This is the peer reviewd version of the followng article:

L'impero universale nella Nuova Spagna / Fiorani, Flavio Angelo. - ELETTRONICO. - (2009), pp. 325-341. (Semantiche dell'Impero Venezia 27 febbraio 2007, 14-15 maggio 2008).

Scriptaweb
Terms of use:

The terms and conditions for the reuse of this version of the manuscript are specified in the publishing policy. For all terms of use and more information see the publisher's website.

05/05/2026 18:01

(Article begins on next page)

SEMANTICHE DELL'IMPERO

a cura di

Aldo Ferrari, Flavio Fiorani, Federica Passi,
Bonaventura Ruperti

Atti del Convegno della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere
21 Febbraio 2007, 14-15 Maggio 2008

ScriptaWeb

Napoli, 2009

INDICE

SEMANTICHE

Maurizio Scarpari
‘Sotto il cielo’: la concezione dell’impero nella Cina antica 15

Aleksander Naumow
I nomi del potere nel mondo slavo 45

Giampiero Bellingeri
Venezia, uno specchio, la ruggine. Perifrasi repubblicane intorno agli imperi ottomano e safavide 57

Eleonora Cussini
L’aramaico, lingua di tre imperi 85

Antonio Trampus
Imperium, impero, imperi: usi politici e significati linguistici nel Settecento e nell’Ottocento italiano 99

IMPERO E LINGUA LETTERARIA

Elide Pittarello
Le memorie di Carlo V 115

Nicoletta Pesaro
Semantica del modo narrativo: echi dell’Impero e voce dell’io nella narrativa cinese ‘della terra natia’ (1920-1930) 135

Anthony Louis Marasco
L’impero della necessità.I paradossi dell'economia politica di Thomas Jefferson in una sentenza di Herman Melville 155

Federica Passi
Taiwan e l’impero nipponico: il linguaggio dell’ironia e della satira in due novelle del periodo dell’occupazione giapponese 165

IMPERO E SACRO

Tiziana Lippiello
Il cielo, la terra e l'uomo: culti e tradizioni nell'antico impero della dinastia Han 177

Gian Giuseppe Filippi
La concezione imperiale nell'India classica 193

Thomas Dähnhardt
Luce celeste e splendore terrestre: universalismo e sincretismo dei Mughal Imperiali 215

Bonaventura Ruperti
Imperatore e impero: la rappresentazione del potere e del sacro nel Giappone Tokugawa – Il teatro di Chikamatsu Monzaemon (1653-1724) 237

IMPERO E POTERE

Vera Costantini
Caratteri originali dell'ecumenismo ottomano 261

Lina Zecchi
Il sogno imperiale della III Repubblica 271

Rosa Caroli
"Dalla nazione all'impero: teoria e pratiche del colonialismo giapponese" 289

Guido Samarani
Oltre l'Impero. Repubblicanesimo, modernizzazione e internazionalizzazione in Cina (1905-1919) 309

IMPERO E TERRITORIO

Flavio Fiorani
L'impero universale nella Nuova Spagna 325

Alberto Masoero
Terre dello zar o Nuova Russia? L'evoluzione del concetto di *kolonizacija* in epoca tardo-imperiale 343

Alide Cagidemetrio
Claiming the Empire: guerre indiane, pretendenti anglo-sassoni e la conquista dell'Europa 365

Aldo Ferrari
La nobiltà georgiana e armena nell'Impero russo 377

Francesco Gatti
Giappone: un impero per il blocco di potere 397

IMPERO E CONSENSO

Lucia Omacini
Imperialismo culturale e forme del consenso 405

Laura De Giorgi
Impero e consenso: alcuni esempi di rivisitazione del passato imperiale nella comunicazione internazionale della Repubblica Popolare Cinese 413

Silvia Burini
Il volto dell'impero russo: per una semiotica del ritratto 429

Paolo Puppa
La scena del balcone: teatro e fascismo..... 445

Armando Pajalich
Slittamenti transatlantici dei simulacri imperiali britannici nel cinema americano di ambientazione indiana..... 461

AVVERTENZE

I sistemi di trascrizione seguiti sono i seguenti:

per l'armeno il sistema Hübschmann-Meillet
per il cinese il sistema pinyin
per l'ebraico la trascrizione semitistica tradizionale
per il giapponese il sistema Hepburn

Per i nomi cinesi e giapponesi, secondo consuetudine, si è dato il cognome prima del nome.

PRESENTAZIONE

"Impero": una parola che raccoglie ampi e plurimi significati, segnata da sogni e miserie, guerre sanguinose e accesi dibattiti. Una parola che nel nostro tempo − imperiale o post-imperiale? − si è fortemente connotata di ideologia, declinata in "ismi": imperialismo − culturale o economico −, colonialismo, post-colonialismo, e infine nel *passe partout* della globalizzazione. Si potrebbe dire che la storia del mondo è una storia di imperi − o di colonie[1]. O si potrebbe dire che il concetto di nazione, cittadinanza e cultura nazionale si fonda e si articola al tempo stesso in parallelo e in opposizione al paradigma imperiale. All'inizio della modernità, meditando sulla contemporanea necessità di definire il carattere nazionale e la nascita dei nuovi imperi, David Hume osservava che, nella vastità del movimento imperiale, gli Spagnoli, gli Inglesi, i Francesi e gli Olandesi si distinguevano nettamente gli uni dagli altri, perché ognuno portava con sé altrove usi e costumi, leggi e lingue[2]. Al tempo stesso peraltro si formavano le differenze dalle istituzioni d'origine, le fondamenta di nuove comunità regolate dalla naturale necessità di conformarsi all'ambiente, naturale ed umano, alla nuova commistione sociale e culturale[3].

I contributi qui raccolti vogliono illustrare per campioni o casi di studio la complicatezza della questione imperiale, dagli imperi del passato a quelli più recenti, distinguendola per appartenenza linguistica. Rappresentano infatti un saggio delle ricerche che si conducono nella Facoltà di Lingue e Letterature Straniere dell'Università Ca' Foscari di Venezia, dove dal 1868 le lingue e le culture di Occidente e d'Oriente si studiano e si confrontano. Uno studio e un confronto che ha avuto pubblica espressione in un Convegno che si è svolto in due riprese, il 21 febbraio 2007 e, nell'ambito delle celebrazioni per il centoquarantesimo anno della fondazione di Ca' Foscari, il 14, 15 e 16 maggio 2008.

---

[1] Lo dice Stephen Howe in *Empire: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford U. P., 2002, pp. 1-9.

[2] David Hume, "Of National Characters", *Essays:Moral, Political and Literary*. Oxford, Oxford U.P., 1963, p. 210.

[3] Cfr. J.H. Elliott, *Empires of the Atlantic World*, New Haven, Yale U.P., p. xiv.

Il titolo del Convegno, e di questo volume, *Le Semantiche dell'Impero,* è stato scelto per indicare la valenza culturale dello studio delle lingue, le differenti interpretazioni nelle culture d'oriente e d'occidente, di oggi e di ieri, di una parola che, come si diceva, sfugge alle definizioni o le moltiplica, è sia lettera che metafora della storia. "Impero" ci è parsa una parola-chiave, nel senso teorizzato da Raymond Williams[4], secondo il quale la questione da investigare non è "il significato", ma "i significati" di una parola al centro di una discussione sociale e culturale, una parola che si esamina sia per accrescere la nostra consapevolezza, sia per farne oggetto di una riflessione critica. Nel linguaggio, e non fuori da esso, "accadono i processi storici e sociali", scrive Williams, e nelle intenzioni del Convegno è nei linguaggi diversi ed eguali dei parlanti le diverse lingue che possono affiorare le istanze del significato e delle relazioni che lo nutrono. Voci diverse dunque, nella storia e attraverso la storia, di comunità contigue o lontane, o solo apparentemente lontane, sopratutto oggi quando ogni formazione di significato registra l'impatto di una tecnologia della comunicazione che esalta il gioco incrociato tra le costanti e le varianti del senso, vecchio e nuovo, tra lingue e culture.

Al lettore è affidata la sciarada delle relazioni tra i casi di studio, il potenziale di costruire, dal repertorio dei linguaggi, una gamma di sensi che possa indurre alla riflessione critica su un dibattito del nostro tempo, e a riscoprire la vitalità della plurivalenza semantica, ritornando a considerare la partecipazione della parola a formare la storia. Trascurarne la polisemanticità, riducendola o avviandola alla stereotipia, la parola impero, come altre che da essa, attraverso ed in opposizione ad essa, si definiscono, come nazione − ma anche sovranità, libertà e democrazia − rischiano altrettanto di svuotarsi di significato, privando di una energia cruciale il processo e l'azione del sapere.

Il volume si apre con gli interventi della prima giornata del Convegno dedicata alle "Semantiche", il cui obiettivo è mostrare come il "dire" sia il luogo privilegiato di studio, mentre i saggi che seguono sono raggruppati seguendo una logica tematica, nella riflessione su alcuni aspetti della questione impero − il sacro, il potere, il territorio − e sulla funzione della lingua, letteraria e non, nell'attribuzione del significato e del consenso o dissenso intorno ad

[4] Nell'Introduzione a *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society*, Oxford, Oxford U.P., 1983.

esso. Delle quaranta lingue e culture insegnate oggi a Ca' Foscari molte vi sono rappresentate, a testimonianza seppur parziale della nostra ricerca: ci auguriamo che questa ricchezza linguistica e culturale possa essere sostenuta in futuro, un futuro che si avverte incerto per l'Università italiana, almeno quanto appare certo l'approssimarsi del primato delle società della conoscenza, un primato ancor più forte e risolutivo, forse, di quello degli imperi del passato.

La Facoltà tutta dedica *Le Semantiche dell'Impero* alla memoria di Giorgio Vercellin, scomparso il 21 febbraio 2007 e il cui ricordo è e sarà sempre vivo tra noi.

Alide Cagidemetrio
Preside

Ringraziamenti:

Al comitato scientifico del Convegno: Giampiero Bellingeri, Guglielmo Cinque, Flavio Fiorani, Andreina Lavagetto, Armando Pajalich, Bonaventura Ruperti, Maurizio Scarpari, Giuliano Tamani, Giorgio Vercellin, Enrica Villari, Lina Zecchi.

A Giovanna Cordova, Stefano Pelliciari, Alberto Regis, Marco Vizzotto per la tavola rotonda organizzata con la collaborazione di San Paolo Partecipazioni SPA, Associazione Costruttori Edili della Provincia di Treviso-Ance Treviso, Unindustria Treviso.

A Silvia Burini, Cecilia Cossio, Flavio Gregori, Marina Magrini, Maria Roberta Novielli, Armando Pajalich, Michela Vanon per le proiezioni cinematografiche che hanno accompagnato il Convegno.

A Vittorio Marone e Marcella Menegale per l'organizzazione e la grafica.

Al Vicepreside Bonaventura Ruperti e alla Segreteria della Presidenza di Lingue e Letterature Straniere per la cura di sempre.

E infine, ed in particolare, alla Fondazione Venezia per il generoso sostegno all'iniziativa della nostra Facoltà e a tutti i colleghi per la loro partecipazione.

