennio successivo a un aumento dell'impiego delle donne nel mondo del lavoro. In questo periodo, benché mantengano fermamente il ruolo primario di madri e di signore della casa, più della metà delle donne inizia a svolgere un'attività extradomestica e ciò contribuisce a migliorare sostanzialmente la posizione che queste ultime rivestono nella sfera del sociale. Contemporaneamente, le donne cominciano a interessarsi anche di questioni di natura politica e si impegnano alacremente in campagne per il riconoscimento delle pari opportunità. È su queste premesse che Takeuchi Naoko delinea il nuovo archetipo della figura femminile nel *manga*, in linea con un più ampio processo di commistione di generi narrativi differenti che, nella sua complessa fenomenologia, si rivela una delle icone maggiormente rappresentative della cultura popolare del Giappone degli anni Novanta. Attraverso la sua opera, la figura femminile emerge come un polo di seduzione e di potere: le protagoniste iniziano a vestire i panni delle eroine, a trasformarsi in giustiziere mascherate e a combattere a colpi di *charme*. L'apparenza è *sexy* come dètta lo stereotipo della bambola ma, contrariamente alla convenzionalità dei modelli di genere, quest'ultima è anche una guerriera che lotta con armi, forza e poteri in grado di eguagliare se non superare quelli di un uomo.

La proposta più innovativa di fine secolo, che fa seriamente pensare a come possano strutturarsi in futuro le produzioni a fumetti in Giappone, è data dalla sempre più incisiva presenza di nuovi canali produttivi e distributivi. In effetti, se in passato la trasposizione animata di opere apparse precedentemente in formato cartaceo diveniva il logico completamento di un circuito che a partire dal *manga* coinvolgeva un numero sempre più elevato di settori dell'intrattenimento, negli ultimi anni Novanta le produzioni animate sembrano aver raggiunto uno stadio di potenziale indipendenza dal fumetto, spesso verificandosi un processo inverso che a partire dalla versione animata spinge alla realizzazione di una trasposizione cartacea. Un fenomeno che va profondamente radicandosi negli ultimi tempi e che, soprattutto per quanto riguarda quei prodotti destinati a generare un articolato fenomeno di *merchandising*, delinea uno scenario produttivo e distributivo particolarmente complesso che coinvolge un numero sempre più ingente di fattori commerciali. Cosicché, se da un lato il *manga* sembra avere una influenza sempre

più rilevante sugli altri media e la cultura in generale, dall'altro gli altri media e la tecnologia dell'informazione in particolare influenzano in maniera crescente il *manga* e l'approccio con cui gli autori di fumetto lavorano: a partire dalla *computer graphic* alle nuove frontiere virtuali espresse dalla rete informatica, numerosi veterani del *manga* dimostrano di essere in grado di sviluppare sinergie sempre più complesse con i nuovi media e, attraverso una serie di storie inedite ispirate ai loro personaggi più noti, vivificano alcuni protagonisti storici del fumetto in Giappone, allineando la propria opera a un'operazione di recupero nostalgico in atto alle soglie del nuovo millennio.

Pubblicato a partire dal 2002, con uno sfasamento di due anni rispetto alla data riportata nel numero di serie del volume, il saggio si articola in quattro parti: "Il fumetto in Giappone: 1) L'evoluzione del *manga* dagli anni Settanta agli anni Ottanta", apparso nel volume XL [2000]; "Il fumetto in Giappone: 2) Il *manga* nella prima metà degli anni Ottanta", apparso nel volume XLI [2001]; "Il fumetto in Giappone: 3) Dal *cyberpunk* al *manga* degli anni Novanta", apparso nel volume XLII [2002] e "Il fumetto in Giappone: 4) Il *manga* di fine millennio", apparso nel volume XLIII [2003]. Attraverso le sue pagine si è cercato di delineare un percorso delle principali fasi di sviluppo del fumetto in Giappone e delle trasformazioni che esso ha subito nella sua evoluzione fino ai giorni nostri che si allineasse, nell'impostazione scientifica e nell'approccio orientalistico, a una scuola di teoria del *manga* in Italia di cui, dopo la pionieristica incursione di Orsi, si era persa totalmente traccia.[23]

Il Giappone a Napoli e in Campania

Il volume *Il Giappone a Napoli e in Campania* nasce per iniziativa di un gruppo di giovani laureati e laureandi dell'Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", che sotto la supervisione e l'incoraggiamento di Adolfo Tamburello, hanno cercato di porre attenzione su quella che è la presenza del Giappone in Campania, con particolare riferimento alla città di Napoli. Il volume si apre con una panoramica dei rapporti tra il Giappone e la Campania dalle prime risonanze al Novecento, dando particolare risalto alla memorialistica sul missionariato, al fenomeno del giapponismo nelle arti campane, alla cooperazione scientifica tra il Giappone e la Campania, fino ad arrivare a fenomeni di carattere economico, quali il commercio del corallo, e politico, come il resoconto dei gemellaggi istituiti tra le città campane e quelle giapponesi.

Pubblicato nel 2003 a cura di Giovanni Borriello e concepito come un lavoro preliminare all'eventuale realizzazione di un evento culturale più ampio, tra cui una mostra realizzata in collaborazione con gli enti locali, il volume presenta anche un intervento a mia firma sui rapporti tra le culture fumettistiche di Italia e

[23] Le quattro parti del saggio, precedentemente apparse in rivista, sono state raccolte in volume nel 2005 dalla casa editrice L'Aperia con il titolo *Il fumetto in Giappone. Dagli anni Settanta al 2000*. Il saggio, pubblicato in un'edizione riveduta e corretta e corredata da un più ampio apparato di note critiche, si avvale di una prefazione di Maria Teresa Orsi ed è completato da una corposa appendice riportante l'indice completo delle edizioni italiane dei *manga* pubblicati in Giappone dal 1976 al 2000.

Giappone dal titolo "Vedi Napoli e poi… *manga*! Giappone e Campania tra tavole a fumetti".[24] È in particolare a quest'ultimo che farò riferimento in questa sede per un'analisi circostanziale dei diversi modelli di influenza del fumetto giapponese su quello italiano. Se è vero, infatti, che sempre più autori italiani lavorano per il Giappone, primo passo verso un processo di interscambio tra due culture artistiche, molti altri dimostrano di essere influenzati in maniera crescente da uno stile giapponese in *serial* popolari italiani. In questi casi, il *manga* è spesso utilizzato come punto di riferimento per la costruzione di una tavola di fumetto. In genere, il disegnatore si ispira a un certo tipo di tecnologia ovvero a una serie di modelli grafici che funzionano. Altre volte ricorre alla citazione, spesso parodistica o caricaturale, di tavole originali che usa come modello di stile.

Le influenze riguardano principalmente la caratterizzazione del disegno, dall'abbigliamento dei personaggi, volutamente futuristico e tecnologico, alle inquadrature della vignetta, che spinge a una sorta di straripamento dell'originale impostazione della tavola di disegno. Vi è inoltre una tendenza ad avvicinarsi a un certo tipo di narrazione del fumetto giapponese, in cui prevale un taglio cinematografico e dinamico degli eventi. Ciò è possibile anche grazie alla specifica impostazione del formato italiano che partendo da un minimo di 94 pagine si avvicina molto di più di altri formati all'impostazione media del fumetto giapponese che conta circa 175 pagine. D'altra parte, le storie sembrano estremizzare una tendenza già latente nei fumetti italiani: il citazionismo. La tendenza al citazionismo è radicata un po' ovunque nella produzione a fumetti nostrana e spesso arriva a valicare i limiti contestuali delle storie, tanto da risultare in certi casi ancora più evidente. Molti disegnatori ricorrono all'espediente parodistico o caricaturale ovvero all'inserimento di elementi tratti da altri ambienti fumettistici nelle loro storie, per cui non è del tutto improbabile riscontrare la presenza di personaggi ispirati nella caratterizzazione grafica o concettuale a un'immagine preesistente. Il mondo del futuro di certi fumetti di fantascienza, ad esempio, è totalmente ricostruito in ogni minimo dettaglio, un compendio del fantastico cinematografico e fumettistico degli ultimi quaranta anni, dalla tecnologia fortemente tributaria a un immaginario fantascientifico nipponico agli scenari *cyberpunk* e tecno-orientalistici di un certo cinema hollywoodiano.

Il ricorso a una tecnologia futuristica e a scenari orientali nella rappresentazione di un immaginario fantascientifico individua alcuni dei modelli grafici maggiormente utilizzati dai disegnatori italiani per ricostruire una dimensione fumettistica più vicina ai gusti e alle tendenze dei giovani, principalmente influenzati da una cultura del *manga*. Allo stesso modo, il frequente impiego di personaggi adolescenti, caratterizzati il più delle volte con forme tondeggianti e

---

[24] Il volume è stato riedito nel 2005 con il titolo *Il Giappone, Napoli e la Campania*. Pur mantenendo inalterata la sua originaria vocazione, l'opera si è arricchita di ulteriori interventi sui legami che uniscono Napoli e la Campania al Giappone, soffermandosi una volta di più sul contributo che la nostra regione ha fornito al Giappone e sull'apporto che quest'ultimo ha dato alle nostre conoscenze e alla nostra cultura. Nella nuova edizione, l'intervento sui rapporti tra le culture fumettistiche di Italia e Giappone è stato sostituito da un altro contributo, sempre a mia firma, sulle ricadute culturali degli *anime* nel territorio campano dal titolo "*Anime*… e Core. I cartoni animati giapponesi in Campania".

arricchiti da pesanti ombreggiature, e una rappresentazione dinamica delle scene di azione, corroborata dal preminente utilizzo di linee cinetiche e da una risoluzione cinematografica delle vignette, esprimono una tendenza dichiarata da parte degli autori di fumetto a costruire un prodotto in linea con un atteggiamento filonipponico del mercato italiano. Ciò dimostra che, al di là di una più facile contestualizzazione nell'ambito di un certo fumetto di genere fantascientifico, alcuni stilemi grafici e narrativi del *manga* stanno lentamente permeando una produzione italiana, attraverso i suoi esponenti più giovani che, oltre ad una influenza tecnica legata alla diffusione del fumetto giapponese in Italia, tradiscono anche un condizionamento culturale attraverso un immaginario animato di produzione nipponica che ha colorato in maniera più o meno accesa i loro pomeriggi d'infanzia, trascorsi *en passant* davanti a una TV dei ragazzi.

Indubbiamente, gli interscambi tra fumetto giapponese e fumetto italiano sono a tutt'oggi ancora limitati, ma è probabile che col tempo queste contaminazioni portino a risultati ancora più interessanti. I *manga* sono portatori di codici narrativi, grafici, in genere stilistici, molto diversi da quelli del fumetto italiano. Le difficoltà che un lettore medio, appassionato di un certo fumetto classico, incontra nella semplice lettura di un *manga* ne è una prova considerevole. Eppure, qualcosa si intravede in certe affinità fra i codici grafici di un fumetto giovanile e dei *manga* più commerciali. Ma è ancora prematuro parlare di ibridazioni dei modelli orientali (in particolare giapponesi) con quelli della tradizione fumettistica italiana. I *manga* sono considerati da molti il futuro del fumetto. È probabile. Per il momento, tuttavia, ci basta riconoscerne le potenzialità espressive e l'apporto tecnico e iconografico che continuano a dare al fumetto italiano, in un processo di continuità tra il Giappone e il nostro paese.

Conclusioni

A partire dalla seconda metà degli anni Novanta, il *manga* ha attirato su di sé studi specifici in Italia che analizzano da diversi punti di vista – psico-socologico, semiotico, artistico, storico-letterario – i risultati raggiunti. Inoltre, accanto a testi specifici sull'immaginario fumettistico giapponese, non può essere ignorata anche la crescente diffusione di studi scientifici e divulgativi sul fumetto, importanti per quello che dicono sui *manga* sebbene essi non ne costituiscano l'argomento centrale,[25] e di riviste e opere accademiche che annoverano un numero crescente di contributi da parte di studiosi universitari su tematiche inerenti il fumetto giapponese.[26] Allo stesso modo, alcune associazioni di studi che organizzano periodicamente convegni e conferenze sul Giappone, ospitano con sempre maggiore frequenza interventi e relazioni scientifiche sul suo immaginario

[25] Sui *manga* si vedano, ad esempio, le sezioni sul fumetto giapponese in Pellitteri, 1998; nel recente Barbieri, 2005 e, nonostante il taglio prevalentemente giornalistico, in Raffaelli, 1997.

[26] Vale la pena segnalare, in ambito letterario, la rivista di letteratura giovanile *LG Argomenti*, che si avvale, tra gli altri, del contributo di giovani studiosi di fumetto, cinema di animazione e culture giovanili del Giappone quali Marco Pellitteri e Cristiano Martorella.

fumettistico[27] mentre, da qualche anno, numerose tesi di laurea e anche alcune tesi di dottorato nell'ambito delle discipline umanistiche, sociali e scientifiche hanno per argomento i *manga*, gli *anime* o tematiche culturali a essi correlati, lasciando presagire un futuro accademico più roseo per la cultura visiva giapponese.

In questo clima di apertura culturale, un pensiero non può che correre alla persona a cui è dedicato questo volume che per primo e più di ogni altro ha dimostrato lungimiranza, coraggio e fiducia nei confronti di chi – come il sottoscritto – riversa la sua passione su questo genere di argomenti. Un'impresa sicuramente non semplice, alla luce della difficile accettazione di un argomento così apparentemente insignificante dal punto di vista scientifico, ma che l'incoraggiamento, la fiducia e il sostegno spirituale hanno reso non soltanto possibile ma esemplificativo per tutti coloro che credono fermamente in quello che fanno di andare sempre dove li porta il cuore.

BIBLIOGRAFIA

BARBIERI Daniele (a cura di), *La linea inquieta. Emozioni e ironia nel fumetto*, Roma, Meltemi, 2005

BERNDT Jacqueline, *Phänomen Manga: Comic-Kultur in Japan*, Berlin, edition q, 1995

BERNDT Jacqueline – Richter Steffi, *Reading Manga: Local and Global Perceptions of Japanese Comics*, Leipzig, Leipzig University Press, 2006

BIBE LUYTEN Sonia M., *Mangá. O poder dos quadrinhos japoneses*, São Paulo, Estação Liberdade, 1991

BORRIELLO Giovanni (a cura di), *Il Giappone a Napoli e in Campania*, Napoli, Il Torcoliere, 2003

CAPRIATI Manuela, "Il *manga* e l'Italia", in A. Tamburello (a cura di), *Italia-Giappone 450 anni*, vol. I, Roma, IsIAO, 2003, pp. 487-501

DE LEO Dario, "Il problema dell'adattamento dei *manga* in Italia", in A. Tamburello (a cura di), *Italia-Giappone 450 anni*, vol. I, Roma, IsIAO, 2003, pp. 502-505

DI FRATTA Gianluca, "Il fumetto in Giappone: 1) L'evoluzione del *manga* dagli anni Settanta agli anni Ottanta", *Il Giappone*, XL [2000], 2002, pp. 127-155

DI FRATTA Gianluca, "Il fumetto in Giappone: 2) Il *manga* nella prima metà degli anni Ottanta", *Il Giappone*, XLI [2001], 2002, pp. 205-221

DI FRATTA Gianluca, "Il fumetto in Giappone: 3) Dal *cyberpunk* al *manga* degli anni Novanta", *Il Giappone*, XLII [2002], 2003, pp. 117-141

DI FRATTA Gianluca, "Il fumetto in Giappone: 4) Il *manga* di fine millennio", *Il Giappone*, XLIII [2003], 2005, pp. 175-186

DI FRATTA Gianluca, *Il fumetto in Giappone. Dagli anni Settanta al 2000*, Caserta, L'Aperia, 2005

DI FRATTA Gianluca, "Vedi Napoli e poi… *manga*! Giappone e Campania tra tavole

[27] È il caso, ad esempio, dell'Associazione Italiana di Studi sul Giappone (AISTUGIA) che sin dal 1977 organizza in Italia convegni di studi sul Giappone e cura la pubblicazione dei relativi atti. Sul fumetto e sul cinema di animazione giapponese si vedano alcuni miei interventi (2003; 2004) e quelli di noti orientalisti quali Giorgio Amitrano (1990), Enza Diliberto (1998) e Gianfranco Fusco (1998; 2005).

a fumetti", in G. Borriello (a cura di), *Il Giappone a Napoli e in Campania*, Napoli, Il Torcoliere, 2003, pp. 137-150

ERBSTÖBER Lars – HOLZE Stephanie, *Alles über Manga*, Hamburg, Carlsen, 2006

KINSELLA Sharon, *Adult Manga. Culture & Power in Contemporary Japanese Society*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2000

LUCIANETTI Silvia – ANTONINI Andrea, *Manga. Immagini del Giappone contemporaneo*, Roma, Castelvecchi, 2001

MULINACCI Cristina, *Storia del fumetto giapponese. Dagli anni Settanta agli anni Novanta*, Mestre (Ve), Musa Edizioni, 1998

ORSI Maria T., "Il fumetto in Giappone: 1) L'evoluzione del *manga* dall'era Meiji alla guerra del Pacifico", *Il Giappone*, XVIII [1978], 1981, pp. 131-181

ORSI Maria T., "Il fumetto in Giappone: 2) Dal dopoguerra al trionfo del *gekiga*", *Il Giappone*, XX [1980], 1982, pp. 103-158

ORSI Maria T., "Il fumetto in Giappone: 3) L'evoluzione degli anni Sessanta e le ultime proposte", *Il Giappone*, XXI [1981], 1983, pp. 93-151

ORSI Maria T., *Storia del fumetto giapponese. Dall'era Meiji agli anni Settanta*, Mestre (Ve), Musa Edizioni, 1998

PELLITTERI Marco, *Sense of Comics. La grafica dei cinque sensi nel fumetto*, Roma, Castelvecchi, 1998

PHILLIPPS Susanne, *Erzählform Manga: Eine Analyse der Zeitstrukturen in Tezuka Osamus Hi no tori (Phönix)*, München, iudicium, 1996

PHILLIPPS Susanne, *Tezuka Osamu. Figuren, Themen und Erzählstrukturen im Manga-Gesamtwerk*, München, iudicium, 2000

PIOVAN Monica, *Osamu Tezuka. L'arte del fumetto giapponese*, Mestre (Ve), Akromedia, 1996

POSOCCO Cristian, *MangArt. Forme estetiche e linguaggio del fumetto giapponese*, Genova, Costa & Nolan, 2005

RAFFAELLI Luca, *Il fumetto*, Milano, Il Saggiatore, 1997

RUMOR Mario A., *Come bambole. Il fumetto giapponese per ragazze*, Latina, Tunué, 2005

SCHODT Frederick L., *Dreamland Japan: Writings on Modern Manga*, Berkley, Stone Bridge Press, 1996

SCHODT Frederick L., *Manga! Manga! The World of Japanese Comics*, Tōkyō, Kōdansha International, 1983

TAMBURELLO A. (a cura di), *Italia-Giappone 450 anni*, 2 voll., Roma, IsIAO, 2003

EN EL PAÍS DEL ARTE DI VICENTE BLASCO IBÁÑEZ: RIPENSAMENTI DELL'EDITORE

NOTE PER UN'ANALISI LINGUISTICA DELLE VARIANTI TRA LE EDIZIONI DEL 1896, DEL 1923 E DEL 1949

Monica Di Girolamo

Valenciano, classe 1867, Vicente Blasco Ibáñez fu un uomo di azione, lontano da astrazioni e fughe utopiche. Una vita, la sua, inizialmente piena di problemi giudiziari legati soprattutto alle sue idee per niente "allineate" al pensiero dominante dell'epoca, per le quali fu incarcerato per "unas treinta veces".[1] A 24 anni fonda il periodico "El Pueblo", in cui pubblica alcuni racconti e "novelas por entregas", però sono gli eventi politici che lo preoccupano e che lo infervorano, a cominciare da quelli scoppiati nel 1891 a Cuba, che lotta per affrancarsi dal giogo spagnolo. Blasco Ibáñez, fautore dell'indipendenza dell'isola, si schiera contro la decisione del governo, guidato da Antonio Cánovas del Castillo, di inviare truppe nell'isola caraibica per riportare la situazione sotto il controllo della Corona. La crisi cubana si acuisce nel 1895 ed "El Pueblo" è in prima fila nel denunciare l'oppressione spagnola. E non basta: in segno di protesta Blasco Ibáñez organizza una manifestazione a Valencia, durante la quale "hubo choques sangrientos entre las masas populares y la Guardia Civil, y numerosas bajas por ambas partes", per cui la città fu dichiarata in stato d'assedio. Ritenuto colpevole, Blasco Ibáñez "tuvo que escapar a toda prisa"[2] per non subire l'onta dell'arresto.

Dopo una fuga rocambolesca, che lo portò a nascondersi nei posti più disparati, tra cui "un mezzanino dal soffitto basso, di proprietà di un taverniere valenzano",[3] travestito da marinaio e "tiznado de carbón para 'estar más de carácter'",[4] giunge nel porto di Genova a bordo di un piroscafo da lui ribattezzato "Les droit de l'homme", per proteggere l'equipaggio che aveva preservato la sua fuga.

In Italia vi resta tre mesi durante i quali visita Genova, Milano e Pavia; a Torino incontra Edmondo de Amicis; poi va a Pisa, a Roma, a Napoli e a Pompei; successivamente è ad Assisi e a Firenze e, infine, a Venezia. Durante la sua permanenza in Italia Blasco Ibáñez scrive una serie di articoli che invia alla redazione de "El Pueblo" per farli pubblicare, nei quali annota e descrive le sensazioni e le impressioni che prova visitando le varie città italiane.

Nel 1923, lo scrittore valenciano confida che "estos artículos gustaron al público"[5] al punto tale che un anonimo "editor" li raccolse e li diede alle stampe con il titolo di *En el país del arte (tres meses en Italia)*. È questa l'edizione del 1896,

---

[1] Blasco Ibáñez, 1949, p. 10.
[2] *Ivi*, p. 11.
[3] Grossi, 1995, p. 61.
[4] Blasco Ibáñez, 1923, p. 8.
[5] *Ibidem*.

pubblicata a Valencia da un "Establecimiento Tipográfico" dislocato a "Plaza de Pellicer, 6".

Blasco Ibáñez pensava che quel libro fosse destinato a una "vida efímera, por ser algo circunstancial y escrito a la ligera"[6]. Ma visto che con gli anni l'interesse andava aumentando, lo scrittore decise di rileggerlo e, trovandolo di suo gusto, lo revisionò laddove riteneva opportuno, e, nel 1923, ne affidò la pubblicazione alla Editorial Prometeo di Valencia.

Nella nota *Al Lector* egli afferma di aver preferito "dejar el libro tal como lo escribí",[7] ma ad un'attenta lettura si evince che sono state apportate delle varianti formali di cui, seguendo la metodologia già utilizzata da Gerardo Grossi con riferimento ai capitoli dedicati alla Lombardia, [8] darò una campionatura limitatamente ai capitoli XXIII e XXIV dedicati a Napoli e intitolati, rispettivamente, *La ciudad cantante* ed *El golfo de Nápoles*.

Come già sottolineato da Grossi, "nella prima edizione il periodare di Blasco Ibáñez ha un'estensione piuttosto varia";[9] anche nei capitoli da me analizzati, si parte da un periodo di mezzo rigo per arrivare ad alcuni costituiti da ventotto righe, con una prevalenza di periodi la cui estensione va da due a undici righe. Nella rilettura, l'autore ha scelto di tornire meglio le sue espressioni spezzando i periodi troppo lunghi con l'ausilio della punteggiatura. Inoltre ha reso più fluida la lettura operando spostamento di termini, aggiungendone qualcuno lì dove c'era una qualche carenza o eliminandone altri lì dove c'erano ridondanze.

La prima impressione che salta agli occhi, comparando l'edizione del 1896 e quella del 1923, è che le modifiche apportate da Blasco Ibáñez vanno tutte a discapito dell'edizione da lui revisionata.

I primi esempi riguardano i tagli. Nella descrizione del rituale "del cocchiere" contenuta nel XXIII capitolo, quando tra il viaggiatore e il vetturino si innesca una vera e propria asta al ribasso, si legge:

Edizione del 1896	Edizione del 1923
El cochero mira al cielo, como escandalizado por **la** proposición; se mesa el cabello como en el último acto de una tragedia; **aquello ofrecer cincuenta céntimos por una carrera le trapasa el corazón**, y por fin, cuando os alejáis, azota el caballo, y como ruidosa tromba cruza la calle, salta a la acera y os ayuda a subir **en su cochecillo** […] (pp. 155-156).	El cochero mira al cielo, como escandalizado por **tal** proposición; se mesa el cabello como en el último acto de una tragedia; y al fin, cuando os alejáis, azota el caballo, y como ruidosa tromba cruza la calle, salta a la acera y os ayuda a subir […] (p. 173).

[6] *Ibidem*.
[7] *Ivi*, p. 9.
[8] Grossi, 1995.
[9] *Ivi*, p. 63.

Un secondo esempio viene offerto quando descrive le strade napoletane:

Edizione del 1896

[…] las calles son una Babel, y aun estando acostumbrados al bullicio de las ciudades españolas, creéis **que estáis** en un manicomio suelto, **entre gritos, guiños y manoteos** (p. 156).

Edizione del 1923

[…] las calles son una Babel, y aun estando acostumbrados al bullicio de las ciudades españolas, creéis **estar** en un manicomio suelto (p. 174).

E ancora:

Edizione del 1896

Aquí todos cantan. **La mejor prueba de ello está en** las esquinas, ocupadas por los vendedores de partituras, unas impresas y las más manuscritas, […] (p. 157).

Edizione del 1923

Aquí todos cantan. Las esquinas **están** ocupadas por los vendedores de partituras, **algunas** impresas y las más manuscritas, […] (p.175).

Riferendosi al debutto dell'opera pucciniana *Le bohème* del 1896, l'autore decide di eliminare l'aggettivo a essa riferito per quanto riguarda l'affezione dei napoletani:

Edizione del 1896

[…] hay orquestas de más de veinte músicos que ejecutan fragmentos de ***La vida bohemia*** de Puccini, **la ópera más reciente y más admirada por este pueblo de artista** (p. 158).

Edizione del 1923

[…] hay orquestas de más de veinte músicos que ejecutan fragmentos de **la *Bohemia*** de Puccini, la **ópera recientemente estrenada** (p. 176).

Nel capitolo XXIV l'autore opera due tagli in riferimento alla figura di Alexander von Humboldt, famosissimo antropologo tedesco; il primo riguarda la sua "qualifica scientifica":

Edizione del 1896

El gran Humbold, después de recorrer el mundo **como viajero científico**, afirmaba que en todo el globo sólo existen tres ciudades que merecen **serlo**, por su situación topográfica: Lisboa, Nápoles y Constantinopla (p. 160).

Edizione del 1923

El gran Humbold, después de recorrer el mundo, afirmaba que en todo el globo sólo existen tres ciudades que merecen **dicho título** por su situación topográfica: Lisboa, Nápoles y Constantinopla (p. 177).

Il secondo il giudizio molto positivo che lo stesso aveva dato di Napoli:

Edizione del 1896

De Nápoles puedo afirmar que la aseveración del sabio resulta justísima. (p. 160).

Edizione del 1923

MANCA

Così, quando descrive la situazione economica e sociale del capoluogo campano, nel rendersi conto delle parole troppo forti utilizzate, suscitate da un'esperienza ancora troppo viva, lo scrittore valenciano decide di "sforbiciare" per mitigare il suo giudizio:

Edizione del 1896

Y toda esta miseria, este basurero animado por ruidosos gusanos […] (p. 161).

Edizione del 1923

Todo este basurero animado por ruidosos gusanos […] (pp. 178-179).

Una differente manipolazione è quella riguardante la descrizione della collina di Posillipo dove, al di là della sostituzione di *pendientes* con il sinonimo *declives* e di *Massa* con *Mazza*, Blasco Ibáñez opera un taglio netto sia quando si riferisce alle "Graciellas", lo stereotipo della fanciulla innamorata e abbandonata, sia quando descrive il movimento delle "barcarolas" sul mare, forse, in entrambi i casi, ritenute troppo sdolcinate e non funzionali alla narrazione:

Edizione del 1896

Acaricia el mar dulcemente […] las doradas peñas de Posilipo; bajan hasta el borde del agua **por las rápidas pendientes** […]; en frente, a muchas leguas de distancia, esparcidas por la parte baja del cabo **Mazza** […]; se siente el tibio estremecimiento de**l** amor **recorrer** las venas; se experimenta la necesidad de juntar al boca a otra boca, **y como treinta años y una tendencia a echar panza no permiten pensar en Graciellas, la imaginación vuela a muchas leguas de distancia** y se sueña **la felicidad** de vivir […], sin más fortuna que una barca […] sacando la comida del **fondo de este** golfo al compás de las soñolientas barcarolas que, **corriendo sobre las aguas como un suspiro voluptuoso**, encantan […] (p. 162).

Edizione del 1923

Acaricia el mar dulcemente […] las doradas peñas de Posilipo; bajan hasta el borde del agua **en rápidos declives** […]; en frente, a muchas leguas de distancia, esparcidas por la parte baja del cabo **Massa** […]; se siente el tibio estremecimiento de amor **en** las venas; se experimenta la necesidad de juntar al boca a otra boca, y se sueña **con la dicha** de vivir […], sin más fortuna que una barca […] sacando la comida del golfo al compás de las soñolientas barcarolas, que encantan […] (pp. 179-180).

Nel periodo che segue avviene una doppia modificazione: un taglio quando l'autore decide di rendere "meno romantica" la descrizione del golfo di Posillipo, un'amplificazione quando si rende conto che, forse, per i lettori spagnoli "este monte sombrío" non poteva, automaticamente, far pensare al Vesuvio:

Edizione del 1896

De nuevo galopan los caballos por las cuestas de Posilipo […]; y en lo más alto […] se **contempla ese panorama tantas veces visto, como la más pintoresca**

Edizione del 1923

De nuevo galopan los caballos por las cuestas de Posilipo […]; y en lo más alto […] se **puede contemplar el** panorama de Napoles. En primer término los bosques de

representación de Nápoles. En primer término los bosques de **Posilipo**; **en segundo lugar** el golfo, acariciando con ondulante abrazo a la ciudad blanca y **rosada** […]; y cerrando el cuadro, […], el cabo Massa matizado por las manchas blancas de los caseríos, y **este monte sombrío** cuya cima humeante **tan pronto** lanza su **densa** respiración **recta**, **firme y amplia en su extremo, cual un** pino **formado de vapores, como** se envuelve en las interminables curvas de un turbante de niebla (pp. 163-164).

Posilipo; **más allá** el golfo, acariciando con ondulante abrazo a la ciudad blanca y **sonrosada** […]; y cerrando el cuadro, […], el cabo Massa matizado por las manchas blancas de los caseríos, y **una montaña obscura, el Vesubio,** cuya cima humeante lanza **unas veces** su respiración **como** un pino **gallardo y recto de vaporoso ramaje, y otras** se envuelve en las interminables curvas de un turbante de niebla (p. 181).

Una seconda serie di interventi analizzata riguarda gli aggettivi e i pronomi, talvolta eliminati, talvolta aggiunti, talvolta modificati. Già all'inizio del capitolo XXIII si legge:

Edizione del 1896

Nápoles es la **verdadera** Italia; **esa que mil veces** hemos visto en cromos y panoramas, en operetas y novelas, con su alegría envidiable, su vida al aire libre, su ambiente *poético* y su afición a divertir al quel llega, sin perjuicio de tender inmediatamente la mano solicitando la propina (p.152).

Edizione del 1923

Nápoles es la Italia que hemos visto **todos** en cromos y panoramas, en operetas y novelas, con su alegría envidiable, su vida al aire libre, su ambiente *poético* y su afición a divertir al quel llega, sin perjuicio de tender inmediatamente la mano solicitando la propina (p.169).

Successivamente abbiamo l'eliminazione di un indefinito e di un avverbio e la sostituzione di un sostantivo con l'aggettivo qualificativo corrispondente:

Edizione del 1896

Hay **algo y aún** mucho de español en este pueblo napolitano […] y […] la calle principal de Nápoles, la arteria a donde afluye toda la corriente **de vida** de la ciudad, se titule vía del Toledo (pp. 152-153).

Edizione del 1923

Hay mucho de español en este pueblo napolitano […] y […] la calle principal de Nápoles, la arteria a donde afluye toda la corriente **vital** de la ciudad, se titule vía del Toledo (pp. 169-170).

Nel periodo che segue, l'autore, oltre all'aggiunta di due congiunzioni, preferisce utilizzare la lingua italiana per "fare il verso" al napoletano quando questi si rivolge a chi può fargli l'elemosina:

Edizione del 1896

Pero aún es el mismo pueblo bohemio y bullanguero que en vez de hablar canta, se emborracha del modo

Edizione del 1923

Pero aún es el mismo pueblo bohemio y bullanguero que en vez de hablar canta; **que** se emborracha del

más alegre y a todo el que le da un sueldo le llama ***excelencia* o *ilustrísimo*** (p. 153).	modo más alegre; **que** a todo el que le da un sueldo le llama ***eccellenza* o *illustrissimo*** […] (p. 170).

Nel passaggio in cui Blasco Ibáñez fa riferimento alla storia d'amore tra Alphonse de Lamartine e Graziella, commettendo l'errore di ambientarlo a Mergellina invece che a Procida, notiamo, innanzitutto, che il soggetto che evoca la storia non è più l'immaginazione ma noi con l'aiuto dell'immaginazione, in secondo luogo c'è lo scambio di due aggettivi che dal punto di vista lessicale possono sembrare simili, ma che da un punto di vista semantico non lo sono affatto,[10] e infine, taglia l'espressione "a fuerza de lucir", che una forte carica romantica aveva in relazione alla tragica fine di Graziella:

Edizione del 1896 Después, […] se pasa por Mergelina […] y **la imaginación cree** ver a Lamartine […] confundido con los viejos **marineros** […] y cada muchacha que pasa […] recuerda a Graciella, la niña apasionada que muere dulcemente, como luz que se extingue **a fuerza de lucir** […] (pp. 161-162).	Edizione del 1923 Después, […] se pasa por Mergelina […] e **imaginariamente creemos** ver a Lamartine […] confundido con los viejos **marinos** […] y cada muchacha que pasa […] recuerda a Graciella, la niña apasionada que muere dulcemente, como luz que se extingue […] (p. 179).

E ancora, sul golfo di Napoli, che da "azul" diventa semplicemente "enorme", si affacciano i ristoranti che, stranamente, vengono indicati, nell'edizione del 1896, con il corrispettivo francese "restaurant" e, in quella del 1923, con l'adeguamento grafico in spagnolo "restorán"; qui varia anche la quantità di ostriche che si possono "sorber" e si può mangiare una non molto chiara "sopa a la marinera" o "marinaresca":

Edizione del 1896 […] y mientras la vista algo turbia por el fuerte vino de Sorrento, sigue la marcha de la barquichuelas, insignificantes mosquitos que resbalan sobre la superficie del golfo, **terso** y **azul como** espejo veneciano con marco de montañas, desfilan ante la mesa del **restaurant** los innumerables artistas callejeros de Nápoles; […] (p. 163).	Edizione del 1923 Y mientras la vista, algo turbia por el fuerte vino de Sorrento, sigue la marcha de la barquichuelas, insignificantes mosquitos que resbalan sobre la superficie del golfo, **terso** y **enorme** espejo veneciano con marco de montañas, desfilan ante la mesa del **restorán** los innumerables artistas callejeros de Nápoles […] (p. 180).
En fila, [...] están los famosos **restaurants** de Posilipo. Allí se sorben las ostras a	En fila, […] están los famosos **restoranes** de Posilipo. Allí se sorben las ostras a

[10] "L'aggettivo 'marino' fa riferimento 'al mar', l'aggettivo 'marinero' 'a la marina o a los marineros'" (*Diccionario de la Real Academia Española*, 1992, p. 938).

docenas y se devora la famosa sopa **a la marinera** […] (p. 163).

millares y se devora la famosa sopa **"marinaresca"** […] (p. 180).

Nel periodo successivo, che è la descrizione della Solfatara di Pozzuoli, molti sono i cambiamenti effettuati dall'autore. Innanzitutto la punteggiatura, con l'introduzione del connettore temporale "al mismo tiempo"; poi la sostituzione di sostantivi sinonimici (*escape* al posto di *seguridad*), in terzo luogo una costruzione verbale che trasforma una semplice sensazione ("no puede menos que sentir cierta inquietud al hallarse frente") in una sorta di preoccupazione ("no puede librarse de sentir cierta inquietud frente"); in quarto luogo, una probabile eruzione che da "desconocido" diventa "misterioso y siempre latente"; e ancora l'estensione che da "más de media hora de extensión" diventa semplicemente "enorme", "la capa de la tierra" che diventa il più semplice "suelo" e, per finire, l'aggiunta dell'espressione "debajo de los pies del visitante" che da quel tocco di "vivo terrore" evocativo:

Edizione del 1896

La *Solfatara* es un respiradero que el Vesubio tiene en esta parte del golfo; una de sus muchas válvulas de **seguridad**; **p**ero **a**l viajero no puede **menos que** sentir cierta inquietud **al hallarse** frente […] a un peligro **desconocido, y** admira la tranquila indiferencia de **todos** estos blancos pueblecitos blancos […] (p. 166);

En lo más alto de Pozzuoli […], está la célebre *Solfatara*, un circo **de más de media hora de extensión**, formado por las convulsiones de la naturaleza; […], que por varias gargantas despide bocanadas **insufribles** de vapor sulfuroso […] (p. 166);

Al andar […] se siente el vaho ardoroso de aquel infierno que llamea bajo **la capa de la tierra**; […] si se arroja con fuerza una piedra […] el golpe retumba […] repetido por la inmensa caverna que existe debajo […] (p. 166).