SEMANTICHE

Maurizio Scarpari

‘SOTTO IL CIELO’: LA CONCEZIONE DELL’IMPERO NELLA CINA ANTICA

Nella lingua cinese d’oggi “impero” si dice *diguo* 帝國, parola bisillabica formata dall’unione di due monosillabi: *di* 帝 “imperatore” e *guo* 國 “regno, stato, paese”. Anticamente questo termine non esisteva. Nel corso dei secoli sono state coniate diverse espressioni per indicare l’impero ed è curioso notare come in una lingua che da monosillabica è gradualmente diventata polisillabica, per esprimere questo concetto si sia fatto ricorso per lo più a parole bisillabiche: oltre a *diguo*, *tianguo* 天國 “celeste impero” ma anche, nella letteratura religiosa di matrice cristiana, “Regno dei Cieli, Paradiso” (*tian* 天, “cielo”, nel senso sia di “volta celeste” sia di “somma divinità” che lì dimora), *tianxia* 天下 “[ciò che sta] sotto il cielo, impero, mondo civile, ecuméne” (*xia* 下, “sotto, inferiore”), *zhongguo* 中國 “Stati Centrali”, spesso impropriamente tradotto “Regno o Paese di Mezzo” (*zhong* 中, “centro”), con un’implicita connotazione sinocentrica che trae fondamento da una concezione cosmografica che pone l’impero cinese al centro del mondo civilizzato.

Il presente lavoro esamina quel periodo particolarmente fecondo della storia intellettuale e politica cinese durante il quale prese corpo e si affermò l’idea di un unico, grande impero e una concezione dello stato destinata a permanere per oltre due millenni. L’identità cinese non può prescindere dalla convinzione, ancor oggi ben radicata nella mentalità di ogni Cinese, di appartenere da sempre a un *unicum* politico e culturale saldamente fondato sulla continuità di quell’impero che, pur con l’alternanza di periodi di unità e periodi di divisione, ha conquistato e amministrato territori immensi grazie a una classe dirigente coesa e burocratizzata, i cui strumenti di governo consentirono il superamento di ogni crisi, a differenza dell’impero romano che si è disgregato senza mai ritrovare una ricomposizione.

Mondano e divino

In Cina, nonostante le prime forme di scrittura risalgano al Neolitico, le più antiche fonti scritte di cui disponiamo datano alla fine del

II millennio a.C., più precisamente al periodo compreso tra il 1300-1045 a.C., l'ultima fase della dinastia pre-imperiale Shang 商 (1600 *ca.* – 1045 a.C.), anche nota come Yin 殷: si tratta di iscrizioni oracolari incise su ossa di animali che registravano le comunicazioni tra il mondo degli uomini e quello di spiriti e dèi. Gli Shang regnarono su un territorio grosso modo compreso tra le odierne province dello Henan 河南 e dello Shanxi 山西, lungo le valli dei fiumi Huanghe 黃河 (Fiume Giallo) e Qi 沁. All'epoca le funzioni religiose e politiche si esprimevano con un complesso cerimoniale divinatorio e sacrificale che aveva il principale fondamento nel potere magico (*de* 德) di cui disponevano il sovrano e i sacerdoti-sciamani, membri del clan reale, che consentiva loro di comunicare con l'Aldilà, dimora degli antenati e di dèi, spiriti ed eroi mitologici oggetto di culto nelle più diverse tradizioni locali. Il possesso di queste facoltà magiche forniva la necessaria legittimazione al potere temporale dei sovrani.

Le iscrizioni oracolari rivelano l'esistenza di un pantheon piuttosto articolato, al cui vertice si trovava Di 帝. In origine *di* 帝 (che è anche il primo componente del binomio *diguo*) era un titolo onorifico che faceva riferimento alle figure ancestrali della famiglia reale, in seguito venne impiegato per indicare la più alta divinità, ma anche una pluralità astratta e impersonale di dèi e talvolta, per estensione, persino le cerimonie sacrificali loro dedicate (in questo caso si usava la variante grafica 禘). In rare occasioni ci si rivolgeva a Di come Shangdi 上帝 "Dio dell'Alto" (*shang* 上 "alto, superiore"), appellativo destinato a comparire con sempre maggiore frequenza nelle iscrizioni sui bronzi cerimoniali del successivo periodo Xi Zhou 西周, Zhou Occidentale (1045-771 a.C.). Il re e la corte erano tenuti a governare dando massima considerazione a quanto divinità, spiriti protettori e antenati reali indicavano nel corso delle cerimonie, svolte con frequenza quasi quotidiana. Direttamente, o per tramite di divinità minori e assistenti (*dishi* 帝史), Di regnava così sia sui fenomeni naturali, di cui aveva il totale controllo, sia sul mondo degli uomini, ai quali distribuiva benefici e disgrazie a seconda delle circostanze.

Quando nel 1045 a.C. gli eserciti Zhou 周 misero fine al potere degli Shang, impadronendosi del loro territorio e inaugurando una nuova dinastia (l'ultima prima della fondazione dell'impero), rispetto al culto di Di divenne preponderante quello di Tian 天 "Cielo", la massima divinità Zhou, venendo così meno quel legame diretto tra divinità e stirpe reale che aveva caratterizzato le attività della corte

nell’epoca precedente[1]. Si creò una scissione netta tra ambito divino e mondo degli antenati e, parallelamente, il *de* si tramutò da forza magica che permetteva di comunicare con l’Aldilà in una sorta di forza interiore dalla spiccata valenza etica ritenuta indispensabile per attuare la Via del Cielo (*Tiandao* 天道).

Il Cielo, fonte dell’ordine cosmico e massima divinità posta al di sopra di tutti gli altri spiriti ancestrali e naturali, godeva dello *status* indiscusso di giudice imparziale, onnipresente, in grado di trasmettere ai sovrani e agli uomini sollecitazioni di ordine morale. Il sovrano, chiamato Tianzi 天子 “Figlio del Cielo”, regnava per decreto divino grazie al *Tianming* 天命 “Mandato del Cielo”, e ciò legittimava – e avrebbe legittimato nei secoli – il rovesciamento con le armi di una dinastia e la sua sostituzione da parte di un’altra: si pensava che in presenza di un sovrano inetto e corrotto, ormai non più in possesso del *de*, la virtù carismatica che ne aveva determinato l’ascesa all’inizio del suo Mandato, il Cielo, irritato e deluso, rendesse manifesta la propria disapprovazione con tutta la sua potenza, inviando, come segnali di ammonimento, inondazioni, carestie e disgrazie, e revocando all’indegno sovrano e alla sua stirpe il Mandato a regnare per affidarlo al capo di un altro clan che avesse dato prova di possedere il *de* necessario. Il Mandato non costituiva un diritto acquisito, al contrario era costantemente soggetto a revisione da parte del Cielo, che manteneva in questo modo il proprio potere di controllo e di intervento sulle azioni dei sovrani. D’altro canto questi ultimi erano in grado di esercitare una certa influenza sul Cielo attraverso il proprio comportamento più o meno corretto.

Cielo e sovrano costituivano così un’unica entità. L’identificazione del Cielo con la figura del sovrano stabiliva la definitiva legittimazione politica della nuova dinastia e la situazione di relativo benessere che caratterizzò i primi secoli di regno contribuì a rafforzare l’idea che i sovrani fossero guidati dal Cielo.

[1] Secondo Sarah Allan *tian* rappresenterebbe la dimora di Shangdi e degli spiriti ancestrali dei sovrani Shang e Zhou, per cui Tian altro non sarebbe che un eufemismo per Shangdi. Vedi S. Allan, *On the Identity of Shang Di* 上帝 *and the Origin of the Concept of a Celestial Mandate* (tian ming 天命), in “Early China”, 31, 2006, in corso di stampa.

L’organizzazione del mondo

La terra, piatta e quadrata, secondo alcune fonti rettangolare, circondata dai Quattro Mari (*sihai* 四海) che erano, come il fiume Oceano degli antichi Greci, situati ai confini del mondo, era sovrastata da un’immensa volta celeste, di forma circolare, sorretta da montagne sacre poste come pilastri nei diversi punti cardinali. Così nell’antichità veniva immaginato l’universo. Gli Shang prima, e i Zhou in seguito, si pensavano nel bel mezzo di questo immenso *plateau*, circondati in ogni direzione da popolazioni barbare o semi-barbare. Le iscrizioni oracolari di epoca Shang fanno spesso riferimento a un centro religioso, politico, economico e militare, denominato Zhong Shang 中商 o *zhongtu* 中土 (*tu* 土 “terra, territorio”), che comprendeva anche le riserve di caccia del re e intorno al quale, nelle diverse direzioni, si estendevano i Quattro Territori (*situ* 四土), vaste aree divenute nel tempo parte integrante del regno Shang. Oltre i confini dei Quattro Territori, che variavano in continuazione in base alle mutevoli condizioni politiche e militari, si estendevano le terre abitate da popolazioni ritenute meno evolute, se non addirittura rozze e potenzialmente ostili, con le quali la corte intratteneva relazioni di varia natura. Nelle iscrizioni oracolari queste terre sono genericamente chiamate *fang* 方, termine variamente interpretato che denota un’entità geografica e politica “esterna” al mondo Shang e le popolazioni che in essa dimoravano. L’espressione *duofang* 多方 indicava perciò le Numerose Lande che si trovavano all’esterno dei confini del regno Shang ed era impiegata in contrapposizione a Zhong Shang, *zhongdu*, *situ* e anche a *wo* 我 “noi”, il mondo Shang *stricto sensu*. Inoltre, quando era parte dell’espressione *sifang* 四方 “Quattro Lande” nelle diverse direzioni cardinali, *fang* indicava l’universo nella sua accezione più ampia e completa, il luogo reale ma anche astratto e spirituale, con forti connotazioni cosmologiche, da cui Di esercitava il suo potere divino, e per questo motivo in suo nome venivano compiuti appositi sacrifici (*di yu fang* 禘于方).

Nelle iscrizioni incise sui vasi di bronzo dell’epoca Zhou Occidentale e nei testi letterari che si ritiene risalgano a quel periodo *sifang* ricorre con una certa frequenza, insieme a *siguo* 四國 “Quattro Stati” e talvolta anche a *zhonghuo* 中或 “Territori Centrali”, precursore quest’ultimo di *zhongguo* 中國 “Stati Centrali”, che nel successivo periodo Dong Zhou 東周, Zhou Orientale (770-221 a.C.), si affermerà per indicare i territori posti sotto il diretto controllo della casa reale, un’area dai confini variabili che si estendeva grosso modo lungo la

valle media del Fiume Giallo e il fiume Wei 渭, nelle odierne province dello Henan, dello Shanxi e dello Shaanxi 陕西. Nella letteratura del periodo pre-imperiale sembra potersi cogliere una distinzione piuttosto marcata tra *guo* (talvolta anche *bang* 邦, “regno, stato”), ente politico e amministrativo dai confini ben delimitati, e *zhongguo*, entità meno definita, la cui natura è non solo e non tanto politico-amministrativa quanto culturale, basata su un patrimonio di valori di civiltà ritenuti poco presenti al di fuori dei confini di quell’area, esportabili però grazie all’azione positiva e moralizzatrice di sovrani illuminati e all’influenza esercitata da modelli idealizzati di governo e di società.

Sede indiscussa per secoli del potere dinastico Zhou (1045-221 a.C.), *zhongguo* ha indicato per oltre due millenni – e, nell’immaginario dei Cinesi, in larga misura ancor oggi indica – la culla della civiltà, con due aree di potere ben distinte al suo interno: la prima, nota come Zhouyuan 周原 “Piana dei Zhou”, che copre un’estensione di circa una decina di chilometri quadrati e comprende le località di Fufeng 扶風 e Qishan 岐山, fu il più importante centro religioso e cultuale Zhou; la seconda è rappresentata dalla capitale politica e amministrativa del regno, stabilita prima a Feng 豐, sulla sponda orientale dell’omonimo fiume, e in seguito a Hao 鎬, sulla sponda occidentale, nei pressi dell’odierna città di Xi’an 西安, nello Shaanxi, a un centinaio di chilometri dalla Piana dei Zhou. Gli aristocratici e gli intellettuali nativi degli Stati Centrali si consideravano appartenenti alla stirpe Xia 夏 (dal nome della dinastia che precedette gli Shang e da cui deriva il binomio Huaxia 華夏 “Cinese”), parola impiegata talvolta come sinonimo di *zhongguo*, talaltra per indicare la propria identità etnica e culturale. Oggi Zhongguo 中國 è impiegato come nome della nazione cinese, derivando invece “Cina”, e le sue varianti europee, da Qin 秦 (*pron.* “cin”), nome della prima dinastia imperiale (221-207 a.C.)[2].

L’avvento della dinastia Zhou modificò sostanzialmente l’assetto istituzionale precedente. La rigida struttura politico-religiosa Shang venne infatti abbandonata in favore di un sistema più funzionale e articolato, che poneva il sovrano al vertice di un’organizzazione pseudo-feudale nella quale, pur mantenendosi la centralità dei rapporti parentali e dei culti familiari, molta dell’autorità si fondava sul principio

[2] Sul concetto di *zhongguo* e sull’impiego del termine Zhongguo per indicare la Cina nelle diverse epoche storiche si veda M. Scarpari, *At the Center of the Universe*, 2010, in corso di stampa.

della successione ereditaria non solo per le cariche politiche, ma anche per quelle di carattere amministrativo e sociale, e su un complesso di rigide norme rituali e cerimoniali (*li* 禮) che, prendendo a modello l'ordine presente in natura e nell'universo, stabilivano un legame diretto tra il mondo degli uomini e quello spirituale e soprannaturale, instillando nell'individuo un profondo senso di partecipazione ai grandi processi dell'esistenza. Fu un periodo di grandi trasformazioni e di notevole progresso tecnologico e sociale, che portò a un lungo e non facile processo di integrazione culturale, politica ed economica tra le regioni settentrionali e quelle più meridionali e periferiche.

Nel 771 a.C. le truppe Zhou dovettero soccombere all'inarrestabile offensiva delle tribù nomadi dell'Ordos, in particolare dei "barbari" Quan Rong 犬戎, calati dalle lontane regioni del nord-ovest. La capitale venne saccheggiata e rasa al suolo, il re You 幽 (*r.* 781-771 a.C.) fu ucciso e l'aristocrazia, costretta a fuggire in gran fretta, trovò rifugio nella capitale orientale, Luoyi 洛邑 o Chengzhou 成周, nei pressi dell'odierna città di Luoyang 洛陽, nello Henan[3]. Ebbe fine così il periodo dei Zhou Occidentali e iniziò il periodo dei Zhou Orientali, caratterizzato da un progressivo declino istituzionale: il potere centrale andò sempre più indebolendosi e l'unità politico-amministrativa che aveva reso potenti i Zhou nei primi secoli del loro dominio finì per disgregarsi, dando vita a decine di regni e principati, piccoli e grandi, legati tra loro da alleanze instabili e soggette a continue rinegoziazioni, che rivendicavano l'indipendenza e il diritto, per i loro governanti, di fregiarsi del titolo di *wang* 王 "re", fino ad allora prerogativa esclusiva dei sovrani Zhou. Il rapporto con la corte centrale si fece sempre più debole, mantenendosi saldo solo in ambito religioso, non essendo più riconosciuto alla dinastia Zhou un autentico peso politico e militare. Il ruolo del Cielo venne ridimensionato, a tutto beneficio di altre divinità o di spiriti minori, popolari a livello locale. Stati sempre più potenti si fronteggiavano per il dominio di territori sempre più vasti, animati dal desiderio di ricomporre, sotto il proprio diretto controllo, la perduta unità.

Fu in questo periodo di grande travaglio politico-militare che si formò e consolidò l'ideale di *da yitong* 大一統 "Grande Unità" e si affermò una nuova concezione del mondo, destinata ad avere un rilie-

[3] L'archeologia non ha ancora del tutto chiarito se le vestigia della città di Chengzhou corrispondano alla città fortificata di Luoyi, entrambe indicate nelle fonti antiche come capitale orientale del regno Zhou, fondata sulle rive del fiume Luo 洛 durante il regno del re Cheng 成王 (*r.* 1042-1006 a.C.).

vo sempre maggiore nel dibattito politico, che trovò la sua cifra nel binomio *tianxia*, che letteralmente significa “[ciò che sta] sotto il cielo”. Il campo semantico di *tianxia* è piuttosto ampio e andò definendosi nel tempo, arricchendosi di significati diversi nel corso dei secoli. A volte sembra identificarsi, addirittura sovrapporsi, a quello di *zhongguo*, altre volte invece rappresenta l’idea di un unico, grande stato universale, con un nucleo evoluto situato al centro, investito della missione di acculturare le popolazioni dei territori più periferici, espandendosi secondo livelli di civilizzazione decrescenti man mano che ci si allontanava dal centro. Un concetto non stabilmente definito, dunque, passibile di essere rimodulato a seconda dei tempi e delle mutevoli condizioni politiche. Il sovrano, in quanto rappresentante in terra del Cielo, era a sua volta situato al centro di questo mondo, come bene illustra il *Mengzi* 孟子 (Maestro Meng): “stare ben saldo al centro del *tianxia* e creare le condizioni di massima stabilità tra le popolazioni all’interno dei Quattro Mari” (*zhong tianxia er li, ding sihai zhi min* 中天下而立，定四海之民)[4] era prerogativa e dovere del sovrano, un compito che non poteva venir delegato ad altri, fosse anche il più nobile degli uomini; infatti “la persona nobile d’animo prova piacere in tre cose ed essere Sovrano del *tianxia* non rientra tra queste” (*junzi you san yao, er wang tianxia bu yu cun yan* 君子有三樂，而王天下不與存焉)[5], evidentemente “non fa parte della sua vera natura” (*suo xing bu cun yan* 所性不存焉)[6].

La complessa situazione politico-militare che caratterizzò l’epoca Zhou Orientale – suddivisa in Chunqiu 春秋 “Primavere e Autunni” (770-453 a.C.) e Zhanguo 戰國 “Stati Combattenti” (453-221 a.C.) – determinò la ciclica ridefinizione degli assetti politici e dei confini degli stati in perenne competizione per la supremazia, e conseguentemente mantenne la nozione di *tianxia* in uno stato di flessibilità permanente, soggetta a rinegoziazione continua.

“Sotto il cielo”: l’universo e l’impero

Il termine *tianxia* non appare nelle iscrizioni oracolari tardo-Shang e nemmeno nelle iscrizioni sui bronzi dell’epoca Zhou Occi-

[4] *Mengzi* 孟子 (Maestro Meng), ed. a cura di Yang Bojun 楊伯峻, *Mengzi yizhu* 孟子譯注, Zhonghua shuju, Beijing 1984, 7A.21.
[5] *Ivi*, 7A.20.
[6] *Ivi*, 7A.21.

dentale; in entrambi i periodi per indicare il mondo nella sua accezione più ampia veniva impiegato per lo più il binomio *sifang*. Le prime sporadiche apparizioni di *tianxia* sono rintracciabili nei capitoli più antichi – grosso modo databili tra il IX e il VII secolo a.C. – di due tra i più importanti classici della tradizione confuciana, lo *Shujing* 書經 (Classico dei Documenti) e lo *Shijing* 詩經 (Classico delle Odi)[7]. In queste prime apparizioni, *tianxia* (talvolta *tian zhi xia* 天之下, con la particella sintagmatica *zhi* 之 tra *tian* a *xia*) ha un campo semantico ben definito, riferendosi inequivocabilmente all'area territoriale posta sotto il diretto controllo del Figlio del Cielo e alle popolazioni che la abitano, come appare ad esempio nel verso dell'ode *Beishan* 北山 (Montagne del nord) dell'VIII secolo a.C., che recita:

溥天之下
莫非王土
率土之濱
莫非王臣
Ovunque sotto il vasto cielo (*tian zhi xia* 天之下)
non c'è terra che non sia del re;
fino ai confini estremi di quelle terre
non c'è chi non sia suo suddito[8].

Fu a partire dal V secolo a.C. che il termine *tianxia* entrò a far parte del lessico filosofico e politico, per essere impiegato con crescente frequenza nei successivi due secoli, quando la lotta per la supremazia aveva raggiunto il culmine. Gli intellettuali e gli aristocratici dell'epoca si confrontavano costantemente su una ricca varietà di tematiche e in particolare sull'arte di governo, nel corso di frequenti riunioni e incontri che si tenevano presso le diverse corti reali o accademie, per cercare di elaborare teorie in grado di restituire al mondo pace e prosperità. Un esempio tra i tanti è riportato nel *Mengzi*. In oc-

[7] Nello *Shujing* ricorre quattro volte – una volta nel capitolo "Shao gao" 召誥 (Shujing 書經 [Classico dei Documenti], a cura di Kong Yingda 孔穎達, *Shangshu zhengyi* 商書正義, in *Shisanjing zhushu* 十三經注疏, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1997, pp. 109-258, p. 213b), una volta nel capitolo "Gu ming" 顧命 (*ivi*, p. 240c) e due volte nei capitoli, più tardi, "Li zheng" 立政 (*ivi*, p. 232c) e "Lü xing" 呂刑 (*ivi*, p. 251a), mentre nello *Shijing* ricorre una sola volta (*Shijing* 詩經 [Classico delle Odi], ed. a cura di Zheng Xuan 鄭玄 – Kong Yingda 孔穎達, *Maoshi zhengyi* 毛詩正義, in *Shisanjing zhushu* 十三經注疏, Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1997, pp. 259-629, ode 241) e due nella forma 天之下 *tian zhi xia* (*ivi*, odi 205 e 296).
[8] *Shijing*, cit., ode 205.

casione della sua visita alla corte del re Xiang di Liang 梁襄王 (*r.* 318-296 a.C.), avvenuta poco dopo l’incoronazione, di punto in bianco Mencio (*ca.* 390-305 a.C.) si sentì chiedere: “Il *tianxia* da che cosa può essere stabilizzato (*ding* 定)?” (*tianxia wuhu ding?* 天下惡乎定？). Ecco il resoconto della conversazione, riferito da Mencio stesso:

> 「吾對曰：『定於一。』」
> 「孰能一之？」
> 「對曰：『不嗜殺人者能一之。』」
> 「孰能與之？」
> 「對曰：『天下莫不與邪。王知夫苗乎？七八月之間旱，則苗槁矣。天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣。其如是，孰能禦之？今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之，由水之就下，沛然誰能禦之？』」
> Potrà essere reso stabile dall’unificazione (*yi* 一), fu la mia risposta.”
> Chi potrà unificarlo?”
> Chiunque non si compiaccia di uccidere il prossimo potrà unificarlo, risposi.”
> Chi potrà seguirlo?”
> Non ci sarà nessuno nel *tianxia* che si rifiuterà di seguirlo. Vostra Maestà non sa nulla di germogli? Se nei mesi estivi c’è siccità i germogli avvizziscono; se però in cielo si ammassano copiose le nuvole e piove a dirotto, allora i germogli si riprendono rigogliosi. In queste condizioni, chi potrebbe fermarne la crescita? Oggidì, tra i pastori di uomini del *tianxia* (*tianxia zhi renmu* 天下之人牧) non ce n’è uno che non si compiaccia di uccidere il prossimo. Se solo ce ne fosse uno che non si compiacesse di uccidere il prossimo, allora tutti i popoli del *tianxia* (*tianxia zhi min jie* 天下之民皆) allungherebbero il collo per scrutarne la venuta. Se si creassero davvero queste condizioni favorevoli, allora il popolo tutto si volgerebbe a lui, allo stesso modo in cui l’acqua tende al basso: quando scorre impetuosa chi mai può fermarla”[9]?