Edizione del 1923

La *Solfatara* es un respiradero que el Vesubio tiene en esta parte del golfo; una de sus muchas válvulas de **escape. P**ero **el** viajero no puede **librarse de** sentir cierta inquietud frente […] a un peligro **misterioso y siempre latente. Al mismo tiempo** admira la tranquila indiferencia de estos blancos pueblecitos blancos […] (p. 184);

En lo más alto de Pozzuoli […], está la célebre *Solfatara*, un circo **enorme**, formado por las convulsiones de la naturaleza; […], que por varias gargantas despide bocanadas de vapor sulfuroso […] (pp. 183-184);

Al andar […] se siente el vaho ardoroso de aquel infierno que llamea bajo **el suelo**; […] si se arroja con fuerza una piedra […] el golpe retumba […] repetido por la inmensa caverna que existe debajo **de los pies del visitante** […] (p. 184).

Un altro cambiamento riguarda i riferimenti al popolo napoletano. Nel primo periodo analizzato si parla del numero di abitanti di Napoli, che, nel 1896, risultavano essere "medio millón" mentre, nel 1923, raggiungono il "cerca de un millón", significativo dell'aumento demografico che Napoli deve avere subito nel passaggio dalla fine del XIX secolo ai primi venti anni del XX secolo. Inoltre, il "de más original aspecto", che in qualche modo mitigava un giudizio molto negativo

sulla densità abitativa di Napoli, sparisce nella seconda edizione, a sottolineare i forti pregiudizi che lo scrittore valenciano aveva nei confronti della città campana:

Edizione del 1896

Con **medio** millón de habitantes y ocupando más terreno que ninguna ciudad de Italia, es realmente la población peor repartida **y de más original aspecto** que pueda encontrarse (p. 152).

Edizione del 1923

Con **cerca de un** millón de habitantes y ocupando más terreno que ninguna ciudad de Italia, es realmente la población peor repartida que pueda encontrarse (p. 169).

A seguire, Blasco Ibáñez sostituisce il più sontuoso "mansiones" con il più semplice "viviendas", riferendosi alle case dei nobili, a cui toglie anche la definizione di "extendidas en solares mucho más pequeño", per passare a definire il popolino prima pigro e poi fannullone:

Edizione del 1896

[…] y juntos a las señoriales **mansiones**, **extendidas en solares mucho más pequeño**, hay aglomeraciones de infectos tabucos […] **que no se acuerda de la casa más que para dormir** […] (p. 152).

Edizione del 1923

[…] y juntos a las señoriales **viviendas**, hay aglomeraciones de infectos tabucos […] **que sólo piensa en vivir sin esfuerzo** […] (p. 169).

Nel capitolo XXIV l'autore è intervenuto per cercare di porre rimedio a quell'"imbéciles" che aveva utilizzato nel definire i napoletani con chiaro riferimento alla loro ideologia politica, sostituendolo con un più generico "estas gentes":

Edizione del 1896

[…] y el interior de la casa […] **donde** están juntas y en fila las camas […] para sobrellevar mejor **el peso de la** miseria. Y **estos imbéciles, por todo** adorno, junto a la estampa del santo patrón tienen en sus tugurios los retratos de los reyes de Italia y de los emperadores de Alemania […] (p. 164).

Edizione del 1923

En el interior de la casa […], están juntas y en fila las camas […] para sobrellevar mejor **su** miseria. Y **estas gentes**, **como único** adorno, tienen en sus tugurios los retratos de los reyes de Italia y de los emperadores de Alemania […] (p. 182).

Altri interventi si possono notare con riferimento al passaggio da elementi caratterizzanti (gli aggettivi possessivi) a elementi generalizzanti (l'articolo indeterminativo), come nel brano che segue:

Edizione del 1896

El sol […], los risueños colores del golfo, la esplendidez de [la] naturaleza […] se introducen en **su** cerebro y en **sus** venas […]; esta es la patria del ***dolce farniente*** […] y por

Edizione del 1923

El sol […], los risueños colores del golfo, la esplendidez de [la] naturaleza […] se introducen en **el** cerebro y en **las** venas […]; esta es la patria del ***dolce far niente*** […] y

esto el buen napolitano si **sale** muy activo o laborioso, se dedica a […] correr calles **enteras** […] (p. 154).

por esto el buen napolitano si **nace** muy activo o laborioso, se dedica a […] correr calles **y calles** […] (p. 171).

E ancora, si possono perdere aggettivi indefiniti e si possono sostituire riferimenti verbali a favore di riferimenti corporali:

Edizione del 1896

Este pueblo […] y con **unos** ojazos saltones […] que acompañan las palabras con **locos giros**, es la Andalucía de Italia (p. 154).

Edizione del 1923

Este pueblo […] con ojazos saltones […] que acompañan las palabras con **expresivos parpadeos**, es la Andalucía de Italia (p. 172).

Nel periodo che segue, Blasco Ibáñez ha eliminato il poco chiaro "en este punto", che non si riesce a capire a cosa si riferisca, e ha introdotto l'avverbio per mitigare un giudizio sulla "fede" del napoletano, in un primo momento molto drastico:

Edizione del 1896

En este punto aún vive el antiguo *lazzaroni* con sus ridículas supersticiones. No creen mucho en Dios […] (p. 157).

Edizione del 1923

Aún vive **en cada napolitano** el antiguo *lazzaroni* con sus ridículas supersticiones. **Generalmente**, no creen mucho en Dios […] (p. 174).

Nel periodo successivo del capitolo XXIV, a un semplice sostantivo generico l'autore ne preferisce un altro più evocativo:

Edizione del 1896

La **vista** del golfo desde el promontorio de Posilipo […] (p. 160).

Edizione del 1923

La **contemplación** del golfo desde el promontorio de Posilipo […] (p. 177).

E mentre evoca la terra dove è sepolto il poeta Virgilio, modifica il tempo verbale relegando il tutto al passato, ne sottolinea la funzione di cantore della "caída" dei troiani, poi sostituita con "éxodo", elimina l'aggettivo "armoniosos" ritenuto superfluo con riferimento alle liriche virgiliane, ed esplicita il soggetto della frase finale, forse perché, come già avvenuto in precedenza, non scontato per i lettori spagnoli:

Edizione del 1896

Aquí […] **estaba** la tumba de Virgilio, el **vigoroso** cantor **de la caída** de los troyanos; […] era donde el poeta componía sus **armoniosos** versos, **encontrando** la inspiración en el arrullo de **las aguas** que siglos antes habían mecido

Edizione del 1923

[…] **estuvo** la tumba de Virgilio, el cantor de**l éxodo** de los troyanos; […] era donde el poeta componía sus versos**. Encontraba** la inspiración en el arrullo de **este mar** que siglos antes habían mecido la barca de un **heleno** ciego**,** de

la barca de un **griego** ciego **y** de frente olímpica, padre de la poesía**, que guiaba** desde la tumba los pasos de Virgilio […] (p. 165).	frente olímpica, padre de la poesía**. Homero guió** desde la tumba los pasos de Virgilio […] (p. 182).

Modificazioni sostanziali riguardano anche i tempi o i modi verbali.

Nel capitolo XXIII, a cui fanno riferimento i primi due frammenti sottostanti, la terza persona plurale del presente indicativo *rehuyen*, viene sostituita da un infinito accompagnato dalla preposizione "para", assistiamo a uno slittamento semantico dal verbo *pasar*, che significa *passare*, a *pasear* che è un più restrittivo *passeggiare*. Il terzo frammento, del capitolo XXIV, riguarda il passaggio dalla certezza di una sensazione a una più generica possibilità:

Edizione del 1896	Edizione del 1923
[…] y como el trabajo es la mayor de las calamidades, se lo reparten **y rehuyen** del modo más equitativo (p. 154).	[…] y como el trabajo es la mayor de las calamidades, se lo reparten **para rehuirlo** del modo más equitativo (p. 172).
[…] **pasan** los curas en grupo hasta media noche […] (p. 158).	[…] **pasean** los curas en grupo hasta media noche […] (p. 176).
La vista **siente una dilatación** infinita ante el desierto golfo de Pozzuoli […] (p. 165).	La vista **parece dilatarse** infinita ante el desierto golfo de Pozzuoli […] (p. 182).

Tutte le differenze incontrate indicano che, forse, Blasco Ibáñez aveva intenzione di dare al suo pubblico un'opera completa ma scevra di quegli orpelli inutili che erano, chiaramente, il frutto di emozioni vissute al momento, emozioni che, dopo ventotto anni, si erano attenuate.

Nel 1949 l'Editorial Aguilar di Madrid ripubblica *En el país del arte* nel primo dei tre volumi delle *Obras Completas* di Vicente Blasco Ibáñez. Dall'analisi comparativa tra le tre edizioni viene fuori che l'editore madrileno ha preferito utilizzare l'edizione "pirata" del 1896, tenendo in pochissima considerazione l'edizione riveduta e corretta dall'autore nel 1923. In più, sono state apportate anche ulteriori modifiche.

Nel capitolo XXIII sono sostanzialmente due i passaggi in cui le modifiche sono evidenti. Nel primo, in cui vengono descritte le case dei "signorotti napoletani", in contrapposizione a quelle del popolino, Aguilar modifica la parte riferita a quest'ultimo "addolcendo" un po' il commento che Blasco Ibáñez aveva fatto riferendosi alla mancanza di voglia di lavorare:

Edizione del 1896	Edizione del 1923	Edizione del 1949
[…] y juntos a las señoriales **mansiones**, **extendidas en solares**	[…] y juntos a las señoriales **viviendas**, hay aglomeraciones	[…] y juntos a las señoriales **mansiones**, **extendidas en solares mucho**

mucho más pequeño, hay aglomeraciones de infectos tabucos […] **que no se acuerda de la casa más que para dormir** […] (p. 152).	de infectos tabucos […] **que sólo piensa en vivir sin esfuerzo** […] (p. 169).	**más pequeño**, hay aglomeraciones de infectos tabucos […] **que solo piensa en dormir** […] (p. 207).

Nel secondo passaggio l'editore è intervenuto correggendo una svista o un refuso dell'autore valenciano, visto che, parlando di componimenti musicali, i giovani napoletani più correttamente "se abalanzan sobre este paso musical":

Edizione del 1896	Edizione del 1923	Edizione del 1949
[…] los bravos mozos de fieltro microscópico caído sobre una oreja […] se abalanzan sobre este **pasto** musical rotulado con un *Tu m'ami,* o *Tu non m'ami più* […] (p. 157).	[…] los bravos mozos de fieltro microscópico caído sobre una oreja […] se abalanzan sobre este **pasto** musical rotulado con un *Tu m'ami,* o *Tu non m'ami più* […] (p. 175).	[…] los bravos mozos de fieltro microscópico caído sobre una oreja […] se abalanzan sobre este **paso** musical rotulado con un *Tu m'ami,* o *Tu non m'ami più* […] (p. 209).

Nel capitolo XXIV le modifiche sono contenute nelle prime due pagine, lì dove Aguilar opera una correzione alquanto infelice, affermando che gli occhi "entonan", e quando decide di cambiare la concordanza dell'aggettivo "empavesado", che nelle intenzioni di Blasco Ibáñez va riferito al "bosque" e non ai "mástiles":

Edizione del 1896	Edizione del 1923	Edizione del 1949
Ver el golfo de Nápoles y después morir, dicen estos andaluces de Italia, **entornando** los ojos con expresión de arrobamiento […] (p. 160);	*Ver el golfo de Nápoles y después morir*, dicen estos andaluces de Italia, **entornando** los ojos con expresión de arrobamiento […] (p. 177);	*Ver el golfo de Nápoles y después morir*, dicen estos andaluces de Italia, **entonando** los ojos con expresión de arrobamiento […] (p. 210);
Trotan los caballos por las calles **inmediatas** al puerto, viéndose por las encrucijadas el bosque de mástiles **empavesado**, […] un vocerío que parece el **producto** de mil riñas a la vez, anuncia la llegada al barrio de Santa Lucia. **Aquello es** el districto de los napolitanos de bronce; allí las tabernillas donde todas	Trotan los caballos por las calles **paralelas** al puerto, viéndose por las encrucijadas el bosque de mástiles **empavesado**, […] un vocerío que parece el **conjunto** de mil riñas a la vez, anuncia la llegada al barrio de Santa Lucia. El districto de los napolitanos de bronce. Allí las tabernillas donde todas las noches **entra**	Trotan los caballos por las calles **inmediatas** al puerto, viéndose por las encrucijadas el bosque de mástiles **empavesados**, […] un vocerío que parece el **producto** de mil riñas a la vez, anuncia la llegada al barrio de Santa Lucia. **Aquello es** el districto de los napolitanos de bronce; allí las tabernillas donde todas

las noches **ha de entrar** la policía […]; las comadres […] enseñándose las uñas y agotando el **diccionario del barrio** […] (pp. 160-161).	la policía […]; las comadres […] enseñándose las uñas y agotando el **léxico ofensivo** […] (pp. 177-178).	las noches **ha de entrar** la policía […]; las comadres […] enseñándose las uñas y agotando el **diccionario del barrio** […] (pp. 210-211).

In conclusione, per l'edizione del 1923 posso affermare che tutti i cambiamenti rispecchiano la volontà dell'autore di dare una forma più omogenea e meglio "levigata" alla propria "creatura", per cui le soppressioni e le aggiunte apportate riflettono un momento di metabolizzazione delle cose viste e sentite; al tempo stesso, però, quelle stesse modifiche fanno perdere una componente essenziale dell'opera nel suo complesso, quella legata a filo doppio con le sensazioni e le emozioni che forse, a distanza di ventotto anni e con la piena maturità dei suoi cinquantasei anni, Blasco Ibáñez ha voluto mitigare.

Discorso differente deve essere fatto per l'edizione del 1949 perché, se da un lato, ci restituisce quella versione dell'opera più ricca di emotività e di suggestione, dall'altro ci offre, per utilizzare una metafora culinaria, un prodotto "adulterato", il cui sapore ricorda la ricetta originale ma che, ad una "degustazione" attenta, rivela la presenza di ingredienti che nulla hanno a che vedere con l'insieme della preparazione.

BIBLIOGRAFIA

BLASCO IBÁÑEZ Vicente, *En el país del arte*, Valencia, Establecimiento Tipográfico Plaza de Pellicer 6, 1896

BLASCO IBÁÑEZ Vicente, *En el país del arte*, Valencia, Editorial Prometeo, 1923

BLASCO IBÁÑEZ Vicente, *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1949

Diccionario de la Real Academia Española, XXI edición, 2 voll., Madrid, Espasa-Calpe, 1992

GROSSI Gerardo, "*En el país del arte* di Blasco Ibáñez: note per un'analisi delle varianti tra l'edizione del 1896 e quella del 1923", in Associazione Ispanisti Italiani, *Scrittura e riscrittura. Traduzioni, refundiciones, parodie e plagi. Atti del Convegno di Roma, 12-13 novembre 1993*, Roma, Bulzoni, 1995

SULLE ORIGINI DEL PENSIERO ECONOMICO MODERNO GIAPPONESE
ALCUNE CONSIDERAZIONI INTORNO AI DIBATTITI SULLE TEORIE MONETARIE

Amedeo Di Maio[*]

Pur consapevole di non essere un esperto del pensiero economico giapponese, ho ritenuto comunque di esaminarlo nel tentativo di colmare il sostanziale vuoto che si osserva nella letteratura economica occidentale e soprattutto in quella in lingua italiana.[1] Le ragioni di questa mancanza sono molteplici e quella relativa alla difficoltà di accesso alle fonti dirette, per via della diffusa non conoscenza della lingua, sembra essere una buona giustificazione. Tuttavia, essa non appare sufficiente affinché l'economista italiano possa decidere di ignorare la formazione di un pensiero economico che contribuisce significativamente alla comprensione della dinamica secolare di una rilevante economia. Lo spazio concesso e la complessità del tema mi inducono a restringere il campo di indagine e di sceglierlo comunque in modo tale che mi possa consentire di cogliere aspetti generali della "teoria economica confuciana".[2] Non v'è dubbio che il tema che più si presta a rispondere a questa esigenza è quello relativo allo sviluppo delle teorie sulla moneta nell'era Tokugawa (1603-1868).[3] Il periodo considerato è quello nel quale anche in Europa si sono sviluppate importanti teorie economiche che hanno avuto la loro convergenza nella teoria smithiana (1776) che, come è noto, verrà poi generalmente considerata appunto l'origine comune del pensiero economico moderno europeo. Nell'ultima parte del lavoro azzarderò una comparazione tra le teorie monetarie che si sono sviluppate in Giappone e quelle contemporanee europee. Si tratta solo di un timido iniziale tentativo che nasce dal desiderio, ma non ha la pretesa, che esso incentivi, tra i giovani studiosi italiani, lo sviluppo di

---

[*] Dipartimento di Scienze Sociali. Università degli studi di Napoli L'Orientale. Desidero ringraziare il professor Franco Mazzei per i preziosi suggerimenti che mi ha fornito dopo la lettura di una precedente versione di questo articolo e la dottoressa Silvana De Maio per la generosità con la quale mi ha agevolato la reperibilità di fonti bibliografiche, essenziali alla stesura di questo lavoro.

[1] Esistono, ovviamente, non pochi testi di storia economica che analizzano gli aspetti monetari del Giappone moderno e singoli contributi che descrivono il pensiero economico giapponese e la sua tradizione. Tuttavia, solo di recente sono stati tradotti gli scritti di pensatori giapponesi dell'era Tokugawa e solo in tedesco per via della meritoria attività svolta da Schefold (Schefold, 2001).

[2] Giustifico il mio esclusivo riferimento al pensiero confuciano, sulla base delle considerazioni svolte dal noto economista giapponese Michio Morishima (Morishima, 1994, p. 37): "[…] secondo me, non esiste una separazione ideologica tra la Cina e il Giappone, poiché questi due Paesi hanno uno spirito essenzialmente confuciano; quanto al buddismo, non è arrivato in Giappone direttamente dall'India, ma sempre attraverso la Cina. Lo shintoismo, infine, che è generalmente considerato come la religione più autenticamente giapponese, è sempre stato, anche nelle forme più antiche e primitive, profondamente influenzato dal taoismo cinese; si è persino giunti ad affermare che esso non era altro che una versione giapponese del taoismo". Peraltro questa tesi è largamente accettata dai nipponisti italiani (Mazzei – Volpi, 2006).

[3] Per una descrizione generale dell'economia dell'epoca, rinvio a Norman, 1975 e a Zanier, 1999.

studi comparati di storia del pensiero economico.

La scelta dello specifico argomento nasce dall'osservare che tra la fine del XVII secolo e l'inizio del XVIII in Giappone si sono verificati importanti fenomeni monetari quali gli squilibri economici e sociali dovuti all'endemica inflazione nell'era Genroku (1688-1703), le conseguenti riforme monetarie e la tendenza di lungo periodo verso la definitiva "monetizzazione" dell'economia.[4] Il periodo più fertile di idee mi sembra quello compreso tra il 1680 ed il 1750. Dopo le ere Genroku e Kyōhō (1688-1735) inizia una lunga epoca di transazione, sia in termini di evoluzione del sistema economico sia della teoria economica giapponese, interrotta solo dagli interessanti ed originali contributi di Kaiho Seiryō (1755-1817) e di Miura Baien (1723-1789).

Come era forse lecito attendermi, noto che le riflessioni confuciane sulla moneta rappresentano soprattutto un tentativo per comprendere le implicazioni sociali dei mutamenti economici dell'epoca. Si è solito distinguere tre fatti [5] stilizzati, nell'accezione kaldoriana, che rendono esplicito l'interesse dei pensatori confuciani verso le questioni monetarie. Il primo riguarda le fluttuazioni nell'offerta di moneta, imputabili soprattutto alle emissioni di monete svalutate (per il peso o il contenuto di metallo prezioso). Ovviamente, queste fluttuazioni determinano instabilità sia nel livello generale dei prezzi, sia nei prezzi relativi, soprattutto dei prodotti agricoli. Il secondo fatto riguarda la progressiva "monetizzazione" dell'economia che si traduce, ovviamente, in una sostituzione della moneta metallica come mezzo di scambio, rispetto al riso. Questo ultimo fatto discende da cambiamenti negli stili di vita, dall'urbanizzazione e più in generale dalla crescita nelle transazioni commerciali, oltre che, naturalmente, dall'istituto del *sankinkōtai* (residenza alternata), con cui lo *shōgun* costringeva i signori feudali a risiedere periodicamente a Edo. Il terzo fatto, come avremo modo di vedere meglio in seguito, riguarda le incertezze, le esitazioni e i diversi cambi di indirizzo delle politiche monetarie del *Bakufu*.[6]

È proprio su questi tre fatti che i pensatori confuciani giapponesi dell'epoca assumono posizioni, anche diverse e comunque, per la maggioranza degli studiosi,[7] sono quasi generalmente assunte dal punto di vista dell'effetto procurato alla classe sociale dei samurai e con ostilità di principio verso la classe dei mercanti. In estrema sintesi, la tesi più diffusa è che il contrasto tra un ordine sociale dato, che è auspicabile conservare immutato, ed una evoluzione economica rapida e causa di redistribuzione di benessere tra le classi sociali, avrebbe obbligato gli intellettuali dell'epoca a svolgere riflessioni di carattere normativo sulla

---

[4] Akamatsu, 1972.

[5] Gravier, 2001, p. 1760.

[6] Akamatsu, 1972.

[7] Si vedano per tutti Honjo, 1959 e *idem*, 1971 (quest'ultimo citato in Gravier, 2001). Honjo, che può essere considerato in Giappone caposcuola della storia economica, è uno dei più importanti studiosi del pensiero economico giapponese e nell'articolo del 1959 citato informa che solo nel 1890 si avverte il bisogno di uno studio del pensiero economico giapponese, attraverso lo scritto di Sugakida Wasaburō e nel 1893 Soeda Juichi scrive una tesi nella quale cerca di associare i pensatori giapponesi alle scuole di pensiero economico europeo.

moneta. In altre parole, questi teorici avrebbero sviluppato argomentazioni essenzialmente conservatrici, destinate a difendere lo *status quo* (che si traduce in difesa del potere di acquisto dei signori feudali, i *daimyō*) attraverso norme volte alla condanna della intermediazione commerciale, al recupero del riso come principale mezzo di scambio, al ripristino di una economia bucolica. Gli studiosi appartenenti alla generazione successiva, quella che produrrà i più importanti contributi tra il 1730 ed il 1750, risulterebbero invece più aperti alle teorie che avvantaggiano i commerci e quindi la diffusione della moneta metallica e il completo abbandono dell'uso del riso come mezzo di scambio.

La sintesi riportata ha certamente fondamento, tuttavia la storia del pensiero economico dell'epoca appare più complessa e variegata. Interessanti quesiti degli studiosi dell'epoca fanno riferimento, ad esempio: alla questione se la moneta (il metallo prezioso) è simbolo di ricchezza o essa stessa è intrinsecamente ricchezza; se l'inflazione è percepita sempre come un aumento generalizzato e continuo dei prezzi o appare tale anche quando la dinamica dei prezzi concerne solo alcuni prodotti; in presenza di molteplici feudi che hanno il potere di conio, ci si chiede se è possibile individuare un criterio di "gerarchizzazione" delle monete; al fine di stabilizzare i prezzi dei beni ci si domanda se è sufficiente fissare i tassi di cambio tra le monete dei diversi feudi o se non è preferibile istituire condizioni di monopolio commerciale, al fine di assicurare riserve monetarie ai feudatari ed al governo centrale. Quest'ultimo aspetto ne tocca altri legati, soprattutto, all'intervento pubblico in economia.

Con riferimento al primo quesito, il paradigma dominante dell'epoca si riassume con il termine *kikokusenkin* ("stimare il riso e disprezzare l'oro").[8] Questa lapidaria ed estrema proposizione nasconde tuttavia posizioni più moderate ed analisi più complesse di quelle che si basano sulla mera nostalgia di una economia bucolica, con gli scambi commerciali affidati al baratto. È una proposizione che consegue la caratteristica quasi monoprodotto del Giappone dell'epoca, almeno con riferimento all'agricoltura. La situazione finanziaria dello stato dipende crucialmente dai raccolti ed il benessere di tutti gli abitanti è influenzato soprattutto, se non esclusivamente, dalle fluttuazioni nella produzione del riso. Ne discende naturale che i pensatori confuciani, su basi pragmatiche e colme di apparente buon senso,[9] richiamino l'attenzione al fatto che l'assenza di riso durante le carestie uccide gli uomini, mentre il contadino non ha difficoltà a vivere senza oro o altri metalli preziosi. Un governo benevolente deve pertanto cercare di assicurare che non ci siano sprechi, sia nella produzione che nel consumo; le riserve devono essere sufficienti per evitare carestie e consentire una efficiente difesa in caso di invasioni straniere. Come vedremo meglio più oltre, la difesa del riso rispetto all'oro è anche conseguenza del desiderio di non alterare l'organizzazione sociale. Il riso è la principale fonte dei ricavi dei signori che la

[8] Gravier, 2001, p. 1762.

[9] Appare evidente la non considerazione della moneta come merce e quindi neanche del concetto di prezzo relativo.

redistribuiscono tra i vassalli, i samurai ed i contadini.[10]

Il confucianesimo del XVII secolo si oppone alla estensione della utilizzazione della moneta metallica, proprio per i suoi possibili effetti redistributivi del benessere, tuttavia riconosce un valore intrinseco ai metalli preziosi. Il ragionamento prevalente è duplice: la moneta metallica è idonea a rappresentare la circolazione della ricchezza, perchè è preziosa in sé, tuttavia la sua prevalenza nello scambio comporta effetti redistributivi e inediti comportamenti sociali entrambi non desiderati. Solo una minoranza di studiosi sottolinea l'assoluta inutilità dei metalli preziosi. Anche la posizione estrema contraria appartiene a pochi pensatori. Yamaga Sokō (1622-1685)[11] è tra i pochi a ritenere che il possesso di moneta metallica possa essere lo strumento più efficace per un governante di assicurarsi potere e prestigio e che essa è un mezzo di pagamento efficiente anche perchè non perde di valore per via della caratteristica di non deperibilità. Coerentemente, Yamaga Sokō sottolinea l'importanza della proibizione di conio privato e la conseguente necessità di un monopolio pubblico.[12] Egli considera il conio come un privilegio del potere centrale e associa la moneta al potere regale. È questa una posizione originale ed innovativa soprattutto se si pensa che era recente il ricordo, e pesava ancora, dei disordini monetari delle ere Muromachi e Momoyama.

Anche per queste, sia pure isolate, posizioni all'inizio del diciottesimo secolo il desiderio di ristabilire totalmente la funzione del riso nello scambio non viene più tanto difeso. Pensatori come Arai Hakuseki (1657-1725)[13] arrivano a riconoscere il primato del metallo prezioso come mezzo di scambio. Egli acutamente osserva che la politica commerciale giapponese, con il suo netto e costante deficit della bilancia dei pagamenti, produce continue uscite di metalli preziosi dal paese, metalli la cui produzione interna è particolarmente limitata. Al contrario delle conclusioni che trarrebbe un contemporaneo mercantilista europeo, Hakuseki non ritiene utile ristabilire gli scambi con l'estero attraverso l'esportazione dei propri prodotti, al fine di attirare in Giappone metallo prezioso. Egli auspica invece uno stretto controllo se non una interdizione degli scambi commerciali con l'estero, dimostrando di ignorare, come molti suoi contemporanei, gli effetti nocivi delle economie autarchiche (*Sakoku*, letteralmente "paese chiuso"). Comunque egli si mostra anche difensore della tutela della qualità del conio perchè convinto che la moneta non può far circolare la ricchezza se non nella misura nella quale essa stessa è ricchezza.

Riguardo al problema della cosiddetta "gerarchizzazione" delle monete, esso viene affrontato secondo due aspetti del tutto differenti. Il primo concerne la graduatoria da assegnare ai diversi metalli con i quali si producono monete differenti (oro, argento, bronzo), il secondo riguarda, invece, il rapporto esistente, a

---

[10] Va ricordato che nella tradizionale stratificazione sociale confuciana, la classe dei mercanti era posta all'ultimo posto, dopo, rispettivamente, i samurai (i letterati burocrati in Cina), i contadini e gli artigiani.

[11] Morris – Suzuki, 1989; Honjo, 1938.

[12] *Ibidem*.

[13] Takekoshi, 1967; Akamatsu, 1972.

parità di metallo, tra le monete coniate nei diversi feudi.

La tesi prevalente riguardante l'aspetto relativo alla graduatoria dei metalli, credo si possa sintetizzare affermando che la moneta non deve essere graduata in funzione della ricchezza espressa dal metallo (perché, ad esempio, nulla garantisce che il luccichio dell'oro ne indichi l'intrinseca ricchezza), bensì per la idoneità del metallo nel facilitare lo scambio di beni e servizi. Ne discende che per alcuni, il bronzo risponde meglio dell'oro a questa funzione (è un metallo più resistente), sebbene Hakuseki consideri la moneta di oro come la più apprezzabile, quella in bronzo la più povera e quella in argento la più utilizzata. Degna di nota è la considerazione, sempre di Hakuseki, che il prevalere di una moneta metallica, in una regione, finisce con l'esprimere il grado di sviluppo economico della stessa.[14]

È proprio da questa ultima osservazione che forse si origina la questione relativa al secondo aspetto citato: quella della "gerarchizzazione" delle monete dei diversi feudi. L'obiettivo è di assicurare la stabilità dei tassi di cambio e la soluzione non è la costituzione di una moneta unica, bensì il controllo dell'offerta monetaria da parte dei feudatari, sulla base di rigide regole di finanza pubblica, dettate dall'autorità centrale.

Tornerò dopo su questo aspetto perché ritengo sia necessario ora approfondire il problema della relazione tra la quantità di moneta detenuta e volume della ricchezza posseduta.

Ho più volte ricordato che il dibattito sulla moneta interessa i pensatori confuciani dell'epoca più per i riflessi che ha sulle dinamiche sociali piuttosto che per ragioni confinate nella sfera solo economica. La preoccupazione dominante è che i cambiamenti economici in atto sembrano favorire la crescita della classe dei mercanti ed indebolire quella dei samurai. Ne discende che le regole monetarie devono essere tali da favorire la conservazione del potere economico esistente e disincentivare l'emergere di nuove classi.

Esiste tuttavia un pensatore confuciano che tende a legittimare la crescita del ceto dei mercanti attraverso l'individuazione di una etica mercantile. Ishida Baigan (1685-1744), [15] assiduo lettore di pensatori confuciani, buddisti e shintoisti, abbandona a 45 anni l'attività commerciale e fonda la scuola del *shingaku* (studi del cuore) attraverso la quale diffonde la sua tesi dell'esistenza di una legittima etica dei mercanti. A differenza delle tesi confuciane dominanti, Ishida Baigan fornisce una legittimazione teorica dei profitti che si guadagnano attraverso l'attività commerciale. Egli non tende a consacrare il trionfo della classe dei mercanti, ma di assegnare ad essa un legittimo posto nell'ordine sociale dei Tokugawa. Per far ciò, egli deve dimostrare che è possibile conciliare l'interesse dei mercanti con l'interesse generale della collettività. Per questo motivo compara le rendite dei *daimyō* nei loro feudi al profitto dei mercanti e giudica questi guadagni di egual natura, poiché entrambi rappresentano il contributo che le due classi forniscono al benessere generale. La sola differenza tra i due guadagni è relativa al rischio, poiché la rendita dei *daimyō* appare certa e costante. Nel pensiero di Ishida Baigan

---

[14] Akamatsu, 1972.

[15] Honjo, 1965. Sul pensiero di Ishida Baigan cfr. Mazzei, 1984 e Beonio Brocchieri, 1993.

la rendita del signore ed il profitto del mercante non causano conflitti politici, poiché è da ritenere che egli assuma *naturale* che nel caso di recessione, il guadagno si riduca solo per il mercante. Il meccanismo giustificativo sembra essere il seguente: una minore produzione, garantendo la medesima rendita al signore, si traduce in minore disponibilità di reddito per gli altri componenti della collettività, tra i quali i mercanti. La ragione è data, in linguaggio moderno, da una visione circolare e stazionaria dell'economia. Il signore acquisisce una rendita capace di consentire una vita frugale, basata sull'etica confuciana, così come anche il mercante riceve in funzione dell'apporto dato al benessere sociale e coincidente con un reddito che consente una altrettanto vita frugale, eticamente ineccepibile. In questo senso il suo guadagno è legittimato. Se sono stato chiaro, appare allora evidente che è azzardato sostenere che il pensiero di Ishida Baigan è anticipatore dello spirito del capitalismo giapponese, così come il pensiero calvinista lo è del capitalismo europeo, secondo la famosa tesi del Weber.[16] La ragione è immediata: Ishida Baigan, come tutti gli altri pensatori confuciani, appaiono incapaci di teorizzare il guadagno eccedente e quindi l'esistenza di una accumulazione come condizione necessaria del reinvestimento nel ciclo economico. La loro idea di accumulazione è in effetti coincidente con quella di tesaurizzazione e quindi sganciata dagli elementi dinamici propri dell'investimento. D'altro canto Ishida Baigan esprime una visione del "giusto prezzo" che deriva dall'agire del mercante secondo la regola della "virtù dell'onestà" (*shojiki*), ma non coincide con il giusto prezzo tomista. Coincide con il prezzo di mercato e non è detto che sia pari a quello desiderato dal mercante al fine di ottimizzare i propri investimenti. Questo prezzo deve essere tale che non si abusi del cliente, sia in termini della qualità della merce, sia della qualità della moneta utilizzata. Siamo lontani dalla "mano invisibile" che tramuta l'egoismo dei singoli in altruismo generale e tuttavia è possibile azzardare l'idea di un meccanismo automatico di equilibrio del mercato, data l'assunzione in Ishida Baigan della autonoma determinazione nel mercato del "giusto prezzo".

Ho già riferito che in presenza di crisi finanziarie, i confuciani propongono riforme volte alla difesa della rendita dei *daimyō*. Si propongono riduzioni delle spese, ribassi dei contributi ai vassalli, coltivazione di nuove risaie e soprattutto l'istituzione di monopoli commerciali, sia con riferimento agli scambi interni che a quelli con l'estero. Lo scopo principale è proprio quello della accumulazione (o meglio tesaurizzazione) della moneta incassata nel feudo, attraverso la vendita dei

[16] Ricorda Morishima (1994, p. 38 e ss.) che Weber "si è limitato a concludere che né il confucianesimo, né l'induismo, né il buddismo erano religioni adatte allo sviluppo dello spirito capitalistico, perché ciascuna di queste dottrine ha in sé elementi ad esso sfavorevoli". Sempre secondo Morishima, "due sono le condizioni necessarie alla realizzazione di un capitalismo all'occidentale: lo Stato-nazione e la società civile […] Ed è proprio grazie alla variante nazionale e nazionalistica del confucianesimo che il Giappone […] è riuscito" a diventare una potenza economica capitalistica. Naturalmente, questa variante confuciana sorge nella seconda metà dell'800, ben oltre il periodo che interessa questo lavoro. Una opinione diversa viene espressa da Mazzei, 1976. Secondo questo autore, i germi del capitalismo giapponese è possibile scorgerli già nell'era Tokugawa, anche se non con l'ottica del modello generale ipotizzato nella letteratura economica anglosassone.

beni e servizi gestiti in monopolio. La proposta di istituzione di monopoli commerciali di valenza territoriale coincidente con il feudo, è svolta con convinzione da Dazai Shundai[17] e il pensatore Kumazawa Banzan (1619-1691) tuttavia vi si oppone avendo osservato, per dirlo in termini moderni, che il monopolio conduce a sovrapprofitti e conseguente riduzione del beneficio per i consumatori. Un ulteriore argomento a sfavore del monopolio, è sollevato con riferimento alla esclusività del commercio con l'estero (o con altro feudo) e riguarda il fatto che l'economia del territorio esportatore viene a dipendere dalla disponibilità ad importare del paese partner commerciale e questa disponibilità può, a sua volta, dipendere da situazioni politiche contingenti.[18]

Il citato Dazai Shundai è convinto che il monopolio conduce ad un auspicato successo economico dei signori feudali, attraverso l'attrazione nel feudo dei metalli preziosi. Ciò significa che, in Dazai Shundai, la difesa dell'economia bucolica (del feudalesimo) passa attraverso la monetizzazione dell'economia e il controllo dell'emersione del ceto dei mercanti. La moneta è pertanto accettata solo perché è detenuta soprattutto dal signore feudale e, ne discende, che essa deve essere principalmente tesaurizzata.

La critica più consapevole alla accumulazione monetaria è svolta nel 1721 da Yamashita Konai.[19] Egli si oppone alla politica della frugalità (*keiyaku*) dello *shōgun* e consiglia di far circolare la moneta. Nell'interpretazione di Nakamura (1942)[20] è possibile individuare tre aspetti nell'analisi di Konai. La tesaurizzazione voluta dal *Bakufu* impedisce inizialmente alla moneta di svolgere l'importante ruolo di mezzo di scambio. In seguito, il ritiro stesso della moneta dalla circolazione altera il rapporto tra quantità di moneta e merci e l'attività economica generale ne risulta negativamente influenzata. Infine, la non circolazione riguarda anche il mercato dei capitali e quindi ne risulta negativamente influenzata la politica finanziaria delle imprese. Secondo Nakamura, Konai è anche consapevole che la riduzione della base monetaria in circolazione conduce all'aumento dei prezzi e ciò ha implicazioni sulla redistribuzione della ricchezza. Ne discende che se la circolazione della moneta è un elemento rilevante nella distribuzione della ricchezza essa deve pertanto essere controllata dal governo.