Sempre più impellente divenne l’esigenza di avere un patrimonio di valori comune cui fare riferimento, modelli etici definiti, un pensiero forte e condiviso che segnasse una linea di demarcazione netta tra bene e male, giusto e sbagliato, corretto e scorretto, un sistema ideale

[9] *Mengzi*, cit., 1A.6.

e autorevole a cui rivolgersi per riportare pace (*ping* 平) e ordine (*zhi* 治) in un mondo che sembrava ormai precipitato nel più totale disordine (*luan* 亂). Questo sistema di valori non poteva che rifarsi al ricco patrimonio accumulato nel periodo precedente negli Stati Centrali, che sempre più assurse al ruolo di depositario della cultura, dei valori e degli ideali propugnati dai mitici padri fondatori della civiltà e messi in pratica dai Primi Sovrani illuminati (*xianwang* 先王).

Parallelamente andò sviluppandosi la tesi secondo la quale era limitativo considerare *tianxia* e *zhongguo* equivalenti: *tianxia* avrebbe dovuto includere sia gli Stati Centrali sia i territori limitrofi abitati dai cosiddetti barbari, considerati diversi e per questo esterni all'area giurisdizionale del *zhongguo*. In questa prospettiva, nel *tianxia* venivano a trovarsi inglobati un po' alla volta anche i nuovi stati emergenti, come i potenti regni meridionali di Wu 吳 e Yue 越. Con questa accezione *tianxia* equivale a un'unità geografica paragonabile ai "[territori] all'interno dei Quattro Mari" (*sihai zhi nei* 四海之內), per cui le espressioni *tianxia zhi ren* 天下之人 "coloro che vivono nel *tianxia*", *tianxia zhi min* 天下之民 "le popolazioni che vivono nel *tianxia*", *tianxia zhi min jie* 天下之民皆 "tutti i popoli che vivono nel *tianxia*" sono equivalenti e spesso alternative a *sihai zhi nei jie* 四海之內皆 "tutti coloro che vivono [nei territori] all'interno dei Quattro Mari" o *sihai zhi min* 四海之民 "le popolazioni che vivono [nei territori all'interno] dei Quattro Mari".

In un passo del *Lunyu* 論語 (Dialoghi) Confucio (551-479 a.C.) lamenta la perduta unità e denuncia il rischio di un progressivo declino politico e istituzionale, identificando la causa dell'indebolimento del *tianxia* nella perdita della propria identità culturale:

> 天下有道，則禮樂征伐，自天子出；天下無道，則禮樂征伐，自諸候出；自諸候出，蓋十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫；天下有道，則庶人不議。
>
> Quando nel *tianxia* prevale la Via, allora riti, musica e spedizioni punitive promanano dal Figlio del Cielo; quando invece nel *tianxia* non prevale la Via, allora riti, musica e spedizioni punitive provengono dai nobili. Qualora provenissero dai nobili, è certo che [tra gli stati] solo pochi non sparirebbero entro dieci generazioni; se invece provenissero dai grandi dignitari è certo che [tra gli stati] solo pochi non sparirebbero entro cinque generazioni; se poi dovessero essere ministri e funzionari ad avere in mano i destini dello stato, è certo che [tra gli stati] solo pochi non sparirebbero entro tre generazioni. Se nel

> *tianxia* prevarrà la Via, il governo non sarà in mano ai grandi dignitari e la gente comune non avanzerà critiche di sorta[10].

Tianxia si riferisce qui a un’unità politica ben definita, posta sotto la responsabilità e il diretto controllo del Figlio del Cielo; si identifica anche con il ricco patrimonio culturale tradizionale, l’insieme dei valori di cui la cultura Zhou era portatrice. È la Via dei Primi Sovrani (*xianwang zhi dao* 先王之道) o la Via del Cielo (*Tiandao* 天道), Via che il *tianxia* deve far propria (*tianxia you dao* 天下有道). Non si tratta solo di un’entità politica e sociale, ma anche e soprattutto culturale. In quest’ottica, dal punto di vista semantico *tianxia*, *zhongguo* e *guo* non sono affatto equivalenti, indicano piuttosto unità territoriali diverse, poste a tre livelli gerarchici nettamente distinti. Il messaggio del *Lunyu* è esplicito: solo se prevarrà il patrimonio culturale tradizionale riconosciuto come modello di civiltà e il ruolo del Figlio del Cielo sarà mantenuto saldo il *tianxia* sarà pacificato, ordinato e governato con saggezza. In questo caso le popolazioni dei territori al di fuori del *zhongguo* potranno a loro volta essere acculturate, a costo di dover intervenire con la forza delle armi per ripristinare le regole codificate, qualora avessero subìto gravi violazioni o fossero state del tutto disattese. Diverrebbe inevitabile la frammentazione del *tianxia* in tante unità politiche minori (*guo*) se a prevalere fossero invece le ambizioni di nobili (*zhuhou* 諸候), gran dignitari (*dafu* 大夫) o addirittura ministri e funzionari (*peichen* 陪臣), inadatti ad assicurare al popolo condizioni durature di pace e benessere.

Nella letteratura dell’epoca ricorrono frequentemente espressioni come *yi tianxia* 一天下 “unificare il *tianxia*” (anche *bing tian zhi xia* 並天之下), *ding tianxia* 定天下 “rendere stabile il *tianxia*”, *you tianxia* 有天下 “possedere il *tianxia*”, *de tianxia* 得天下 “ottenere il controllo del *tianxia*”, *wang tianxia* 王天下 “regnare sul *tianxia* / diventare il Sovrano Illuminato del *tianxia*”, *ping tianxia* 平天下 “pacificare il *tianxia*”, *zhi tianxia* 治天下 “mettere ordine nel *tianxia*” (anche *zhi yu tianxia* 治於天下), *ping zhi tianxia* 平治天下 “pacificare e mantenere in ordine il *tianxia*”, *zheng yu tianxia* 政於天下 “mantenere l’ordine sociale e politico nel *tianxia* / governare il *tianxia*”, *jingwei tianxia* 經緯天下 “tessere l’ordito e la trama del *tianxia*”[11], *jianshan*

[10] *Lunyu* 論語 (Dialoghi), ed. a cura di Yang Bojun 楊伯峻, *Lunyu yizhu* 論語譯注, Zhonghua shuju, Beijing 1991, 16.2.

[11] Questa espressione fa riferimento, metaforicamente, ai principî etici necessari per governare il *tianxia* 天下. Il binomio *jingwei* 經緯 “ordito e trama” indica anche la di-

tianxia 兼善天下 "rendere migliore il *tianxia*", *fu tianxia* 富天下 "rendere prospero il *tianxia*", *zhong tianxia* 中天下 "stare al centro del *tianxia*", ecc.; ma anche *bu you tianxia* 不有天下 "non possedere il *tianxia*" (anche *wu tianxia* 無天下), *fu tianxia* 夫天下 "perdere il *tianxia*", *luan tianxia* 亂天下 "gettare nel disordine il *tianxia*", *wang tianxia* 忘天下 "dimenticare il *tianxia*", *tun tianxia* 吞天下 "inghiottirsi in un sol boccone l'intero *tianxia*", ecc.

Nei secoli IV-III a.C. il concetto di *tianxia* si era ormai affermato a tutti gli effetti a designare un'entità politica, economica, sociale e culturale, patrimonio comune che i sovrani dovevano salvaguardare e promuovere. Secondo il *Mengzi*

> 人有恆言：「天下國家。」天下之本在國，國之本在家，家之本在身。
> C'è un proverbio che recita: "Il *tianxia*, lo stato (*guo*), la famiglia (*jia* 家)". Il *tianxia* ha il suo fondamento nello stato, lo stato nella famiglia e la famiglia nell'individuo (*shen* 身)[12].

Secondo Mencio, uno era il principio che regolava le relazioni all'interno del *tianxia*:

> 「或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人。」治於人者食人，治人者食於人，天下之通議也。
> Alcuni lavorano con la mente, altri con la forza delle braccia. Coloro che lavorano con la mente governano gli altri, coloro che lavorano con la forza delle braccia sono da questi governati." Coloro che sono governati mantengono gli altri, coloro che governano sono mantenuti. Questo è il principio universale (*tongyi* 通議) che accomuna [tutti all'interno del] *tianxia*[13].

Gli stati che non condividevano quel patrimonio comune erano considerati "estranei" al mondo Zhou e ritenuti culturalmente inferiori. Il caso più problematico, in questo senso, è quello del potente regno di Qin, l'artefice dell'unificazione imperiale. La storiografia tradizionale ha da sempre descritto Qin come uno stato barbaro e rozzo. La moderna storiografia, invece, basandosi su dati più attendibili forniti per lo più dall'archeologia e dalle fonti epigrafiche dell'epoca, si è ormai

---

rezione da nord a sud (*jing* 經) e la direzione da est a ovest (*wei* 緯), longitudine e latitudine.

[12] *Mengzi*, cit., 4A.5.

[13] *Ivi*, 3A.4.

convinta dell’inconsistenza di questa visione, giudicata faziosa e in larga misura infondata[14]. Vassallo di Zhou fin dal trasferimento della capitale a oriente nel 770 a.C., Qin adottò presto le usanze e le regole cerimoniali Zhou, entrando così a far parte del mondo degli Stati Centrali. Un cambiamento radicale si ebbe però nel periodo degli Stati Combattenti, quando a Qin furono adottate le idee riformiste promosse dal ministro Shang Yang 商鞅 (*ca.* 390-338 a.C.). I sostenitori delle sue teorie ritenevano di secondaria importanza il complesso cerimoniale che, attraverso l’esaltazione della sacralità dei riti, mirava a legare intimamente la dimensione politica e quella religiosa; in maniera del tutto pragmatica teorizzavano il ricorso a un sistema burocratico funzionale all’applicazione capillare di un rigido sistema legislativo (*fa* 法), chiaro e in linea di principio eguale per tutti, e all’impiego della tattica (*shu* 術) come strumento di un controllo sociale che la virtù, da sola, non era in grado di assicurare. L’organizzazione dell’amministrazione venne completamente rinnovata, furono introdotti il principio della responsabilità collettiva e un rigido sistema di punizioni e ricompense in grado di garantire il pieno rispetto delle leggi, mentre l’intero apparato produttivo venne potenziato nell’interesse principale dello stato e del mantenimento di una macchina militare imponente ed efficiente.

Si venne così a creare una distanza incolmabile tra la visione tradizionale di matrice Zhou da una parte, che difendeva l’assetto di tipo feudale attribuendo priorità ai vincoli familiari nell’assegnazione di

[14] Si vedano in particolare i lavori di Wang Hui 王輝 – Cheng Xuehua 程學華, *Qin wenzi jizheng* 秦文子集證, Yinwen, Taipei 1999; Han Wei 韓偉, *Guanyu Qinren zushu ji wenhua yuanyuan guanjian* 關於秦人族屬及文化淵源管見, in “Wenwu” 文物, 4, 1986, pp. 23-28; Yuan Zhongyi 袁仲一, *Cong kaogu ziliao kan Qin wenhua de fazhan he zhuyao chengjiu* 從考古資料看秦文化的發展和主要成就, in “Qin wenhua luncong” 秦文化論叢, a cura di Qin Shi Huang bingmayong bowuguan yanjiu shi 秦始皇兵馬俑博物館研究室, 1, 1993, pp. 28-49; Huang Liuzhu 黃留珠, *Qin Han lishi wenhua lungao* 秦漢歷史文化論稿, San Qin chubanshe, Xi’an 2002; L. von Falkenhausen, *Mortuary Behavior in Pre-Imperial Qin: A Religious Interpretation*, in *Religion and Chinese Society*, a cura di J. Lagerwey, Chinese University of Hong Kong Press, Hong Kong 2004, vol. 1, pp. 109-172, e più in generale *Idem*, *Chinese Society in the Age of Confucius (1000-250 B.C.): The Archaeological Evidence*, Cotsen Institute of Archaeology, Los Angeles 2006, pp. 213-243. Il presente lavoro deve molto a M. Kern, *The Stele Inscriptions of Ch’in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, American Oriental Society, New Haven 2000 e Y. Pines, *Changing Views of Tianxia in Pre-Imperial Discourse*, in “Oriens Extremus”, 43, 1-2, 2002, pp. 101-116 e *The Question of Interpretation: Qin History in Light of New Epigraphical Sources*, in “Early China”, 29, 2004, pp. 1-44.

terre e poteri e assicurando agli aristocratici una sorta di immunità nel presupposto che l'educazione morale fosse sufficiente a disciplinarli, e un mondo nuovo che andava formandosi dall'altra, ove la priorità veniva invece assegnata al controllo capillare dell'apparato amministrativo su ogni aspetto della vita privata e sociale dell'individuo e all'esercito, per garantire la difesa dello stato e sostenerne le politiche espansionistiche. In quest'ottica privilegi e potere venivano distribuiti su base meritocratica, indipendentemente dallo status e dal ruolo sociale ricoperto: un'autentica rivoluzione.