Ne consegue, ancora, che l'analisi quantitativa della moneta conduce alla individuazione di una distribuzione della ricchezza che non avviene solo tra le classi sociali, ma anche per aree geografiche. La diversa distribuzione geografica della ricchezza potrebbe condurre alla necessità, diremmo oggi, della perequazione, tuttavia Konai ritiene che il singolo feudo e il *Bakufu* possono attuare autonome politiche, anche divergenti, perchè operano su dimensioni territoriali molto diverse. L'intero paese viene tuttavia sempre analizzato nell'assunto di una economia chiusa e Konai finisce col non distinguersi da Kumazawa Banzan[21]

---

[17] Soum, 1993.
[18] Horie, 1942.
[19] Gravier, 2001.
[20] *Ibidem*.
[21] Soum, 1993.

riguardo all'importanza del riso, richiamandosi al tradizionale principio *kikokusenkin*. La differenza rilevante con gli altri studiosi dell'epoca concerne il consiglio al governo di far circolare la moneta. Il *Bakufu* deve consentire alla moneta di svolgere la sua funzione di mezzo di scambio, senza tuttavia favorire ineguaglianze patrimoniali, che significa senza provocare mobilità sociale. L'esigenza della circolazione della moneta appare, inoltre, pienamente compatibile con la tesi di Konai della non esigenza di avanzi di bilancio del governo centrale. In altre parole, non si avverte più l'esigenza di una "riserva di guerra" come invece appariva ai tempi di Hideyoshi (1535-1598). Il Giappone è ormai un paese del tutto chiuso (*Sakoku*) e non si avvertono minacce esterne.

L'esigenza del controllo della base monetaria in circolazione non è l'unico motivo, nel pensiero confuciano dell'epoca, che giustifica l'intervento pubblico nell'economia. L'intervento pubblico è giustificato essenzialmente per l'esigenza di resistere ai cambiamenti sociali che possono allontanare dal modello ideale dell'economia bucolica, tuttavia sarebbe errato concepire le tesi dell'intervento pubblico come mero residuo dell'epoca medievale. Non v'è dubbio che l'intento principale è comunque quello della difesa dei signori e dei samurai. Toyama Kagekata (1793)[22] arriva a chiedere al *Bakufu* di finanziare i crediti richiesti dai signori e dai samurai, e di interdire questa attività creditizia ai mercanti. Shubeiken Josho (1867)[23] in una epoca di evidente sviluppo dei mercati, arriva a raccomandare il monopolio pubblico del riso. Si chiede di istituire monopoli, di confiscare ricchezze, di regolamentare attraverso rigide restrizioni normative, di sostituire lo stato al mercato. In sintesi, le posizioni estreme e tuttavia non infrequenti, presumono l'intervento pubblico sia riparatore dei danni provocati dal mercato, sia sostitutivo del mercato stesso.

Cerchiamo di capire le ragioni proprie del pensiero confuciano che possono condurre alla giustificazione dell'intervento pubblico, indipendentemente dal retaggio medievale. Nel pensiero confuciano tradizionale, il comportamento dell'uomo onesto e probo è inteso indipendente dalla sua condizione economica. Tuttavia, con senso del realismo, già pensatori antichi, come Mencio (-371?-289?),[24] riconoscono che restare onesti è estremamente difficile per chi versa in condizioni di totale miseria. Ne consegue che il mantenimento della stabilità politica (la possibilità a tutti di essere onesti) implica l'esistenza di regole economiche. L'etica economica può riassumersi in un duplice assioma: incoraggiare la produzione e scoraggiare il consumo. Il consumo dev'essere contenuto, al fine di agevolare il controllo dei propri desideri e evitare, di conseguenza, il lusso e le stravaganze. Produrre per consentire condizioni materiali senza le quali non ci sarebbe ordine politico e sociale stabile ed essere frugali per evitare disordine e stravaganza, appaiono comportamenti necessari alla definizione di un sistema stabile ed equilibrato. I signori dei feudi sono tenuti ad assicurare la "produzione minima" e rispettare e far rispettare i principi della frugalità.

---

[22] Miyamoto, 1982.
[23] *Ibidem*.
[24] Stalmaker, 2005; Tillman, 1982.

Se la politica effettiva rispettasse rigorosamente questi principi, ci troveremmo nelle condizioni che gli economisti definiscono di "stato stazionario", mentre secondo Bellah (1957)[25] la regola produzione/consumo che si è descritta è stata concepita in Giappone non con l'intento di mantenere integro un sistema sociale statico e chiuso e dato nelle sue dimensioni quantitative, quanto di garantire, nella crescita, un rapporto di potere costante ed immutabile tra le classi sociali. L'etica economica del confucianesimo giapponese consente l'incoraggiamento della produzione, al fine di costruire "un paese ricco e un esercito forte" (*fukoku-kyōhei*),[26] che sarà poi lo slogan dei riformatori Meiji, e garantire il mantenimento dell'ordine politico dei Tokugawa. È tuttavia bene ricordare che la spinta alla produzione è accompagnata da un controllo sociale piuttosto elevato riguardo al lusso ed ai fasti: sono frequenti le raccomandazioni del governo lette al popolo con il fine di sviluppare il risparmio, così come risultano non infrequenti le azioni di requisizione di ricchezze ostentate dai commercianti. Come ho già scritto, si è comunque ancora molto lontani dallo spirito capitalistico dell'accumulazione per il reinvestimento.

Le raccomandazioni confuciane riguardanti le finanze pubbliche, sono in tal senso rivelatrici. Il bilancio pubblico dev'essere in pareggio e la determinazione delle spese è funzione esclusiva dell'ammontare delle entrate. La regola del bilancio pubblico in pareggio è propria anche dei sistemi capitalistici dell'Europa dell'epoca, tuttavia, come è noto, esiste in essi il concetto di finanza straordinaria che consente il ricorso al debito pubblico.

In sintesi, le spese pubbliche possono aumentare solo se aumentano le entrate. Queste ultime, in una economia chiusa, sono dipendenti solo dalla produzione (essenzialmente del riso) e ne discende che la variabilità della spesa è giusto pari alla variabilità nella produzione del riso.

Le ragioni dell'intervento pubblico sull'economia reale sono le medesime che riguardano il controllo della moneta. Riguardo al dibattito intorno alla moneta, un posto di rilievo nella teoria conservativa è assunto dal già citato Kumuzawa Banzan.[27] Alla base delle sue riflessioni si trova la durevole condizione della crisi economica che ha caratterizzato la fine del XVII secolo in Giappone. Il pessimismo del pensiero economico di Kumazawa Banzan è il diretto risultato dell'osservazione delle condizioni economiche dell'epoca. Kumazawa Banzan constata la congiunzione di tre fattori: il ribasso tendenziale del prezzo del riso, che impoverisce samurai e contadini; una vasta crisi di indebitamento che tocca ancora una volta samurai e contadini; nello stesso tempo, l'arricchimento dei commercianti e la monetizzazione dell'economia. Kumazawa Banzan descrive in modo molto dettagliato la crisi da indebitamento che tocca gli agenti economici dell'epoca e percepisce i concatenamenti economici che ne sono la causa. Nell'ordine, egli individua un aumento dei samurai senza padroni (*rōnin*) e improduttivi per via della politica del *Bakufu*, un ribasso del prezzo del riso dovuto

[25] Bellah, 1957.
[26] Questo slogan mi è stato indicato dal prof. Franco Mazzei.
[27] Soum, 1993.

alla struttura della distribuzione ed al buon raccolto; ne consegue un impoverimento del contadino e ribasso del gettito fiscale percepito dai signori; ciò determina un ribasso nei trasferimenti dai signori ai vassalli e indebitamento di questi ultimi; ne consegue ancora un aumento delle imposte che gravano sui contadini e quindi un aumento anche del loro indebitamento; infine, crisi nelle vendite e commercianti ed artigiani che traggono i loro guadagni sui consumi dei *daimyō*, dei contadini e dei samurai.

La crisi si origina nell'indebitamento dei vassalli e dei samurai e si trasmette alle altre classi sociali.

La soluzione a questa crisi è per Kumazawa Banzan tutta di natura monetaria e consistente nel ristabilimento del riso come mezzo di pagamento, anche se non esclusivo. La causa della povertà nelle campagne risiede nell'uso crescente della moneta metallica e nell'inflazione che ne è il risultato. Kumazawa Banzan ritiene che debba invece essere il riso la misura di tutte le cose, mezzo di pagamento e riserva di valore. La ragione risiede ancora una volta nell'implicita assunzione di una economia chiusa e stazionaria. In altre parole, la reintroduzione del riso come mezzo di scambio riposa sul primato della produzione del riso su tutte le altre produzioni e sul primato del modello cinese classico dell'economia fondata sull'autosufficienza.

Anche Ogyū Sorai (1666-1728),[28] considerato il padre della scienza politica moderna in Giappone, è anche attento ai problemi economici dell'epoca. Ne individua soprattutto tre e li considera un po' paradossali: l'inflazione, la diminuzione della circolazione monetaria e la difficoltà a reperire merci. Ogyū Sorai afferma che non esiste una evidente relazione tra la purezza del metallo e il valore della moneta nello scambio. In altri termini, egli non imputa l'inflazione alla emissione di moneta con minor contenuto di metallo prezioso. Al contrario egli insiste, come Kumazawa Banzan, sulle cause sociali dell'inflazione. L'inflazione è un fenomeno essenzialmente sociale, è il risultato di comportamenti individuali e collettivi inadeguati, della "vita di locanda",[29] propria dei mercanti e che egli considerava impropria per il samurai. Per questo motivo egli mira a dare un ruolo importante alla moneta di rame, alla stabilizzazione del prezzo del riso ed al ritorno dei samurai alla campagna, per contenere il fenomeno crescente dell'urbanizzazione e quindi la elevata monetizzazione dell'economia che ne deriva.

Sebbene Ogyū Sorai non segua Kumazawa Banzan nell'idea di reintroduzione del riso come mezzo di scambio, la sua percezione solo dei fenomeni sociali quali causa dell'inflazione non consente di annoverarlo tra gli studiosi che hanno significativamente contribuito alla evoluzione della teoria monetaria nel Giappone moderno. La vera evoluzione, anche teorica, si osserva nelle opere di Miura Baien e di Kaiho Seiryō.

---

[28] Gravier, 2001; Ansart, 2006.

[29] È un sintetico modo, mi informa Franco Mazzei, usato da Ogyū Sorai per indicare lo sradicamento dei samurai limitati nel compimento del loro ideale di vita dalla finitezza delle risorse finanziarie che li esilia nelle locande delle città.

Miura Baien[30] dedica un suo lavoro esclusivamente alle questioni monetarie. Nel suo *Kagen*, la moneta metallica è considerata come una merce esterna allo scambio, poiché svolge unicamente il ruolo di unità di conto. Il percorso analitico è duplice. La moneta nasce come uso alternativo del metallo prezioso e il suo scambio con le merci non è considerato diverso dal baratto. Miura Baien sottolinea inoltre che, nel tempo, il principale uso del metallo prezioso diventa monetario. La moneta diviene solo mezzo di scambio. La moneta non è ricchezza, poiché questa è costituita da sei elementi: acqua, fuoco, metallo, legno, terra e riso. La moneta non è neppure un mezzo di accumulazione della ricchezza, essa non è che un mezzo che assicura la circolazione. Per questa stessa ragione, Baien accetta le diverse possibili forme della moneta e ammette la legittimità della carta moneta. La sua forma importa poco visto che essa non è altro che mezzo di scambio.

La moneta dunque non è ricchezza *in se*, e neanche mezzo di accumulazione della ricchezza. La moneta è soprattutto uno scambio differito: non si dovrebbe accettare la moneta se non perché si sa che si potrà ricambiarla successivamente. L'idea di scambio differito conduce inevitabilmente al concetto di accumulazione, inteso come risparmio attuale che si traduce in consumo futuro. Per questo motivo, sottolinea Baien, in tempi di pace, tutte le classi della società sono attirate dalla moneta e desiderano averla. Questo spiega del resto in larga misura la crescita delle città, i contadini che lasciano le campagne nella speranza di nuove attività che consentano maggiori guadagni monetari. Infine, per Baien, la moneta ha valore solo perché gli agenti credono che effettivamente ne abbia.

La passione per la moneta è tuttavia all'origine dell'espansione delle ineguaglianze sociali, tema vicino all'idea di Yamashita Konai. Queste ineguaglianze sono dovute al desiderio smodato che hanno gli agenti di possedere moneta. Quando si percepirà la moneta solo come un mero mezzo di scambio, quei desideri diminuiranno e si ridurrà anche la irregolarità dell'economia monetaria. L'argomentazione non è priva di elegante logica: Baien non rifiuta l'economia monetaria e riconosce che la moneta è una condizione necessaria per lo scambio; ciò che egli condanna, è il valore intrinseco che gli agenti erroneamente riconoscono alla moneta fuori dallo scambio, una sorta di generale "illusione monetaria". La distinzione è sottile: la moneta non è condannata, ma sono invece condannati i comportamenti che hanno come scopo l'accumulazione dei ricavi monetari. Ne discende che le raccomandazioni di politica economica sono quelle usuali: i signori dovrebbero cessare di prendere in prestito dai mercanti e promuovere condizioni di vita per i contadini tali da non costringerli all'indebitamento. Fondamentalmente sfavorevole ai mercanti, Baien critica dunque l'indebitamento dei signori e dei contadini.

L'evoluzione delle concezioni monetarie diventa evidente con la teoria di Kaiho Seiryō.[31] All'epoca della scrittura del *Keikodan*, i problemi che si trovano ad affrontare i *daimyō* non sono molto diversi da quelli osservati da Kumazawa Banzan: impoverimento della classe dei samurai, difficoltà finanziarie crescenti dei

---

[30] Mercer, 1991; *idem*, 1998; Honjo, 1940.

[31] Schefold, 2002; Gravier, 2001.

daimyō. Ma Kaiho Seiryō propone soluzioni radicalmente diverse. Piuttosto che raccomandare l'allineamento delle spese alle entrate, egli raccomanda di cercare nuove fonti di ricavi per far fronte alle spese e in particolare sottolinea che la base dell'imposizione fiscale feudale, la produzione del riso, impedisce la individuazione di entrate che si originano nelle nuove ricchezze emergenti. Piuttosto che auspicare il ritorno dei samurai alla terra, egli propone loro di iniziarsi all'attività commerciale. Benché discendente da una famiglia di samurai di Edo, riconosce la necessità del perseguimento del profitto, e indica come esempi da seguire il comportamento e la determinazione dei mercanti.

Più acutamente, Kaiho Seiryō considera tutte le relazioni sociali umane come relazioni di scambio. I rapporti del signore con i vassalli sono per lui delle relazioni di scambio come tutte le operazioni che si svolgono nel mercato. Lo scambio è la misura di tutte le cose e ha per ragione universale la ricerca del profitto; il prezzo di equilibrio di qualsiasi bene risulta dal confronto tra la domanda e l'offerta. Di conseguenza, la moneta, spogliata delle sue caratteristiche istituzionali, come tutte le merci, vede determinato il suo prezzo secondo le regole naturali che guidano i meccanismi di mercato. Infine, come tutte le altre merci, essa deve poter generare un profitto.

Il primato del mercato, luogo dove si stipulano i rapporti contrattuali, luogo di valutazione del valore delle merci e luogo di espressione dei desideri degli uomini, limita la moneta a merce tra le merci. La rottura teorica sembra dunque totale con il pensiero monetario della fine del XVII secolo e tuttavia la realtà è senza dubbio più sfumata. In primo luogo perché Kaiho Seiryō, per la radicalità delle sue tesi, non rappresenta l'opinione dominante all'epoca. In secondo luogo perché la moneta è sempre stata analizzata dentro il limitato sistema economico chiuso, quadro ideale del confucianesimo giapponese. Si potrebbe comunque anche ritenere, in una visione conservativa dello schema teorico di Kaiho Seiryō, che egli si inserisce nella lunga tradizione monetaria giapponese, differenziandosi da essa semplicemente perché assume il punto di vista dei mercanti e rigetta il ritorno, sia pure parziale, al riso come mezzo di scambio. È possibile, al contrario, considerare il pensiero di Kaiho Seiryō molto più innovativo ed interprete della effettiva evoluzione dell'economia e della società.

Malgrado le diversità delle tesi riportate, si nota una certa convergenza degli autori su qualche tema fondamentale. La moneta è soprattutto percepita come mezzo con il quale si scambia e non come bene che ha un suo valore nello scambio. La sua importanza è dovuta alla circolazione e discende dai suoi effetti sociali. La legittimità di una moneta di fiducia, non è garantita dal valore merceologico (la quantità di metallo prezioso in essa contenuta), e neanche dal valore "esterno" (inteso come convertibilità, nel caso della carta moneta). Salvo eccezioni, il confucianesimo giapponese non sembra riconoscere legittimità universale ai meccanismi di mercato, poiché suggerisce alle autorità politiche di intervenire per conformare questi meccanismi allo scopo desiderato, che è quello favorevole alla classe dei signori e dei samurai. Prevalentemente, il confucianesimo giapponese dell'epoca è espressione di una teoria economica dell'autosufficienza, di stretto equilibrio tra le entrate e le uscite di un sistema chiuso e socialmente immutabile.

Individuo due aspetti generali che mi paiono interessanti da comparare tra il Giappone dell'era Tokugawa e l'Europa del medesimo periodo. Il primo è relativo alla sostanziale diversità nel grado di apertura dei due sistemi economici, che condiziona le rispettive teorie monetarie. Il secondo osserva una interessante convergenza, nel lungo periodo, delle teorie sulla moneta.

Nell'Europa del XVII secolo era naturale convinzione dei commercianti, dei politici e dei pensatori che l'accumulazione di denaro e dei metalli preziosi che vengono soprattutto tesaurizzati deve essere il principale obbiettivo della politica nazionale. Il denaro costituiva la forma più opportuna ed intangibile di ricchezza. La moneta era durevole e poteva essere conservata per un periodo di tempo indefinito. La Spagna aveva insegnato il modo di divenire ricchi accumulando oro ed argento e le altre nazioni cercavano, con le loro risorse di seguirne l'esempio. Senza entrare nei dettagli di questa storia, tra l'altro molto nota, mi sia concesso di ricordare appena che i primi sostenitori delle politiche di accumulazione, i *bullionisti*, aspiravano unicamente a guadagnare e accumulare verghe d'oro e d'argento (*bullons*) ed il modo migliore per farlo era attraverso i guadagni derivanti dal commercio con l'estero. Il primo a fornire una teoria del commercio estero è, come è noto, Thomas Mun (1571-1641). Ai nostri fini è rilevante notare come le tesi di Mun si modificano negli anni fino a raggiungere posizioni che si distanziano meno del previsto da quelle confuciane e che ho sinteticamente esposto nei paragrafi precedenti. Infatti, scrive Mun che "l'abbondanza di denaro in una nazione produce l'effetto di rincarare i prodotti locali: ciò che se giova alle entrate di alcuni privati, priva direttamente la comunità dei vantaggi di un commercio quantitativamente notevole; poiché come l'abbondanza di denaro rincara le merci, così le merci rincarate provocano una flessione nella domanda e nel consumo….. È una lezione che tutti i paesi dovrebbero tenere a mente; altrimenti quando si è guadagnata una certa somma di denaro con il commercio, la si perde poi per non poter commerciare con il proprio denaro".[32] Appare, a mio avviso, pertanto evidente che Mun tende a credere che anche in un sistema economico basato sul commercio, la moneta rappresenta ricchezza solo quando viene usata come mezzo di scambio e diviene un peso pubblico quando è tesaurizzata. A prima vista questa tesi di Mun non sembra divergere molto da quella prevalente nei pensatori confuciani, tuttavia è bene ricordare che egli sostiene con convinzione che una produzione e un commercio redditizi su scala internazionale possono produrre più ricchezza di una produzione locale per uso pure locale.

Rispetto agli studiosi giapponesi è possibile affermare che tra i mercantilisti c'è chi formula, con maggior consapevolezza, già una teoria quantitativa della moneta. D'altro canto la rivoluzione dei prezzi che si è verificata in Europa dopo la scoperta dell'America, e che ha determinato, come è noto, un processo inflazionistico secolare, non poteva passare inosservata. Ancor prima dell'inizio dell'era Tokugawa, una prima formulazione, in Europa, della teoria quantitativa della

[32] Mun, 1990, p. 224.

moneta, la troviamo in Jean Bodin (1530-1596).[33] Inoltre era stato chiaramente sostenuto da Jehan Cherruyt de Malestroict (1566)[34] che l'aumento dei prezzi verificatesi in Francia era stato solo apparente. I prezzi, secondo questo autore, erano aumentati in termini di unità di conto, a causa della tosatura; ma, poiché era diminuito il contenuto metallico delle monete, essi non erano aumentati affatto in termini di oro. Bodin sostiene che questa tesi spiega solo in parte il processo inflazionistico. I prezzi sono aumentati sia in termini di unità di conto che di metallo prezioso; e questo secondo fattore è il più importante. Avvalendosi anche di dati quantitativi, Bodin dimostra che la principale causa dell'aumento dei prezzi va ricercata nell'aumento della quantità di oro in circolazione. Dopo Bodin la teoria quantitativa è adottata da molti altri mercantilisti. Chiare esposizioni si trovano in John Hales (1584-1656), in Bernardo Davanzati (1529-1606), nel calabrese Antonio Serra (1613).[35]

A partire dalla prima metà del Seicento si verifica tuttavia un cambiamento importante: la teoria quantitativa si diffonde tra i mercantilisti, ma non è più interpretata come una spiegazione del livello dei prezzi, bensì come una teoria del livello delle transazioni. Tanto comune questa convinzione che i pochi economisti che non l'accettano, restando fedeli alla vecchia teoria quantitativa, sono considerati quasi dei rivoluzionari. Il cambiamento nell'interpretazione teorica è dipeso molto probabilmente dalla fine della lunga inflazione e dal perdurare, tra la seconda metà del Seicento e la prima del Settecento, della depressione. Il flusso d'oro e d'argento dalle Americhe si riduce drasticamente e la lotta tra i Paesi europei per accaparrarsi metalli preziosi diviene quasi un gioco a somma zero. Gli economisti ed i mercanti non si preoccupano più per l'inflazione, ma per la carenza delle disponibilità monetarie necessarie per finanziare i traffici. L'idea diffusa è che la moneta stimola il commercio. L'aumento dell'afflusso di metalli preziosi causato da un avanzo della bilancia commerciale, in una epoca in cui si può aumentare la circolazione monetaria interna solo a spese dell'estero, è visto soprattutto come una condizione necessaria per l'aumento della produzione, e quindi della ricchezza. Tant'è vero che i suggerimenti di politiche protezionistiche si sposano spesso al consiglio, rivolto specificatamente al sovrano, di non tesaureggiare: a differenza delle opinioni prevalenti in Giappone, la crescita del tesoro statale si ritiene non causi altro che sottrazione di moneta alla circolazione. Vengono indicati due meccanismi attraverso cui l'aumento dell'offerta di moneta può stimolare i livelli di attività. Il primo è un meccanismo diretto, consistente nell'aumento dei redditi e dei consumi causato dall'aumento nell'offerta di moneta. Questa tesi è sostenuta da Jacob Vanderlint (1734) e da John Law (1671-1729).[36] Quest'ultimo individua con precisione l'ipotesi su cui regge quella tesi, e cioè che i prezzi non

---

[33] Mi riferisco a *Répouse aux paradoxes de Monsieur de Malestroict touchant l'enchérissement de toutes choses*, 1568. Per una efficace sintesi, si veda Denis, 1973.

[34] Il testo al quale faccio riferimento è *Paradoxes, touchant le fait de monnaies et l'enchérissement de tout le choses*, 1566. Cfr. Denis, 1973.

[35] Anche il pensiero di tutti gli autori citati in questa pagina e in quella che segue è ben sintetizzato, a mio parere, in Denis, 1973.

[36] *Ibidem*.

varino in misura consistente al variare della domanda. In altre parole, una curva di offerta perfettamente orizzontale. Con il che l'inflazione, se c'è, è strisciante e i suoi effetti sono comunque positivi, poiché l'aumento dei profitti incoraggia ulteriormente l'accumulazione.

L'altro meccanismo, al quale accenno appena, visto che è totalmente ignorato nel pensiero economico giapponese dell'epoca, consiste nella riduzione del saggio di interesse che è causato dall'aumento della quantità di moneta. Troviamo tra i mercantilisti, come Keynes non ha mancato di far notare, una teoria monetaria dell'interesse: la moneta è usata per attivare la produzione ed il commercio; l'interesse è il prezzo che si paga per ottenere questo uso.

Una delle principali critiche al pensiero mercantilista è avanzata da David Hume (1711-1776) e fatta propria anche da Joseph Harris (1702-1764). L'idea di Hume è che l'aumento di moneta in circolazione in un paese con avanzo commerciale fa aumentare i prezzi, e li fa diminuire nel paese in disavanzo. La conseguente perdita di competitività riequilibra prima o poi la bilancia dei pagamenti arrestando l'afflusso d'oro.

Nel periodo che stiamo considerando, in Europa la teoria monetaria più evoluta ed analiticamente enunciata è senza dubbio quella dell'abate Galiani (1751).[37] Scusandomi per la sintesi di una teoria monetaria che è stata molto dibattuta, anche perché ha come scopo ultimo una teoria del valore, mi limito a ricordare che Galiani inizia criticando la teoria convenzionalista della moneta di Aristotile, adottata da Locke, Davanzati e Montesquieu. I metalli preziosi, come qualsiasi altra cosa, hanno il loro "naturale valore, da principi certi, generali e costanti derivato: che né capriccio, né legge, né principe" possono alterare.[38] Per Galiani, la moneta è essa stessa una merce, essendo coniata in metalli che possiedono altri utilizzi. Il valore della moneta dipende quasi interamente dal valore dei metalli preziosi per usi non monetari. D'altra parte, il valore dei metalli preziosi è regolato dai principi generali della teoria del valore. Pertanto, sia che si consideri la moneta come strumento per gli scambi sia che la si consideri una merce, la teoria del valore viene ad essere la precondizione per la teoria monetaria.

In estrema sintesi è possibile affermare che per Galiani la moneta non è necessaria nei sistemi in cui gli individui provvedono autonomamente alle proprie necessità, ma lo diventa non appena, allo scopo di aumentare il proprio benessere, decidono di dividersi i compiti e di usufruire dei prodotti del lavoro altrui. Egli introduce la distinzione tra l'economia della *comunanza*, in cui la distribuzione del prodotto sociale tra gli individui segue la regola della solidarietà, e l'economia dello scambio, fondata sul perseguimento da parte di ciascuno dell'interesse proprio. Galiani procede poi ad analizzare i sistemi monetari possibili, iniziando da quello basato sulla cartamoneta per approdare, infine, a quello basato sulla moneta metallica, che egli ritiene l'unico capace di assicurare il regolare funzionamento di una economia di scambio.

La moneta, per Galiani, dev'essere identificata con qualcosa che abbia un suo

---

[37] Galiani, 1963.
[38] *Ivi*, p. 43.

valore intrinseco, che sia facile da calcolare, che sia difficile da contraffare, che sia durevole nel tempo. Sono queste le caratteristiche che spiegano il ricorso ai metalli preziosi. Questa convinzione è rafforzata in Galiani dalla recentissima crisi del sistema sperimentato in Francia da John Law, cui dedica un intero capitolo: della sua Banca Reale, dei suoi biglietti catastroficamente inflazionati. Del resto, a quali convenzioni ci si potrebbe riferire nella storia concreta degli uomini? Dove sono mai queste convenzioni, "questi congressi tenuti a piè della torre di Babilonia?". Galiani ha letto ed assorbito la lezione di Gianbattista Vico e sa che la moneta è il risultato di una lunga e pragmatica selezione storica.

A me pare sia proprio questa ultima convinzione del Galiani, non molto distante dalle idee di Kaiho Seiryō. Entrambi, immagino riterrebbe Schumpeter,[39] non incorrono infatti nella "confusione tra l'origine storica della moneta […] e la sua natura logica". Galiani e Seiryō sono consapevoli che esiste una vera natura o essenza della moneta e il compito dell'economista è quello di scoprirla e descriverla, considerando, ma senza lasciarsi fuorviare, gli aspetti transeunti e accidentali che essa assume storicamente.

BIBLIOGRAFIA

AKAMATSU P., "La monnaie métallique sous les Tokugawa. Les essais de réforme monétaire en Japon au XVIII siècle", *Journal Asiatique*, 1972, pp. 317-380

ANSART O., "L'émergence du sentiment national dans le Japon du XVIII siècle. Le complexe chinoise et le cas de Motoori Noinaga", *Tumultes*, 26, 2006

ANSART O., *L'empire du rite. La pensée politique d'Ogyu Sorai, Japon 1666-1728*, Genève, Libraire Drog, 1998

BELLAH R., *Tokugawa religion: the value of pre-industrial Japan*, Glencoe, Free Press, 1957

BEONIO BROCCHIERI P., *Religiosità e ideologia alle origini del Giappone moderno*, Bologna, Il Mulino, 1993

COLLOTTI PISCHEL E. (a cura di), *Capire il Giappone*, Milano, Franco Angeli, 1999

CRAWCOUR S., "The Tokugawa Period and Japan's Preparation for Modern Economic Growth", *Journal of Japanese Studies*, 1, 1974

DENIS H., *Storia del pensiero economico*, Milano, Mondadori, 1973

GALIANI F., *Della moneta*, Milano, Feltrinelli, 1963

GRAVIER P., "Théories monétaires confucianistes et status des moyens d'échange au Japon: Eres Genroku à Kyoho", *Economies et Sociétés*, 11-12, 2001, pp. 1759-1797

HONJO E., "Economic Ideas in Tokugawa Days", *The Kyoto Economic Review*, 1938, pp. 1-22

HONJO E., "The Development of Study on the History of Japanese Economic Thought", *Kyoto University Economic Review*, 1959, pp. 1-16

HONJO E., *Economic Theory and History of Japan in the Tokugawa period*, New York, Russel & Russel, 1965

[39] Schumpeter, 1959.

HONJO E., *Nihon Keizai Shisoshi*, Ōsaka, Seibundo Shuppan, 1971
HONJO E., "Economic Thought in the Latter Period of the Tokugawa Era", *The Kyoto Economic Review*, 4, 1940, pp. 1-24
HORIE Y., "Clan Monopoly Policy in the Tokugawa Period", *The Kyoto Economic Review*, 1942, pp. 31-52
HU J., *A Concise History of Chinese Economic Thought*, Foreign Languages Press, Beijing, 1988
KIICHIRO Y., "History-Oriented Economics in Kyoto", *The Kyoto Economic Review*, 2004, pp. 11-22
MAZZEI F., "Profitto embrionale e differenziazione contadina nel Giappone Tokugawa", *Il Giappone*, 1976
MAZZEI F., "Etica economica e spirito del capitalismo nella modernizzazione del Giappone", *Il Giappone*, 1982
MAZZEI F. – VOLPI V., *Asia al centro*, Milano, UBE, 2006
MERCER R., *Miura Baien's system of natural philosophy*, Leìder, E. J. Bill, 1991
MERCER R., "Picturing the universe: adventures with Miura Baien at the Borderland of philosophy", *Philosophy East & West*, 3, 1998, pp. 478-502
MIYAMOTO M., "Price History on Tokugawa Japan: Findings and Problems", *Osaka Economic Papers*, 32, 1982, pp. 339-361
MORISHIMA M., "Un capitalismo confuciano in Giappone", *Il pensiero economico moderno*, 1994, pp. 35-40
MORRIS – SUZUKI T., *A History of Japanese Economic Thought*, London, Routledge, 1989
MUN T., *England's Treasure by Foreign Trade*, Lexington, Ma, 1990
NORMAN H. E., *La nascita del Giappone moderno*, Torino, Einaudi, 1975
POWELSON J. P., *Centuries of Economic Endeavour. Parallel Paths in Japan and Europe*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997
SCHEFOLD B. (a cura di), *Vademecum zu einem japanischen Klassiker des ekonomischen Denkens*, Düsseldorf, Vörlag Wirtschaft und Finanzen, 2001
SCHEFOLD B, *Huan Kuan and Miura Baien: a Chinese and Japanese Classic in a Wester Collection of Classics of Economic Thought*, mimeo, 2002
SCHUMPETER J. A., *Storia dell'analisi economica*, Torino, Einaudi, 1959
SOUM J. F., "Morale et pratique sociale dans le pensée de Kumazawa Banzan", *Ebisu*, 3, 1993
STALMAKER A., "Comparative Religious Ethics and the Problem of 'Human nature'", *Journal of Religious Ethics*, 2, 2005, pp. 187-224
SUGIHARA S. – TANAKA T. (a cura di), *Economic Thought and Modernization in Japan*, Cheltenham, Edward Elgar, 1998
TAKEKOSHI Y., *The Economic Aspects of the History of the Civilization of Japan*, London, Dawsons of Pall Mall, 1967
TILLMAN C., *Confucian Utilitarianism*, Boston, Harvard University Press, 1982
ZANIER C., "L'economia Tokugawa: devianza dal modello di sviluppo o sviluppo autonomo?, in Collotti Pischel E. (a cura di), *Capire il Giappone*, Milano, Franco Angeli, 1999
ZANIER C., *Accumulazione e sviluppo economico in Giappone*, Torino, Einaudi, 1975

LA CINA DI MATTEO RICCI NEL *DE MISSIONE* DI ALESSANDRO VALIGNANO

Marisa Di Russo

> LINO - Sul regno di Cina, che è nostro vicino, abbiamo udito tante cose e continuiamo a udirne tutti i giorni, perciò da te, Michele, desideriamo che tu ci esponga la verità delle cose piuttosto che numerose informazioni. E se tu avessi altre notizie da dare oltre quelle che di frequente giungono a noi non ricuseremo di ascoltare anche quelle.
>
> MICHELE - Poiché la fama di quel celeberrimo regno si è diffusa tra noi, facendo ordine tra le tante e diverse notizie che giungono fin qui, cercherò di esporre la verità quale l'ho ricevuta dai padri della Compagnia che vivono in Cina. In primo luogo è saputo che quel regno è tra tutte le altre parti del continente quella che più si protende verso est; se si aggiungono le isole, il nostro Giappone e Manila sono ancora più a oriente…[1]

Così comincia il *Colloquium* XXXIII del *De Missione* che, come dice il titolo *Agitur de Sinico regno, eiusq; moribus & administratione*, tratta della Cina, le sue usanze e il governo. Gli altri colloqui, invece, raccontano il viaggio che alla fine del Cinquecento portò, per la prima volta, quattro giovani giapponesi, di nobili origini, in Europa, alle corti e per le strade di Portogallo, Spagna e Italia, fino a Roma, per rendere omaggio al Papa, a nome di alcuni *daimyō* cristiani del Kyūshū. La Cina non compare tra le tappe del viaggio e tuttavia la lunga e dettagliata descrizione di questo paese occupa un intero colloquio, il più lungo della relazione, che sarà oggetto di queste pagine dopo alcune brevi note introduttive sul viaggio e sulla relazione stessa.

Noto in Giappone con il nome di *Tenshō shōnen shisetsu*, (la missione dei giovani del periodo Tenshō)[2], il viaggio fu ideato e organizzato in poco tempo da Alessandro Valignano (1539-1606) quando, al termine della sua prima visita in Giappone (1579-82), pensando che fosse concluso il suo compito di Visitatore delle missioni gesuitiche nelle Indie Orientali e apprestandosi a tornare a Roma, ebbe la geniale idea di portare con sé alcuni giovani giapponesi, allievi del seminario di Arima e primizie della chiesa giapponese. I motivi e gli scopi della missione, passata alla storia con il nome improprio di 'prima ambasceria giapponese in Europa', sono spiegati dallo stesso gesuita nelle sue lettere e in altri scritti e sono essenzialmente due: primo, far conoscere al papa, al re e alla cristianità tutta i

---

[1] Valignano, 1590, p. 379. Le pagine di questa e delle altre citazioni rimandano al testo originale in latino, per la traduzione italiana cito da una traduzione ancora in corso di preparazione per un volume che sto curando insieme con Pia Airoldi.

[2] Tenshō è il nome dell'era giapponese per il periodo 1573-91.

frutti delle missioni dei gesuiti in Giappone sperando così di ottenere più facilmente i finanziamenti necessari alla giovane missione, assicurandosi nello stesso tempo che essa rimanesse affidata esclusivamente alla Compagnia e, secondo, far vedere ai giovani giapponesi con i loro stessi occhi e toccare con mano le meraviglie dell'Europa cristiana perché una volta tornati in patria questi testimoni oculari "del tutto degni di fede presso la loro gente", potessero raccontare le cose viste e confermare la veridicità di quanto i missionari dicevano.

Per l'Europa l'arrivo dei 'principi giapponesi', mai visti prima di allora, fu un evento straordinario che ebbe una risonanza[3] forse maggiore che in Giappone e permise di dare confini più precisi al leggendario Cipangu di Marco Polo, e un volto ai suoi abitanti.

Il Visitatore non accompagnò i giovani in Europa, ma li attese al loro ritorno a Goa per poterli ricondurre ai loro genitori. A Macao, durante la lunga sosta forzata, ascoltando il loro racconto e leggendo quanto essi avevano annotato "laboriosamente nei loro quaderni", egli portò a termine un altro straordinario progetto: la pubblicazione della relazione del viaggio, come spiega Duarte de Sande[4] nella lettera dedicatoria al generale Acquaviva:

> Ma perché questa loro fatica non svanisse nel nulla e non si perdesse dopo qualche anno la memoria e del viaggio e anche delle tante cose osservate, ma piuttosto comunicandole a tutto il popolo giapponese e impregnando i ragazzi dalla fanciullezza di quelle nozioni, quasi fossero una prima colorazione, se ne conservasse utilmente il ricordo, il reverendo P. Alessandro Valignano, visitatore di tutto l'oriente, stabilì che tutto quello che quei nobili giovinetti avevano messo rapidamente per iscritto, fosse ritrascritto in forma più elaborata e in lingua latina affinché i giapponesi che studiano il latino potessero assiduamente riflettere sul libro che tratta di quell'ambasciata, e questo poi, tradotto in giapponese, potesse essere letto da coloro che non conoscono il latino."[5]

Fu lo stesso Valignano che preparò una prima stesura (purtroppo andata poi persa), forse in spagnolo, che affidò per la traduzione in latino a Duarte de Sande, il miglior umanista della missione.[6]

L'opera fu stampata a Macao nel 1590, con i torchi a caratteri mobili fatti

---

[3] Sull'argomento esiste una ricca bibliografia, mi limito qui a citare solo tre titoli, due riguardano le prime relazioni, quella di Guido Gualtieri,1586, contemporanea al viaggio, e quella dello storico della Compagnia, Daniello Bartoli del 1660; il terzo si riferisce a uno studio recentissimo di Cooper, 2005.

[4] Duarte de Sande (1547-99), portoghese, giunse a Goa nel 1578 insieme con Ricci e Ruggieri. Ricoprì l'ufficio di rettore di Bassein e insegnò teologia a Goa. Nel 1583 fu nominato da Valignano superiore della missione cinese, carica che mantenne fino al 1597. Arrivato a Macao il 31luglio 1585, raggiunse subito dopo Ricci nella missione di Zhaoqing dove si fermò fino al novembre del 1587.

[5] Valignano, 1590, Introduzione s.p., Sande ad Acquaviva.

[6] "Y el P. Duarte de Sande, que aquí está, lo hará en latín porque es mui bon retórico y después de echo se embiará a V.P." (lettera di Valigano ad Acquaviva, Macao 23 novembre 1588 in *Documenta Indica.*, XV, p. 124).

arrivare in Oriente dal Visitatore, e si compone di 34 dialoghi poiché "piacque allo stesso Padre che avesse forma non di una narrazione cronologica che avrebbe potuto in qualche modo annoiare, ma di dialogo (*dialogi formam*)". I colloqui si svolgono a Nagasaki fra gli 'ambasciatori' Mancio e Michele, i loro compagni Martino e Giuliano[7] tornati dall'Europa e Leone e Lino,[8] cugini di Michele, mai usciti dal Giappone, che fanno molte domande sulla lunga peregrinazione. Sono dialoghi fittizi - i giovani infatti quando l'opera viene stampata nel 1590, si trovavano ancora a Macao e non in Giappone – costruiti dalla mente acuta del Visitatore il quale, seguendo le tappe del viaggio, mette in bocca a Leone domande che gli permettono di spiegare, attraverso le risposte di Michele, ciò che lui vuole che i giapponesi sappiano dell'Europa.

Il filo conduttore dei dialoghi è dunque il lungo viaggio, durato otto anni e mezzo, dal febbraio 1582 al luglio1590, che viene narrato nella sua sequenza cronologica, giorno dopo giorno, quasi un diario, preciso e dettagliato, con date, nomi di luoghi e di persone: il viaggio dal Giappone fino a Lisbona con le soste a Macao e in India, il passaggio in Portogallo e in Spagna, l'arrivo in Italia con il lungo soggiorno a Roma e la visita di Venezia e altre città, quindi il ritorno da Genova passando di nuovo per la Spagna e il Portogallo fino a Goa, la lunga sosta a Macao e infine l'arrivo a Nagasaki. Il racconto del viaggio si interrompe due volte: con una lunga digressione sulle cose d'Europa che occupa molti colloqui e con la descrizione della Cina che occupa tutto il Colloquio XXXIII (pp.377.99). L'argomento centrale rimane comunque l'Europa: l'Europa cristiana che si presenta al Giappone in tutto il suo splendore, vista e raccontata dai giapponesi, attraverso gli occhi e la penna dei gesuiti.

Perché allora una descrizione così dettagliata dell'Impero di Mezzo? Probabilmente perché Valignano voleva far sapere ai giapponesi che anche il "celeberrimo impero", da loro tanto ammirato ed imitato, "che non permetteva l'accesso agli stranieri", aveva aperto le porte ed accettato i missionari stranieri. Quale che sia la ragione che spinse il gesuita a dedicare tante pagine alla Cina, qui interessa il fatto che questo colloquio, diversamente dal resto dell'opera, ebbe subito una traduzione in inglese che circolò in Europa in vari ambienti. Parlando di traduzioni, bisogna ricordare che era nelle intenzioni del Valignano pubblicare una traduzione giapponese del *De Missione* perché non rimanesse limitato al circuito dei collegi gesuitici e arrivasse invece al maggior numero di giapponesi, ma il progetto non poté essere realizzato per la morte improvvisa di George (Jorge) de

---

[7] Per la missione erano stati scelti Itō Mancio , capodelegazione, come inviato del potente *daimyō* di Bungo, Ōtomo Yoshishige Sōrin ('Re Francesco') e Chijiwa Michele inviato del *daimyō* di Arima, Arima Harunobu ('Re Protasio') e del *daimyō* di Ōmura, Ōmura Sumitada ('Re Bartolomeo'), accompagnati da Hara Martino e Nakaura Giuliano, tutti giovanissimi allievi del seminario di Arima, di età compresa tra i tredici e quindici anni alla partenza.

[8] "Leone, fratello del re di Arima, Lino, fratello germano del principe di Omura ed entrambi cugini per parte di padre di Michele - tre fratelli infatti avevano generato Leone, Lino e Michele" (cfr. Valignano, 1590, Introduzione s.p., Sande ad Acquaviva).

Loyola, [9] il fratello giapponese che aveva preso parte al viaggio e al quale Valignano pensava di affidare il compito della traduzione. Molti esemplari dell'opera furono ovviamente inviati in Europa, in Italia se ne conservano oggi due copie, ma la diffusione rimase limitata al mondo dei missionari e per più di 400 anni la lettura fu riservata solo a quanti potevano leggere il latino. La prima traduzione in portoghese, curata da Américo Da Costa Ramalho, è infatti del 1997,[10] mentre sono ancora in preparazione una traduzione in inglese e una in italiano.

Il colloquio sulla Cina invece, e solo questo, tradotto integralmente in inglese, fu pubblicato a Londra quasi subito dopo la stampa del *De Missione.* Apparve infatti nella seconda edizione (1599) della monumentale opera di Richard Hakluyt, *Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, Londres 1598-1600, con il titolo "An excellent treatise of the kingdome of China, and of the estate and government thereof: Printed in Latine at Macao, a citie of the Portugals in China, An. Dom.1590, and written Dialogue-wise. The speakers are Linus, Leo and Michael".[11] Nella traduzione inglese non si trova alcun riferimento all'opera da cui è tratto, non viene citato infatti né il *De Missione* né il nome dell'autore. Viene invece detto che il testo è nella forma di dialogo e sono presentati solo tre dei cinque personaggi, mancando Mancio e Giuliano che non intervengono in questa conversazione.

Nella sua corrispondenza privata il più giovane dei due Richard Hakluyt racconta come fosse riuscito ad entrare in possesso di un prezioso volume, il *De Missione,* che gli fu consegnato in una scatola di legno di cedro odoroso, avvolto in una preziosa stoffa indiana, quasi si trattasse di un gioiello raro.[12] L'opera era arrivata in Inghilterra con il ricco bottino che gli inglesi avevano riportato in patria in seguito alla cattura della nave portoghese *Madre de Dios* (1592). Interessato alla storia delle esplorazioni e delle navigazioni, Hakluyt non si incuriosì al racconto di un viaggio fatto attraverso le città europee da stranieri che non erano neanche passati per l'Inghilterra, dovette invece trovare molto interessante la descrizione della Cina, "the most exact of those parts that is yet come to light" - come ebbe a scrivere[13] e decise di inserirla nella sua raccolta, probabilmente anche perché il colloquio si prestava ad essere facilmente estrapolato dall'opera di cui faceva parte presentandosi come una unità completa, a sé stante, dove i riferimenti agli altri colloqui erano pochi e non rilevanti. Un 'eccellente trattato' che rispondeva alla domanda di nuove e più precise informazioni sulla Cina in un periodo in cui anche

---

[9] Nato a Isahaya nel 1562 circa ed entrato nella Compagnia nel 1580, George de Loyola era stato scelto per accompagnare i quattro ragazzi come precettore delle cose del Giappone, ma anche come *hermano* giapponese, da presentare al Generale. Morì prematuramente a Macao i1 16 agosto 1589, al ritorno dalla missione. Una traduzione giapponese del *De Missione* fu pubblicata molti anni dopo, nel 1942, a cura di Isanosuke Izui, Nobuhisa Nagasawa et al.

[10] Sande, 1997.

[11] Hakluyt 1904, vol VI, pp. 348-77. Il testo in inglese, accompagnato da una traduzione in portoghese, è stato recentemente ripubblicato a Macao a cura di Loureiro, 1992.

[12] Citato in Lach, 1965, vol. I, book 2, p. 809.

[13] *Ibidem*.

l'Inghilterra e l'Olanda, contrastando il potere del Portogallo e della Spagna, tentavano l'avventura delle grandi navigazioni rivolgendo i loro interessi verso altri mondi.

Esaminiamo ora il colloquio che qui interessa. Nel descrivere la Cina Michele non attinge alle fonti giapponesi che erano ricchissime per gli antichi e frequenti contatti tra i due paesi, infatti Lino afferma subito, all'inizio del dialogo, e il cugino lo conferma, che molte e diverse sono le notizie di quel regno che arrivano ogni giorno in Giappone. I giovani giapponesi però non dovevano averne una grande conoscenza o un buon ricordo, dal momento che erano partiti per l'Europa nel 1582, ancora ragazzi, dopo aver studiato qualche anno nel seminario di Arima, ed erano tornati in Giappone dopo più di otto anni, nel 1590. Inoltre, quando veniva scritto questo colloquio, essi – e ancor meno i gesuiti - non avevano possibilità di consultare testi giapponesi essendo ancora a Macao.

Il giovane 'ambasciatore' dice di riferire sulla Cina *rerum veritatem* (la verità delle cose), riportando le notizie come le ha sentite da testimoni oculari: i padri della Compagnia che vivono in quel paese; fatti certi da fonti sicure, secondo quei principi che Valignano stesso aveva stabilito fossero seguiti dai gesuiti nello scrivere lettere e relazioni. Un particolare, quello dei testimoni oculari, che dovette attirare l'attenzione di Hakluyt, attento a raccogliere informazioni di prima mano, che fossero le più recenti, sicure e dettagliate.[14]

Le fonti di Michele sono dunque il padre Visitatore, il vero autore (o curatore) di questo come degli altri colloqui,[15] e i gesuiti incontrati a Macao dove i giovani giapponesi si fermarono due volte: la prima volta nel viaggio di andata, dal 9 marzo al 31 dicembre 1582 e la seconda volta, al ritorno, per 2 anni, dall'estate 1588 al giugno 1590. Essi ebbero modo non solo di sentire molte cose sulla Cina, ma anche di conoscere personalmente e parlare direttamente con i padri cui era affidata quella missione.[16] Durante il primo soggiorno incontrarono certamente Michele Ruggieri (1543-1607)[17] che aveva fatto vari viaggi a Canton e Matteo Ricci (1552-1610) - come ricorda lo stesso missionario - [18] che, chiamato lì da Valignano, si preparava proprio in quel periodo 'all'impresa della Cina' studiando la lingua.

---

[14] Con una traduzione un po' libera, per mettere in rilievo che si tratta di una fonte di prima mano contemporanea, il latino "… patribus Societatis, qui apud Sinas sunt" viene reso in inglese con " the fathers of the societie, which even now at this present are conversant in China".

[15] E' stato a lungo discusso e si continua ancora a discutere se il vero autore del *De Missione* sia Valignano o de Sande. Vedi a questo proposito il recente articolo di Moran, 2001, pp.7-21.

[16] In Giappone i giovani avrebbero potuto confermare che le cose scritte sulla Cina nel *De Missione* erano vere.

[17] Arrivato a Macao il 20 luglio 1579, pochi giorni dopo la partenza di Valignano per il Giappone, Michele Ruggieri iniziò subito lo studio del cinese seguendo le direttive lasciate dal Visitatore. Tra il 1580 e il 1582 si recò in Cina cinque volte, ma riuscì a stabilirsi con Ricci a Zhaoqing solo il 10 settembre 1583, fondando la prima missione.

[18] Ricci, che era arrivato a Macao il 7 agosto 1582 insieme con Francesco Pasio ed altri gesuiti, ricorda: "Nel anno 1582 venne il P. Valignano di Giappone a Maccao menando seco i quattro signori che erano mandati d'alcuni Re e signori Christiani a Roma a visitare e dar obedientia al Papa, come loro Ambasciatori, come di poi forno, e nel tempo che stette in Maccao una delle sue magiori occupationi fu questa dell'Impresa della Cina." (cfr. Ricci, 2000, p.117).

Nella lunga sosta cui furono costretti nel viaggio di ritorno si presume che gli 'ambasciatori' abbiano avuto lunghi e ripetuti incontri con il Superiore di quella missione, Duarte De Sande, al quale Valignano aveva affidato la traduzione latina del *De Missione*. E de Sande aveva una conoscenza diretta delle cose della Cina essendo tornato da poco da Zhaoqing dove aveva trascorso due anni con Ricci. Valignano, invece, non era mai stato nell'Impero Celeste, ma la sua testimonianza era di primaria importanza essendo lui il 'primo fondatore' di quella missione che continuava a dirigere inviandovi 'uomini d'ingegno'e dando 'sagge direttive' a Ricci e agli altri gesuiti. Ricordiamo che il Visitatore aveva dedicato alla Cina tre capitoli della sua *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales*,[19] nei quali si leggono molte notizie che ritroviamo in questo colloquio del *De Missione*. La fonte maggiore rimane comunque Matteo Ricci, che era anche – è superfluo dirlo - una delle fonti principali di Valignano. Le informazioni che Michele dà nel 'trattato' sulla Cina trovano infatti continui e puntuali riscontri negli scritti del maceratese, soprattutto nella sua lunga missiva scritta il 13 settembre 1584 da Zhaoqing allo spagnolo Giambattista Román,[20] che si trovava a Macao.

Scritto a Macao, base strategica dei portoghesi e centro dove confluivano le notizie sull'Impero di Mezzo, l'"Eccellente trattato sul regno di Cina" rappresenta una sintesi completa di tutte le conoscenze che i gesuiti avevano del paese, e fornisce della Cina un'immagine più realistica e corretta rispetto a quella dei precedenti testi portoghesi, arricchita delle ultime informazioni. Il paese viene descritto nei suoi vari aspetti: dalla posizione geografica alla suddivisione territoriale, dalla ricchezza di metalli, all'abbondanza di mercanzie e prodotti di ogni genere, cotone, sete, porcellane, perle che i portoghesi trasportano nei vari paesi; si parla anche dell'arte delle lettere, del buon governo, dei magistrati selezionati con esami di stato secondo criteri meritocratici, dell'imperatore e delle religioni più importanti. Ogni argomento è trattato con chiarezza e dovizia di particolari ed è interessante notare che vengono forniti un gran numero di termini cinesi.

Il discorso inizia con la descrizione geografica: [380][21] "Indubbiamente questo regno è il più vasto di tutti i regni del globo", si estende al nord per circa 540 leghe e nessun altro sovrano "domina su un regno unico e così vasto come quello di cui gode il potentissimo sovrano della Cina […]. In questo vastissimo regno si contano quindici province, ciascuna delle quali potrebbe costituire un non piccolo stato.[22] Sei province si affacciano sul mare e sono Coantum […] Tra tutte queste province due sono dette corti regali e sono Pechino, la corte del nord, e Nanchino, la corte del sud.[23] Un tempo i sovrani cinesi usavano risiedere nella corte meridionale ma

[19] Valignano, 1944, capp. 26, 27, 28, pp. 214-56.
[20] Cfr. Ricci, 2001, pp. 57-87.
[21] Il numero tra parentesi quadre si riferisce alla pagina del testo latino del *De Missione*.
[22] Cfr. Valignano, 1944, pp. 216-17: "Está toda la China repartida en quinze provincias muy grandes, cada una de las quales puede ser un buen reyno…".
[23] Cfr. Valignano, 1944, p.217 : "Destas provincias las dos, que son Paquin y Nanquin, se llaman cortes".

poi, per i frequenti tumulti provocati dai tartari,[24] furono costretti a fissare la loro sede nella provincia più a nord."[25]

Per questo i confini di quel regno sovrabbondano di opere di difesa, "c'è un muro straordinario[26] per impedire ai tartari di fare incursioni nei territori della Cina […] merita veramente tutta l'ammirazione perché nella sua lunghezza passa per tre province settentrionali: Xiensi [Shaanxi], Xansi [Shanxi] e Pechino, e pare si estenda per quasi trecento leghe …" .

La popolazione, che per la sua densità meraviglia i padri, è ben distribuita in agglomerati di diverso tipo: [381] "Alcune città principali sono designate con il nome di *fu*, quelle mediane si chiamano *cheu*, un terzo tipo, le *hien*, sono circondate da mura senza però che ai loro abitanti sia riconosciuta la dignità di città.[27] A questi tre si aggiungono altri due tipi di importanza minore che sono i villaggi e le stazioni militari […] Il numero delle città più grandi è di 150 in tutto il regno e pressappoco lo stesso, o forse di più, quello delle città minori. Gli agglomerati circondati da mura che ancora non hanno raggiunto la dignità di città sono più di 1120 e quanti siano i villaggi e le stazioni militari è pressoché impossibile calcolare."[28]

La Cina è certamente un paese tranquillo, la terra è fertile, il clima salubre. Ma non è veritiera, secondo i padri, l'idea che si è diffusa tra i portoghesi e cioè che il paese non abbia mai sofferto dei mali che affliggono l'umanità come guerre, fame e peste; qualche provincia ha sofferto di peste o di fame anche in tempi recenti. Tuttavia [382]"…sono testimoni gli stessi padri della Compagnia che è difficile trovare in un altro luogo un numero così alto di persone che vivono fino alla decrepitezza, tanta è la moltitudine di vecchi e di persone avanti in età."[29][…]

Quanto alla fertilità [della Cina], essa è certo grande, la maggiore senza dubbio in tutto l'oriente; tuttavia non è per nulla paragonabile all'abbondanza dell'Europa

---

[24] Con il nome 'tartari' i gesuiti, come tutto l'occidente cristiano, indicavano i mongoli o più genericamente le popolazioni nomadi provenienti dalle steppe che, con le loro frequenti incursioni, rappresentarono sempre una seria minaccia per i territori di confine della Cina. Nel XIII secolo essi invasero e conquistarono l'impero cinese dando inizio alla dinastia Yuan (1271-1368) con Kubilai Khān (1215-1294), primo sovrano mongolo. E ancora nel 1550 si spinsero fino alla capitale Pechino mettendola sotto assedio.

[25] Fu l'imperatore Zhu Di della dinastia Ming (1368-1644), noto con il titolo di regno di Yongle (1403-1424), che trasferì la capitale da Nanchino a Pechino nel 1420-21.

[26]La Grande Muraglia, chiamata da Ricci, "il muro dei Tartari", appunto perché costruita per tenere lontani i tartari. Quando fu portata a termine dall'imperatore Shi Huang nel 214 a.C., dopo dieci anni di lavoro e l'impiego di 30.000 uomini, si estendeva per più di 5.000 km. Ne parla anche Valignano, 1944, p. 216: "Para defenderse de los dichos tártaros hizieron en sus confines un muro muy gruesso de increyble circuito de poco más o menos trescientas leguas".

[27] Erano queste le unità dell'amministrazione territoriale all'epoca della dinastia Ming: h*ien* (*xian*, distretto) dipendeva da *cheu* (*zhou,* sottoprefettura) che a sua volta era subordinato a *fu* (prefettura). Queste ed altre informazioni che vengono date più avanti concordano con quanto Ricci scriveva nella lunga relazione a Giambattista Román (vedi Ricci, 2001, pp. 57-87).

[28]I numeri concordano esattamente con quelli forniti da Valignano, 1944, pp. 218-219: 150 *Fuu*, 150 *Cheu* e più di 1120 *Hien*. Secondo Ricci, 2001, p.82, invece : "Le *fus* sono 160, le *cius* 234, le *hus*, le *chus* e le *hos* sono 1116…".

[29] Cfr. Ricci, 2001, p. 71: "…la Cina abbonda di vecchi molto canuti e avanti con l'età…".

di cui ho già parlato diffusamente. E' però vantata perché non c'è nessun altro paese in tutto l'oriente che abbia tante mercanzie e dal quale vengano esportati per la vendita così tanti articoli." E' ricca di metalli,[30] di cui il primo "per dignità e qualità" è l'oro, esportato soprattutto in India e Giappone o usato per indorare artisticamente oggetti. Vi è anche grande abbondanza di argento purissimo, rame, piombo e altri metalli. Una quantità sorprendente di perle si pesca nell'isola di Hainan.

[383] "…veniamo alla seta di cui c'è somma abbondanza in Cina…", come gli uomini dissodano i campi e coltivano il riso, le donne allevano bachi e tessono le sete, incoraggiati nel loro lavoro dal re e dalla regina che, pur non apparendo mai in pubblico, partecipano ogni anno al loro rito. La regione è ricchissima di aromi assai preziosi, il cinnamomo, la canfora, il muschio. Vi abbonda il cotone, con cui si "fanno molti tessuti assai simili al lino". Nella provincia del Quiansi (Jiangxi) si trova un'argilla bianca "la migliore del mondo" per "purezza, bellezza e resistenza", con la quale gli artigiani fanno vasi di ogni genere, artisticamente decorati con colore e aggiunta di oro, molto apprezzati dai portoghesi che li portano anche in vari paesi d'Europa. Ci sono molti generi per l'alimentazione, ma dell'olivo, come della vite i cinesi non conoscono neanche il nome.

Chi ha visitato l'interno della Cina racconta dell'amenità del paesaggio, una terra rigogliosa - come si può ammirare nei dipinti cinesi - ricca di alberi, coltivazioni e bagnata, "come un giardino", da una mirabile varietà di corsi d'acqua naturali e artificiali.

Parlando delle caratteristiche del popolo, Michele riferisce che "I cinesi sono gente dall'ingegno acuto in ogni arte", vestono tutti alla stessa maniera, tranne i magistrati[31] e lasciano crescere tutti le chiome. Parlano vari idiomi nelle diverse province, i magistrati invece usano una stessa lingua. "[386]…sono un popolo obbedientissimo al re e ai magistrati" e molto laboriosi superando nelle attività manuali quasi tutti i popoli orientali. Lavorano ingegnosamente tutti i metalli, il legno e la pietra; ci sono artisti che usano il pennello, altri, i ricamatori, usano l'ago; sono bravi nel fabbricare armi e ogni giorno pubblicano "con meravigliosa facilità" un gran numero di libri, intagliando nel legno o nel bronzo i loro caratteri che - per i gesuiti non certo per Michele - "sono pressoché infiniti e molto difficili".

Il discorso continua con una descrizione particolarmente dettagliata e precisa del sistema educativo cinese, un argomento al quale i gesuiti, e soprattutto Valignano, erano molto interessati, essendo impegnati nella fondazione di scuole e collegi. I padri ritengono che non sia vera, ma va considerata solo come "un'idea popolare" l'opinione che in Cina ci siano accademie - nel senso occidentale - dove vengono insegnate la filosofia della natura e la morale; essi riconoscono però che i cinesi coltivano l'arte delle lettere "con diligenza dedicandovi molto tempo per quasi tutta la vita"; nelle città e nei più piccoli villaggi vi sono maestri stipendiati che insegnano le lettere e i bambini "hanno in mano i libri dalla più tenera

[30] A proposito di miniere e metalli vedi quanto dice Ricci, 2001, pp. 73-74.

[31] "Tutti sono vestiti allo stesso modo: i magistrati però portano il vestito in modo differente" (Ricci, 2001, p.70).

infanzia". Il complesso sistema degli esami di stato in vigore in Cina è illustrato in tutti i particolari, con l'indicazione del luogo e periodo in cui essi si svolgono, dall'esame di primo grado *siufai* (*xiucai*, baccellierato), a quello di secondo grado *quiugin* (*juren*, licenza), fino al severissimo esame di terzo grado *chinzu* (*jinshi*, dottorato), il più alto grado accademico, che ha luogo soltanto alla corte del sovrano, ogni tre anni. Fra le prime relazioni degli europei che trattano degli esami di stato, questa è, secondo lo storico Donald F. Lach,[32] quella che si avvicina maggiormente a quanto sappiamo dalle fonti cinesi.

I cinesi hanno anche libri che trattano di filosofia dei costumi, di erbe medicinali e di arte militare. Prevedono "con grande precisione le eclissi di sole e di luna" avendo "una grande conoscenza dell'astronomia" che hanno trasmesso anche ai giapponesi.

Seguono altri due importanti argomenti, il modo di governare, l'arte in cui i cinesi eccellono, e le religioni da essi professate, anche questi trattati con chiarezza e con l'indicazione esatta dei termini cinesi.

Il governo è [389] "senza dubbio la loro arte più importante e ad essa sono volti ogni esercizio ed erudizione letteraria. In Cina, malgrado vi siano molte province, un unico sovrano detiene il potere: stupisce allora vedere quanti magistrati da lui creati amministrino ogni cosa [...][33] in ogni provincia i più importanti magistrati sono tre: il primo è quello che inquisisce sui crimini ed è chiamato *ganchasu* [*ancha shi*]; il secondo si occupa del tesoro regio e si chiama *puchinsu* [*buzheng shi*]; il terzo presiede alle milizie, come ho detto sopra: è il *chunpino* [*zongbing*]." Questi tre magistrati "obbediscono in tutto al *tutano* [*dutang*], cioè al viceré che sta in ogni provincia" . Oltre questi c'è un altro magistrato, detto *chaieno (chayuan*), mandato ogni anno dalla corte nelle singole province per indagare sulle eventuali colpe dei magistrati. Oltre ai magistrati c'è un'assemblea di senatori alla corte del nord e una alla corte del sud.

[390] "Si può appena dire quanta tranquillità derivi a tutto il regno da tale gerarchia di magistrati, gli uni dipendenti dagli altri […] ed è difficile dire quanto sia grande il rispetto del popolo verso i magistrati e con quanto fasto e pompa questi si presentino in pubblico." La portantina del magistrato avanza sorretta da quattro, sei o anche otto uomini, a seconda del grado, preceduta da una processione di cinquanta o sessanta littori che avanzano a due a due, fra grida tremende che incutono spavento a tutti, recando bipenni, clavi, scuri e catene di ferro, il sigillo imperiale e molte insegne.[34]

Sull'imperatore Michele può riferire solo ciò che ha sentito, ma non da testimoni oculari, poiché "i padri della Compagnia non sono ancora giunti fino a

---

[32] Cfr. Lach, 1965, , vol. I, book 2, p. 812.

[33] Cfr. Ricci, 2001, p. 78 : "Il re governa tutti i regni per mezzo dei magistrati, che chiamano mandarini…". I magistrati vengono di solito indicati dai gesuiti con il nome di mandarini.

[34] La descrizione rimanda a quella più dettagliata di Ricci che, osservando con quanta maestà i mandarini si presentavano in pubblico, commenta: "né il papa né l'imperatore da noi ostentano tanto" (cfr. Ricci, *Lettere* 79-80). Cfr. anche Valignano, 1944, p. 237.

Pechino".[35]

"Il sovrano della Cina è tenuto in grande venerazione in tutto il regno", i magistrati si rivolgono a lui chiamandolo *Van sui*, che significa "ti auguro diecimila anni". Alla morte gli succede il primogenito nato dalla prima e legittima moglie. "…egli è rispettosissimo delle leggi e delle tradizioni cinesi, [393] studia diligentemente le lettere in funzione del suo stato e ogni giorno si offre alla vista dei magistrati più alti con i quali tratta degli affari riguardanti il bene di tutto il paese. Dal palazzo, che è straordinariamente vasto, non esce che rarissimamente ed ogni volta che lo fa vengono usati dodici carri del tutto simili per forma e valore perché non si possa capire su quale di essi si trovi il re".[36] In fatto di religione segue le opinioni dei magistrati, offre il culto al cielo, alla terra e agli antenati cui dedica sontuosissimi templi e "protegge tutte le sette del regno".

[393] Quanto all'*urbanitas*, le norme di cortesia che regolano i rapporti tra le persone e della cui importanza Valignano si era reso conto durante la sua prima esperienza giapponese,[37] Michele riferisce che essa è una delle cinque virtù tenute in grande considerazione presso i cinesi, riferendosi ovviamente alle virtù confuciane; la cortesia si esprime in modo diverso a seconda che la relazione sia tra persone di pari dignità o tra un superiore e un inferiore. "Se gli uomini che si incontrano sono uguali in dignità, entrambi incurvano il dorso chinando il capo fino a terra una volta o anche due o tre. Se si incontrano un superiore e un inferiore, [394] il più delle volte l'inferiore piega le ginocchia e abbassa il capo fino a terra: quante volte e come lo debba fare è stupefacente come sia definito da norme precise e da prescrizioni che sarebbe lungo elencare."

Anche la pietà filiale è tenuta in gran conto presso i cinesi. Alla morte di un genitore i figli osservano un lutto severo di tre anni, tale costume è seguito anche dai magistrati più importanti che, grazie ad una legge speciale, per quei tre anni tornano a vivere come cittadini privati rinunciando al loro ufficio.

Segue quindi l'esposizione sulle religioni, "And here for the first time – commenta Donald F. Lach - a Western account gives a relatively accurate description of the three principal Chinese religions".[38] Il discorso riguarda le tre 'sette' più famose: la prima, il confucianesimo, è quella [395] dell' insigne filosofo Confucio. Costui, come è scritto nella sua storia, fu un uomo dai costumi onestissimi sui quali scrisse con finezza e abbondanza molti testi che i cinesi leggono e meditano più di ogni altro scritto […] Tanto è grande l'onore che gli si

---

[35]I gesuiti infatti, riuscirono a stabilire una residenza a Pechino solo il 24 gennaio 1601 quando, dopo un primo tentativo fallito nel 1598, giunse nella capitale Matteo Ricci accompagnato da Diego de Pantoja (1571-1618) e da due fratelli cinesi . Ma già nelle lettere anteriori a questa data Ricci aveva dato dell'imperatore le stesse informazioni che leggiamo in questo colloquio (cfr. Ricci, 2001, pp. 76-77, 280).

[36] Cfr. Ricci, 2001, pp. 76-77 : "…non esce mai fuori […] Quando esce, stanno insieme a lui dieci carri, tutti uguali fra di loro, affinché non gli si possa fare alcun male, giacché nessuno potrebbe sapere in quale dei dieci carri egli si trova…".

[37] Su questo argomento il Visitatore aveva scritto, al termine della sua prima visita in Giappone, un famoso manuale per i missionari che erano in quel paese: *Il cerimoniale per i missionari delGiappone,* (Valignano, 1946).

[38] Lach, 1965, vol. I, book 2, pp. 814-15.

riserva, che i suoi seguaci nei giorni di luna nuova e di luna piena si riuniscono in quella scuola comune di cui ho parlato a venerare la sua statua davanti alla quale si inginocchiano tre volte toccando la terra con la testa, bruciano incenso e accendono ceri. E questo non lo fanno solo i comuni discepoli, ma anche i magistrati più alti.[39] L'essenziale del suo sistema consiste nel prendere il lume naturale come guida, nel praticare diligentemente le virtù che ho ricordato sopra e infine nel lavorare per un retto ordine nella famiglia e nello stato […] presso i cinesi non c'è nessun'altra dottrina che si avvicini come questa alla verità.

La seconda è il buddhismo, la setta dei seguaci di Xaqua (Sakyamuni), chiamati *cen*. Sono conosciuti in Giappone con il nome di bonzi e come questi si radono barba e capelli, non è necessario dire molto, poiché sono stati "egregiamente confutati nella catechesi composta dal padre Visitatore"[40]. La terza è il taoismo, la setta di "coloro che si chiamano *tauzu* [41] e imitano un altro uomo insigne per santità". I sacerdoti delle ultime due sette si dedicano poco alle lettere e la loro dottrina è seguita solo dal popolo; non sono tenuti in grande onore come invece avviene per i bonzi in Giappone. "La setta di Confucio è la più celebre fra tutte".

L'argomento che viene affrontato per ultimo è quello della diffusione del cristianesimo in Cina, sono le "altre cose da dire oltre quelle che di frequente giungono" in Giappone, che i cristiani già conoscono dalle lettere dei padri, ma che Valignano vuole siano rese note anche agli altri giapponesi. Michele fa una sintesi della storia cominciando dal tentativo fatto da san Francesco Saverio, seguito per trent'anni da molti altri tentativi fatti da altri padri per cercare di stabilire una missione nell'Impero Celeste. [397] "A impedirlo era sempre l'antica consuetudine dei cinesi di non permettere l'accesso a stranieri nel loro regno […] A questo si aggiunga l'animo del popolo cinese che disprezza gli altri popoli[42] ed è molto legato alle proprie tradizioni e leggi […] finché nel 1583 due padri [43] della Compagnia che conoscevano in qualche misura la lingua e le lettere cinesi"

---

[39] Cfr. Ricci, 2000, p. 97: " Il proprio tempio de' letterati è quello del Confuzo, che per legge se gli fa in ogni Città nel luogo che chiamano *la scuola*, molto suntuoso[…] Nel più eminente luogo del Tempio sta la statua del Confuzo [...] Nel qual luogo tutti i Novilunij e Plenilunij vengono i magistrati della città con i detti graduati a fargli riverentia con le sue genuflessioni solite, e gli acendono candele e pongono incenso nel Incensiero…".

[40] Si riferisce al catechismo preparato per i giapponesi da Valignano, come lui stesso ricorda nell'introduzione al *De Missione*, nel quale il Visitatore, oltre a trattare gli articoli di fede della dottrina cristiana, presenta anche un interessante compendio delle religioni giapponesi ed in particolare delle sette buddiste da lui confutate.

[41] *Tauzu* o *tausu*, *daoshi,* monaci taoisti seguaci di Laozu (Laozi).

[42] Matteo Ricci continua a parlare, anche nelle ultime lettere, della diffidenza e disprezzo dei cinesi per gli stranieri: "hanno un odio naturale a tutti forastieri dal principio sino a questi tempi, parendoli che tutti sono barbari e loro sono il capo, anzi tutto il corpo principale del mondo." (cfr. Ricci, 2001, pp.342-43).

[43] I padri sono Ricci e Ruggieri che, chiamati da Valignano a Macao appositamente per l'impresa di Cina, vi entrarono il 10 settembre 1583 e stabilirono una residenza a Xauquin (Zhaoqing), ottenendo il permesso di costruirvi una casa ed una chiesa (cfr. *Documenta Indica* XIV, p.36*, pp. 4-5). Come precisa Michele, i due gesuiti conoscevano il cinese, infatti a Macao il Visitatore li aveva sollevati da ogni altro incarico perché si dedicassero solo allo studio della lingua e dei costumi di quel paese (Cfr. Ricci, 2000, pp. 114-16).

riuscirono ad entrare nel paese e a stabilire una residenza a Xauquin (Zhaoqing),[44] ottenendo dal *tutano* (viceré) il permesso di costruirvi una casa ed una chiesa. In seguito "altri due mandati dall'India[45] li raggiunsero con facilità e due rimasero a Xauquin mentre gli altri procedettero verso l'interno". Michele riferisce anche che per l'ostilità di alcuni mandarini nel 1589 i padri furono costretti a spostare la missione a Xaucheo (Shaozhou), nella provincia di Guangdong (Canton), dove " [398] si vive molto più tranquillamente e vi sono condizioni migliori per la diffusione della religione cristiana", come riferiscono recenti lettere arrivate dai padri.

L'"excellent treatise of the kingdome of China" termina qui, mentre il colloquio del *De Missione* continua con altre due battute che, inserite con lo scopo di riaffermare ancora una volta la superiorità dell'Europa, non potevano interessare Hakluyt. Alla domanda di Leone "quali di queste due regioni che hai tanto esaltato, e cioè la Cina e l'Europa, ritieni la migliore?", Michele, dopo aver fatto un breve confronto tra la regione cinese e l'Europa, conclude che "sebbene il regno della Cina sia molto esaltato in tutto il nostro oriente, non v'è dubbio tuttavia che è molto inferiore all'Europa, la porzione più illustre dell'orbe." E, convinto anche della superiorità del Giappone, aggiunge "potrei anche anteporre il nostro Giappone al regno cinese quanto all'ordinamento della nobiltà e alla disciplina militare… anche se non si deve negare che molto dobbiamo al regno di Cina".

BIBLIOGRAFIA

BARTOLI Daniello, *Ambasceria de' re giapponesi al Sommo Pontefice estratta dal Libro I delle Opere sul Giappone* [1660], Stabilimento tipografico di Andrea Festa, Napoli, 1851.

COOPER Michael, *The Japanese Mission to Europe, 1582-1590,* Kent, Global Oriental, 2005.

Documenta Indica, vedi WICKI.

GUALTIERI Guido, *Relationi della venuta degli Ambasciatori Giaponesi à Roma fino alla partita di Lisbona. Con le accoglienze fatte loro da tutti i Principi Christiani, per dove sono passati*. Raccolte da Guido Gualtieri. In Roma. Per Francesco Zannetti M.D.LXXXVI [1586].