Nella prima fase della dinastia l'aristocrazia ereditaria aveva svolto un ruolo importante nel creare un'omogeneità culturale all'interno del *tianxia*. Il suo graduale indebolimento avvenuto durante il periodo delle Primavere e Autunni e, ancor più, nel periodo degli Stati Combattenti aveva determinato l'affermarsi di una nuova classe sociale di funzionari e burocrati, gli *shi* 士: un'elite colta e preparata, in possesso di competenze specifiche (*you dao zhi shi* 有道之士), in grado di elaborare modelli di governo funzionali e disposta a spostarsi di stato in stato pur di vederli realizzati. Questi intellettuali provenienti dagli strati più bassi dell'aristocrazia e dal popolo non erano condizionati da legami inscindibili con un determinato sovrano o un singolo stato, al contrario avevano una grande libertà di movimento ed erano dotati di una visione piuttosto ampia e coesa del *tianxia*. Grazie all'innesto di usanze, credenze religiose e pratiche di vita fino ad allora diffuse tra la popolazione meno abbiente, la cultura aristocratica tradizionale subì notevoli cambiamenti, senza per questo perdere i suoi caratteri più qualificanti. L'azione degli *shi* contribuì così a formare una nuova "coscienza universale" che inesorabilmente si indirizzava verso un *tianxia* pacificato e unificato che consentiva di superare i limiti angusti imposti dalla logica "localistica" a cui erano rimasti invece abbarbicati, per lo più, i nobili dell'epoca[15]. La situazione si trova sintetizzata in questo passo del *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Primavere e Autunni del Signor Lü):

> 主賢世治則賢者在上，主不肖世亂則賢者在下。今周室既滅，而天子已絕。亂莫大於無天子，無天子則彊者勝弱，眾者暴寡，以兵相殘，不得休息，今之世當之矣。故當今之世，求有道之士，則於四海之內、山谷之中、僻遠幽閒之所，若此則幸於得之矣。得之則何欲而不得？何為而不成？

[15] Y. Pines, *The Question of Interpretation*, cit., p. 36.

> Se un sovrano è saggio e l’epoca in cui vive è in ordine, i savi occuperanno i posti di maggior responsabilità; quando invece un sovrano è stolto e l’epoca in cui vive è in disordine, i savi occuperanno i posti di minor conto. Al giorno d’oggi la casata dei Zhou è stata annientata e la discendenza del Figlio del Cielo interrotta. Nessun disordine è più grande della mancanza del Figlio del Cielo! In assenza del Figlio del Cielo sarà inevitabile che i forti opprimano i deboli, i molti tiranneggino i pochi, gli eserciti si distruggano a vicenda. Di questi tempi, così si presenta la situazione. Perciò, coloro che oggi hanno responsabilità di governo cerchino ovunque funzionari che possiedono il *dao* 道 (*you dao zhi shi* 有道之士), all’interno dei Quattro Mari, per monti e per valli, fin nei luoghi più isolati e remoti; solo così potranno trovarli. Una volta trovati, quali aspirazioni non verranno realizzate? Quali imprese non saranno compiute con successo[16]?

Forte dell’applicazione sistematica di importanti riforme, basate su principî razionali e pragmatici, nel giro di alcuni decenni Qin si trasformò in una grande potenza economica e militare. In quanto tale divenne un pericolo per gli altri stati che, percependola come una minaccia per la loro indipendenza, non la consideravano parte del *tianxia*, non essendo più in sintonia con i suoi principî e valori. Le parole di Dong Zhongshu 董仲舒 (*ca.* 195-115 a.C.) riportate in un memoriale al trono trascritto nello *Hanshu* 漢書 (Libro degli Han) sintetizzano perfettamente il clima di ostilità che circondava Qin poco prima e subito dopo l’unificazione:

> 至秦則不然。師申商之法，行韓非之說，憎帝王之道，以貪狼為俗，非有文德以教順於天下也。
> Il caso di Qin è diverso [da quello di Zhou]. A Qin si insegnano le leggi di Shen Buhai 申不害 (*ca.* 400-337 a.C.) e Shang Yang, si applicano le dottrine di Han Feizi 韓非子 (*ca.* 280-233 a.C.) e si biasima la Via dei [mitici] imperatori e dei sovrani [del passato] (*di wang zhi dao* 帝王之道). Cupidigia e crudeltà sono la norma. Ciò dipende essenzialmente dal fatto che mancano del tutto tradizioni culturali

[16] *Lüshi chunqiu* 呂氏春秋 (Primavere e Autunni del Signor Lü), ed. a cura di Chen Qiyou 陳奇猷, *Lüshi chunqiu jiaoshi* 呂氏春秋校釋, Xuelin, Shanghai 1990, 13.5, p. 705.

(*wen* 文) e modelli di virtù (*de*) che possano essere insegnati e seguiti nel *tianxia*[17].

Fu grosso modo tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C. che gran parte degli stati rimasti fedeli ai principî Zhou, e che si identificavano con il *tianxia*, si allearono contro Qin, preoccupati del suo crescente potere e nella speranza di contrastarne lo strapotere militare; essi formarono un ultimo baluardo eretto a difesa dei valori tradizionali contro la "barbarie" di chi quei valori sembrava aver abbandonato, trasformandosi in "uno stato di tigri e di lupi" (*hu lang zhi guo* 虎狼之國), "un nemico mortale dell'intero *tianxia*" (*tianxia zhi chouchou* 天下之仇讎)[18]. Dal canto suo lo stato di Qin si sentiva superiore agli altri stati in quanto, ritenendosi depositario del mandato divino a governare (*Tianming*), si riteneva investito direttamente dal Cielo del compito di riunificare il *tianxia* e di ridefinirne i confini nell'accezione più ampia possibile. A poco valsero i tentativi dei suoi avversari di contrastarne la politica egemonica, mossa secondo i più da "un cuore che voleva inghiottirsi in un sol boccone l'intero *tianxia*" (*tun tianxia zhi xin* 吞天下之心)[19].

Il contrasto fra queste due realtà appare evidente nella contrapposizione tra *wang* e *di* in questo passo del *Zhanguo ce* 戰國策 (Intrighi degli Stati Combattenti):

從合則楚王，橫成則秦帝。
Se si costituirà una coalizione anti-Qin (zong 從), allora [il sovrano di] Chu diverrà re (*wang*), se invece avrà successo la coalizione pro-Qin (*heng* 橫), allora [il sovrano di] Qin diverrà imperatore (*di*)[20].

Il passo fa riferimento all'epoca precedente l'unificazione, quando i sovrani dei sette grandi stati che combattevano per la supremazia si fronteggiavano in due schieramenti opposti (*zong* "coalizione verticale" *versus heng* "coalizione orizzontale"). Le alleanze, tutt'altro che stabili, rappresentano in effetti due diverse concezioni del mondo; i loro comandanti puntavano entrambi a unificare il *tianxia*, convinti di agire nel pieno rispetto della volontà del Cielo, ma da due prospettive

[17] Ban Gu 班固, *Hanshu* 漢書 (Libro degli Han), ed. a cura di Yan Shigu 顏師古, Zhonghua shuju, Beijing 1997, 56, p. 2510.
[18] *Zhanguo ce* 戰國策 (Intrighi degli Stati Combattenti), Shanghai guji chubanshe, Shanghai 1978, 14, p. 503.
[19] *Ibidem*.
[20] *Ivi*, p. 502.

diverse che si trovavano rispecchiate nelle qualificazioni onorifiche – *wang versus di* – delle quali i comandanti si sarebbero fregiati qualora fossero risultati vincitori. In un caso sarebbe stato utilizzato *di*, per rappresentare con immediatezza un modello di governo pragmatico e funzionale, che in parte aveva rotto gli schemi precedenti, la cui applicazione aveva già dato risultati postivi a Qin. Nell’altro caso, invece, si sarebbe mantenuto *wang*, nella sua accezione più alta e nobile, facendo riferimento a quando nel *tianxia* esisteva un solo *wang*, il re Zhou, il Figlio del Cielo, per dare continuità con altrettanta immediatezza a quel mondo che si voleva conservare intatto.

Nella letteratura del periodo degli Stati Combattenti *wang* è spesso impiegato con questo significato. In una delle pagine più interessanti del *Mengzi*, che narra dell’incontro tra Mencio e il re Xuan di Qi 齊宣王 (*ca.* 319-301 a.C.), l’argomento di discussione è per l’appunto *wang* che, secondo il filosofo, presuppone “esercitare un buon governo proteggendo con amore il popolo” (*bao min er wang* 保民而王)[21], come ci si aspetta che agisca un “pastore d’uomini del *tianxia*” (*tianxia zhi renmu* 天下之人牧)[22], un autentico “padre e madre del popolo” (*min fumu* 民父母)[23]. Secondo Mencio avrebbe unificato l’intero *tianxia* “colui che, servendosi della propria forza morale (*de*), avesse attuato una politica ispirata a principî di umanità” (*yi de xing ren zhe* 以德行仁者)[24], figura ideale di statista che egli contrappone a quella di *ba* 霸 “colui che, servendosi della propria forza bruta (*li* 力), avrebbe finto di promuovere una politica ispirata a principî di umanità” (*yi li jia ren zhe* 以力假仁者)[25]. In quest’ottica, il termine *wang* indica sia il Sovrano Illuminato tanto atteso dall’intera umanità, sia il buon governo che si sarebbe dovuto mettere in pratica seguendo l’esempio dei Primi Sovrani (*xianwang*) e del re Wen 文 (*r.* 1099-1050 a.C.) in particolare, mitico fondatore della dinastia Zhou:

> 莫若師文王。師文王，大國五年，小國七年，必為政於天下矣。
> La miglior politica è seguire l’esempio del re Wen: di certo, un sovrano che si ispirasse al re Wen potrebbe diventare colui che governa

[21] *Mengzi*, cit., 1A.7.
[22] *Ivi*, 1A.6.
[23] *Ivi*, 1A.4, 1B.7, 3A.3.
[24] *Ivi*, 2A.3.
[25] *Ibidem*.

> il *tianxia* in soli cinque anni se è a capo di uno stato grande, in sette se è a capo di uno piccolo[26].

Le lancette della storia erano ormai girate a favore dell'unificazione. Nel giro di un decennio gli stati più potenti furono sconfitti uno dopo l'altro e il sogno di quell'unità a cui tutti aspiravano fu alla fine realizzato da Qin: nel 230 a.C. fu sconfitto Han 韓, 5 anni dopo fu la volta di Wei 魏, quindi, nel 223 a.C., toccò a Chu 楚, poi a Zhao 趙 e a Yan 燕 l'anno successivo, ed infine a Qi, nel 221 a.C. Con la sconfitta di Qi ebbe termine il periodo dinastico Zhou, anche se in realtà la casa reale Zhou era stata in parte esautorata nel 256 a.C. e definitivamente sette anni più tardi, dopo oltre otto secoli di dominio.