HAKLUYT Richard, *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation*, 12 voll., Glasgow, James MacLehose and Sons, 1903-1905 (II ed., Londres 1598-1600, vol. II)

IZUI Hisanosuke et al. (trad.) *Eduardo de Sande shihen. Tenshōnenkan ken'ō shisetsu kenbun taiwaroku,* Tokyo, Tōyō Bunkō 6, 1942.

---

[44] Zhaoqing nella provincia di Guangdong.

[45] I due padri sono Duarte de Sande e Antonio de Almeida che, partiti da Goa il 1° maggio 1585, arrivarono a Macao il 31 luglio. Due settimane dopo de Sande proseguì per Zhaoqing dove rimase con Ricci fino al novembre 1587, mentre de Almeida incontrò Ruggieri a Canton con il quale il 20 novembre intraprese il viaggio per Shaoxing, nella provincia di Zhejiang (cfr. *Documenta Indica* XIV, pp. 6, 111, 440).

IZUI Hisanosuke et al. (trad.) *De Sande Tenshō ken'ō shisetsuki*, Tokyo, Yūshōdō, 1969.

LACH Donald F., *Asia in the Making of Europe*, vol. 1 e 2, Chicago, University of Chicago Press, 1965-70.

MORAN Joseph F., " The Real Author of the *De Missione Legatorum Iaponensium*…. A Reconsideration", *Bullettin of Portuguese/Japanese Studies*, 2 (2001), pp.7-21.

LOUREIRO Rui Manuel, (a cura di) *Um tratado sobre o Reino da China dos Padres Duarte Sande e Alessandro Valignano (Macau, 1590)*, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1992.

RICCI Matteo, *Della entrata della Compagnia di Giesù e Cristianità nella Cina*, a cura di Maddalena Del Gatto, Macerata, Quodlibet, 2000.

RICCI Matteo, *Lettere(1580-1609)*, a cura di Francesco D'Arelli, Macerata, Quodlibet, 2001.

SANDE Duarte de, S.I., *Diálogo sobre a Missão dos Embaixadores Japoneses à Cúria Romana*, trad. di Américo Da Costa Ramalho, Macao, Fundação Oriente, 1997.

VALIGNANO Alessandro, S.I, *Apología en al cual se responde a diversas calumnias que se escribieron contra los Padres de la Compañía de Jesús de Jappón y de la China.* Pubblicato a cura di José Luis Álvarez-Taladriz come *Apología de la Compañía de Jesús de Japón y de la China.* Osaka, Eikōdō, 1998.

VALIGNANO Alessandro, S.I, *Il cerimoniale per i missionari del Giappone*, a cura di Josef Franz Schütte S.I. Roma, Edizioni di "Storia e Letteratura", 1946.

VALIGNANO Alessandro, S.I, *Historia del principio y progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542-1564)* a cura di Josef Wicki S.I., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1944.

VALIGNANO Alessandro, S.I., *De Missione Legatorum Iaponensium ad Romam curiam,* Macao, 1590. Ristampa anastatica Tōyō Bunkō, Tokyo 1935.

VALIGNANO Alessandro S.I., *Sumario de las cosas de Japón (1583) : Adiciones del sumario de Japón (1592)* a cura di José Luis Álvarez-Taladriz. Monumenta Nipponica Monographs 9, I, Tokyo, Sophia University, 1954.

WICKI Josef, S.I. – GOMES John S.I. (a cura di). *Documenta Indica*, 18 voll., Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1948-88.

LA SCRITTURA DELLA MALATTIA

Carolina Diglio

1. Sin dai primordi dell'umanità la malattia ha scandito lo svolgersi della vita umana, molto spesso decretandone il passaggio nel mondo dei morti; da quando la scrittura è divenuta monumento/documento della nostra civiltà, essa si è assunta il compito di raccontare questa come le altre realtà della vita degli uomini.

Avvertita sempre come un evento imprevisto e doloroso che interviene a deturpare la bellezza della vita e ad interrompere il corso dei giorni che la divinità ha concesso al singolo o alla collettività, la malattia è stata considerata quasi sempre punizione divina, castigo "celeste", che discende sui peccati, sulle nefandezze e le trasgressioni degli umani.

Inevitabilmente, dunque, la scrittura della malattia è una caratteristica costante della storia letteraria mondiale nel corso dei secoli.[1] Essa segue naturalmente il corso delle idee, per cui, se fin dal sorgere della letteratura, come abbiamo detto, la malattia è stata considerata come un segno dell'ira divina e, quindi, è descritta con tinte fosche e con lo scopo edificante di terrorizzare ed ammonire l'uomo, educandolo a riflettere sulla propria condotta ed a correggerla, con un ripensamento catartico, bisogna giungere alla seconda metà del XX secolo per avere indizi nella scrittura, e quindi nella vita di cui la scrittura è riflesso diretto, di un atteggiamento diverso, completamente nuovo, nei confronti della malattia, cambiamento questo che considera la malattia piuttosto una caratteristica intrinseca alla vita stessa; così senza disprezzare il malato, senza ammantarsi di falsi pudori, gli artisti iniziano a documentare "liricamente" anche la peggiore malattia, che mai prima l'umanità aveva conosciuto, quale l'aids. Mettendo in luce,

---

[1] Già nella tarda antichità la paura per la malattia individuale o di massa indusse ad adoperare molte denominazioni, come la "peste", quali traslati in funzione di iperbole metaforica.
Per esempio, Procopio di Cesarea, conosciuto nella letteratura quale capolavoro della calunnia e del pettegolezzo, nella *Storia Segreta* (VI sec. d.C.), per definire il carattere di Giustiniano "da cui nessuno si è salvato" non ha di meglio che qualificarlo come una peste. Ed anche oggi, nell'uso comune, la parola "peste" è sinonimo di persona dal carattere impossibile.
Dopo la grande perniciosa epidemia di lebbra che imperversò negli anni tra il 1050 ed il 1350, in Francia, l'aggettivo *lépreuse* passò a designare una facciata di pietra corrosa, che suscita il disgusto e, anche oggi, con questo aggettivo si designa una facciata scalcinata, che casca a pezzi.
In inglese, invece, nel 1513, come ricordo della peste bubbonica, venne coniato il neologismo *pestilent*, per indicare tutto ciò che risulta offensivo nei riguardi della religione, della morale o della quiete pubblica. Qualche decennio dopo, nel 1531, fu coniato *pestilential* per indicare ciò che è moralmente "nocivo, pernicioso". "Peste", "lebbra", "vaiolo", "colera", dunque, sono sinonimi di morte e designazione iperbolica della negatività; in ogni lingua, lessemi del terrore.
Anche se il vaiolo continuava a mietere vittime in tutta l'Europa Occidentale, la paura maggiore era invece quella suscitata dal colera, in quanto malattia che è molto più facile contrarre e che conduce più rapidamente alla morte. Poiché la caratteristica essenziale del colera è la disidratazione, che coinvolge anche la pelle, la quale, desquamandosi, si dissecca, si scurisce, fino a diventare nero-bluastra, nacque l'espressione iperbolica *une peur bleue* per indicare una paura tremenda.

senza gli orpelli della retorica, senza mendaci abbellimenti, quelle che sono le reali sofferenze nella vita del malato di cui non si escludono le relazioni interpersonali e i problemi psicologici identitari, perché, seppur minato nel fisico e nel morale, egli è sempre un uomo, con le sue necessità e la sua dignità.

Lo scrittore che passerà alla storia per avere svolto questa utilissima funzione, pur senza rinunciare al rispetto delle proprie caratteristiche poetiche, creando delle opere magistrali, che sono ormai riconosciute dalla critica come vere pietre miliari sia della storia letteraria sia della storia letteraria del genere, è stato Hervé Guibert.

2. La prima descrizione di una malattia epidemica "inviata" agli umani come punizione per la loro insubordinazione ai dettami di un dio, si incontra, alle origini della letteratura occidentale, nel I libro dell'*Iliade*, nel quale Omero narra la terribile pestilenza, inflitta da Apollo al campo degli Achei e che colpisce bestie ed uomini, giacché il capo supremo della spedizione, Agamennone, non aveva accettato il riscatto che Crise, sacerdote di Apollo, aveva portato per liberare sua figlia Criseide, preda di guerra dei Greci.[2]

Altra descrizione di un'epidemia inviata come punizione divina, castigo del dio offeso dall'insubordinazione dei mortali, la ritroviamo nella *Bibbia*, nel libro dell'*Esodo*; dove, appunto, gli Egiziani, nonostante il monito di Mosé, non vogliono permettere agli Ebrei, ridotti in schiavitù, di lasciare l'Egitto alla volta della Terra Promessa e il dio degli Ebrei, Jahwé, invia contro gli Egizi dieci piaghe, di cui la quinta è appunto una grave moria di bestiame, che colpisce gli animali degli Egiziani mentre risparmia quelli degli Ebrei.[3]

In letteratura sovente la punizione divina colpisce indirettamente l'uomo colpendo elementi direttamente a lui collegati come il bestiame, evento rilevante descritto da Virgilio nelle *Georgiche*, quando narra dell'afta epizoica che decima il bestiame del Norico.[4]

Lo stesso Ippocrate (460-370 a.C.), il grande medico greco che pure si era sforzato di liberare la malattia dall'interpretazione magico-superstiziosa e di ricondurla ad uno squilibrio "umorale" interno al corpo umano, allorquando poi parla dell'epilessia non può che ricorrere all'espressione "*morbo sacro*" consacrata dalla tradizione e dall'uso.

E quando il grande tragediografo greco Sofocle, nell'*Edipo Re*, di poco anteriore al 425 a.C., parla della peste che aveva colpito Tebe, due o tre generazioni prima della guerra di Troia, la spiega come castigo inferto dagli dei alla popolazione suddita di un re, quale era Edipo, che, seppure inconsapevolmente, si è reso colpevole delle maggiori scelleratezze che un uomo possa compiere.[5]

---

[2] Omero, *Iliade*, I libro, vv. 9-56. La colpa di Agamennone è di essere venuto meno alle consuetudini della guerra, secondo cui chi era ridotto in schiavitù in seguito alla guerra poteva essere riscattato, ma soprattutto di avere ingiuriato il sacerdote di Apollo, che si era presentato con la protezione delle insegne del dio.

[3] *Esodo*, II libro, capp. 7-12. La scienza moderna colloca l'avvenimento intorno al 1320 a.C.

[4] Publio Virgilio Marone, *Georgiche*, 37-30 a.C., III libro.

[5] Sofocle, *Edipo Re*, 425 a.C. circa. La mentalità antica è molto diversa da quella moderna: per gli antichi Greci esiste un'oggettività della colpa, indipendente dalla maggiore o minore consapevolezza con cui

Anche Tucidide, che i filologi classici considerano come il padre della moderna storiografia, esponendo nella sua opera, *La guerra del Peloponneso*, con accuratezza e precisione di storico gli eventi dal 431 al 411 a.C., non ha potuto fare a meno di soffermarsi sulla grande peste scoppiata nel 430 ad Atene[6] che falciò la vita del grande statista Pericle; il quale, secondo l'antica concezione, aveva peccato di tracotanza al cospetto degli dei, in un delirio di onnipotenza, scatenando così una gravissima guerra in cui furono coinvolte non solo Sparta e Atene, ma addirittura gran parte del mondo allora conosciuto.

Peste di Atene che viene descritta, poi, persino dal grande scrittore latino Lucrezio nel *De rerum natura*[7] con la malcelata consapevolezza d'essere stata una immane catastrofe voluta dagli dei per punire gli umani.

Ed è ancora la peste, come maledizione della divinità corrucciata dinanzi alla corruzione dei costumi, a colpire Roma, nel 66 d.C., così come racconta Tacito nelle *Historiae*.[8]

3. Nei secoli, la società, anche quando la civiltà incalza e si afferma, sente la necessità di non farsi contagiare dalla malattia, di distinguersi dal malato, di prendere le distanze dalla sua malattia – conseguenza sicuramente di atavici misfatti – e di ghettizzarlo, di marchiarlo, considerandolo ormai un essere deprecabile e, quindi, inferiore, che solo con l'espletamento di atti eroici, come mettere a rischio la propria vita, si può riscattare, placando così l'ira degli dei.

Già nella saga iliadica, Filottete,[9] morso da un serpente, mentre si recava a Troia con gli altri eroi Greci, è abbandonato dai compagni a causa dell'odore pestilenziale che emanava dalla sua ferita marcescente e, guarito da Apollo, si precipita in battaglia e uccide Paride, preparando così la vittoria finale dei Greci, protetti appunto da Apollo.

Si fa strada anche l'idea che il malato non è solo un uomo debilitato nel fisico e nelle sue capacità vitali, ma che è un debosciato, un corrotto, avendo i suoi vizi minato la sua stessa anima; al punto che, in epoca medioevale, il lebbroso è visto come l'emblema del decadimento, il simbolo di ogni corruzione, il prototipo del disfacimento morale che si estrinseca nel disfacimento del corpo.

Né con l'avvicinarsi dell'età moderna le cose sembrano migliorare perché, col volgere dei secoli, il malato, in quanto "diverso", è sempre più fatto segno di sospetti e intorno a lui si addensa la diffidenza. I gruppi dei malati, in quanto

---

essa è stata commessa e questa colpa rappresenta una specie di miasma che contamina, con il suo fiato pestilenziale, uomini e bestie. Così Edipo non sa di essere l'assassino di suo padre e lo sposo di sua madre; ma egualmente la terra, madre comune, si ribella per la presenza di un uomo che si è macchiato di tali nefandezze.

[6] Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, V sec. a.C., II libro, capp. 47-54. Il titolo è desunto dall'inizio del testo tucidideo (*Tucidide di Atene narrò la guerra tra Ateniesi e Peloponnesiaci, come essi combatterono tra di loro …*); ma altri preferiscono il titolo più breve, *Le Storie*.

[7] Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, I sec. a.C., VI libro, vv. 1145-1196; 1276-1286.

[8] Cfr. Publio (o Gaio) Cornelio Tacito, *Historiae*, 105 d.C. circa.

[9] Filottete, compagno di Eracle, dal quale ebbe in dono l'arco e le frecce avvelenate, è presente anche nelle tragedie di Sofocle, Eschilo ed Euripide.

costituiscono una minoranza nel tessuto sociale, sono incolpati dalla maggioranza, costituita dai "sani", di ogni nefandezza, fra cui la volontaria propagazione del contagio e della malattia. Seppoi a volte la distinzione fra "malati" e "sani" viene attuata con parametri etici più che medici, anche i portatori di un altro credo religioso possono essere ritenuti diffusori del contagio e perseguitati di conseguenza; come accadde, per esempio, tra il 1347 ed il 1348, quando, in seguito al rapido propagarsi delle pestilenze in tutta Europa,[10] vennero incolpate del contagio le comunità ebraiche, così più l'epidemia di peste dilagava più si moltiplicavano i massacri delle comunità ebraiche!

Quando nel XV secolo viene focalizzata la devastante azione della sifilide,[11] per la stessa essenza della malattia ritorna prorompente il concetto della malattia che colpisce l'uomo dedito al peccato come punizione divina per una condotta sregolata; e poiché la letteratura è un riflesso della vita, troviamo testimonianza di questa concezione in Paracelso che definisce la sifilide "quella turpe malattia […] mandata da Dio per punire la gente licenziosa!".[12]

E questo assioma peccato/malattia si rafforza nel XIX secolo dinnanzi alla pletora di nomi eccellenti,[13] in particolare intellettuali e scrittori, che da questa malattia sono colpiti e distrutti, anzi "divorati".[14]

---

[10] Non a caso, Boccaccio stesso si serve di questa calamità, la peste di Firenze, per dare libero sfogo alla sua creatività con le cento novelle del *Decamerone*. L'epidemia è quella che nel 1348 giunse a Firenze, dopo avere devastato buona parte dell'Europa. Nel suo corso essa falciò anche la vita di Laura, la donna amata dal Petrarca.

[11] Nel 1514 Giovanni da Vigo, nei suoi scritti, chiama la sifilide *morbus Gallicus*, cioè *mal francese*. Per gli Inglesi, invece, essa era *French pox*; per i Parigini, poi, era *morbus Germanicus*; i Fiorentini la chiamavano *il mal napoletano*; interessante ritrovare in ambiente asiatico che per i Giapponesi valeva la definizione di *mal cinese*.

Si nota, quindi, da queste varie denominazioni, che ogni popolo attribuisce alla sifilide un nome in cui si evidenzia il responsabile/portatore della malattia, solitamente riconosciuto nel popolo confinante e nemico.

[12] Paracelso (Einsiedeln 1493-Salisburgo 1541), rivoltosi all'osservazione e allo studio della natura, sostenne che le cause delle malattie, e perciò anche i rimedi relativi, sono da ricercare nelle forze e negli elementi del macrocosmo (l'universo), i quali esercitano la loro influenza sul microcosmo (l'uomo). In Paracelso la medicina riconosce colui che diede avvio alla moderna scienza farmacologica.

[13] Cfr. Sterpellone, 2005.

[14] Infatti la sifilide paralizza Jules de Goncourt, Baudelaire, Maupassant ed altri uomini celebri. E mentre Baudelaire affermava che tutti i grandi intellettuali dell'epoca, "democratizzati e veneralizzati", come avevano lo spirito repubblicano nelle vene, così avevano la sifilide nelle ossa, Daudet, anch'egli malato di sifilide, dedica alla malattia l'intera opera *La Doulou* del 1885 (Paris, Librairie de France, 1929). Non a caso, per svariati decenni, *Bubu de Montparnas*se di Charles-Louis Philippe (Paris, Editions de la Revue Blanche, 1901) imperniata sui pericoli del sesso e della sifilide, ha fatto tanto scalpore. Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo si diffonde fra gli intellettuali europei l'idea che questa malattia è un forte eccitante ed acceleratore della creatività e della sensibilità emotiva. Contrariamente all'ideologia nordica, che possiamo esemplificare con Ibsen, che riteneva questa malattia umiliante, volgare ed abominevole – vedasi *Spettri* (*Gengangere*, Copenaghen, Gyldendalske Boghandel, 1881), il cui protagonista Osvald è sifilitico –, e con Thomas Mann, per il quale la sifilide è la malattia dei viziosi, dei peccatori, dei colpevoli: nel *Doktor Faustus* (1947), sull'eroe Adrian Leverkühn pesa la condanna morale per aver cercato rapporti della cui pericolosità era ampiamente a conoscenza.

Uguale concetto di punizione divina[15] è attribuito, nel 1722, da Daniel Defoe, in *A journal of the Plague Year*,[16] alla peste bubbonica che nel 1665 aveva colpito Londra; ed è sotteso questo concetto anche alla narrazione della peste di Milano del 1630 descritta, nel 1827, da Alessandro Manzoni nei *Promessi Sposi*.[17]

Identica concezione interpretativa ritroviamo, nel 1782, nella descrizione del vaiolo che contamina Mme de Merteuil, la protagonista di *Les liaisons dangeureuses* di Laclos,[18] la quale, votata al male, non conosce alcun tipo di remore, né di regole.

Anche l'epidemia di colera che colpisce la Francia e l'Inghilterra nel 1832 è vista dai metodisti come la logica conseguenza dell'alcoolismo diffusosi in maniera impressionante. Non a caso, è proprio nella cornice di questa epidemia che Edgar Allan Poe colloca temporalmente il ballo in maschera in *The Masque of the Red Death*,[19] e lo spazializza in una villa fuori Parigi, dove alcuni nobili sono convenuti per sfuggire all'epidemia e cercano di trascorrere il tempo nell'allegria e nei piaceri, nell'ozio, ma vengono, inaspettatamente, raggiunti dalla morte con l'orribile ghigno della sua maschera.

4. Il XIX secolo, caratterizzato e ossessionato dal letale proliferare della tubercolosi, cerca di mascherare le proprie remore, di esorcizzare la paura per questa malattia allora incurabile trovando altre spiegazioni, altre motivazioni alla malattia stessa. Così la tubercolosi, oltre ad essere segno della punizione divina per peccati commessi come capita a Marguerite Gautier[20] e a Fantine,[21] diventa il segno

---

[15] E se non è una punizione divina, a colpire l'uomo, è la conseguenzialità della sua "stupidità" e del suo "non-senso", come ipotizza Albert Camus nell'opera *La Peste* (Paris, Gallimard, 1947); opera che l'"homme révolté" scrive cercando di dare un netto senso metaforico alla malattia e a questo virus in particolare; ma alla fine anche il suo protagonista, il medico Bernard Rieux, che, pur colpito negli affetti più cari fra cui la morte della moglie, si adopera instancabilmente per cercare di curare e arginare l'epidemia, che colpisce per mesi la cittadina, deve accettare con fatalismo gli avvenimenti e restare lì, vigile ma impotente, in attesa di una probabile prossima recrudescenza del virus, che non è sradicabile in un mondo che ha perduto ormai la sua essenza, ignorando ogni senso e cancellando ogni logicità.

[16] Cfr. Defoe, 1722.

[17] Manzoni, 1840, capp. XXXI-XXXV. Si fa riferimento a: Alberto Chiari, Fausto Ghisalberti (a cura di), *Tutte le opere*, II, Milano, Classici Mondatori, 1954.

[18] Pierre Ambroise Choderlos de Laclos, *Les liaisons dangereuses*, lett. CLXXV, Paris, Gallimard, 1972. Non a caso lo stesso Laclos inizia la sua opera *Des femmes et de leur éducation* (Paris, Fayard, 2000), il primo marzo 1783, riportando la citazione: "Le mal est sans remède quand les vices se sont changés en mœurs, *Sénèque*, Lettre XXXIX" [*sic*]. E continua nel cap. VII, *De la vieillesse et de la mort*, p. 27, scrivendo: "Tandis que l'homme naturel suit tranquillement la pente douce et facile qui doit le conduire au repos éternel, le vieillard du siècle dispute avec acharnement une place que la nature destine à sa postérité. […] il voudrait gravir encore et remonter vers la jeunesse; retour impossible; son temps est fait". Poi, riferendosi alla donna ed al suo rapporto con la morte, a p. 28, dichiara: "la femme naturelle […] ne craint point la mort. Ce moment si redouté n'existe pas pour elle; elle n'en a point d'idée, son dernier moment est aussi serein que tous les autres; elle finit plutôt qu'elle ne meurt, mais elle se laisse aller sans se défendre; si elle a l'agonie du corps, elle n'a pas celle de l'esprit". Per concludere affermando che il modo migliore per affrontare la malattia è di sopportarne le conseguenze con pazienza, rassegnazione e senza inquietudine (p. 29), come un evento naturale.

[19] Poe, 1842.

[20] Marguerite, l'imperitura protagonista di *La Dame aux camélias* (1848) di Alexandre Dumas fils, la quale viene purificata e redenta dall'amore sincero per Armand e dalla morte per tubercolosi.

di distinzione delle anime elette, degli intellettuali, dei poeti[22] e tutti ne scrivono, ne parlano.[23]

L'aspetto emaciato, il viso soffuso di mortale pallore, il corpo che quasi diviene etereo, tipici segni della tisi, divengono di moda e sono indicativi di una seducente vulnerabilità, di una sensibilità superiore; a tal punto da far affermare a Théophile Gautier[24] che quando egli era giovane non avrebbe mai potuto accettare come poeta lirico chiunque pesasse più di 45 chili, giacché i poeti sono spiriti sensibili ed eterei; e da far scrivere nel 1852 nel suo diario[25] all'elvetico Henri Amiel, anche lui affetto da questa malattia: "[…] natura che dispera, foglie che cadono da ogni parte come le illusioni perdute della giovinezza sotto le lacrime di un dolore incurabile […] al centro di questa tubercolosi universale".

Si giunge, su questa strada, fino a Thomas Mann, il quale ambienta il suo romanzo *La montagna incantata*,[26] del 1924, in un sanatorio svizzero e racconta come il protagonista Hans Castrop, ammalandosi di tubercolosi, "affina" la sua natura di borghese, perché la malattia gli permette un percorso psicologico che è una sorta d'ascesi spirituale.

Ma, in questo stesso secolo, alla ricerca di una difesa psicologica contro la devastante presenza della tubercolosi, si afferma anche l'idea che si ammala, e quindi muore, colui che non vuole combattere, colui che non sentendosi amato si lascia andare, colui che, depresso e malinconico, non ama la vita.

Questa posizione, del resto, era stata già paventata dal greco Ippocrate il quale aveva scritto che la malattia, se non è una diretta punizione divina ai propri peccati, è un desiderio inespresso, inconscio di morte; un prevaricare della morte sulla vita.

Infatti già nel II secolo d.C. Galeno,[27] scrivendo per la prima volta del cancro al seno nelle donne, attribuiva questa malattia alle "donne malinconiche", che

---

[21] Fantine, giovane prostituta, protagonista dei *Misérables* (Paris, Hetzel, 1862) di Victor Hugo, che riscatta la sua vita peccaminosa grazie alla malattia.

[22] Si cerca l'ereditarietà nelle famiglie Keats, Brontë, Emerson, Thoreau, Trollope.

[23] Anche se tutti ne hanno sempre più paura. Infatti Keats, nel 1820, da tubercolotico scriveva della malattia, e Shelley, anche lui malato, lo consolava; e quando Keats, il 6 marzo 1821, muore a Roma, dove l'avevano inviato i medici per un soggiorno in un clima più idoneo, il suo compagno Joseph Severn, addolorato ed esterrefatto, scrive a Shelley di "come hanno bruciato tutti i mobili, i tappeti, le tappezzerie, le finestre" per paura del contagio.
La stessa madre di Octave, il protagonista di *Armance* (Paris, éd. Canel) di Stendhal, del 1827, ha paura di pronunciare la parola tubercolosi perché teme che solo pronunciandola può far precipitare la situazione e affrettare la morte del figlio. Ma Octave non è malato di tbc, ma di quella malattia "sinonima" di essa che è la tristezza, "quella malinconia insoddisfatta e critica che caratterizza i giovani della sua condizione e generazione".

[24] Cfr. Book-Senninger, 1972.

[25] Amiel, 1882/1884.

[26] Cfr. Mann, 1924. Interessante è la critica interpretativa che Furio Jesi fa all'intera opera di Mann: Jesi, 1968.

[27] Claudio Galeno (129-199 d.C.), medico, anatomista e fisiologo, studiò a Pergamo, Smirne, Corinto e Alessandria. Chirurgo dei gladiatori a Pergamo e poi medico personale dell'imperatore Marco Aurelio, scrisse opere voluminose di filosofia e medicina, che ebbero grande diffusione nelle scuole mediche del Medioevo.

subiscono apaticamente o supinamente le avversità del quotidiano, mentre restano immuni da questa malattia le "donne sanguigne" che, reagendo alla vita, tengono lontano l'essenza stessa della malattia.

Teoria ripresa in parte dal famoso storico Keith Thomas quando, rilevando come la grande peste che colpì l'Inghilterra nei secoli XVI e XVII compì dei veri eccidi, nota che si salvarono gli "uomini felici" perché essi sono forti e quindi resistenti, immuni al contagio.

Similmente, anche la tubercolosi è stata vista da Gideon Harvey, nel suo *Morbus Anglicus*,[28] come la logica conseguenza di una vita preda della malinconia e della collera.

È così, dunque, che, nella *Dame aux camélias*, Marguerite Gautier, ovverossia Alphonsine Duplessis, si abbandona alla malattia per andare incontro alla morte in conseguenza della rottura con il suo amante Armand Duval.[29]

Anche Charles Dickens in *Dombey and Son*,[30] nel 1848, narrando la storia del piccolo Paul, è come se affermasse che la tubercolosi sopraggiunge quando non c'è più desiderio di vita.

E Turgenev, nel 1860, in *Alla Vigilia*, [31] ci mostra come il giovane eroe, rivoluzionario bulgaro in esilio, seppur dislocato nella splendida città di Venezia, che egli ama, allorquando scopre che non potrà mai più tornare in patria, si ammala di tubercolosi e muore di frustrazione, nostalgia, angoscia, dolore.[32]

Stevenson, dal canto suo, malato lui stesso di tubercolosi, si ritirò in una isoletta del Golfo Persico per curarsi, poiché, come aveva scritto in *Ordered South*,[33] pensava che negli ospedali i malati di tbc venissero "svezzati" e allontanati dalla "passione di vivere".

Proprio per questa incidenza del fattore psicologico sul decorso della malattia, in genere i medici, per ben ottemperare alle loro funzioni e non fare aggravare le condizioni del malato, avevano la tendenza ad essere evasivi con lui,[34] cercando costantemente di tergiversare, di mentire, anche se con le migliori intenzioni; pratica questa che costringe Kafka, nell'anno 1924, per esempio, a scrivere ad un amico affinché l'aiuti a saperne di più sulla propria condizione di malato di tubercolosi. Anche se egli stesso, in ogni caso, continuava a considerare la malattia "la sua tubercolosi", come una conseguenza del malessere interiore, della sua

---

[28] Cfr. Harvey , 1666.

[29] Dumas, 1848, è riconosciuto da tutte le biografie autorevoli come romanzo autobiografico del primo grande amore, vissuto dallo scrittore giovanissimo, per una famosa cortigiana dell'epoca, Alphonsine Duplessis, detta Marie, dall'identico destino della protagonista Marguerite.

[30] Cfr. Dickens, 1862.

[31] Cfr. Turgenev, 1860.

[32] Quando s'afferma, con la musica di Débussy, a partire dal 1902, il dramma di Maeterlinck *Pelléas et Mélisande* (Bruxelles, Lacomblez, 1892) si diffonde e si radica l'idea che esiste un male psicologico, che è caratterizzato da debolezza e smarrimento e che da solo uccide. Cfr. AA. VV., 2003.

[33] Stevenson, 1881.

[34] Non a caso Nietzsche, *1879-1881*, nei *Pensieri sulla malattia* (in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, Gruyter, 1967, trad. it. a cura di G. Colli e M. Montanari, *Opere complete*, Milano, Adelphi, 1964) è del parere che il medico deve tranquillizzare sempre il malato, qualunque sia la malattia, perché la sofferenza psicologica del malato non sia maggiore e più devastante della malattia stessa.

cosiddetta "follia".[35]

5. Ancora nel XX secolo, ad onta degli enormi progressi scientifici e tecnologici, la malattia è vista come una conseguenza dello stato di sofferenza, di solitudine, di inadeguatezza alla vita.[36]

Non solo della tubercolosi, infatti, si dà quest'unica chiave interpretativa, ma anche del cancro, la "malattia moderna" del XX secolo, detta anche malattia della civiltà industriale, che resta, malgrado le innumerevoli scoperte, la malattia incurabile per eccellenza, che corrode e falcia le vite.[37]

Il cancro è visto come la malattia che attecchisce in chi soffre senza reagire, reprimendosi, trattenendo l'ira e la collera; ragion per cui il malato di cancro, anche se offre di sé uno spettacolo traumatico, orrendo da vedere nelle fasi terminali, è comunque, per l'opinione pubblica, un non-colpevole, una vittima del fato, a cui offrire la propria solidarietà.

Al contrario dei malati di aids: il nuovo morbo, la nuova peste del nuovo millennio, già affermatasi nell'ultimo ventennio del XX secolo[38] e che minaccia di essere la regina incontrastata del XXI. Giacché questa malattia, contratta attraverso il sangue contaminato, è esplosa ed è stata connotata come tale, negli anni Ottanta, con tutta la sua forza devastante proprio fra drogati ed omosessuali, ragion per cui è stata vista come la malattia del "vizio" ed è stata aspramente condannata da

---

[35] Infatti, nel settembre 1917, esponeva a Max Brod la stessa personale teoria che scrisse poi in una lettera all'amata Milena, nel 1920, teoria per cui la sua malattia ai polmoni altro non era che uno straripamento della sua malattia mentale, della sua "follia" creativa. E all'amico Felice diceva che la malattia era il segno del suo generale fallimento. Cfr. Freschi, 1993; Cohen, 1991.

[36] È quanto descrive Henry James nel 1902, nell'opera *The wings of the dove* (London, Archibald Constable & Co., 1902). Il medico che ha in cura la protagonista, Milly Theale, le consiglia di instaurare una relazione amorosa per curarsi e guarire dalla tbc; Milly segue la prescrizione e, innamorandosi, migliora, si sente più viva, finché non scopre che l'uomo di cui è innamorata è già segretamente fidanzato con la sua più cara amica; delusa, cade in uno stato di depressione e infine soccombe alla malattia.

Anche Joyce vede nella tbc il prototipo della "morte passiva", della malattia di chi rinuncia alla vita; infatti in *The Dead* (in *Dubliners*, London, Grant Richards, 1914) il giovane Michael Frery muore proprio perché, una settimana prima, ha sfidato la malattia restando volutamente tutta la notte sotto la pioggia nel giardino dell'amata per attestarle la sua devozione.

Più complessa è la tesi di André Gide, il quale nell'opera autobiografica *L'Immoraliste* (Paris, Mercure de France, 1902) crea il personaggio del nobile eroe Michel malato di tbc, la cui causa è nella repressione continua della sua vera natura sessuale; ed infatti egli guarisce dopo essersi liberato dai propri tabù, accettando di vivere la sua sessualità e quindi di accogliere la vita. Forse è interessante ricordare che a soli 11 anni André resta orfano del padre Paul a causa della tubercolosi e lui stesso muore nel 1951 per una congestione polmonare. Cfr. Mossetto Campra, 1976; Martin, 1963.

Per quanto riguarda Thomas Mann (incontrato da Gide per la prima volta nel 1931), come abbiamo già avuto modo di vedere, la malattia è presente in molte sue opere; in *Tristano* (*Tristan*, 1903) è la tubercolosi che regna sovrana e colpisce la giovane moglie del protagonista, mentre in *Morte a Venezia* (*Der Tod in Venedig*, 1912) è il colera. Nella *Montagna Incantata* (*Der Zauberberg*, 1914) è la tubercolosi, nel *Dottor Faustus* (*Doktor Faustus*, 1947) la sifilide e in *Inganno* (*Die Betrogene*, 1953) il cancro all'utero. Il cancro è l'ultima malattia incurabile e letale nel XX secolo.

[37] Sontag , 1979.

[38] Cfr. Sontag, 1989.

medici e luminari, come Luc Montagnier, e dalla stessa Chiesa, nonché dall'opinione pubblica; e tutti, con una visione che si credeva appartenesse ormai al passato, hanno considerato l'aids quale giusta punizione per nefandezze e sregolatezze sessuali. Di conseguenza, il malato di aids è stato isolato, messo al bando della società civile, e la stessa conseguente morte è stata ritenuta la fine più appropriata per lui, quasi egli l'avesse voluta, addirittura cercata.

In ragione di questo diffuso sentimento, clinicamente di questa malattia si sottace per anni, le diagnosi sono sussurrate o ammantate di bugie,[39] i malati stessi sono isolati rispetto agli altri pazienti. Al solo pronunciare il nome del virus dell'aids si crea il panico nella popolazione. Naturalmente, anche da un punto di vista letterario, a causa di questo stato di cose, l'aids resta "taciuta" e ignorata per qualche decennio e per di più, priva degli onori dell'arte, a differenza di altre malattie, che nei secoli si sono abbattute sull'umanità e che hanno trovato la loro espressione letteraria, caratterizzando, come abbiamo visto, le più belle e commosse pagine delle più grandi opere della storia letteraria.

A parlare della peste di fine XX secolo, oltre ai medici, si sono infine risoluti degli scrittori che, ammalatisi loro stessi, dopo aver vissuto già le degenze e le morti degli amici più cari, hanno cercato di descrivere la propria ed altrui tragedia quasi per esorcizzare la paura e la morte: così hanno fatto Jean-Paul Aron, Yves Navarre, Guy Hocquenghem, Renaud Camus, Hervé Guibert, Cyril Collard, Alain Emmanuel Dreuilhe.[40]

Mentre molti altri, come Foucault, si sono guardati bene dal dichiarare la loro malattia e altri come Koltès e Copi,[41] hanno continuato a scrivere, a lavorare fervidamente senza mai fare un minimo riferimento alla tragedia personale che stavano "combattendo".

6. Ed è proprio Hervé Guibert, passato alla storia letteraria come "lo scrittore dell'aids", definizione volutamente superficiale e restrittiva data da chi, forse, non conosceva l'intera, originale e prolifera opera dello scrittore,[42] a lasciare nella

---

[39] Cfr. Consoli, 1993.

[40] Cfr. Maxence, 1995.

[41] Martel, 1994, pp. 165-173.

[42] Opere di Guibert: *La mort propagande*, Paris, Régine Deforges, 1977; *Suzanne et Louise*, Paris, Libres-Hallier, 1980; *L'image fantôme*, Paris, Minuit, 1981; *Les Chiens*, Paris, Minuit, 1982; *Les aventures singulières*, Paris, Minuit, 1982; *Voyage avec deux enfants*, Paris, Minuit, 1982; *Les lubies d'Arthur*, Paris, Minuit, 1983; *L'homme blessé*, (in collaborazione con P. Chéreau), Paris, Minuit, 1983; *Le seul visage*, Paris, Minuit, 1984; *Des aveugles*, Paris, Gallimard, 1985; *Mes parents*, Paris, Gallimard, 1986; *Les gangsters*, Paris, Minuit, 1987; *Mauve le Vierge*, Paris, Gallimard, 1987; *Vous m'avez fait former des fantômes*, Paris, Gallimard, 1987; *L'image de soi ou l'injonction de son beau moment*, Paris, William Blake and Co., 1988; *Fou de Vincent*, Paris, Minuit, 1989; *L'Incognito*, Paris, Gallimard, 1989; *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990; *Le protocole compassionnel*, Paris, Gallimard, 1991; *Mon valet et moi*, Paris, Seuil, 1991; *Vice*, Paris, Jacques Bertoin, 1991; *L'homme au chapeau rouge*, Paris, Gallimard, 1992; *Cytomégalovirus*, Paris, Seuil, 1992; *Dialogue d'Images*, con H. G. Berger, Paris, William Blake and Co., 1992; *Le Paradis*, Paris, Gallimard, 1993; *Photographies*, Paris, Gallimard, 1993; *Vole mon dragon*, Paris, Gallimard, 1994; *La piqûre d'amour*, Paris, Gallimard, 1994; *Lettres d'Égypte*, Paris, Actes Sud, 1995, (Testi e foto di Hans-Georg Berger); *Le mausolée des amants (Journal 1976-1991)*, Paris, Gallimard, 2001.

scrittura una nuova interpretazione della malattia: essa è un elemento della vita e non vi sono da ravvisare punizioni divine o presunti desideri di morte, perché la stessa morte è inscindibile dalla vita ed è presente in noi sempre, anche quando si è particolarmente felici o nello stato di grazia dell'innamoramento.

> J'ai eu le sida pendant trois mois. Plus exactement, j'ai cru pendant trois mois que j'étais condamné par cette maladie mortelle qu'on appelle le sida. Or je ne me faisais pas d'idées, j'étais réellement atteint, le test qui s'était avéré positif en témoignait, ainsi que des analyses qui avaient démontré que mon sang amorçait un processus de faillite.[43]

Quando Guibert decide di scrivere dell'aids, in *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, è già famoso, sia come fotografo sia come giornalista sia come scrittore, ed è disgustato dall'omertà imperante su questa nuova malattia, nonché stupito dalla profonda ignoranza clinica sul virus; ha una terribile rabbia dentro, non per la malattia in sé, ma per come questa è trattata, o meglio ignorata, soffocata nella "sinonimologia", volutamente sottaciuta. Egli non ha intenzione di scrivere un trattato su questa nuova malattia, né tantomeno vuole raccontare storie lacrimevoli o romantiche avventure di malati, vuole solo continuare a fare ciò che ha sempre fatto: descrivere la realtà, fotografare uno spaccato di vita.[44] E se in questo spaccato c'è la malattia, non per questo non si fotografa o non si descrive, anzi si focalizza questa peculiarità, come si evince dalle parole che seguono:

> […] le Poète nu assis sur le canapé, qui se leva pour lui serrer la main, avec civilité, un peu froidement.[45]

Perché la malattia fa parte della vita, della realtà, della sua stessa esistenza e lui, che ha sempre parlato di sé e dei suoi amici in maniera autobiografica, non può proprio ora non farlo, anzi deve dar voce alla sua sofferenza e alla sofferenza di tutti gli altri, amici, conoscenti e non.[46] Deve continuare a narrare, a creare, a documentare, a sollecitare, "per dovere di cronaca",[47] anzi, alla scrittura antecedente, una scrittura di "*autofiction*",[48] aggiunge il coraggio della confessione "*autobiographique*",[49] precisa, concisa, spietata, giungendo all'arduo connubio del

---

[43] *Ivi*, p. 9.
[44] Cfr. Boulé, 2001.
[45] Guibert, 1990, p. 141.
[46] Buot, 1999.
[47] Infatti Guibert nell'ultimo periodo della malattia si lascia filmare in ogni momento della sua giornata di malato terminale e il cortometraggio dal titolo *La pudeur ou l'impudeur* è stato trasmesso solo un mese dopo la morte di Guibert nel gennaio 1992. Interessante a tale riguardo è l'analisi critica nel lavoro di Philippe Artières e Gilles Cugnon (2003, pp. 49-73). Ove gli autori dell'articolo, partendo dagli appunti di lavoro dello stesso Guibert, ripercorrono la genesi di questo film, che altro non è se non una ennesima forma di scrittura d'"autofiction": questa volta cinematografica!
[48] Lejeune, 2002, p. 23. Lejeune tratta della nuova formula: l'"autofiction", definizione creata da Doubrovsky per il suo romanzo *Fils*, nel 1977.
[49] Cfr. Lejeune, 1975. Interessante è anche : Chiantaretto, 1995.

"récit-document" con "récit-monument", come ha scritto Blanckeman.[50]

> Pour écrire de la fiction, j'ai besoin d'un socle de vérité. Sur ce socle, mon plaisir est de couler quelques particules de mensonges, comme une greffe, un point de suture; comme une collure transparente, entre deux films différents, fait croire qu'il s'agit d'un même film.[51]

Guibert, già prima del "ciclo sull'aids", a cui dedica una trilogia,[52] aveva parlato più volte della malattia nelle sue opere,[53] ma non con lo stesso tono duro e intransigente che evidenzia in questa seconda fase della sua scrittura. Egli inquadra la malattia nel suo contesto e descrive il malato, gli ospedali, le strutture cosiddette sanitarie, il personale medico e infermieristico con spudorata crudezza; descrivendo ogni minimo gesto, ogni dettaglio, ogni frustrazione del malato, che, alla fine, chiede solo di essere aiutato a morire con dignità.

> Muzil avait été transféré dans le service de réanimation au bout du couloir, Stéphane m'avait prévenu qu'il fallait se désinfecter les mains dans le sas, enfiler les gants et les chaussons de plastique, et se revêtir d'une blouse et d'un bonnet antiseptiques. A l'intérieur de la chambre de réanimation c'était un bordel incroyable, un nègre houspillait la sœur de Muzil parce qu'elle lui avait rapporté en cachette des nourritures, il jetait par terre ses petits pots de flan à la vanille en disant que c'était interdit, et que même tout ce qui était amassé sur la table de chevet était interdit, pour raisons d'hygiène et la commodité de ses mouvements à lui, l'infirmier du service de réanimation, en cas d'urgence. Il dit qu'on n'était pas dans une bibliothèque, il attrapa les deux livres de Muzil que Stéphane lui avait rapportés de la maison d'édition et qui sortaient tout frais de l'imprimerie, et décréta que même ça on n'en voulait pas ici, qu'il fallait uniquement le corps du malade et les instruments

---

[50] Blanckeman, 2000, pp. 128-140 (cap. III, *Hervé Guibert: postures et impostures du récit*, pp. 89-146).

[51] Parole di Guibert nell'intervista di Antoine de Gaudemar, "Les aveux permanents d'Hervé Guibert", *Libération*, 20 ottobre 1988.

[52] La trilogia dell'aids è costituita dalle opere: *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, *Le protocole compassionnel*, *L'homme au chapeau rouge*, dove si conosce ogni dettaglio del virus, dei sintomi, ecc., ogni aspetto, le conseguenze catastrofiche e l'angoscia disperata degli ammalati abbandonati alla loro sofferenza in solitudine.

[53] Infatti, sin dalla prima opera *La mort propagande*, Guibert parla di anatomia, cadaveri, e nell'*Image fantôme* di un giovane che è malato di cancro; in *Les lubies d'Arthur* e in *Des Aveugles* Guibert penetra e descrive, rispettivamente, il mondo dei sordomuti e dei ciechi. In *Les gangsters* narra la violenza della malattia mentale e in *Mauve le Vierge* le turbe sessuali e l'antropofagia, che si ripresentano anche in *Vole mon dragon*. Mentre la violenza e la pedofilia vengono portate all'ennesima potenza descrittiva per creare una nuova forma di tauromachia in *Vous m'avez fait former des fantômes*. Di herpes e di questo letale virus che colpisce gli occhi si parla invece in *Cytomégalovirus*. Infine Guibert descrive in maniera metaforica l'eutanasia del malato terminale in *Mon valet et moi*, e si lascia andare alla descrizione del suicidio (con la digitalina) in *La mort propagande* e nel film/testamento *La Pudeur et l'Impudeur*; ritornando in *Le Paradis*, ai microbi letali che pongono fine alla vita della protagonista e minano l'esistenza del coprotagonista.

> pour les soins. Dans un regard Muzil me pria de ne rien dire, et de sortir, moralement aussi il souffrait atrocement. Dans la cour de l'hôpital éclairée par ce soleil de juin qui devenait la pire injure au malheur, je compris, pour la première fois […][54]

Questo malato, non più ammantato della tragicità evanescente e della catarsi romanzesca, è un uomo che sta combattendo la sua primordiale e, forse, ultima battaglia cercando di non perdere la sua dignità di uomo; un malato che è un utente, e quindi ancora parte della società, e come tale da non trattare come un animale o un oggetto inutilizzabile, ma da rispettare come componente del corpo sociale.

> Je dînai avec Bill dans l'intervalle entre l'annonce des mauvais résultats et le résultat de l'antigénémie. Par calcul je tâchai d'être gai, léger, de ne pas m'engluer dans le pathos de la condamnation. Bill disait en regardant ma face éclairée par la bougie posée sur la nappe blanche: "Le plus incroyable, c'est que ça ne se voit pas, personne je te jure ne pourrait déceler en voyant ton visage, tellement tu as l'air en forme, l'offensive qui se trame par-derrière". Je comprenais que cela lui procurait une sorte de vertige: la proximité enfin délimitée de la mort, la menace aussi de sa transmission, dissimulée dans ce visage avenant pour l'instant inaltéré, cela le fascinait et lui faisait peur. Bill m'avoua de vive voix, ce soir-là, ce qu'avait déjà répercuté Robin par l'intermédiaire de Gustave: que les résultats du vaccin n'étaient pas aussi bons qu'on l'avait espéré, que chez ses sujets le virus HIV, après avoir abandonné toute présence à l'intérieur de chaque place forte ou véhicule de leur corps, cerveau, système nerveux, sang, sperme et larmes, réapparaissait malignement au bout de neuf mois. On avait immédiatement fait un rappel du vaccin, mais on ne pouvait être sûr du résultat. Bill me fit comprendre que Mockney était désemparé par ce qu'il considérait comme un échec provisoire: qu'il pensait actuellement perfectionner son vaccin en lui ajoutant des anticorps produits par des séronégatifs, volontaires ou amis ou parents proches des séropositifs qui entraient dans ses expérimentations, et qui accepteraient quant aux premiers de se faire inoculer le virus HIV désactivé. Intérieurement je cherchai à quel parent ou quel ami je pourrais faire pour ma part, si cela se produisait mais je n'y croyais plus à l'époque […][55]

In un momento storico in cui nessuno aveva il coraggio di pronunciare la parola aids, neanche di segnarla nella diagnosi,[56] e i malati venivano isolati, additati, emarginati, ghettizzati, Guibert trova la forza per documentare la sofferenza, per alzare il velo dell'ipocrisia[57] e spingere l'umanità a guardare in faccia la malattia,

---

[54] Guibert, 1990, p. 103.
[55] *Ivi*, p. 199.
[56] Cfr. Consoli, 1993.
[57] Guibert, non appena ha scoperto d'esser stato colpito a soli 28 anni dal virus, è rimasto sconcertato e per quattro anni non l'ha detto a nessuno, oltre al suo compagno Thierry, anche lui contagiato, alla moglie Christine e al maestro Foucault. Ed è proprio dinnanzi all'omertà, alla falsità della diagnosi per

questa come tutte le altre malattie, senza orpelli, leziosità, bugie, far conoscere la verità, il lato inevitabilmente oscuro della stessa vita, "il lato notturno della vita, una cittadinanza più onerosa", come afferma la Sontag.[58]

> […] j'entreprends un nouveau livre pour avoir un compagnon, un interlocuteur, quelqu'un avec qui manger et dormir, auprès duquel rêver et cauchemarder, le seul ami présentement tenable. Mon livre, mon compagnon, à l'origine, dans sa préméditation si rigoureux, a déjà commencé à me mener par le bout du nez, bien qu'apparemment je sois le maître absolu dans cette navigation à vue.[59]

E parlandone Guibert riesce a scuotere l'opinione pubblica e a dar coraggio agli altri malati, meno coraggiosi di lui, che si nascondevano negli angoli bui, portandosi dentro oltre al peso della malattia anche il peso del senso di colpa; una colpa che Guibert ha irriso e snaturato, sfatando ogni leggenda.

> Le gecko […] mange nos moustiques, peut-être les bourdons, les fourmis, les papillons de nuit, les phalènes […] La vipère mange le gecko. […] La grande couleuvre […] mange les souris. Les souris mangent nos biscuits et nos grains […] Le hérisson […] mange des mulots. Le crapaud mange des mouches […] Le faucon pioche le crapaud. L'homme mange des animaux, des agneaux, des cochons de lait […] des rognons blancs, des cœurs, des poulpes, des batraciens frits, des organismes palpitants, des huîtres crues. Le sida, microscopique et virulent, mange l'homme, ce géant.[60]

Guibert dimostra che non è la malattia ad essere tragica, ma è l'esistenza stessa tragica; perché, come già aveva evidenziato sin dalle sue prime opere (*La Mort Propagande*, *Suzanne et Louise*, *Mes Parents*),[61] la tragicità della vita è proprio nella limitatezza di ogni rapporto, nella contingenza dei legami, nella predestinazione alla morte.

> J'ai l'impression de n'avoir plus de rapports intéressants qu'avec les gens qui savent, tout est devenu nul et s'est effondré, sans valeur et sans saveur, tout autour de cette nouvelle, là où elle n'est plus traitée au jour le jour par l'amitié, là où mon refus m'abandonne.[62]

---

la morte di quest'ultimo, che Guibert decide di parlare, di raccontare, spinto in questa decisione anche dal libro di Jean-Paul Aron *Mon Sida* (pubblicato proprio nel 1987 da Gallimard), in cui si incitano tutti coloro che godono di notorietà e che sono stati colpiti dall'aids a dichiararsi, a parlare pubblicamente della loro malattia per sostenere e quindi aiutare, tutti quei malati, vittime dell'aids, anonimi che, abbandonati, disperati, aspettano la morte, da emarginati, nelle loro stanze "vuote".

[58] Cfr. Sontag, 1980, p. 3.

[59] Guibert, 1990, p. 12.

[60] Guibert, 1991, pp. 158-159.

[61] Cfr. Diglio, 2003, pp. 28-114

[62] Guibert, 1990, p. 16.

Nella sua intera produzione artistica Guibert è teso a dimostrare sempre che qualunque aspetto della vita, se c'è, se esiste, è nella natura e quindi non si può parlare di lecito e di illecito, di dicibile e di indicibile, ragion per cui egli racconta tutto senza pudori e reticenze; descriveva tutto prima della malattia e continua a testimoniare tutto ancora nel momento in cui la malattia avanza proprio su di lui, "tout dire" per conoscersi, per aiutarsi a vivere, per imparare a saper morire.

> Le masseur m'a aidé à me relever, j'ai agrippé son cou, Claudette Dumouchel ne veut pas de ça, elle me laisse me débrouiller tout seul sans me regarder, et si par hasard son regard tombe sur ma petite gymnastique qui consiste à attraper le dessous de mes cuisses pour envoyer mes jambes en l'air et faire balancier afin de me redresser, elle a un petit mot ironique, du genre: "Tiens, la méthode Guibert".[63]

Guibert narra dell'uomo, ma l'uomo è un corpo, è materia, e quindi come ogni materia si usura e si deturpa e, se prima della malattia Guibert descriveva e fotografava corpi in amore, corpi proiettati in funzioni vitali, ora continua a parlare di corpi, ma di corpi malati, di corpi deturpati, di corpi violati, che si consumano, che si lasciano fare qualunque cosa, forse per amore della vita, forse per guarire dalla malattia, anche se ormai sono corpi segnati, che non possono, comunque, più tornare indietro, sia che percorrano la distanza che li porterà alla morte, sia che guariscano; perché, anche in questa fortunata e rara ipotesi, la malattia li avrà cambiati, segnando la loro personalità e minando la loro identità di uomini.

> Muzil passa une matinée à l'hôpital pour faire des examens, il me raconta à quel point le corps, il l'avait oublié, lancé dans les circuits médicaux, perd toute identité, ne reste plus qu'un paquet de chair involontaire, brinquebalé par-ci par-là, à peine un matricule, un nom passé dans la moulinette administrative, exsangue de son histoire et de sa dignité. On lui glissa par la bouche un tube qui alla explorer ses poumons.[64]

In queste opere del secondo ciclo, del cosiddetto "ciclo della malattia" vengono dettagliatamente descritti sintomi, virus, malattie, protocolli di cure, terapie medicinali, vaccini illusori, conseguenze sovente catastrofiche, sofferenze fisiche e psicologia di quei corpi malati che più che mai si sentono solo dei pezzi di carne fatiscente e anonima, corpi monchi, deformi, materia in disfacimento, rifiuti umani che non si riconoscono neanche più.

> Le processus de détériorisation amorcé dans mon sang se poursuit de jour en jour, assimilant mon cas pour le moment à une leucopénie. Les dernières analyses, datées du 18 novembre, me donnent 368 T4, un homme en bonne santé en possède entre 500 et 2000. Les T4 sont cette partie des leucocytes que

[63] Guibert, 1991, p. 99.
[64] Guibert, 1990, p. 32.

> le virus du sida attaque en premier, affaiblissant progressivement les défenses immunitaires. […] Dans les débuts de l'histoire du sida, on appelait les T4 "the keepers", les gardiens, et l'autre fraction des leucocytes, les T8, "the killers", les tueurs.[65]

Guibert non indietreggia dinnanzi ad alcuna descrizione, sempre in base al principio freudiano del "tout dire" egli continua a narrare eventi ributtanti, a descrivere dai gesti ripugnanti e miserrimi ai desideri più impronunciabili di questi corpi/malati, per "énoncer l'indicible", e nella diaspora delle critiche che si attira, si evidenzia un drammatico e dicotomico quesito: ha lo scrittore il potere, o il dovere, di scrivere di tutto, di "tout dire"?

> De quel droit écrivais-je tout cela? De quel droit faisais-je de telles entailles à l'amitié? Et vis-à-vis de quelqu'un que j'adorais de tout mon cœur? Je ressentis alors, c'était inouï, une sorte de vision, ou de vertige, qui m'en donnait les pleins pouvoirs, qui me déléguait à ces transcriptions ignobles et qui les légitimait en m'annonçant, c'était donc ce qu'on appelle une prémonition, un pressentiment puissant, que j'y étais pleinement habilité car ce n'était pas tant l'agonie de mon ami que j'étais en train de décrire que l'agonie qui m'attendait, et qui serait identique, c'était désormais une certitude qu'en plus de l'amitié nous étions liés par un sort thanatologique commun.[66]
>
> "Gertrud! Je crois qu'il y a un rat dans la bibliothèque!" […] "Il a l'air malade ce rat, il a dû s'empoisonner". A ce mot de maladie, et à cette image du malade mourant qu'on allait estourbir à coup de trique, je m'identifiai immédiatement au rat, je hurlai comme un enfant: "Non, je vous en supplie, ne le tuez pas! Laissez-le vivre!"[67]

In questi atipici spaccati di vita, o meglio di malattia,[68] sfilano eserciti di medici avidi, o di danaro o di risultati per le sperimentazioni delle loro ricerche; si incontrano paramedici, a cui la sofferenza ed il dolore non dicono altro se non che questi sintomi sono il loro pane quotidiano.[69] Medici e paramedici con i loro crucci

---

[65] *Ivi*, p. 13.
[66] *Ivi*, pp. 101-102.
[67] Guibert, 1992, p. 81.
[68] "Six jours sans écriture, nourri au yaourt et au potage lyophilisé réchauffé avec une résistence dans un verre à dents infecté de bactéries. Lena avait tenu à prendre dans son sac à main, pour passer la douane, les sachets de médicaments qui reculaient l'échéance de ma mort. Dans l'avion, je tombai au hasard sur une page de Strindberg […]" (*Ivi*, p. 129).
[69] "[…] Je reconnus de trois quarts la face d'un homme qui m'était familière, à qui j'avais eu affaire, et je m'en détournai aussitôt, horrifié à l'idée de devoir échanger ce regard de reconnaissance et d'égalité forcée, moi qui n'ai que du mépris pour cet homme. Trois infirmières se tassaient, comme empilées pour un jeu de cirque les unes au-dessus des autres, dans un placard à balais en compulsant frénétiquement les pages d'un classeur et en criant des noms, c'est alors qu'elles ont crié le mien, mais il est un stade de la maladie où l'on n'a que faire du secret, où il devient même odieux et encombrant, et l'une d'elles parla de son arbre de Noël, il ne faut pas se laisser gagner par l'horreur de cette maladie

e le proprie angosce di un privato mal celato, tutti schiacciati da turni di lavoro stressanti e dall'ingranaggio della globalizzante "malasanità". Quindi non più infermieri come prototipi di eroi, romanticamente altruisti, ma semplici lavoratori e medici banali, mediocri, non più luminari onniscienti.

> […] les résultats de l'expérimentation du vaccin se révélaient moins probants qu'il ne l'avait espéré.[70]

Vengono descritti ospedali tristi, fatiscenti, carenti, [71] con strutture persistentemente *in fieri* e con carenza di attrezzature e di medicinali; sempre o esauriti o "generici" e la costante esasperante di sperimentarne sempre di nuovi che, seppur costosi, risultano improficui, come la nuova cura denominata del DDI, proveniente dagli Stati Uniti.

> En consultant mon agenda 1987, c'est au 21 décembre que je daterais la découverte sous ma langue, dans le miroir de la salle de bains, là où mécaniquement j'avais pris l'habitude de l'inspecter en calquant mon regard sur celui du docteur Chandi lors de mes visites, sans connaître la teneur ni l'apparence de ce qu'il recherchait, mais persuadé par cet examen répété qu'il guettait l'apparition prévisible de cette chose inconnue pour moi, de petits filaments blanchâtres, papillomes sans épaisseur, striés comme des alluvions

---

sinon elle envahit tout, elle n'est jamais qu'une sorte de cancer, un cancer devenu désormais presque totalement transparent par l'avancement des recherches. Je m'étais réfugié dans un des boxes de ponction du sang, j'avais refermé avec précipitation la porte sur moi et je m'étais tassé au fond du siège le plus bas de crainte que l'homme que j'avais reconnu puisse me reconnaître à son tour, mais à chaque instant une infirmière rouvrait la porte pour me demander mon nom ou m'avertir que j'avais pris place dans le mauvais box. L'infirmière qui devait procéder à ma prise de sang me dévisagea avec un regard plein de douceur, qui voulait dire: "tu mourras avant moi". Cette pensée l'aidait à rester clémente, et à enfoncer droit et sans gant l'aiguille dans la veine après avoir recompté le nombre de ses tubes en les faisant rouler du bout des doigts dans la cuvette. Elle dit: "C'est pour le bilan pré-AZT! Depuis quand vous êtes en observation?" Je réfléchis avant de répondre: "Un an". Au neuvième tube qu'elle encastra dans le système à piston qui me trayait le sang sous vide, elle me dit: […]" (Guibert, 1990, p. 54).

[70] *Ivi*, p. 196.

[71] "[…] J'avais hâte de sortir de là, je ne tenais sans doute pas sur mes jambes mais j'avais envie de courir, de courir comme jamais, à l'abattoir chevalin la bête qu'on vient de saigner au cou, sanglée sous les flancs, continue de galoper, dans le vide. Les artistes de l'empilement dans leur placard à balais me donnèrent d'office un rendez-vous pour le 11 au matin, avec le docteur Chandi. En ressortant dans le froid, je pensai qu'il ne manquerait plus que je me perde comme le Noir dans cet hôpital fantôme, l'idée me faisait rire, m'égarer ou tomber dans les pommes, dans cet unique hôpital au monde, sans doute, où il se pourrait que j'attende des heures que quelqu'un passe par là pour me relever. Malgré tous mes efforts pour ne pas me perdre en suivant le parcours fléché, je m'aperçus bientôt que j'arrivais devant une sortie condamnée, il me fallait refaire tout le trajet en sens inverse, et me mettre en quête d'une autre sortie. Un motard fonça avec un casque qui rendait son visage inidentifiable comme celui d'un escrimeur. Je repassai devant le pavillon des maladies mortelles, puis devant le pavillon d'épidémiologie africaine, puis devant celui des maladies infectieuses, et il n'y avait plus personne pour me demander son chemin. J'avais toujours cette terrible envie de rire, et de parler, d'appeler au plus vite ceux que j'aime pour leur raconter tout ça, et l'évacuer" (*Ivi*, p. 55).

> sur le tégument de la langue.[72]
>
> Jules m'avait demandé de quelle façon la substance immunogène de Mockney pouvait se substituer au virus. "Elle ne s'y substitue pas, a répondu Bill, et voilà aussi pourquoi elle est si décriée, parce que c'est malgré tout du virus qu'on injecte, même s'il est désactivé, et les chercheurs concurrents disent qu'on ne peut pas injecter le virus à des séronégatifs, il manque encore au produit certains adjuvants, les gammaglobulines ne suffisent pas". Bill m'a expliqué que le virus est si diabolique parce qu'il se divise pour mettre en jeu un processus de leurre, qui épuise le corps et ses capacités immunitaires. C'est l'enveloppe du virus qui fait office de leurre: dès que l'organisme décrypte sa présence, il envoie ses T4 à la rescousse, qui, massés sur l'enveloppe et comme aveuglés par elle, ne détectent pas le noyau du virus, qui traverse incognito la mêlée pour aller infecter les cellules. Le virus HIV, quand il se déclenche, joue à l'intérieur du corps à une corrida, où la cape rouge serait l'enveloppe, l'épée de mort le noyau, et la bête épuisée l'homme. L'immunogène de Mockney est une sorte de double clairvoyant du virus, qui lui fait office de décodeur, en apprenant au corps, par la réactivation du système immunitaire et la production d'anticorps spécifiques, les réflexes adéquats pour détecter en clair le programme de destruction du noyau, jusqu'alors brouillé par la parade de diversion développée par l'enveloppe. Il n'est plus question que Mockney et Bill s'inoculent le vaccin.[73]

Lo scorrere del tempo è scandito da questa o quella pillola, da qualche terapia o da qualche esame, e su tutto aleggia la speranza, la speranza di guarire.

> C'est mon âme que je dissèque à chaque nouveau jour de labeur qui m'est offert par le DDI du danseur mort. Sur elle je fais toute sorte d'examens, des clichés en coupe, des investigations par résonance magnétique, des endoscopies, des radiographies et des scanners…[74]

Anche nei momenti in cui la malattia avanza impietosa quei corpi sono lì, in balia di "questa", ma lottano, non si lasciano andare a pentimenti o a romantiche depressioni, non si affidano ad entità celesti,[75] ma cercano nella miseria della quotidianità della malattia di espletare la loro precipua funzione di paziente, con

---

[72] *Ivi*, p. 136.
[73] *Ivi*, pp. 259-260.
[74] Guibert, 1991, p. 80.
[75] "C'est ce que je lui ai conseillé, à ton petit copain, son truc ça ne devrait pas être une institution où l'on vient mourir, mais où l'on vient faire semblant de mourir. Tout y serait splendide, en effet, avec des peintures somptueuses et des musiques suaves, mais seulement pour mieux dissimuler le pot aux roses, car il y aurait une petite porte dérobée tout au fond de cette clinique, peut-être derrière un de ces tableaux propres à faire rêver, dans la mélodie engourdissante du nirvana d'une piqûre, on se glisserait en douce derrière le tableau, et hop, on disparaîtrait, on serait mort aux yeux de tous, et on réapparaîtrait sans témoin de l'autre côté du mur, dans l'arrière-cour, sans bagage, sans rien dans les mains, sans nom, devant inventer sa nouvelle identité" (Guibert, 1990, pp. 24-25).

l'intrinseca pazienza, che il vocabolo racchiude in sé.

> […] *Hotel* de Vevey où il était descendu avec ses parents peu avant l'accident d'automobile qui allait être fatal à son père, par un des acteurs qui avait tenu le rôle de James Bond, cet ambitieux ne pouvait se résoudre à une carrière de généraliste qui prend quatre-vingt-cinq francs par consultation aux clients bedonnants, puants et tatillons, tous hypocondriaques, d'un cabinet de quartier qui se mue facilement en fosse d'aisance. C'est la raison pour laquelle il tenta d'abord de s'illustrer dans la création d'un mouroir design, de marque déposée, qui, sous la forme d'une clinique high-tech, ou kit, substituerait aux longues agonies nauséabondes les transits expéditifs et féeriques d'un voyage pour la lune en première classe, non remboursé par la sécu. Pour obtenir l'aval des banques, le docteur Nacier devait dénicher l'autorité morale qui empêcherait qu'on trouve ambigu un tel dessein.[76]

Guibert enuclea, crea, e dà vita ad opere d'arte, e trova giusto che anche la malattia possa essere la fonte della sua enucleazione creativa; egli non si serve di questa per narrare storie d'amore o di trasgressione, descrive solo vite, vite dove la malattia può o non può esserci, egli parla della quotidianità come riflesso di una realtà percepibile ma incomprensibile e imprendibile, con brevi e scarni tratti, da perfetto scrittore minimalista, che rendono gli eventi come anelli di una catena infinita di cui non si conosce il senso e la finalità. E gli uomini sono solo tanti corpi che si muovono o si agitano irrazionalmente, come degli stereotipi, dei fantasmi, identificati a volte solo dalle marche d'abbigliamento che continuano a ostentare o dai consumi che effettuano o dalle strategie massificatrici che attuano, personaggi resi soggetti agenti solo per l'attuazione delle tecniche funzionali; senza conflittualità razziali né tanto meno ideologiche.

> Je lui demande ce que signifie pour lui la franc-maçonnerie, il répond: "L'agora, l'assemblée. Le culte de toute forme de différence. Tu es blanc, tu es noir, tu es juif, tu es arabe, tu es jeune, tu es vieux, tu es pauvre, tu es riche, tu es mon frère…"[77]

Come ogni altro artista, anche Guibert, da quando scopre di essere condannato, è spinto a scrivere il più possibile, ad approfittare di ogni momento che gli resta da vivere per scrivere e fotografare; infatti la più parte di questi suoi lavori (anche quelli postumi) sono stati creati dal 1987 al 1991, anno della sua morte.

> Mais je n'ai plus grand monde à qui parler, et plus personne à empêcher de me comprendre. Tous mes vrais amis sont morts, le dernier il y a moins de quinze jours.[78]

---

[76] *Ivi*, p. 24.
[77] Guibert, 1991, p. 213.
[78] Guibert, 1991 (*Mon valet et moi*), cit., p. 11.

> Le livre lutte avec la fatigue qui se crée de la lutte du corps contre les assauts du virus. Je n'ai que quatre heures de validité par jour, une fois que j'ai remonté les stores immenses de la verrière, qui sont le potentiomètre de mon souffle déclinant, pour retrouver la lumière du jour et me remettre au travail.[79]

Sente il tempo sfuggirgli e un vorticoso flusso di cose da dire. Pensieri da comunicare si affollano nella sua penna e, come per sconfiggere la malattia, lavora in continuazione e instancabilmente. Scrivere lo tiene vivo, legato alla vita. È come se la creatività che era in lui avesse premura di non riuscire in tempo a prendere forma e lottasse per materializzarsi contro il sempre più esiguo tempo che restava e, in più, egli sente di avere un compito importante da ottemperare, da testimoniare: scrivere della malattia, come evento naturale e non come punizione divina!

> […] à cause de l'annonce de ma mort, m'avait saisi l'envie d'écrire tous les livres possibles, tous ceux que je n'avais pas encore écrits, au risque de mal les écrire, un livre drôle et méchant, puis un livre philosophique, et de dévorer ces livres presque simultanément dans la marge rétrécie du temps, et de dévorer le temps avec eux; voracement, et d'écrire non seulement les livres de ma maturité anticipée mais aussi, comme des flèches, les livres très lentement mûris de ma vieillesse.[80]

Come Guibert, così già era stato per Koltès, Collard, Aron, De Duve, Detrez, Dreuilhe, Hocquenghem,[81] lo stesso Foucault e Camus, Barthes, Genet, Gide (anche se questi ultimi colpiti da altre malattie), tutti, conoscendo la loro condanna, hanno lavorato sin oltre il massimo delle loro possibilità fisiche.[82] Più la malattia avanza, più Guibert s'affretta a raccontare, a vivere, a scrivere; proprio perché scrivere è un segno di vita, quella vita che quasi non c'è più fisicamente; proprio come già Gide aveva scritto a Paul Valéry "Si je n'écrivais pas, je me tuerais"[83] e Cyril Collard aveva affermato nelle sue opere: "Quand on s'arrête de chercher, on meurt",[84] "Comment écrire en le dissimulant tout à fait? […] La peur centrale, celle de l'anéantissement grandit, on devrait grandir car le virus continue patiemment son travail de destruction".[85]

Con la sua scrittura diretta, minimalista, incisiva e irriverente Guibert scandalizza e spinge l'opinione pubblica a parlare dell'aids. Nonostante le critiche, l'opinione pubblica si sensibilizza e lo scopo di Guibert è raggiunto.

Tutte le opere di Guibert, e quindi anche quelle dell'aids, sono pervase di quella

---

[79] Guibert, op. cit., 1990 p. 66.
[80] *Ivi*, p. 70.
[81] Cfr. Maxence, 1995.
[82] Cfr. Heimonet, 1991.
[83] Martin, 1998, p. 48.
[84] Collard, 1989, p. 7.
[85] Collard, 1993, p. 11.

sua ironia sottile che lo ha caratterizzato sin da adolescente e che gli ha permesso di descrivere, e vivere, anche le peggiori verità con il "caustico" sorriso.

> Avant l'apparition du sida, un inventeur de jeux électroniques avait dessiné la progression du sida dans le sang. Sur l'écran du jeu pour adolescents le sang était un labyrinthe dans lequel circulait le Pacman, un shadok jaune actionné par une manette, qui bouffait tout sur son passage, vivant de leur plancton les différents couloirs, menacé en même temps par l'apparition proliférante de shadoks rouges encore plus gloutons.[86]

Anche in quest'ultima produzione, Guibert non fa altro che parlare di sé, egli solo è il protagonista delle sue opere,[87] e fra autobiografia e *autofiction*, l'io-narrante è onnipresente.

Quell'io narcisistico ed egocentrico, che ama da sempre raccontarsi, descriversi, interrogarsi, come "*autre de soi même*", un io che cerca se stesso, che vuole conoscersi. Quell'io che registra, e da giornalista esperto innanzitutto annota, quell'io che si sente al di là di ogni condizionamento e che ama stupire, quell'io-attore, esibizionista, *qui aspire à la transparence qu'il aime tant*.

Lo stesso processo di "*dévoilement*", che Guibert attua nella sua scrittura prima della malattia servendosi della dialettica della trasparenza, viene rafforzato allorquando egli deve descrivere la malattia, la sofferenza, il dolore; egli non si censurava prima e non si censura ora, né si ferma; egli avanza impietoso nella narrazione col piglio del *cameraman*, perché, come è sua consuetudine da sempre, egli deve fermare l'attimo che fugge, immobilizzare il momento, documentare l'evento nella maniera più imparziale possibile; anche se l'evento è autobiografico e il protagonista è lui stesso. Anzi, Guibert ha sempre amato parlare di sé, descriversi, interrogarsi, ricercarsi, conoscersi, come "altro di se stesso" e ancor più nel periodo della malattia; anzi, quasi ama esibirsi al di là di ogni condizionamento, da unico grande interprete del suo mondo, che, seppur piccolo, egli cerca di gestire e di mostrare agli altri nella ricerca di quella trasparenza che ha sempre amato e che ha sempre perseguito.

E se l'*autobiographie* sovente lascia spazio alla *fiction* per darci delle corpulenti narrazioni d'*autofiction*, Guibert lo fa prima della malattia e durante, in ogni sua espressione artistica (racconti, foto, articoli, romanzi, *pièce* ecc.) perché egli sa che vivere è un termine onnicomprensivo, giacché ha una breve durata e dunque non ritiene giusto scindere il suo vissuto dall'esperienza e queste dalla realtà, e la sua creatività enuclea sovente anche esperienze altrui o narrati di altri.

In realtà egli sa bene di essere uno dei tanti mortali, tutti accomunati in un identico destino, però è conscio anche che ogni essere umano è un mondo a se stante tutto da scoprire, ed è in base a questo principio che Guibert, estrinsecando nella sua arte tutta la sua originalità, la sua atipica trasgressività, si rende unico,

---

[86] Guibert, 1990 p. 14.

[87] White, 1997, pp. 236-246. P. 237: "Guibert a le sentiment d'être le seul à exister pleinement dans leurs [suoi romanzi] pages […] son narcissisme n'aveugle heureusement pas ses capacités d'observation".

inimitabile e le sue storie intrigano e travolgono il lettore.

Ancora oggi, dopo tanti anni dalla sua morte, la sua scrittura resta e attrae ancora tanti lettori, perché oltre ad essere intrigante è una scrittura originale, difficile da catalogare ed "incapsulare" negli organigrammi dei generi prestabiliti, è una scrittura minimalista, postmoderna, ma dove i *topoi* della classicità hanno ampio spazio e il dicotomico rapporto *eros/thanatos* è portato all'ennesima potenza; ma senza tragicità, con quella ironia persistente, sottile e distaccata di chi vive e osserva la vita ma ben sa, *a priori*, che la vita è un breve segmento di passaggio dove nulla è certo se non la sua stessa fine; non pessimismo ma una distaccata, realistica, a volte caustica, premonizione, in cui si evidenzia tutta la lucidità della vita, dei nostri affanni, in un disegno superiore imperscrutabile e incomprensibile ad un qualunque mortale.