Per la prima volta un territorio così vasto si trovava sotto il controllo di un unico sovrano. L'impero arrivava a comprendere gli altopiani delle odierne province del Gansu 甘肅 e del Qinghai 青海, a sud si estendeva fino al Guangdong 廣東, al Guangxi 廣西 e oltre; a est giungeva fino al mare mentre a nord arrivava fino alla penisola del Liaodong 遼東.

La concezione dell'impero in epoca imperiale

Artefice di questa colossale impresa fu il re di Qin, Ying Zheng 嬴政 (259-210 a.C.), che nel 221 a.C. si autoproclamò Qin Shi Huangdi 秦始皇帝, Primo Augusto Imperatore dei Qin, appellativo scelto dai dignitari di corte per sancire il suo eccezionale successo politico e militare. Mai un regnante era ricorso a un titolo così altisonante: *di* designava infatti la massima divinità Shang, forse il Supremo Antenato, venerato anche in epoca Zhou; al tempo stesso evocava uno dei padri fondatori della civiltà, il mitico Huangdi 黃帝, l'Imperatore Giallo. Anche *huang* 皇 era un termine pregno di significato, impiegato come onorifico per i propri antenati o per le più alte divinità, ad esempio per designare Huangtian 皇天, l'Augusto Cielo, o Huangdi 皇帝, l'Augusto Di. Entrambi i termini, quindi, erano già in uso per indicare la massima divinità e il binomio Huangdi 皇帝 veniva impiegato con una certa frequenza nelle iscrizioni su bronzi cerimoniali con una spiccata valenza religiosa per indicare il Divino. Con ogni probabilità il carattere *shi* 始 "inizio" fa riferimento al concetto di *shi-*

[26] *Ivi*, 4A.7.

ji 始基 “il fondamento del [corretto] Inizio”[27], descritto nella prefazione dello *Shijing* come “la Via del corretto Inizio e il fondamento dell’influenza del Sovrano Illuminato” (*zheng shi zhi dao, wang hua zhi ji* 正始之道，王化之基), un richiamo esplicito ai valori autentici della tradizione Zhou[28]. Non a caso *shi* venne abbinato a *zuo* 作 “creare” nell’iscrizione su stele di pietra che il Primo Imperatore fece erigere sul Monte Langye 琅邪山 in occasione del suo viaggio di ispezione del 219 a.C.:

> 皇帝作始
> 端平法度
> 萬物之紀
> 以明人事
> 合同父子
> 聖智仁義
> 顯白道理
> L’Augusto Imperatore ha creato l’Inizio (*zuo shi* 作始):
> ha rettificato e uniformato leggi e misure
> e le regole di condotta dei Diecimila Esseri.
> Per rendere più limpidi i rapporti tra gli uomini
> ha favorito l’unione e la concordia tra padre e figlio.
> Saggio, sapiente, benevolo e giusto:
> ha reso manifesti e chiari la Via (*dao*) e il suo Principio [ordinatore] (*li* 理)[29].

Shi venne anteposto a Huangdi 皇帝, che passò così dalla sfera religiosa a quella temporale designando l’Augusto Imperatore, con l’auspicio che la nuova dinastia, la cui straordinaria ascesa aveva precedenti solo nel mito e nelle leggende, mettesse fine al turbolento periodo che aveva caratterizzato la dinastia dei Zhou Orientali. *Shi* connota, quindi, sia l’inaugurarsi della nuova èra, discontinua rispetto al passato, sia l’inizio di un lungo periodo di pace, stabilità e benessere destinato a durare “diecimila generazioni” (*wanshi* 萬世) e oltre, come il Primo Imperatore ebbe a dichiarare:

---

[27] *Zuozhuan* 左傳 (Commentario di Zuo), in *Chunqiu Zuozhuan jijie* 春秋左傳集解, Shanghai renmin chubanshe, Shanghai 1977, Xiang 襄, 29.13, p. 1121.
[28] *Shijing*, cit., p. 273a.
[29] Iscrizione su stele *Langyeshan* 琅邪山, in Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記 (Memorie di uno storico), a cura di Zhang Shoujie 張守節 – Sima Zhen 司馬貞 – Pei Yinji 裴駰集, Zhonghua shuju, Beijing 1959 (rist. 1975), 6, p. 245.

> 朕聞太古有號毋謚，中古有號，死而以行為謚。如此，則子議父，臣議君也，甚無謂，朕弗取焉。自今已來，除謚法。朕為始皇帝。後世以計數，二世三世至于萬世，傳之無窮。
> Ho sentito che nella più remota antichità esistevano titoli onorifici, ma non titoli postumi; in seguito vennero impiegati sia gli uni che gli altri ed erano attribuiti [al sovrano] dopo la sua morte sulla base del suo operato. Così facendo il figlio si trovava nella posizione di giudicare il proprio padre e il suddito il proprio sovrano. Completamente assurdo! Io non farò in questo modo. D'ora in avanti elimineremo il sistema dei titoli postumi. Io sono il Primo Augusto Imperatore e coloro che verranno dopo di me saranno designati in base a un numero progressivo: dalla seconda (*ershi* 二世) alla terza (*sanshi* 三世) fino alla decimillesima generazione (*wanshi*) il potere imperiale si trasmetterà così all'infinito (*wuqiong* 無窮)[30].

Nonostante l'immensità dell'impero e le spiccate diversità tra le varie etnie, l'impresa dei Qin non fu mai intesa come un'annessione di dominî stranieri, ma come un'opera di riunificazione del *tianxia*, restaurazione di un'unità prefigurata dalla più remota antichità e rappresentata ora dall'Augusto Imperatore, che si trovava a riassumere nella sua persona ogni potere e ogni compito di mediazione tra Cielo e Terra. Dopo secoli di guerre e distruzioni, il *tianxia* era stato completamente pacificato e i Qin ne facevano, ancora una volta, parte: da quel momento in poi le popolazioni che vivevano al suo interno avrebbero finalmente potuto considerarsi appartenenti a un'unica discendenza, a una sola, grande famiglia (*yijia tianxia* 壹家天下)[31].

Per celebrare solennemente al cospetto degli dèi la nascita della nuova èra e affermare la stretta relazione tra mondo degli uomini e mondo divino, il Primo Imperatore, autoproclamatosi Di, si recò innanzi tutto a Yong 雍, la vecchia capitale del regno di Qin per rendere omaggio agli spiriti e alle divinità che da sempre avevano assistito i Qin. Assolto il proprio dovere nei confronti della madrepatria, attuò una serie di nuove spedizioni, recandosi prima nei territori che erano stati per secoli il faro della civiltà Zhou, per spingersi poi sino agli estremi limiti dell'impero con l'obiettivo di consolidare il nuovo assetto di potere, rendendo ufficiale con la sua presenza presso ogni popolazione l'avvenuta unificazione del *tianxia*. Per ridefinire i nuovi confini celebrando la rinnovata unità tra Cielo, Terra e Uomo, base della

[30] *Ivi*, 6, p. 236.
[31] Iscrizione su stele *Yishan* 嶧山, in M. Kern, *op. cit.*, p. 13, v. 29.

nuova ideologia imperiale, il Primo Imperatore, dopo aver esaminato i movimenti di stelle e costellazioni e verificato il loro corretto allineamento con le coordinate del nuovo impero, raggiunse di persona la sommità delle Montagne Sacre nelle quattro direzioni, officiò i sacrifici previsti in onore degli Spiriti dei Monti e dei Fiumi, recò offerte al Cielo e alla Terra, e fece immortalare la cronaca di tali eventi su stele di pietra[32]. In questo modo i confini dell’impero avrebbero racchiuso l’intero mondo civile e non sarebbero stati tracciati in base ad avvenimenti storici contingenti; essi rappresentavano piuttosto il perfezionamento di un ordine cosmico superiore, dal momento che venivano a coincidere con limiti geografici caratterizzati da un preciso disegno geometrico determinato dalla potenza ordinatrice delle divinità. Così agendo il Primo Imperatore si poneva agli occhi del mondo come un Dio in terra capace di interloquire direttamente con il mondo degli spiriti senza più bisogno dell’intermediazione dei propri antenati. Questa rinnovata forza magica (*de*), fondamento del particolare carisma di cui il Primo Imperatore godeva, gli avrebbe consentito di plasmare il mondo degli uomini a suo piacimento, come si evince da questi versi incisi su pietra in occasione del viaggio d’ispezione al Monte Zhifu 之罘山 del 218 a.C.:

> 皇帝明德
> 經理宇內
> 視聽不怠
> 作立大義
> L’Augusto Imperatore, con il suo illuminato carisma,
> allinea e ordina ogni cosa nell’universo;
> guarda e ascolta senza posa,
> crea e fissa il Grande Principio[33].

I termini qui impiegati – *mingde* 明德 “illuminato carisma”, *jing* 經 “allineare [Terra e Cielo]”, *li* 理 “Principio ordinatore, mettere nel corretto ordine”, *dayi* 大義 “Grande Principio [ordinatore dell’universo]” – hanno tutti una forte connotazione magico-religiosa, strettamente connessa con un uso sacro dell’astrologia; il loro impiego è indicativo della volontà di attribuire al Primo Imperatore facoltà e ruoli fino ad allora considerati prerogativa del divino. Infatti, anche se da tempo si era indebolito il legame tra funzioni politiche e religiose,

[32] *Shiji*, cit., 28, p. 1371.
[33] Iscrizione su stele *Zhifushan* 之罘山, in *Shiji*, cit., 6, p. 249.

il destino eccezionale del Primo Imperatore lo aveva collocato per sempre nella sfera del divino, tanto da fargli desiderare e ricercare quegli elisir di vita eterna i cui segreti sarebbero stati custoditi presso remote isole abitate da creature fantastiche. L'azione di questo Dio-Imperatore (Di) – come lui stesso volle farsi chiamare dando l'avvio a quel processo di autodeificazione che lo avrebbe portato a definirsi un *zhenren* 真人 "Uomo Autentico", un Immortale in grado di "camminare sull'acqua senza bagnarsi e sul fuoco senza bruciarsi, di muoversi a cavallo delle nuvole e di vivere a lungo quanto Cielo e Terra" (*ru shui bu ru, ru huo bu ruo, ling yunqi, yu tian di jiu zhang* 入水不濡，濡火不爇，陵雲氣，與天地久長)[34] – si estendeva "ovunque nel vasto *tianxia*" (*pu tian zhi xia* 普天之下)[35], fino ai "Quattro Confini Estremi" del mondo (*siji* 四極)[36] e anche oltre, come si evince da questo passo tratto dall'iscrizione su pietra incisa in occasione del viaggio di ispezione al Monte Langye:

> 六合之內
> 皇帝之土
> All'interno delle Sei [Direzioni] Correlate
> si espandono i territori dell'Augusto Imperatore[37].