In questa dialettica della trasparenza, che Guibert conosce molto bene, egli vuole evidenziare che la sua scrittura, la sua opera, rispecchia la vita, che l'opera è la vita e non ci possono essere nette divisioni fra opposti, ma gli aspetti dicotomici si attraggono e si annullano e lui stesso, volendo apparire egocentrico, capriccioso e duro, finisce per svelarsi in tutta la sua generosità, per evidenziare che l'odio ha atomi comuni con l'amore e l'egoismo con l'amicizia; infatti, quando cerca di descrivere questo gioco innescato nella sua scrittura, molto ricercato e pretenzioso, non può non ricorrere all'ossimoro e definisce la sua opera allo stesso tempo "barbare et délicate".[88]

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Histoire de la littérature belge*, Paris, Fayard, 2003

AMIEL Henri-Frédéric Amiel, *Fragments d'un journal intime*, Genève, Georg, 1882/1884

ARTIERES Philippe - CUGNON Gilles, *La pudeur ou l'impudeur d'Hervé Guibert*, in AA. VV., *Genesis*, Paris, Éditions Jean-Michel Place, 2003, pp. 49-73

BLANCKEMAN Bruno, *Les récits indécidables: Jean Echenoz, Hervé Guibert, Pascal Quignard*, Paris, Presses Universitaires du Septentrion, 2000

BOOK-SENNINGER Claude , *Théophile Gautier*, Paris, Nizet, 1972

BOULÉ Jean-Pierre, *Hervé Guibert: L'entreprise de l'écriture du moi*, Paris, L'Harmattan, 2001

BUOT François, *Hervé Guibert. Le jeune homme et la mort*, Paris, Grasset, 1999

CHIANTARETTO Jean-François, *De l'acte autobiographique*, Seyssel, Champ Vallon, 1995

COHEN Laurent , *Variations autour de K*, Paris, Intertextes éditeur, 1991

COLLARD Cyril, *Les nuits fauves*, Paris, Flammarion, 1989

COLLARD Cyril, *L'Ange sauvage*, Paris, Flammarion, 1993

CONSOLI Massimo, *Killer Aids*, Milano, Kads, 1993

DE LACLOS Pierre Ambroise Choderlos, *Les liaisons dangereuses*, Paris, Gallimard, 1972

DEFOE Daniel, *A journal of the Plague Year*, London, E. Nutt, 1722

[88] Guibert, 1991, p. 113.

DICKENS Charles, *Dealings with the firm Dombey and Son*, New York, Sheldon Co., 1862
DIGLIO Carolina, *Il gioco delle parti in Hervé Guibert*, Fasano, Schena, 2003
DUMAS Alexandre, *La Dame aux camélias*,1848
FRESCHI Marino, *Introduzione a Kafka*, Bari, Laterza, 1993
GUIBERT Hervé, *La mort propagande*, Paris, Régine Deforges, 1977
GUIBERT Hervé, *Suzanne et Louise*, Paris, Libres-Hallier, 1980
GUIBERT Hervé, *L'image fantôme*, Paris, Minuit, 1981
GUIBERT Hervé, *Les Chiens*, Paris, Minuit, 1982
GUIBERT Hervé, *Les aventures singulières*, Paris, Minuit, 1982.
GUIBERT Hervé, *Voyage avec deux enfants*, Paris, Minuit, 1982.
GUIBERT Hervé, *Les lubies d'Arthur*, Paris, Minuit, 1983
GUIBERT Hervé, *L'homme blessé,* (in collaborazione con P. Chéreau), Paris, Minuit, 1983
GUIBERT Hervé, *Le seul visage*, Paris, Minuit, 1984
GUIBERT Hervé, *aveugles*, Paris, Gallimard, 1985
GUIBERT Hervé, *Mes parents*, Paris, Gallimard, 1986
GUIBERT Hervé, *Les gangsters*, Paris, Minuit, 1987
GUIBERT Hervé, *Mauve le Vierge*, Paris, Gallimard, 1987
GUIBERT Hervé, *Vous m'avez fait former des fantômes*, Paris, Gallimard, 1987
GUIBERT Hervé, *L'image de soi ou l'injonction de son beau moment*, Paris, William Blake and Co., 1988
GUIBERT Hervé, *Fou de Vincent*, Paris, Minuit, 1989
GUIBERT Hervé, *L'Incognito*, Paris, Gallimard, 1989
GUIBERT Hervé, *À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, Paris, Gallimard, 1990
GUIBERT Hervé, *Le protocole compassionnel*, Paris, Gallimard, 1991
GUIBERT Hervé, *Mon valet et moi*, Paris, Seuil, 1991
GUIBERT Hervé, *Vice*, Paris, Jacques Bertoin, 1991
GUIBERT Hervé, *L'homme au chapeau rouge*, Paris, Gallimard, 1992
GUIBERT Hervé, *Cytomégalovirus*, Paris, Seuil, 1992
GUIBERT Hervé, *Dialogue d'Images*, con H. G. Berger, Paris, William Blake and Co., 1992
GUIBERT Hervé, *Le Paradis*, Paris, Gallimard, 1993
GUIBERT Hervé, *Photographies*, Paris, Gallimard, 1993
GUIBERT Hervé, *Vole mon dragon*, Paris, Gallimard, 1994
GUIBERT Hervé, *piqûre d'amour*, Paris, Gallimard, 1994
GUIBERT Hervé, *Lettres d'Égypte*, Paris, Actes Sud, 1995
GUIBERT Hervé, *Le mausolée des amants (Journal 1976-1991)*, Paris, Gallimard, 2001.
HARVEY Gideon, *Morbus Anglicus, or, The anatomy of consumptions containing the nature, causes, subject, progress, change, signs, prognosticks, preservatives, and several methods of curing all consumptions, coughs, and spitting of blood: with remarkable observations touching the same diseases: to which are added some brief discourses of melancholy, madness, and distraction occasioned by love: together with certain new remarques touching the scurvey, and ulcers of the lungs*, London, Nathaniel Brook, 1666
HEIMONET J. M. Heimonet, *De la Révolte à l'Exercice*, Paris, du Felin, 1991
HUGO Victor, *Misérables,* Paris, Hetzel, 1862
JESI Furio, *Avanguardia e vincolo con la morte*, in *Letteratura e mito*, Torino, Einaudi, 1968
JAMES Henry, nell'opera *The wings of the dove*, London, Archibald Constable & Co., 1902

JOYCE James, *Dead*, in *Dubliners*, London, Grant Richards, 1914
LEJEUNE Philippe, "Pour l'autobiographie", *Magazine littéraire*, 409, maggio 2002
LEJEUNE Philippe, *Le Pacte autobiographique*, Paris, Seuil, 1975
MANN Thomas, *Der Zauberberg*, Berlin, 2 Bände, 1924
MANZONI Alessandro, *I Promessi sposi* [1840], in Alberto Chiari, Fausto Ghisalberti (a cura di), *Tutte le opere*, II, Milano, Classici Mondatori, 1954
MARTEL Frédéric, "Coup de sonde", *Esprit*, 206, novembre 1994
MARTIN Claude, *André Gide par lui-même*, Paris, Seuil, 1963
MARTIN Claude, *André Gide ou la Vocation du bonheur*, t. 1: 1869-1911, Paris, Fayard, 1998
MAXENCE Jean-Luc, *Les écrivains sacrifiés des années sida*, Paris, Bayard, 1995
MOSSETTO CAMPRA A.P., *Invito alla lettura di Gide*, Milano, Mursia, 1976
NIETZSCHE Friedrich, *Amore e frammenti postumi 1879-1881*, nei *Pensieri sulla malattia* (in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, Gruyter, 1967), trad. it. a cura di G. Colli e M. Montanari, *Opere complete*, Milano, Adelphi, 1964
POE Edgar Allan, *The Masque of the Red Death*, 1842, trad. it. *La maschera della morte rossa*, in Maria Gallone (a cura di), *Giallo Poe*, Milano, Rizzoli, 1969
SONTAG Susan, *Malattia come metafora*, trad. it. di E. Capriolo, Torino, Einaudi, 1979
SONTAG Susan, , *L'AIDS e le sue metafore*, trad. it. di C. Novella, Torino, Einaudi, 1989
SONTAG Susan, *Malattia come metafora*, Torino, Einaudi, 1980
STENDHAL, *Armance*, éd. Canel, Paris, 1827
STERPELLONE Luciano, *Famosi e malati*, Torino, SEI, 2005
STEVENSON Robert Louis, *Ordered south*, in *Virginibus Puerisque and Other Papers*, London, Charles Kegan Paul & Co., 1881
TURGENEV Ivan Sergeevic, *Alla vigilia*, 1860
WHITE Edmund, "Hervé Guibert, Sade en jeans", in *La bibliothèque qui brûle*, Paris, Plon, 1997

DALLA CATASTROFE NATURALE ALLO SVILUPPO: LA RICOSTRUZIONE POST-TERREMOTO DI KŌBE

Salvatore Diglio

Introduzione

È sorprendente la capacità di recupero della comunità umana e la sua determinazione a costruire il futuro. Ad undici anni esatti dal disastroso terremoto che causò in Kōbe ingenti danni e distruzioni, chi visita la città alla ricerca di tangibili testimonianze della catastrofe compie un viaggio inutile dal momento che ogni sua traccia è stata cancellata dalla ricostruzione urbana e dalla ripresa economico-funzionale. Per questo, le pagine che seguono non hanno come obiettivo principale quello di ripercorrere la dinamica geo-fisica o l'impatto disastroso dello *Hyōgo-ken Nambu Earthquake* del gennaio 1995 (anche noto come *Great Hanshin Earthquake*), tematiche già ampiamente studiate dalla letteratura scientifica internazionale,[1] bensì quello di avviare una valutazione critica della politica di ricostruzione post-sismica messa in atto a Kōbe per promuoverla a metropoli "sostenibile" del XXI secolo.

È noto che alle 5:46 del 17 Gennaio del 1995 la città di Kōbe fu sconvolta da un devastante sisma che per intensità (elevata di recente a 7,3 gradi su scala Richter dalla Japan Meteorological Agency) è secondo soltanto al grande terremoto di Tōkyō del 1923. Dal suo epicentro, localizzato ad una profondità di 16 Km nello stretto di Akashi che separa la punta settentrionale dell'isola Awaji dallo Honshū e proprio in corrispondenza del famoso ponte Akashi Kaikyō, il movimento tellurico sprigionò una forza distruttiva propagatasi su un'area abitata da oltre 3,5 milioni di persone, nella regione del Kansai. Si tratta della Prefettura di Hyōgo ritenuta a moderato rischio dai sismologi giapponesi che, concentrati sulla temuta vulnerabilità di Tōkyō, avevano trascurato le indicazioni derivanti dal quadro geologico strutturale di questo orlo settentrionale del cosiddetto *Kinki Triangle* pur segnato da numerose faglie attive.[2] Ma poiché la storia sismica della regione

---

[1] Nella storia delle catastrofi naturali il terremoto di Kōbe è tra i più noti essendo stato oggetto di numerosi rapporti e missioni di studio, sia nazionali che stranieri. Missioni di studio italiane sono state svolte in Giappone nel marzo 1995 dal Servizio Sismico Nazionale, operante in seno al Dipartimento per i Servizi Tecnici Nazionali della Presidenza del Consiglio dei Ministri, e nel novembre 1998 dalle rappresentanze tecnico-amministrative delle Regioni dell'Umbria e della Toscana, della Provincia di Perugia e della Facoltà di Ingegneria della locale Università per conoscere metodologie e tecniche adottate nella ricostruzione di Kōbe al fine di trasferirle nella realtà locale dell'Umbria, impegnata nella ricostruzione del terremoto del marzo 1997. Va, inoltre, ricordato il Symposium svoltosi in Italia nell'ambito del programma "Japan in Italy 1995-1996", una valida iniziativa per approfondire la conoscenza di un fenomeno naturale di così grande rilievo nella vita dei due Paesi, puntualizzandone analogie e differenze con altre aree sismiche del pianeta (AA. VV., 1997; Nazzaro – Rapolla, 1996 e Parducci, 1999).

[2] L'area del Kinki, trovandosi in prossimità della zona di scontro di tre placche continentali (filippina, pacifica ed euroasiatica), è inserita nella zona del Giappone a più elevato rischio sismico presentando

riporta solo un evento di comparabile intensità avvenuto peraltro quasi mille anni addietro, un tale disastro non poteva essere certamente previsto né tanto meno atteso. Anzi la sua scarsa probabilità è stata sovente chiamata a giustificazione della impreparazione e della inadeguatezza della Protezione civile, sia a livello nazionale che locale.

L'area terremotata ha un andamento longitudinale con direzione Sudovest/Nordest ed è centrata sulla città di Kōbe, il capoluogo della Prefettura di Hyōgo che con una popolazione stimata al gennaio 1995 in circa 1,52 milioni di abitanti copre la stretta fascia costiera (lunga 25 Km e larga 3 Km) aperta sulla Baia di Ōsaka e chiusa a nord dai monti Rokko e Maya.[3] È saldata ad Ōsaka da una integrata rete di trasporti autostradali e ferroviari che ne facilita l'intenso pendolarismo e la formazione della seconda più grande area metropolitana del Giappone, di cui Kōbe svolgeva già prima del terremoto le funzioni di polo industriale e portuale, oltre che di centro scientifico, turistico e culturale. Per movimento merci, difatti, il suo porto era al secondo posto in Giappone e tra i più grandi al mondo per l'importazione di minerali e derrate alimentari, mentre sulle esportazioni prevalevano i prodotti siderurgici, meccanici, chimici, tessili e quelli dell'industria cartaria e del cemento.

1. L'impatto distruttivo del terremoto

Trascorsero alcuni giorni prima che il Giappone si rendesse conto della effettiva gravità del disastro e le Autorità locali, sia prefetturali che urbane, avessero un quadro completo dei danni. L'interruzione delle reti di telecomunicazioni, la paralisi del sistema dei trasporti, la forzata inaccessibilità delle zone disastrate non possono certo essere chiamati a giustificazione della ritardata circolazione delle informazioni e dell'adozione di efficaci misure di gestione della catastrofe in un Paese che è al vertice della graduatoria mondiale dello sviluppo. Un peso rilevante hanno avuto sicuramente l'inadeguatezza del sistema di prevenzione del rischio e la gestione scoordinata degli interventi di emergenza, come è stato denunciato dalla pubblicistica scientifica e dai media, sia nazionali che stranieri.[4]

In una ventina di secondi il terremoto causò migliaia di vittime, il crollo di

---

una struttura geologica incisa da alcune importanti faglie come la Nojima Fault. Questa taglia la parte settentrionale dell'isola di Awaji per penetrare con la sua naturale prosecuzione (la Rokko Fault) nell'isola di Hōnshu fino al piede dei rilievi delimitanti l'area urbanizzata di Kōbe, come è ben evidente nelle raffigurazioni cartografiche dei geologi giapponesi dei primi anni Novanta.

[3] Non esiste una delimitazione "unica" dell'area disastrata, dal momento che ciascun Ente pubblico o Autorità di intervento ha finito per disegnare una propria area di intervento. Tuttavia, esse concordano nel riconoscere come "cratere sismico" la zona che, centrata su Kōbe, si spinge fino ad includere la piccola città di Ichinomiya, sull'isola Awaji, e quella di Nishinomiya, sul versante orientale.

[4] Com'è noto, la responsabilità della gestione dell'emergenza in Giappone è frammentata tra diverse Istituzioni che operano in autonomia e senza alcun coordinamento. Difatti, la Fundamental Disaster Management Law (*Saigai taisaku kihon-ho*) del 1961, obbligando ciascuna Municipalità locale a dotarsi di un apposito Ufficio per l'Emergenza, affida al Governatore della Prefettura la responsabilità di attivare gli interventi di emergenza, mentre ai Dipartimenti dei Vigili del Fuoco sono demandati il controllo degli incendi, i servizi di pronto soccorso, le operazioni di ricerca e salvataggio (Hayashi – Kawata, 1995).

strade sopraelevate, ferrovie e ponti, la distruzione di blocchi interi di edifici, l'inagibilità delle strutture portuali e produttive. Ad una prima indagine, condotta nel febbraio del 1995 dall'Università di Kōbe, le vittime accertate furono 5.472, i feriti 26.804 e oltre 300 mila i senzatetto nella Prefettura, nonostante che al terremoto non fosse seguito il temuto *tsunami*. E col passare del tempo questo bilancio provvisorio è stato largamente superato dal momento che al 27 dicembre 2000 le vittime ufficiali sono ormai salite a oltre 6.400 e i feriti a 40 mila circa, gli edifici totalmente distrutti a 111.123 e quelli soltanto danneggiati a 137.289. E se la scossa principale fosse avvenuta un po' più tardi, i danni sarebbero stati ancora più gravi.

Il sisma causò ingenti danni nella parte più meridionale della Prefettura di Hyōgo, in un'area distante oltre un centinaio di Km dall'epicentro che abbraccia, oltre la città di Kōbe, numerose sedi urbane più piccole sorte lungo la fascia costiera fino a Ōsaka. La consistenza e distribuzione dei danni, analiticamente riportati nelle raffigurazioni cartografiche disegnate facendo largo ricorso a tecniche di Geographic Information System dallo Urban Earthquake Hazard Research Center operante in seno al Disaster Prevention Research Institute dell'Università di Kyōto, mettono in evidenza la centralità di Kōbe con le sue 4.571 vittime, i 14.678 feriti, gli oltre 67.400 edifici crollati e gli altri 6.965 distrutti dagli incendi. E i senzatetto sfiorarono la punta di 237 mila al 24 gennaio del 1995, quando furono allestiti 599 centri di accoglienza e ben 29.178 alloggi pre-fabbricati.[5]

Dati ufficiali forniti dal locale Planning and Coordination Bureau dicono che nella città di Kōbe il numero maggiore di decessi si registrò nel quartiere centrale di Higashinada (1.470 vittime), seguito dai contigui Nada e Nagata (oltre 900 casi ciascuno); le perdite furono rilevanti (243 decessi) anche nell'altro quartiere centrale di Chuo, mentre nei tre quartieri della fascia suburbana dell'interno (Tarumi, Nishi e Kita) i decessi furono in media meno di una decina, rispettivamente. Nel complesso, in 4 quartieri (Higashinada, Nada, Nagata e Suma) dei 6 che costituiscono il "cratere sismico" della città e nelle due contigue città disastrate di Nishinomiya e Ashiya l'indice di mortalità superò i 10 decessi/1.000 residenti.[6]

Il terremoto distrusse oltre 100 mila edifici urbani, ma di questi meno del 5% erano coperti da una assicurazione antisismica essendo la regione, com'è stato già

---

[5] *Ibidem*; Kameda *et alii*, 1995.

[6] Nella cosiddetta "Intensive Disaster Zone Specified for Restoration" di Kōbe rientrano anche i quartieri di Hyōgo e Kita, mentre ne sono esclusi quelli di Kita, Nishi e Tarumi inseriti nelle "Other Areas", cioè le zone urbane soltanto danneggiate. Poiché oltre l'80% delle vittime analizzate in alcune ricerche mediche condotte in Kōbe persero la vita entro i primi 15 minuti successivi alla scossa, mentre più della metà degli edifici in legno costruiti negli ultimi 5 anni non subì alcun danno strutturale, ciò induce a ritenere quanto la prevenzione antisismica affidata a costruzioni sicure sia più importante dell'azione di salvataggio nella fase di emergenza. Inoltre, questi dati confermano i grandi progressi tecnologici realizzati di recente per accrescere la sicurezza antisismica degli edifici in legno, un'azione in cui si distingue l'Autorità municipale di Tōkyō impegnata da alcuni anni nella sostituzione delle sue tradizionali abitazioni in legno con moderni edifici in cemento, anche se questo progetto governativo avanza con lentezza, dato che alcune zone pericolose della capitale non saranno ricostruite prima del 2016 (Otani,1999 e Fuyuno, 2004).

ricordato, considerata abbastanza sicura dagli esperti. E, come nella Tōkyō del 1923, anche in Kōbe i danni più ingenti sono stati causati dagli incendi divampati su 62 ettari che hanno bruciato circa 55 mila alloggi ricavati in 6.965 vecchi e obsoleti edifici in legno in stile giapponese, addensati per oltre due terzi nel quartiere di Nagata ma diffusi anche negli altri quartieri disastrati. In effetti, il rilevamento sulle condizioni abitative in Giappone condotto nel 1993 aveva evidenziato come l'area centrale di Kōbe fosse in larga parte costituita da edifici in legno con pesanti coperture di tegole, per proteggersi dall'opprimente clima caldo-umido dell'estate e dai violenti tifoni autunnali.

La forte dipendenza dei danni dalla vetustà delle costruzioni è stata sempre sottolineata dagli esperti giapponesi, proprio perché il tessuto edilizio della Kōbe pre-terremoto era profondamente segnato da modernità e tradizione. Alti edifici moderni in acciaio e cemento, costruiti negli anni del dopoguerra sotto l'esigenza di contenere i costi piuttosto che di migliorare il livello di sicurezza, rompevano la continuità morfologica della città contrapponendo i quartieri centrali, costituiti di vecchie ed obsolete costruzioni in legno addensate lungo un reticolo di vicoli stretti e tortuosi, e il regolare disegno planimetrico di alcune "*new towns*" dai moderni complessi residenziali antisismici costruiti per accogliere il trasferimento di cittadini con reddito medio-alto nell'entroterra e sulle due isole artificiali di Port e Rokko. Difatti, se nei nuovi quartieri suburbani di Nishi e Kita gli alloggi costruiti prima del 1960 coprivano meno del 5% del patrimonio edilizio residenziale, nei quartieri centrali di Hyōgo e Nagata superavano il 30%.

I moderni edifici di una trentina di piani, sorti nelle zone commerciali della città dopo il rafforzamento (nel 1981) della Building Standard Law nazionale, hanno resistito all'impatto del sisma. All'indagine condotta dall'Architectural Institute of Japan risultò che il 93,5% dei 3.911 edifici antisismici costruiti nei quartieri di Nada e Higashinada presentavano danni irrilevanti e soltanto il 2,6% di essi era crollato (come le stazioni della metropolitana di Daikai, Uezawa e Sannomiya, numerosi palazzi pubblici e centri commerciali nonché molti plessi scolastici); le strutture in acciaio e cemento armato, costruite sui suoli sciolti alluvionali della costa o su quelli di riporto strappati al mare, furono esposte ad intensi processi di liquefazione e subsidenza.[7]

In generale le distruzioni causate dal terremoto hanno fatto vacillare la radicata convinzione che le città giapponesi fossero adeguatamente preparate ed attrezzate a fronteggiare i disastri naturali, anche se Kōbe non aveva adottato regole di ingegneria antisismica e un piano di prevenzione del rischio comparabili a quelli predisposti da Tōkyō. Ma nessuno poteva immaginare che autostrade e linee ferroviarie, presentate come il simbolo della modernità e della innovazione tecnologica, potessero subire danni così pesanti. Le immagini del crollo del viadotto Maya-Fukae della Hanshin Expressway Route 3 (Kōbe Route), la

[7] La liquefazione dei suoli alluvionali provocò uno scivolamento laterale causando pesanti danni alle banchine portuali, al Portopia Land Amusement Park e al tratto costiero del Meriken Park, aprendo crepe profonde nel Rokko Tunnel della linea Sanyō Shinkansen e facendo persino crollare molti pilastri della sopraelevata Hanshin in Nishinomiya e di un ponte della Port Line (Otani, 1999, p. 11).

principale arteria di attraversamento longitudinale della città costruita nell'immediato ultimo dopoguerra, quello dell'altra sopraelevata Hanshin Expressway Route 5 (Wangan Route), realizzata più vicino alla costa in anni più recenti, o quello del ponte della Meishin Expressway, nella città di Nishinomiya, hanno sbigottito l'opinione pubblica mondiale, non soltanto quella nazionale. Per non parlare dei danni sofferti dalle linee ferroviarie Sanyō Shinkansen, Japan Railways e di Hankyū, dalla rete metropolitana e dalla Port Line, la linea sopraelevata di collegamento del centro di Kōbe con l'omonima isola artificiale.[8] Ha sorpreso positivamente, invece, la continuata operatività del nuovo Kansai International Airport e la ininterrotta costruzione dello Akashi Kaikyō (il ponte sospeso più lungo del mondo che sarà aperto nel 1998), pur situati a breve distanza dall'epicentro del sisma.

Le danneggiate infrastrutture di trasporto, sia stradali che ferroviarie, e il volume delle macerie degli edifici crollati paralizzarono la circolazione ostacolando le operazioni di pronto intervento e di soccorso. Ma fu la paralisi delle telecomunicazioni e la lunga interruzione delle reti dei servizi che hanno colpito maggiormente l'opinione pubblica, confermando la loro forte esposizione al rischio sismico in assenza di una razionale politica di prevenzione e di mitigazione del disastro impostata su una accurata manutenzione delle reti di distribuzione e di piani adeguati a fronteggiare lunghe interruzioni del servizio. Nel complesso, la fornitura idrica venne interrotta al 39% delle 650.000 famiglie di Kōbe, e addirittura a oltre il 60% di quelle delle più piccole città di Nishinomiya e Ashiya. Il ripristino del servizio avverrà in circa tre mesi per le insufficienti risorse idriche locali (ridotte nella parte orientale del "cratere" quasi all'apporto del solo Yodo River) ma anche per la sopraggiunta impossibilità di accedere alla documentazione del Department of Water Supply and Sewerage che, andata distrutta nel crollo della sede ospitata nel Palazzo del Municipio, ostacolò molto le operazioni di spegnimento degli incendi. Comunque un analogo lungo tempo richiederà anche la riparazione della rete distributiva del gas, pur non avendo subito gravi danni né agli impianti produttivi né alle condutture di trasmissione ad alta pressione; in una settimana fu invece ripristinata la fornitura di elettricità a oltre un milione di famiglie e riparate addirittura in un solo giorno le 285 mila linee telefoniche urbane danneggiate.[9]

Ma fu il porto, che dava lavoro a circa un sesto degli occupati contribuendo col 39% alla formazione del PIL di Kōbe, ad essere più gravemente danneggiato dal sisma. Difatti, quello che era il sesto porto per *containers* al mondo in venti secondi fu totalmente distrutto: delle 188 banchine costruite sulle isole artificiali di Port e Rokko 179 sprofondarono di circa un metro a causa dei ricordati processi di liquefazione e subsidenza dei suoli, e oltre 35 banchine per *containers* e numerose

---

[8] Il crollo della stazione di Hankyū e la distruzione di un gran numero di piloni della linea ferroviaria nei pressi della stazione di Rokkomichi causarono il deragliamento di ben 9 treni della JR e di altri 3 ciascuno delle linee Hankyū e Hanshin. Molti piloni in ferro e cemento della Port Line crollarono, mentre danni più rilevanti al sistema dei trasporti metropolitani si registrarono nella stazione sotterranea di Daikaidori, costruita nel 1968 nel quartiere di Hyōgo (Fukutome, 1999).

[9] Takada – Hassani – Abdel-Aziz, 1995, p. 68.

gru crollarono, costringendo molte compagnie di navigazione a spostare le loro attività su altri porti nazionali (Ōsaka, Kitakyūshū e Hakata) o internazionali. Le perdite del movimento commerciale furono pesanti ma va ricordato che il terremoto ha soltanto accentuato un processo di declino di Kōbe quale *hub* portuale della redistribuzione nell'Asia di Nord-Est, già avviato dalla forte concorrenza portata dai grandi porti di Hong Kong, Pusan e Shanghai.

2. La ripresa economica post-terremoto

Il *Great Hanshin Earthquake* colpì dunque in un momento in cui l'economia, sia nazionale che regionale, stava già vivendo una difficile recessione causata dallo sgonfiamento della cosiddetta "*bubble economy*" e da un crescente indice di disoccupazione tale da far vacillare persino il consolidato mito giapponese dell'occupazione a vita. E anche la struttura economica di Kōbe era in fase di transizione dalla industrializzazione poggiante sull'industria pesante ad una crescente terziarizzazione. Il suo tasso di disoccupazione, che all'aprirsi del 1995 veniva stimato pari al 2,9%, sul finire di quell'anno aveva già raggiunto il 3,3% a seguito dell'esodo dai disastrati quartieri urbani centrali delle classi più abbienti, accentuando il contrasto demografico ed economico-sociale tra il centro e la periferia. Sul finire degli anni Novanta dichiareranno un reddito inferiore ai 3 milioni di yen rispettivamente il 42% e il 39% delle famiglie (per un quarto costituite da soli anziani) residenti nei quartieri centrali di Hyōgo e Nagata, un valore doppio rispetto a quello registrato nei quartieri suburbani di Kita e Nishi. In un anno dal terremoto la popolazione di Kōbe si ridusse di circa 100 mila unità (pari al 6% dei residenti) e addirittura nei primi sei mesi i 6 quartieri del centro registrarono un calo di 21.349 residenti quale risultato delle 74.515 cancellazioni anagrafiche, di cui meno del 30% per trasferimenti interni. Il declino demografico raggiunse la punta massima del 30% in Nagata, un quartiere che, assieme a quelli di Hyōgo, Suma e Tarumi, continua a registrare ancora all'ottobre del 2005 perdite di residenti, mentre deboli segnali di ripresa demografica s'intravedono per altri quartieri del centro quali Higashinada, Nada, Chuo e Kita; al contrario, un forte aumento dei residenti (42 mila persone) registra il quartiere di Nishi, in stretta correlazione col procedere della ricostruzione post-terremoto (Chang, 1996; General Planning, 1995; City of Kōbe, 2005).

Il terremoto costrinse alla chiusura temporanea un quarto delle aziende industriali della Prefettura di Hyōgo. Molte di queste, per lo più quelle siderurgiche e dell'industria dell'indotto, trasferirono altrove la loro produzione e, pur non avendo riportato gravi danni agli impianti, furono costrette alla chiusura temporanea o a ridurre la produzione. A causa della paralisi dei trasporti terrestri e marittimi alcune multinazionali, che si rifornivano di parti e componenti prodotte nella regione di Kansai, furono costrette ad interrompere o a rallentare la produzione nei loro impianti di assemblaggio delocalizzati all'estero.[10] E danni

[10] A seguito della chiusura temporanea degli impianti della Sumitomo, Kawasaky e Matsushita, tutte le principali case produttrici automobilistiche giapponesi (Toyota, Honda, Nissan, Mitsubishi) furono costrette a ridurre la produzione e la Mazda a chiudere temporaneamente il suo impianto di Hiroshima.

rilevanti subirono anche le produzioni tradizionali di sakè e di scarpe sintetiche, concentrate rispettivamente nei quartieri centrali di Nada e Nagata, mentre lo sviluppo della "*new economy*" impostata sull'informatica e sulla conoscenza non riusciva ancora a bilanciare il declino del settore della trasformazione.

Da quanto detto finora è evidente che i danni economici causati dal terremoto furono pesanti, valutati dalla Banca Mondiale in 114 miliardi di dollari al valore corrente e corrispondenti a 64 miliardi di dollari a parità di potere d'acquisto, mentre altri esperti hanno suggerito valutazioni oscillanti tra i 100-175 miliardi di dollari. Si trattava comunque di un costo facilmente affrontabile dalla seconda potenza economica mondiale anche perché finiva per incidere per il 2,3% sul PIL e addirittura per lo 0,8% soltanto sul capitale azionario nazionale. Tuttavia, gli analisti indicavano in almeno un decennio il tempo necessario per la ricostruzione fisica e la ripresa economica dell'area terremotata.[11]

Dopo appena un anno dal sisma il volume delle importazioni pre-terremoto era già stato pareggiato ma quello delle esportazioni restava ancora all'85%. Al marzo 1996 la produzione industriale in Kōbe era ripristinata al 98% e nel luglio successivo tutti i grandi magazzini e il 79% dei negozi erano stati riaperti. Tuttavia, all'indagine coeva condotta dalla locale Camera di Commercio quasi il 70% delle 1.246 aziende danneggiate (per un terzo operanti nel settore della trasformazione) dichiarò di non aver ancora raggiunto il livello commerciale pre-terremoto. Anzi la MAROL, l'industria produttrice di sistemi di controllo per motori navali che nel quartiere centrale di Nagata occupava 160-170 addetti con un valore di affari annuo di 28 milioni di dollari, lamentò una perdita di 1,5 milioni di dollari in aggiunta ai 3 milioni sofferti per i danni ai suoi macchinari produttivi. Ancora tre anni più tardi, la sua quota di mercato continuerà ad essere un decimo inferiore a quella detenuta prima del sisma.[12]

Eppure, per la ripresa economica della regione terremotata già nel febbraio 1995 era stato creato alle dirette dipendenze del Primo Ministro un Comitato per la ricostruzione che due mesi più tardi dettò le direttive strategiche generali adottate dalla Prefettura di Hyōgo nel suo decennale *Hyōgo Phoenix Plan*, approvato dal governo centrale nel luglio successivo. Questo documento programmatico, superando la logica dell'intervento straordinario volto alla ricostruzione della situazione preesistente, proponeva di cogliere l'occasione del terremoto per avviare la ricostruzione creativa e il rinnovamento economico e sociale della regione puntando sui tre obiettivi strategici di costruire una città sicura contro i disastri naturali, creare una metropoli policentrica e promuovere la formazione di una armoniosa società del benessere. E per sollecitare la rinascita produttiva il governo centrale stanziò finanziamenti straordinari per oltre 3 trilioni di yen,

---

L'inagibilità delle strutture portuali, poi, impedì la spedizione di parti e componenti destinate agli impianti di alcune multinazionali dell'informatica (come le americane IBM e Apple) e agli impianti dell'industria automobilistica nazionale della Malaysia (Proton) che utilizzavano componenti prodotte dalla Mitsubishi Motors (Selvaduray, 2003).

[11] Takada – Hassani – Abdel-Aziz, 1995, p. 59; Horwich, 2000, p. 526; Selvaduray, 2003 e Yamauchi, 2005, p. 32.

[12] Chang, 1996 e 2000; Selvaduray, 2003.

avviando progetti innovativi capaci di mobilitare ulteriori finanziamenti pubblici aggiuntivi, ma anche cospicue risorse finanziarie private mediante la Japan Development Bank; inoltre chiamò alcune Corporazioni finanziarie affiliate (quali la Japan Finance Corporation for Small Business, la People's Finance Corporation e la Shoko-Chukin Bank) a concedere prestiti a tasso agevolato ai piccoli e medi imprenditori locali, affiancando analoghe iniziative di supporto finanziario promosse dalle Autorità locali (Prefettura e Municipalità Urbana) in collaborazione con alcuni Istituti bancari e commerciali.[13]

Nel gennaio del 1997 la Prefettura di Hyōgo emise un'apposita ordinanza per promuovere l'economia locale che fu subito recepita dalla Municipalità di Kōbe nel suo *Restoration Plan Promotion Program*, articolato in progetti strategici volti a creare parchi scientifici e tecnologici (come il Compound Industrial Park, Science Park e High Technology Park) e tematici (World Pearl Center). E per accelerare il passaggio dalla crescita economica allo sviluppo post-industriale, nel corso degli ultimi anni ha puntato sempre più sulla ricerca, l'innovazione e la rivoluzione dell'informazione per attrarre gli investitori privati, sia nazionali che esteri, e creare una società della conoscenza più preparata a fronteggiare le nuove sfide poste dalla globalizzazione. In questa visione un ruolo centrale è stato affidato all'ambizioso progetto di completamento della *Port Island 2nd Stage* che, oltre all'adeguamento delle strutture portuali così da poter accogliere i grandi cargo e alla costruzione di complessi industriali e residenziali, prevede numerosi progetti scientifici e tecnologici (come la Kōbe International Multimedia Entertainment City (KIMEC) e il Kōbe International Business Center) nel campo della ricerca applicata e della conoscenza.

I risultati più rilevanti sono già venuti dal progetto di creare un polo delle Scienze e delle Tecnologie per la vita, grazie anche alla presenza nella regione di numerose società farmaceutiche (la Takeda Chemical Industries, la Shionogi e la Fujisawa Pharmaceutical) nonché di ben tre rinomate Università pubbliche con spiccata vocazione nello studio della medicina e della biotecnica. Difatti, questo *Kōbe Medical Industry Development Project*, lanciato nel 2001 come uno dei progetti nazionali di rinascita urbana e di creazione di poli della conoscenza, ha attratto numerose Istituzioni scientifiche e di ricerca e diversi investitori esteri nella sua neonata Pilot Enterprise Zone, designata nell'ottobre 2003. Al dicembre del 2005 le approvazioni concesse riguardano 325 imprese e 6 strutture centrali, tra cui sono il RIKEN Center for Development Biology (il primo centro di eccellenza giapponese di medicina rigenerativa), l'Institute of Biomedical Research and Innovation (IBRI) e il neonato Kōbe International Business Center (KIBC) destinato a fungere da incubatrice di nuove iniziative e a rafforzare la cooperazione tra comunità scientifica e mondo imprenditoriale.[14]

---

[13] Ne sono esempi il Kōbe City Disaster Restoration Loan System (che al 31 luglio 1995 aveva erogato 5.979 prestiti per un valore di 949 miliardi di yen), l'Earthquake Restoration Special Unsecured No-Guarantor Loan (4.129 prestiti per 23,2 miliardi di yen) e il Great Hanshin-Awaji Earthquake Reconstruction Fund che ha erogato finanziamenti per 900 miliardi di yen, per un terzo a residenti in Kōbe (City of Kōbe, 2005).