L'espressione *liuhe* 六合 "Sei [Direzioni] Correlate" dà il senso preciso della dimensione cosmologica che si voleva dare all'impero: ai quattro punti cardinali si aggiungono, infatti, lo zenit e il nadìr, l'alto e il basso, il Cielo e la Terra, in una visione del mondo completa, unitaria e armoniosa. Altro termine impiegato nelle iscrizioni imperiali per rappresentare la vastità dell'impero è *yu* 宇 (anche *yu xian* 宇縣), in espressioni tipo *yu xian zhi zhong* 宇縣之中 "al centro della vastità dell'universo", *chu yi tai yu* 初一泰宇 "per la prima volta [l'Augusto Imperatore] ha unificato l'infinito universo"[38], *ping yi yu nei* 平一宇內 "[l'Augusto Imperatore] ha pacificato e unificato ogni

[34] *Shiji*, cit., 6, p. 257.
[35] Iscrizione su stele *Langyeshan*, cit.
[36] Il binomio *siji* 四極, che ricorre nelle iscrizioni su stele *Yishan*, cit., *Langyeshan*, cit., *Zhifushan*, cit. e *Zhifu dongguanshan* 之罘東觀山, in *Shiji*, cit., 6, p. 250, si rifà all'espressione *sifang zhi ji* 四方之極 "Confini Estremi delle Quattro Lande" che compare nell'ode 305 dello *Shijing*.
[37] Iscrizione *Langyeshan*, cit. L'espressione *liuhe* 六合 è impiegata anche nell'iscrizione *Kuaijishan* 會稽山, in *Shiji*, cit., 6, pp. 261-262.
[38] Iscrizione su stele *Jieshimen* 碣石門, in *Shiji*, cit., 6, p. 252.

luogo nell’universo”[39], *jing li yu nei* 經理宇內 “[l’Augusto Imperatore] allinea e ordina ogni cosa nell’universo”[40].

Nel suo procedere il Primo Imperatore aveva preso a modello Shun 舜, uno dei mitici padri fondatori della civiltà, del quale si narrava avesse introdotto misure analoghe appena asceso al trono. Con tutta probabilità parte del mito fu rielaborato proprio in epoca Qin per far coincidere l’immagine del Primo Imperatore con la leggendaria figura dell’antico sovrano, poiché la fonte primaria di ogni legittimazione era il ricordo di quel mondo agli albori della civiltà che aveva improntato il complesso assetto rituale delle epoche successive[41].

La storiografia tradizionale, di stampo prevalentemente confuciano, fu concorde nell’esprimere un giudizio negativo sul Primo Imperatore, definendolo un tiranno, così come scarsi riconoscimenti gli furono accreditati dai sovrani delle dinastie successive, che pur si avvalsero delle numerose innovazioni apportate durante il suo governo. Le parole di Dong Zhongshu, ancora una volta, illustrano il sentimento di forte ostilità che circondava la sua persona:

> 至周之末世，大為亡道，以失天下。秦繼其後，獨不能改，又益甚之，重禁文學，不得挾書，棄捐禮誼而惡聞之，其心欲盡滅先王之道，而顓為自恣苟簡之治，故立為天子十四歲而國破亡矣。
>
> Per quanto riguarda le ultime generazioni dei Zhou, esse hanno contribuito in modo significativo a distruggere la Via [dei Primi Sovrani] e, di conseguenza, a perdere il *tianxia*. Quando i Qin si sono sostituiti a loro prendendone il posto, non solo non sono stati capaci di cambiare la situazione, ma sono riusciti a fare pure di peggio: hanno vietato lo studio della cultura tradizionale (*wen*) e proibito il possesso di libri, hanno fatto sì che riti e senso di giustizia fossero messi al bando, al punto che si detestasse il solo sentirne parlare. Nei loro cuori desideravano estinguere completamente la Via dei Primi Sovrani e fare della loro dissolutezza e intransigenza il cardine del governo. È in base a questa politica che hanno messo un quattordicenne sul trono del Figlio del Cielo, con la conseguenza che lo stato è andato in completa rovina[42].

---

[39] Iscrizione su stele *Kuaijishan*, cit.
[40] Iscrizione su stele *Zhifushan*, cit.
[41] M. Kern, *op. cit.*, pp. 110-112.
[42] *Hanshu*, cit., 56, p. 2504. Il quattordicenne è Ying Zheng, re di Qin e futuro Primo

In realtà il Primo Imperatore fu uno statista di eccezionale valore, grande stratega e tenace riformatore, che possedeva una visione politica grandiosa, lungimirante, di grande respiro. E tali erano anche i suoi principali consiglieri, in particolare Li Si (280-208 a.C.), suo Primo Ministro. Le conquiste militari vennero consolidate dall'applicazione di un apparato burocratico imponente che mirava alla centralizzazione del potere, ottenuta attraverso la divisione dell'immenso territorio in governatorati e distretti amministrati da funzionari salariati. Il sistema feudale fu sostituito da una burocrazia che aveva il compito di esercitare un controllo capillare sui sudditi. Numerosi provvedimenti furono emanati allo scopo di uniformare gli usi e i costumi delle diverse popolazioni e furono stabiliti i cardini di un assetto politico e amministrativo che nelle sue linee generali ebbe continuità per oltre duemila anni: vennero unificati i pesi e le misure, gli stili calligrafici e il sistema valutario, la lunghezza degli assi dei carri fu uniformata per renderli idonei a percorrere tutte le strade dell'impero, il calendario venne riformato inaugurando la nuova èra. Furono inoltre realizzate imponenti opere d'ingegneria civile, un'efficace rete stradale e fluviale, un'imponente fortificazione difensiva lunga migliaia di chilometri, della quale ancor oggi restano ampie vestigia.

Un'altra impresa notevole fu la costruzione della capitale imperiale, a Xianyang 咸陽, nei pressi dell'odierna Xi'an. Fino ad allora le capitali dei diversi stati erano fortemente caratterizzate da elementi locali, luoghi di culto, costumi e stili di vita particolari. La capitale di un impero doveva necessariamente superare queste limitazioni. Xianyang era sorta a metà del IV secolo a.C. come capitale dello stato di Qin, ma dopo la fondazione dell'impero venne interamente ricostruita prendendo l'intero universo come modello affinché riflettesse in modo adeguato la potenza e lo splendore dell'impero e del suo sovrano. Era di proporzioni gigantesche e l'impianto urbano veniva costantemente arricchito da copie dei vari palazzi reali degli stati che venivano progressivamente conquistati. Gli scavi archeologici hanno confermato sia le dimensioni dell'area urbana, che si estendeva su una superficie di oltre 25 chilometri quadrati, sia la monumentalità e la diversificazione architettonica delle strutture palaziali che, immense e sfarzose, vennero erette lungo una Via Lattea.

Lo stesso concetto venne adottato nella costruzione del mausoleo imperiale, completata solo nel 208 a.C., due anni dopo la morte

---

Imperatore.

dell’Imperatore. Questi ambiva a essere il primo sovrano di una dinastia senza fine e la tradizione gli attribuisce uno spiccato interesse per la ricerca dell’immortalità, meta vagheggiata da oscuri ambienti esoterici presenti a corte come riflesso dell’ansia di estendere il potere assoluto a dominî ultraterreni. Fallita per due volte la ricerca delle isole degli Immortali, e con essa la speranza di ottenere le droghe di vita eterna, l’Imperatore concentrò le sue ambizioni sull’aspettativa di una vita postuma nell’immenso mausoleo la cui edificazione aveva impegnato per decine di anni centinaia di migliaia di artigiani.

Si tratta di un immenso parco di circa 56 chilometri quadrati, situato a circa 35 chilometri a est di Xi’an, con templi e altri luoghi di culto nonché residenze degli addetti alle cerimonie sacre e alla manutenzione. Sotto una collina artificiale ancora ben visibile, oggi alta poco più di 56 metri, vi è il sepolcro dell’Imperatore, al momento inesplorato dagli archeologi. Grazie a diversi carotaggi effettuati in anni recenti, si sa che la camera sepolcrale si trova a una cinquantina di metri di profondità e che misura 460 x 390 metri circa. Lo storico Sima Qian 司馬遷 (*ca.* 145-86 a.C.), autore dello *Shiji* 史記 (Memorie di uno storico), ne offre una descrizione dettagliata: essa sarebbe stata concepita come la riproduzione dell’universo con il firmamento rappresentato sulla volta, modelli di edifici di ogni tipo sul pavimento, tra fiumi e laghi di mercurio che avrebbero dovuto trasmettere il senso del movimento ma anche il concetto di immortalità a cui l’Imperatore tanto fortemente ambiva[43]. Ciò che Sima Qian non sapeva è che tutt’intorno, per chilometri, erano state predisposte numerose fosse di accompagnamento (finora ne sono state individuate 180). Tra queste, vi sono le tre celebri fosse contenenti l’armata di terracotta: migliaia di statue a grandezza naturale, una diversa dall’altra, e centinaia di cavalli e carri da combattimento schierati in perfetto assetto da guerra. Si stima che siano circa 8000. Ma vi sono anche fosse meno imponenti, con statue di funzionari civili, scribi, stallieri, ginnasti, musici; e altre ancora, contenenti armature, animali reali o in bronzo, manufatti raffinati di vario tipo.

Se nonostante la lucidità della sua visione politica, la funzionalità dell’apparato amministrativo e la grandiosità delle opere realizzate il Primo Imperatore passò alla storia come un crudele tiranno, molto dipese dalla maggior enfasi che venne attribuita dagli storici all’impatto sulla popolazione delle misure coercitive e delle sanzioni piuttosto che

[43] *Shiji*, cit., 6, p. 265. Il mercurio era la sostanza per eccellenza con cui venivano realizzati gli elisir per diventare immortali.

al sistema di premi e incentivi che avrebbero dovuto controbilanciarle. Il massiccio ricorso alla coscrizione obbligatoria che costrinse buona parte dei suoi sudditi a partecipare a immensi lavori d'ingegneria civile, non tutti strettamente funzionali all'amministrazione dell'impero, essendo state avviate numerose opere di grande fasto per aumentare il prestigio della corte e del sovrano, e l'applicazione di punizioni severe per scoraggiare ogni inadempienza, quand'anche determinata da cause di forza maggiore, alienarono al Primo Imperatore il favore di gran parte dei suoi sudditi. Le difficoltà di integrare culture e usanze diverse che secondo alcuni rendevano "le popolazioni del *tianxia* estremamente infelici all'idea di diventare sudditi di Qin" (*tianxia zhi min bu le wei Qin min ri gu jiu yi* 天下之民不樂為秦民之日固久矣)[44] erano ben note ai funzionari preposti a governare i territori di nuova conquista e motivo di reale preoccupazione, come dimostra il discorso tenuto nel 227 a.C. (alla vigilia quindi dell'unificazione) dal Governatore, di nome Teng 騰, di Jiangling 江陵 (parte del regno di Chu) e trascritto in un manoscritto su listarelle di bambù rinvenuto nel 1975 a Shuihudi 睡虎地, Yunmeng 雲夢, nello Hubei 湖北[45].

Recenti fonti archeologiche immuni dai pregiudizi veicolati dalla tradizione inducono a mitigare le descrizioni della spietatezza delle leggi sotto i Qin. Sono stati rinvenuti diversi documenti legali, codici e manuali di comportamento per funzionari risalenti al III secolo a.C. che dimostrano come non mancassero inviti alla prudenza e all'imparzialità tanto che i magistrati ricevevano minuziosi ragguagli sulle procedure di indagine e di dibattimento, mentre la possibilità di convertire le pene più dure in ammende destinate ai rifornimenti dell'esercito favoriva gli imputati più abbienti, evitando loro in molti casi le pene corporali. Coloro che avevano acquisito una posizione di prestigio grazie a meriti militari venivano giudicati ottenendo un trattamento privilegiato e, se incorrevano in violazioni gravi, scontavano la loro colpa perdendo le ricompense e i titoli concessi a suo tempo dal sovrano. Vi è testimonianza anche di un ricorso costante a pratiche mantiche, essendo l'amministrazione della giustizia spesso vincolata nei tempi e nei modi delle sentenze ai responsi dei riti divinatori.

Il Primo Imperatore morì nel 210 a.C., la morte lo sorprese nel corso di uno dei suoi lunghi viaggi ai confini dell'impero. Allora

[44] *Zhanguo ce*, cit., 5.14, p. 205.