[14] Al giugno del 2002 erano insediate nel Kōbe International Business Center 19 imprese, di cui 5 a

Un altro progetto strategico prioritario, varato dalla Municipalità di Kōbe, è volto ad elevare il porto a principale *hub* logistico dell'Asia Orientale con iniziative che hanno l'obiettivo di favorire il recupero delle funzioni portuali e la riqualificazione del centro antico della città, riallacciando il rapporto urbanistico ed economico della città col mare. Il *Port Reconstruction Plan*, lanciato nell'aprile del 1995 ma parzialmente emendato il 3 agosto successivo come *Port Development Plan* dal nazionale Council for Ports and Harbors, prevedeva il potenziamento delle strutture portuali con la costruzione di un nuovo terminale per i *containers* e il rafforzamento dell'azione di conquista al mare di nuove aree edificabili e di spazi verdi. Ma nonostante la ricostruzione delle attrezzature portuali fosse proceduta con vigore, sul finire del 1999 molte banchine distrutte dal terremoto non erano ancora ricostruite e solo 8 dei 21 moli per *containers* e 2 delle 7 banchine utilizzate dai traghetti risultavano riparate così da consentire la riattivazione di 141 linee regolari sulle 201 totali e la parziale ripresa del traffico commerciale. E anche l'introduzione dell'informatica nelle operazioni portuali, nell'ottobre di quell'anno, e la più recente (2003) apertura della Kōbe Freight Terminal Station, pur avendo accresciuto il ruolo della città come polo nazionale della redistribuzione delle merci importate, non sono riuscite a realizzare pienamente l'ambizioso obiettivo di proiettare Kōbe tra i principali porti logistici dell'Asia Orientale, com'era stato unanimamente auspicato nell'apposito Symposium svoltosi nel settembre del 1995 all'International Conference Center di Kōbe.[15]

Ancora nell'agosto 2005 il numero delle navi portacontainer attraccate è pari al 90% di quello registrato nell'analogo mese del 1994 e il volume delle merci sbarcate è addirittura inferiore al 73%; pressoché stazionario nell'ultimo anno è rimasto il movimento commerciale con l'estero.[16] E anche gli sforzi per rafforzare la vitalità degli imprenditoria, fatti dalle Autorità locali in collaborazione col settore privato dando pratica applicazione a misure quali il *Business Restoration Support Factory* o l'*Integration of Local Industry Restoration with Urban Redevelopment*, hanno riscosso qualche successo ma senza tuttavia promuovere lo sviluppo previsto.[17]

Certamente la crisi finanziaria asiatica del 1997-98 ha contribuito a frenare

---

partecipazione straniera. In seguito questo Centro ha sviluppato un'intensa collaborazione teorica ed applicativa con il neonato Saito Life Science Park, sorto nel luglio 2004 a breve distanza da Ōsaka per rafforzare ulteriormente il ruolo della regione come polo nazionale dell'industria biotecnica per la vita (Kruger – Fuyuno, 2002; Tamura, 2005 e City of Kōbe, 2005).

[15] Per promuovere i rapporti commerciali con Shanghai e le altre grandi città sorte sul delta del Fiume Azzurro, già nell'ottobre di quell'anno venne proposta la costituzione di un Hanshin-Awaji Restoration Committee (più tardi rinominato Japanese Kōbe-Hanshin Yangtze Valley Middle & Lower Region Trade Promotion Council) che nell'aprile del 1997 ha aperto la China-Asia Exchange Zone su Port Island 2nd Stage e nell'ambito delle celebrazioni del decimo anniversario del terremoto ha organizzato un Symposium su "Japan-China Relations and Chinese Business" nonché la Chinese Business Fair del 2005.

[16] City of Kōbe, 2005.

[17] Tra i progetti di maggiore successo si ricordano la riconversione di un vecchio istituto scolastico in un centro dell'artigianato e del commercio (il Kitano Meister Garden) e l'apertura nel luglio 2000 della Shoe Plaza in Nagata, che sta a simboleggiare la rinascita della tradizionale industria manifatturiera e la riqualificazione del quartiere in una delle principali mete turistiche di Kōbe (City of Kōbe, 2005).

ulteriormente l'economica della città almeno fino al gennaio del 2001, quando il locale Comitato decise di posticipare al 2005 l'obiettivo della ripresa economica post-terremoto. Ma ancora nell'ottobre di quest'anno l'indice di disoccupazione della città è in aumento, a seguito della chiusura e del trasferimento di molti impianti industriali e della ridotta operatività del porto. E, nonostante l'accresciuto indice della produzione industriale (salito a 123,8 nel settembre 2005 rispetto a 100 del 1995), la produzione di scarpe sintetiche è ancora pari al 73% del volume raggiunto nello stesso mese del 1994 e la spedizione di sakè è addirittura la metà.[18] Pur tuttavia la chiusura, due mesi più tardi, della Hanshin-Awaji Earthquake Economic Revitalization Organization, del *Kōbe City Restoration Plan Promotion Program* (lanciato nell'ottobre 2000) e della seconda fase del *New City Environmental Standards Plan* (avviata nel giugno 2001) ha sancito la fine dell'intervento straordinario a favore della ripresa economica della città e lo spostamento dell'attenzione pubblica verso problematiche sociali più idonee a creare la nuova società urbana del futuro.

3. La ricostruzione fisica post-terremoto di Kōbe

Contemporaneamente alla ripresa economica, Kōbe ha dovuto affrontare il problema della ricostruzione del suo patrimonio edilizio, un obiettivo raggiunto con successo nonostante i profondi cambiamenti sociali, più incisivi nei quartieri centrali della città.

È stato già ricordato come il terremoto e gli incendi che seguirono distrussero oltre 80.000 mila alloggi, pari al 15% del patrimonio edilizio della città, lasciando oltre 237 mila senzatetto in ben 29.178 pre-fabbricati allestiti al 24 gennaio del 1995.[19] Ma appena una quindicina di giorni dopo l'evento la Municipalità di Kōbe avviò l'azione di ricostruzione costituendo un Comitato di 27 esperti e specialisti delle più prestigiose università locali e nazionali, chiamati a dare il loro contributo di idee e di conoscenza alla elaborazione di strategie sostitutive dell'allora corrente *New Fundamental Concept Plan*, adottato nel 1993. Le nuove proposte confluirono nel *Fourth Master Plan* del 1995, che dettava le linee generali a cui erano tenuti ad uniformarsi i piani di dettaglio, varati a livello di quartiere con la fattiva collaborazione dei cittadini per realizzare, entro il 2010, una "city of creative citizens open to the world".[20]

L'impalcatura teorica della politica di ricostruzione post-terremoto è delineata nel *Three-Year Emergency Plan for Housing Reconstruction* che, adottato nel febbraio 1995 ed implementato nel luglio successivo, tracciava le linee generali della politica della casa per il successivo triennio designando come area di intervento prioritario oltre 5.880 *ha*, sui quali ricostruire 82.000 alloggi pubblici e altri 30.500 del tipo semi-pubblico per famiglie a reddito medio per il 42% finanziati dalla Housing and

---

[18] *Ibidem*.

[19] Oltre la metà di questi alloggi di emergenza, costituiti da 2 stanze da letto e una cucina avendo in media una superficie fra i 20-26 mq, furono allestiti nei quartieri suburbani di Kita e Nishi e un altro 18% sulle due isole artificiali. Inoltre, 3.168 alloggi prefabbricati furono messi a disposizione dei cittadini di Kōbe dalle circoscrizioni amministrative vicine.

[20] Hayashi – Kawata, 1995.

Urban Development Corporation (HUDC) e dalla Kōbe City Housing Corporation. Queste direttive trovarono pratica applicazione nel *Kōbe Housing Restoration Plan*, varato nel luglio 1996, che progettava l'aumento da 10.000 a 16.000 degli alloggi pubblici destinati alle famiglie svantaggiate, la riduzione di quelli semi-pubblici finanziati dai privati, la costruzione di 26.100 unità abitative destinate alle famiglie a basso reddito e il prolungamento per un altro quinquennio dell'aiuto governativo alle famiglie povere alloggiate negli edifici temporanei. E per il raggiungimento di questi obiettivi programmatici la Municipalità di Kōbe ha lanciato 11 progetti di riordino fondiario urbano e altri 14 di rinnovo e riqualificazione con la costruzione di alloggi destinati a ridurre l'elevata densità abitativa nella sua area centrale. Nel complesso, tra febbraio 1995 e gennaio 2003, l'intervento prioritario ha consentito la costruzione di oltre 191 mila alloggi, il doppio quasi di quanti progettati.[21]

A spiegare il successo della ricostruzione urbanistica di Kōbe può essere dunque chiamata l'adozione di un approccio "*top-down*" che, nel solco della tradizionale pianificazione urbana giapponese affidata al modello della zonizzazione funzionale, ha concentrato le risorse finanziarie pubbliche nella costruzione di costosi alloggi di proprietà nei complessi residenziali della fascia suburbana dell'interno e sulle nuove aree edificabili delle due grandi isole artificiali. Solo più tardi, data la forte opposizione dei cittadini a trasferirsi nei nuovi alloggi pubblici costruiti lontano dal centro storico, le Autorità pubbliche hanno deciso di ridurre il numero di questi alloggi a 77.000 unità dalle 100 mila programmate. E quando le forze del libero mercato non rispondono come previsto, viene stimolata la ricostruzione abitativa nell'area centrale con una serie di incentivi finanziari, anche se molti terremotati non furono in grado di affrontare i costi della ricostruzione dell'alloggio né possono accedere ai prestiti agevolati della governativa Housing Loan Corporation e del Great Hanshin-Awaji Earthquake Reconstruction Fund.[22]

Una siffatta politica della casa, volta ad offrire alloggio soltanto a una parte della popolazione, contribuisce a spiegare le grandi trasformazioni sociali che Kōbe stava vivendo già prima del terremoto, e cioè il degrado edilizio e il declino demografico ed economico del centro storico a seguito del trasferimento dei

---

[21] Al marzo del 1998 il primo degli obiettivi programmatici era già stato raggiunto col completamento di 130.900 alloggi, per oltre la metà (72 mila unità) del tipo pubblico; e al gennaio dell'anno successivo il numero dei nuovi alloggi pubblici fu addirittura superiore di 300 unità a quello indicato nel piano triennale e anche la ricostruzione dei 26.100 alloggi destinati alle famiglie povere delle disastrate aree centrali era stata completata, lasciando 543 famiglie ancora sistemate negli alloggi temporanei (Hirayama, 1999).

[22] È stato difficile coinvolgere il capitale privato nella ricostruzione edilizia in quanto la politica nazionale della casa imponeva di riservare il 30% delle nuove unità alle categorie sociali svantaggiate. E poiché i finanziamenti governativi coprivano soltanto i costi della costruzione degli alloggi pubblici e della riqualificazione urbana, il pilastro della ricostruzione privata diventò la concessione di prestiti agevolati da parte della Housing Loan Corporation, a cui si affiancarono più tardi alcune misure a favore delle famiglie più povere, come la concessione di sussidi per il fitto varianti tra 0,5 e 1,2 milioni di yen. Al febbraio 1999 i beneficiari di questo di tipo di sostegno furono 124 mila, per un valore complessivo di 120,4 miliardi di yen (Prime Minister's Office, 1999).

residenti giovani-adulti e più abbienti e delle occasioni di lavoro nella frangia suburbana di più nuova urbanizzazione. E non v'è dubbio che la ricostruzione post-terremoto ha contributo ad accentuare la mobilità urbana, sia interna che esterna, e la crescente polarizzazione delle condizioni dell'alloggio nella città messa in risalto da un netto contrasto tra la parte occidentale e quella orientale, nonché tra il centro storico e la fascia suburbana.[23] Difatti, se sul finire degli anni Novanta nella sezione orientale della città il patrimonio edilizio danneggiato era stato già totalmente ricostruito, sotto la forte spinta operata dai pendolari a medio reddito della vicina Ōsaka, in quella occidentale il processo di ricostruzione è stato più lento, come attesta il quartiere di Nagata dove il livello della ricostruzione era pari all'82%, pur essendo rimasto illeso oltre il 60% del suo patrimonio edilizio. La costruzione di complessi condominiali di lusso nella fascia suburbana e sull'isola artificiale di Port ha creato una tale sovra-offerta sul mercato immobiliare da lasciare un numero elevato di alloggi invenduti o sfitti; e la concentrazione di gran parte dei 25.905 alloggi pubblici, destinati ad accogliere il trasferimento dal centro della città di famiglie a medio-basso reddito e delle categorie sociali più deboli, ha contribuito ad accentuare la disgregazione sociale delle consolidate comunità originarie, promovendo diffusi fenomeni di segregazione socio-spaziale.

Eppure la Municipalità di Kōbe, per poter ridurre il sovra-popolamento del centro storico[24] e reinsediare i residenti terremotati sul posto ma in strutture abitative moderne e sicure, si è molto attivata nell'aprire un confronto pubblico sulla città recuperando il rapporto di reciproca collaborazione tra istituzioni pubbliche e società civile. E per realizzare il riordino della struttura fondiaria e il ridisegno del nuovo tessuto edilizio urbano è stato fondamentale ottenere il consenso popolare ai progetti, un aspetto questo del tutto nuovo nella pianificazione urbana giapponese e non sempre facilmente raggiungibile per le incertezze legate al diritto di proprietà dei suoli e al ridisegno della struttura fondiaria, oltre che per le frequenti controversie tra inquilini di edifici multifamiliari di diversa estrazione sociale oppure tra i vecchi inquilini e i nuovi occupanti degli alloggi temporanei.[25]

---

[23] Non vi è dubbio che già prima del terremoto erano evidenti forti contrasti sociali in Kōbe. Alloggi nuovi e costosi per i proprietari a medio-alto reddito sorgevano nei quartieri suburbani (specialmente in Nishi) mentre in quelli centrali di Hyōgo e Nagata si concentravano caotici addensamenti di vecchi edifici in legno abitati da anziani e poveri residenti. La politica della casa del post-terremoto ha amplificato queste disparità favorendo i progetti residenziali su vasta scala nella zona suburbana dell'interno e sulle due isole artificiali con selettivi spostamenti interni di popolazione. Difatti, se meno di un decimo delle famiglie è costituito da persone anziane nei quartieri di Kita e Nishi, sono più del doppio in Hyōgo e Nagata (Hirayama, 1999).

[24] In effetti, alla data del terremoto l'area urbana di Kōbe (546 Kmq) era già considerata sovrappopolata (sia in termini di popolazione che di attività) superando di oltre il 20% il livello massimo riconosciuto. Valori di densità demografica elevata registravano tutti i quartieri della sua area centrale (190 Kmq) allungata lungo la fascia costiera, dove si superavano le 11 mila persone per unità di superficie nel quartiere Nagata; al contrario, nei due quartieri di Kita e Nishi, protesi verso l'interno fino a lambire i primi contrafforti delle Rokko Mountains, il valore era di molto inferiore a quello medio calcolabile per l'intera città. Questo nonostante il successo dei tentativi di recuperare nuove aree al mare che avevano portato alla creazione di due isole artificiali (14 Kmq) e all'ampliamento dell'area urbana di oltre 23 Kmq (*The Japan Times*, 1995).

[25] La collaborazione e il consenso popolare non è stato sempre raggiunto facilmente, dal momento che i

Solo più tardi, dunque, lo sventramento del centro storico ha subito una rapida accelerazione grazie alla collaborazione dei comitati di cittadini e al lancio di iniziative creative pionieristiche, come la costruzione di alloggi popolari per le classi svantaggiate più deboli e la creazione di parchi tematici e centri di assistenza sociale, che rappresentano il passaggio di una società dalla fase della crescita economica allo sviluppo.

Progetti di rinnovo erano stati intrapresi da Kōbe già prima del 1995,[26] ma è la ricostruzione post-sismica che ha offerto l'occasione per avviare processi virtuosi di trasformazione e riconversione del suolo urbano e di miglioramento della qualità della vita. Un ruolo centrale è stato affidato al recupero dei moli del vecchio porto della città e alla riqualificazione delle aree abbandonate e dismesse del suo "*waterfront*" nel *Port Reconstruction Plan* che, lanciato nella fase dell'emergenza post-terremoto, prevedeva progetti a breve termine (1995-97) e di medio-lungo periodo (entro il 2005).

Tra le iniziative di maggiore successo è la riconversione nei quartieri centrali di Chuo e Nada di circa 120 *ha*, in parte occupati da un sito industriale dismesso, in una nuova *Happy Active Town* (HAT) programmata per accogliere 30.000 residenti e 40.000 lavoratori. La sua costruzione, avviata nel giugno 1996, si è già tradotta nella realizzazione di 7.000 dei progettati 10.000 alloggi per i terremotati, oltre che nell'apertura di numerosi istituti scolastici, del Hyōgo Prefectural Museum of Art e di alcuni noti centri culturali ed istituzioni di ricerca come il World Health Organization Center e la Disaster Reduction and Human Renovation Institution. Un lungomare di oltre 2,4 Km, un parco di 4,4 *ha* e altre strutture per lo svago e il tempo libero hanno elevato il ruolo residenziale e di rinomata meta turistica della sezione orientale del "*waterfront*" di Kōbe, oltre che la sua funzione di zona-rifugio in caso di terremoto per la popolazione dell'area portuale. E sul finire degli anni Novanta sono stati ristrutturati i vecchi moli di Shinkou-Higashi (34,5 *ha*), Maya (18,5 *ha*) e Hyōgo (7,4 *ha*). Nel complesso, al dicembre 2005 risultano completati 13 *Earthquake Restoration Land Readjustment Projects*, estesi su 145,2 *ha*, e 11 *Urban Redevelopment Projects* (12,7 *ha*); altri 16 progetti riguardanti un'area di 64,7 *ha* sono in corso.[27]

La Municipalità di Kōbe ha dunque favorito il riordino fondiario, la

---

residenti sono stati costretti a cedere circa un decimo del già ridotto suolo (una cinquantina di mq in media) occupato dalla vecchia abitazione per creare i necessari ampliamenti stradali, parchi e spazi aperti da utilizzare come aree-rifugio in caso di emergenza. Questa misura, che ha costretto molti vecchi proprietari a vendere il suolo trasferendosi altrove oppure ad associarsi nella costruzione di edifici condominiali, ha sollevato forti proteste popolari e l'opposizione dei residenti. Lo dimostra l'esperienza di Biwa-chō, una comunità della sezione settentrionale del centro storico che si oppose a lungo ai piani di ricostruzione finché non ottenne di portare l'altezza delle nuove costruzioni a 3 piani (dai due consentiti in precedenza), a parziale compenso per la perdita di suolo edificabile causata dal ridisegno fondiario (Cover Story…, 2004, pp. 8-9).

[26] Tra gli interventi più qualificanti va ricordata l'apertura nell'aprile del 1992 di *Kōbe Harborland*, il progetto di riconversione di un sito dimesso di oltre 23 *ha*, occupati dai depositi delle Ferrovie dello Stato, in una moderna zona residenziale e commerciale, nonché in una delle attrazioni turistiche più importanti della città che richiama circa 100 mila visitatori al giorno (City of Kōbe, 2005).

[27] *Ibidem*.

riqualificazione urbana e la riduzione della densità abitativa nel centro storico acquistando lotti di suolo privato ed edifici disastrati per ampliare la rete stradale e creare parchi ed aree verdi da servire come zone-rifugio e simboli della ricostruzione. Puntando sulla bonifica e riqualificazione dell'area urbana centrale, come prevedeva il *Civic Welfare Restoration Plan* degli anni fiscali 1995-1997 e il suo prolungamento fino al 2001, le Autorità pubbliche hanno promosso iniziative volte al potenziamento dei servizi sociali e della qualità della vita dei cittadini, rafforzate ulteriormente nel novembre 2000 con l'avvio della seconda fase quinquennale del *Restoration Plan Promotion Program* e l'adozione, nell'anno successivo, del *21st Century Kōbe Restoration Commemorative Project*. E per elevare il ruolo di Kōbe quale città "sostenibile", nel febbraio 2002 la Municipalità, in collaborazione con il mondo imprenditoriale e le organizzazioni dei cittadini, ha varato il *Comprehensive Civic Welfare Plan* che, progettando iniziative volte a potenziare l'assistenza alle categorie di cittadini più deboli (bambini, anziani e disabili), il rispetto dei diritti umani e la sicurezza sanitaria, segna il passaggio della politica urbana dalla ricostruzione fisica alla creazione (entro il 2010) della città "sicura" per una armoniosa società del benessere.[28]

L'immagine di Kōbe come una piacevole e attraente città, nel 2003 è stata promossa con l'avvio nel 2003 del programma di arredo urbano chiamato *Beautiful Kōbe*, volto a realizzare il concetto di città "sicura" con la creazione di corridoi di verde attrezzato lungo i principali corsi d'acqua che attraversano la città, l'ampliamento della fascia protetta delle Rokko Mountains, il potenziamento delle aree per lo svago lungo la costa e l'apertura di nuovi assi stradali fiancheggiati da moderni edifici che costituiscono quasi una barriera antincendio e aree-rifugio con facile accesso ai centri sociali d'emergenza in caso di terremoto.[29]

La realizzazione di progetti condivisi nel campo della sicurezza urbana ha spinto le Autorità pubbliche a chiamare a collaborare sia la cittadinanza che la comunità scientifica. Lo attestano lo svolgimento, a partire dal 1999, di corsi e seminari sulla prevenzione dei terremoti presso la Kōbe Citizens Community Development University, la più recente (2005) attivazione nella Kōbe University di un corso di alta formazione sulla riduzione del rischio sismico, nonché la capillare rete di centri (sono 185 al dicembre 2005) sorti a livello di distretto scolastico per affiancare l'operato della Disaster Reduction and Human Renovation Institution volto a preservare il ricordo del *Great Hanshin Earthquake* e a diffondere le conoscenze acquisite e le nuove tecnologie di prevenzione e mitigazione dei disastri nelle grandi città.[30]E perché l'esperienza del disastro si faccia memoria

---

[28] Alla elaborazione del programma *Creative Citizens-Oriented Society*, varato a livello di Prefettura, hanno cooperato i singoli cittadini e le numerose associazioni di volontariato quali il Kōbe New Eastern City Center, il Hyōgo International Plaza e il JICA Hyōgo International Center, nonché i Community Centers e la Disaster Reduction and Welfare Community.

[29] E nell'aprile 2002 la Municipalità di Kōbe lanciò un concorso di idee per la progettazione di una piazza italiana a sud della stazione ferroviaria di Rokkomichi, nella sezione orientale della città. Progettata dallo studio di architettura Mascino & Agnoletto di Venezia, è stata inaugurata il 16 settembre 2005.

[30] L'esperienza di Kōbe è al centro dell'interesse della Magacities Task Force, creata nel 1998 in seno

collettiva, ma anche per trasmettere alle future generazioni un messaggio di speranza e di fiducia, la Municipalità di Kōbe ha fondato nel dicembre 1997 il Great Hanshin-Awaji Earthquake Memorial Research Institute, a cui si è affiancato nel 2003 il Disaster Reduction and Human Renovation Museum che fa largo uso di tecnologie informatiche e materiali audiovisivi. Inoltre, come simboli del ricordo sono stati attrezzati parchi tematici specifici (come il Miki Public Disaster Prevention e il Nojima Earthquake Memorial), istituita la festa *Kōbe Luminarie* (che ogni dicembre richiama nei quartieri urbani centrali oltre 5 milioni di visitatori) e dichiarato il 17 gennaio quale *Citizens' Disaster Prevention Day*.

Nel complesso, dunque, non v'è dubbio che la ricostruzione post-terremoto di Kōbe sia stata rapida e di successo, costituendo l'occasione per potenziare le infrastrutture urbane ed ampliare gli spazi aperti così da legare sempre più alle politiche della sicurezza la qualità dell'ambiente e della vita. La città ha ricostruito le sue strutture su basi anti-sismiche, migliorata la qualità dell'alloggio ed assunto una pianta regolare con le maggiori direttrici viarie, parallele alla costa, tagliate ad angolo retto da ampie strade trasversali che risalgono fino ai primi contrafforti montuosi dell'interno. E se alcuni aspetti culturali della vita urbana non sono stati preservati, come ad esempio il patrimonio edilizio di intrinseco valore storico architettonico,[31] e molti residenti sono stati costretti a trasferirsi altrove, la ricostruzione post-terremoto ha offerto un'eccellente opportunità per formulare una pianificazione urbana condivisa e più attenta alla qualità della vita ed ai nuovi bisogni sociali di una popolazione in via di invecchiamento, nonché ad un uso del suolo in armonia con l'ambiente naturale e capace di rafforzare l'immagine di Kōbe quale metropoli "sostenibile" del XXI secolo.

Conclusioni

È noto come terremoti, tifoni ed incendi siano immagini così radicate nella storia e nella letteratura giapponese da modellare l'animo della gente e quel suo tipico atteggiamento stoico. L'intensità del sisma, le caratteristiche del tessuto edilizio urbano e la geografia umana dell'area hanno contribuito ad accentuare i

---

all'Unione Geografica Internazionale, e della Earthquakes and Megacities Initiatives (EMI), la coeva Organizzazione non-governativa sorta nell'ambito dell'Unesco per studiare i rischi ambientali delle metropoli odierne. E nel decimo anniversario del terremoto, Kōbe ha anche ospitato la World Conference on Disaster Reduction (18-22 gennaio 2005) che ha adottato la cosiddetta *Hyōgo Strategy* quale nuova strategia internazionale di prevenzione dei disastri del XXI secolo. Infine, un Symposium sulla Post Disaster Recovery è stato organizzato il 19 gennaio 2006 da Asian Disaster Reduction Center (ADRC), United Nations Development Programme (UNDP), United Nations Inter-Agency Secretariat of the International Strategy for Disaster Reduction (UN/ISDR), United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (UN/OCHA), Cabinet Office of Japan e la Prefettura di Hyōgo.

[31] Nonostante la forte richiesta di ricostruire o preservare gli edifici storici danneggiati della città, come le residenze in legno costruite in stile occidentale nel primo insediamento straniero (*ijinkan*) di Kōbe sorto in epoca Meiji (1868-1912) o le splendide strutture pubbliche costruite nei primi decenni del Novecento, la prassi preferita è stata quella della demolizione a tappeto; solo pochi edifici (come il Chartered Building, costruito nel 1938 in un angolo dell'insediamento coloniale per accogliere la sede di rappresentanza dell'inglese Chartered Bank, o la Kōbe Union Church, costruita nel 1929) sono stati salvati e riconvertiti a nuove funzioni commerciali o culturali (Ishinabe, 2003).

danni fisici e sociali e ad ostacolare l'attuazione degli interventi. Ma qual'è stata la risposta delle istituzioni pubbliche ufficiali e della popolazione locale all'emergenza del *1995 Great Hanshin Earthquake* e quali insegnamenti si possono trarre dalla ricostruzione post-terremoto di Kōbe?

Il governo nazionale è stato aspramente criticato per la lentezza della risposta al disastro dovuta alla scarsa circolazione dell'informazione, alla eccessiva burocratizzazione e alla scoordinata gestione dell'emergenza; ma anche l'inadeguatezza del sistema nazionale della protezione civile e dei piani di intervento predisposti a livello locale, sia prefetturale che urbano, sono state unanimemente riconosciute dagli studiosi come le cause principali della fallimentare gestione della fase di emergenza post-sismica.

La tragedia di Kōbe ha demolito la fiducia dei giapponesi nel sistema di sicurezza nazionale contro il terremoto, ma ha contribuito a stimolare la ricerca in questo campo mediante l'applicazione di metodologie di Geographic Information System (GIS), a cui ricorrono le Istituzioni scientifiche radicate nel territorio regionale (come il Committee on Earthquake Observation and Research in the Kansai Area) che collaborano ai programmi di ricerca coordinati a livello nazionale dall'Earthquake Prediction Research Center, nonché i centri pubblici della ricerca nazionale (come il Building Research Institute di Tsukuba) e le Corporazioni private impegnate nella produzione di dispositivi innovativi di ingegneria antisismica. E nel settembre 1998 il governo centrale ha proposto un più efficiente sistema di prevenzione e mitigazione del rischio dei disastri naturali, chiamando Prefetture e Municipalità Urbane (che restano gli attori principali della gestione dell'emergenza) a rafforzare la cultura della prevenzione e dell'adattamento mediante la creazione di propri Local Disaster Prevention Councils (LDPC) e a riconoscere il ruolo centrale delle associazioni di volontariato e della mobilitazione popolare.

È stato sicuramente un duro colpo per l'orgoglio giapponese scoprire che i danni più gravi furono causati dalla diffusa collusione tra mondo imprenditoriale, classe politica e malavita organizzata. Ma il terremoto di Kōbe è un esempio illuminante di come le Istituzioni pubbliche hanno saputo progettare, in stretta collaborazione con la società civile, lo spostamento della città sul mare realizzando una ricostruzione urbana e un sistema di prevenzione del rischio che è assurto a modello per altre grandi città, sia giapponesi che straniere. Infine, questa esperienza insegna che un disastro può colpire persino l'avanzato Giappone, qualora l'eccessiva fiducia nella crescita economica porti a trascurare il delicato equilibrio tra popolazione e ambiente, ma indica anche la via da percorrere per trasformare una catastrofe "naturale" in occasione di sviluppo e realizzare la visione della metropoli "sostenibile" del XXI secolo.

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Il terremoto di Kōbe del 17 gennaio 1995 (Rapporto)*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1997

CHANG St. E., *Regional Economic Impact of the January 17, 1995 Kōbe, Japan, Earthquake*, Proceedings of the 43rd North American RSAI Meetings (November 14-17, 1996), Washington, D.C., Regional Science Association International, 1996

CHANG St. E., "Disaster and Transport Systems: Loss, Recovery and Competition at the Port of Kōbe after the 1995 Earthquake", *Journal of Transport Geography*, VIII, 2000, pp. 53-65

CITY OF KŌBE, *The Great Hanshin-Awaji Earthquake: Statistics and Restoration Progress (1 July, 1999)*, Kōbe, 1999

CITY OF KŌBE, *The Great Hanshin-Awaji Earthquake: Statistics and Restoration Progress (January 1, 2005)*, Kōbe, 2005

CONSTRUCTION ENGINEERING RESEARCH INSTITUTE FOUNDATION, *2nd Report on Great Hanshin Earthquake (March 1995)*, Kōbe, Kōbe University, 1995

"Cover Story: Guiding Lights", *The Japan Journal*, December 2004, pp. 6-13

DURT H., "Le Tremblement de Terre de Kōbe", *Hérodote*, 101, 78, 1995, pp. 118-123

FUKUTOME K., "Relationship between building damage and tenure of land and houses in the 1995 Hanshin Awaji Great Earthquake: A case study in the district around Kamisawa station-Kōbe", *Geographical Revue of Japan*, Ser. A, 72, 10, 1999, pp. 668-690

FUYUNO I., "Tokyo gets the shakes", *Far Eastern Economic Review*, December 4, 2004, pp. 22-23

GENERAL PLANNING AND RESEARCH DIVISION OF KŌBE CITY, "The Anomalous Mobility Caused by the Great Hanshin-Awaji Earthquake Population Mobility in Kōbe City in the First Half of 1995", *Asian Urban Information Center of Kōbe (AUICK) Newsletter*, 21, December 1995

HAYASHI H. – KAWATA Y., "Societal Implication of Great Hanshin-Awaji Earthquake Disaster of January 17, 1995", *Journal of Natural Disaster Science*, XVI, 3, 1995, pp. 79-88

HIRAYAMA Y., *Collapse and Reconstruction: Housing Recovery Policy in Kōbe after the Great Hanshin Earthquake*, Kōbe University, Department of Human Environment, 1999

HORWICH G., "Economic Lessons of the Kōbe Earthquake", *Economic Development and Cultural Change*, 48, 3, 2000, pp. 521-543

HYŌGO PREFECTURE, *Phoenix Hyōgo: Reconstruction from the Great Hanshin-Awaji Earthquake*, Kōbe City, Hyōgo Prefectural Government, 1996

ISHINABE H., "Old Haunts, New Haunts", *Look Japan*, June 2003, pp. 34-36

KAMEDA H. *et alii*, "DiMSIS: A Geographic Information System for Disaster Information Management of the Hyōgo-ken Nambu Earthquake", *Journal of Natural Disaster Science*, XVI, 2, 1995, pp. 89-94

KATAYAMA T., *Lessons from the 1995 Great Hanshin Earthquake of Japan with Emphasis on Urban Infrastructure Systems*, Proceeding of Structural Engineering in Consideration of Economy, Environment and Energy: 15th Congress Report (Congress of International Association for Bridge and Structural Engineering – IABSE, June 1996), Copenhagen, IABSE, 1996, pp. 187-200

KRUGER D. – FUYUNO I., "Bridging the Science and Business Gap", *Far Eastern Economic Review*, June 27, 2002, pp. 32-34

NAZZARO A. – RAPOLLA A. (a cura di), *The Safe City Napoli-Messina. Proceedings of the Italian Symposium on Earthquake, Eruption and Civil Defence*, Napoli, 1996

OTANI S., *Disaster Mitigation Engineering. The Kōbe Earthquake Disaster*, Paper presented at Japan Society for the Promotion of Science Seminar on "Engineering in Japan" at the Royal Society (London, September 27, 1999)

PARDUCCI A. (a cura di), *Kōbe dopo il terremoto del 1995. Ricostruzione di una città. Risultati di una missione di studio*, Perugia, Litografia Agraf, 1999

PRIME MINISTER'S OFFICE, SEGRETARIAT OF THE HEADQUARTERS FOR RECONSTRUCTION OF THE HANSHIN-AWAJI AREA, *Damage Caused by the Great Hanshin-Awaji Earthquake and the Current Status of Reconstruction (June 1999)*, Tōkyō, Prime Minister's Office, 1999

"Rapporto sul terremoto Hanshin-Awaji", *Gen sai* (Disaster Reduction Management), Tōkyō, vol. 1, 2006, Special Issue (in giapponese)

SELVADURAY G., *Effect of the Kōbe Earthquake on Manufacturing Industries*, San Josè State University, Business Continuity Workshop SEMI, 2003

SUZUKI Y. *et alii*, "Overview of Building Damage and Damage to Wood Houses from the 1995 Hyogōken-nambu Earthquake", *Journal of Natural Disaster Science*, XVI, 2, 1995, pp. 89-94

TAKADA Sh. – HASSANI N. – ABDEL-AZIZ M., "Quick report of main damage caused by the 1995 Hyōgo-ken Nambu Earthquake", *Journal of Natural Disaster Science*, XVI, 3, 1995, pp. 59-70

TAMURA M., "Biotech Blastoff", *The Japan Journal*, March 2005, pp. 24-25

THE GREAT HANSHIN-AWAJI EARTHQUAKE RECONSTRUCTION PROMOTION CENTER, *Phoenix Plaza. Records of the Earthquake. The Southern Hyōgo Earthquake and the Active Faults. Learning about Disaster Preventing and Response*, Kōbe City, Hyōgo Phoenix Plan, 2001

THE GREAT HANSHIN-AWAJI RECONSTRUCTION FOUNDATION, *Phoenix Hyōgo: Creative Reconstruction from the Great Hanshin-Awaji Earthquake*, Kōbe City, Hyōgo Prefectural Government, 2001 e 2002

"The Kōbe Earthquake: Applying Lessons Learned. 10 Years after the Disaster ", *Kajima News & Notes*, 32, spring 2005

THE 2001 CENTURY HYŌGO CREATION ASSOCIATION, *A Clinical Report for the Recovery of the city of Kōbe, March 1997*, Kōbe, Hyōgo Prefecture, 1997

THE JAPAN TIMES, *The Great Hanshin Quake*, Tōkyō, The Japan Times Ltd., 1995 (Special Report)

UNITED NATIONS CENTRE FOR REGIONAL DEVELOPMENT (UNCRD), *Comprehensive Study of the Great Hanshin Earthquake* (*UNCRD Research Report Series*, 12), Nagoya, 1995

YAMAMOTO S., "Reconstruction of the synthetic shoe-making industry in Nagata-ku, Kōbe City after Hanshin-Awaji Earthquake", *Japan Association of Economic Geographers*, 46, 3, 2000, pp. 57-70

Fig. 1 Il ponte Akashi Kaikyo (foto Diglio)

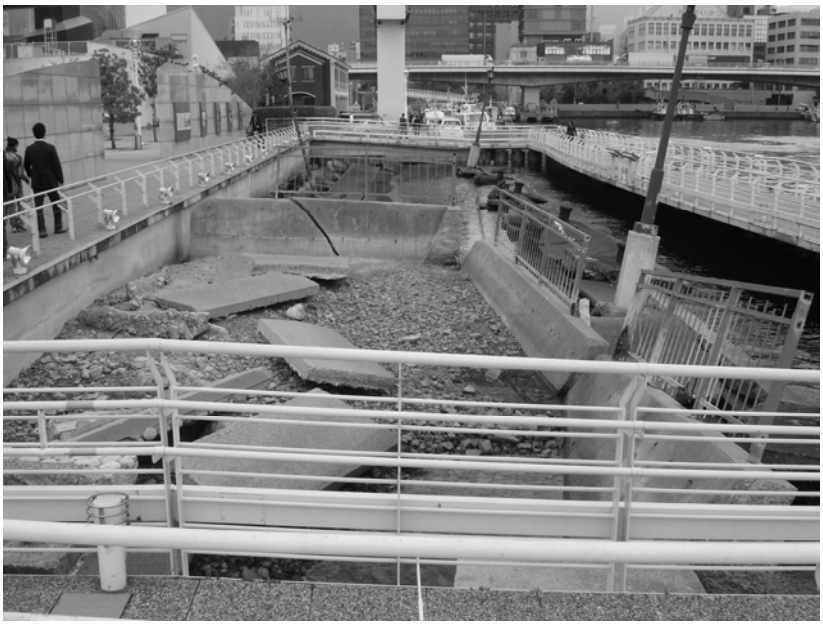


Fig. 2 Kobe - I segni del terremoto nell'area portuale (foto Diglio)

Fig. 3 Kobe - La città ricostruita (foto Diglio)

Fig. 4 Kobe - La Piazza Italia (foto Diglio)

Fig. 5 La Disaster Reduction and Human Renovation, inaugurata nel gennaio 2003 (foto Diglio)

Fig. 6 La ricostruita Gai Shopping Arcade nell'area centrale Sannomiya di Kobe (foto Diglio)

Questo volume
è stato impaginato e stampato presso

IL TORCOLIERE
Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo
Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"
Luglio 2010