[45] Il manoscritto è riportato in Shuihudi Qin mu zhujian zhengli xiaozu 睡虎地秦墓竹簡整理小組, *Shuihudi Qin mu zhujian* 睡虎地秦墓竹簡, Wenwu, Beijing 2001, pp. 13-16.

l’isolamento della corte permise che la notizia rimanesse segreta, e il rientro del feretro alla reggia principale avvenne all’interno di un carro riempito di pesce essiccato il cui olezzo avrebbe mascherato i miasmi della decomposizione. Questa macabra caduta da un mondo di dorato splendore a una morte oscura, taciuta al fine di favorire gli intrighi dei ministri ostili all’erede al trono, divenne presagio dell’imminente fine della dinastia, che avrebbe dovuto durare diecimila generazioni ma che invece aveva esaurito, nell’arco di appena una quindicina d’anni, il suo destino. Ci sarebbe voluto ancora qualche tempo perché le misure introdotte dal Primo Imperatore venissero consolidate. Il processo poté definirsi concluso grazie all’opera di un altro grande imperatore, Wudi 武帝 (*r.* 147-81 a.C.), che regnò durante la seconda dinastia imperiale, denominata Xi Han 西漢, Han Occidentale (206 a.C. – 23 d.C.). Ma questa è un’altra storia.

ULTERIORI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Chan, J., *Territorial Boundaries and Confucianism*, in *Confucian Political Ethics*, a cura di D.A. Bell, Princeton University Press, Princeton 2008, pp. 61-84.

Chan, S., *The Confucian* Shi*, Official Service, and the Confucian* Analects, The Edwin Mellen Press, Lewiston, Queenston, Lampeter 2004.

Ching, J., *Son of Heaven: Sacral Kingship in Ancient China*, in “T’oung Pao”, 83, 1997, pp. 3-41.

Ciarla, R. (a cura di), *L’armata eterna. L’esercito di terracotta del Primo Imperatore cinese*, White Star, Vercelli 2005.

---- *L’archeologia Qin: sulle orme del primo impero*, in *Cina. Nascita di un Impero*, a cura di L. Lanciotti e M. Scarpari, Skira, Milano 2006, pp. 49-57.

Falkenhausen, L. von, *The Waning of the Bronze Age: Material Culture and Social Developments, 770-481 B.C.*, in *The Cambridge History of Ancient China*, a cura di M. Loewe e E.L. Shaughnessy, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 352-544.

Levenson, J.R., *T’ien-hsia and Kuo, and the ‘Transvaluation of Values’*, in “The Far Eastern Quarterly”, 11, 4, 1952, pp. 447-451.

Lewis, M.E., *Writing and Authority in Early China*, State University of New York Press, Albany 1999.

---- *The Construction of Space in Early China*, State University of

New York Press, Albany 2006.
---- *The Early Chinese Empires. Qin and Han*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass., and London 2007.
Li Sheng 厉声, *Xian Qin guojia xingtai yu jiangyu*、*situ chujian — yi Yin-Shang guojia xushu weizhu* 先秦國家形態與疆域、四土芻見—以殷商國家敘述為主, in "Zhongguo bianjiang shi di yanjiu" 中國邊疆史地研究, 16, 3, 2006, pp. 1-8.
Lippiello, T., *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China. Han, Three Kingdoms and Six Dynasties*, Monumenta Serica Institute, Sankt Augustin 2001.
---- *Le droghe dell'immortalità nell'antichità cinese e il* Taishang lingbao zhicao pin, Cafoscarina, Venezia 2007.
---- *Self-Cultivation and Longevity Techniques: Towards the* Xian *Cult of Qin and Han Times*, in "Asian and African Studies", 11, 1-2, 2007, pp. 99-115.
---- *Il cielo, la terra, l'uomo: culti e tradizioni nell'antico impero della dinastia Han*, in questo volume.
Loewe, M. – Shaughnessy, E.L. (a cura di), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
Nylan, M., *Boundaries of the Body and Body Politic in Early Confucian Thought*, in *Confucian Political Ethics*, a cura di D.A. Bell, Princeton University Press, Princeton 2008, pp. 85-110.
Pankenier, D.W., *The Cosmo-Political Background of Heaven's Mandate*, in "Early China", 20, 1995, pp. 121-176.
Pines, Y., *'The One That Pervades the All' in Ancient Chinese Political Thought: The Origins of 'The Great Unity' Paradigm*, in "T'oung Pao", 86, 2000, pp. 280-324.
---- *Foundations of Confucian Thought. Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.*, University of Hawaii Press, Honolulu 2002.
---- *Friends or Foes. Changing Concepts of Ruler-Minister Relations and the Notion of Loyality in Pre-Imperial China*, in "Monumenta Serica", 50, 2002, pp. 35-74.
Puett, M.J., *The Ambivalence of Creation. Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China*, Stanford University Press, Stanford 2001.
---- *To Become a God. Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, Cambridge, Mass., and London 2002.

Scarpari, M., *Intellettuali e potere nella Cina pre-imperiale: 孟子 Mencio alla corte del re 宣 Xuan di 齊 Qi*, in *Intellettuali e potere in Cina*, a cura di M. Sabattini, Cafoscarina, Venezia 1993, pp. 33-54 (rist. con alcune modifiche in M. Scarpari, *Studi sul 孟子 Mengzi*, Cafoscarina, Venezia 2002, pp. 13-36).

---- *Ideale filosofico e realismo politico: pace e guerra giusta nella Cina antica*, in *Verso l’altro. Le religioni dal conflitto al dialogo*, a cura di M. Raveri, Marsilio, Venezia 2003, pp. 221-240.

---- *Qin Shi Huang Di e il trionfo della legge*, in *L’armata eterna. L’esercito di terracotta del Primo Imperatore cinese*, a cura di R. Ciarla, White Star, Vercelli 2005, pp. 82-93.

---- *Qin Shi Huangdi, Primo Augusto Imperatore dei Qin*, in *Cina. Nascita di un Impero*, a cura di L. Lanciotti e M. Scarpari, Skira, Milano 2006, pp. 33-39.

---- *Ancestralità e potere nella Cina pre-imperiale*, in *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamòrfosi*, a cura di F. Remotti, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 37-44.

---- *Le montagne sacre nella tradizione cinese*, in *Religioni e Sacri Monti*, a cura di A. Barbero e S. Piano, Centro di Documentazione dei Sacri Monti, Calvari e Complessi Devozionali Europei, Ponzano Monferrato 2006, pp. 275-286.

Shelach, G. – Pines, Y., *Secondary State Formation and the Development of Local Identity: Change and Continuity in the State of Qin (770-221 B.C.)* in *Archaeology of Asia*, a cura di M.T. Stark, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Carlton 2006, pp. 202-230.

Teng Mingyu 滕銘予, *Qin wenhua: cong fenguo dao diguo de kaoguxue shicha* 秦文化:從封國到帝國的考學視察, Xueyuan, Beijing 2002.

Tognacci, R., *Il concetto di* da yitong *(grande unità) secondo Dong Zhongshu*, in *Caro Maestro… Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l’ottantesimo compleanno*, a cura di M. Scarpari – T. Lippiello, Cafoscarina, Venezia 2005, pp. 1151-1161.

Wang Aihe, *Cosmology and Political Culture in Early China*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.

Wang Hui 王輝 *Qin chutu wenxian biannian xubu (yi)* 秦出土文獻編年續補 (一) , in “Qin wenhua luncong” 秦文化論叢, a cura di Qin Shi Huang bingmayong bowuguan *Luncong* bianwei hui 秦始皇兵馬俑博物館《論叢》編委會, 9, 2002, pp. 512-549.

Wu Rongzeng 吳榮曾, *Xian Qin liang Han shi yanjiu* 先秦兩漢史研究, Zhonghua shuju, Beijing 1995.

Zang Zhifei 臧知非, *Qin ren de shouming yishi yu Qin guo de fa-zhan — Qin Gong-zhong mingwen tanwei* 秦人的受命意識與秦國的發展—秦公鐘銘文探微, in "Qin wenhua luncong" 秦文化論叢, a cura di Qin Shi Huang bingmayong bowuguan *Luncong* bianwei hui 秦始皇兵馬俑博物館《論叢》編委會, 8, 2001, pp. 243-260.

Aleksander Naumow

I NOMI DEL POTERE NEL MONDO SLAVO

Quando gli Slavi si affacciarono sul palcoscenico storico, l'Europa stava entrando in una nuova epoca. L'universalismo dell'Impero Romano stava subendo grandi cambiamenti – la fondazione dello Stato bulgaro sulle terre bizantine (681) e la nascita dell'Impero Carolingio (800) furono le prime due tappe del cambiamento essenziale del modello imperiale romano, che si era basato fin dall'inizio sul potere monocratico e la pluralità delle genti. Il decentramento del potere e le ambizioni politiche dei barbari aprivano la strada alla divisione dei territori e all'autonomia etnico-statale delle genti. L'isolamento delle singole etnie o tribù portava a difficoltà comunicative anche sul piano linguistico; con ciò è facile capire perché la gran parte degli Slavi chiamano i Tedeschi *nemcy*, ossia 'muti'.

I nomi del potere nelle lingue slave rispecchiano la situazione politica e culturale di tutta l'area europea dal nono secolo in poi. Nel lessico slavo troviamo tre substrati, come effetto della coesistenza della tradizione del diritto romano con due diversi sistemi politici barbari: quello delle genti nomadi provenienti dalle steppe dell'Asia Centrale e quello delle genti che provenivano dalle regioni franche e germaniche. Il cristianesimo aiuterà a consolidare alcune caratteristiche romane, ma il dissidio tra l'Oriente e l'Occidente cristiano lascerà le sue tracce anche sui sistemi politici. La parte del mondo slavo soggetta al Papa romano mostra un sistema più omogeneo, mentre fra gli Slavi ortodossi si riscontrano più differenze.

Conformemente all'uso di chiamare l'imperatore romano con il nome di Cesare, gli Slavi occidentali chiamavano il loro sovrano col nome di Carlo: *karl* > *kralь*[1]. Così accadeva presso Polacchi, Boemi, Croati, Sloveni, Slovacchi, ma anche Serbi. Questo termine corrisponde alla parola *rex* e significa 'sovrano coronato'. Con il nome di 'cesare' le lingue slave chiamarono prevalentemente dapprima gli im-

[1] Cfr. *Slovník jazyka staroslověnského. Lexicon linguae palaeoslovenicae*, II, Praha 1973, p. 59; *Słownik staropolski*, III, Warszawa-Kraków-Wrocław 1960, pp. 394-396. Invece i Lituani prendono il nome del re dal nome del principe della *Rus'* Vladimir.

peratori pagani e poi gli imperatori post-romani. Il vocabolario della lingua paleoslava rileva i seguenti significati del termine *cěsarь, cьsarь, cěsarъ*: *rex* (*basileus*), *dux* (*anax*), *princeps* (*archon*), *praeses*, *praefectus*, *dominus* (*kyrios*), *Caesar*, *imperator*, *rex*, *Augustus*, *imperans*, *autocrator* ecc.[2].

I gradini più bassi della gerarchia provengono da origini diverse: il nome di *kъnędzь* è senza dubbio un prestito germanico (< *kuning* < protogerm. **kunigaz* o got. **kuniggs*). Tra i diversi significati del termine si distingue quello del 'capo tribale', e quello del 'sovrano non coronato'. Nelle lingue slave occidentali i derivati di *kъnędzь* si legano anche al sacerdozio, e, coi relativi cambiamenti fonetici, il termine può significare anche 'sacerdote, prete cristiano o giudeo'[3]. Tutti gli Stati slavi consideravano il titolo proveniente da *kъnędzь* (*knez*, *knjaz*(*ь*), *knjaža*, *książę* etc.) come grado inferiore rispetto al re e allo *car'* (imperatore), con il significato di 'duca, principe, arconte, governatore, o membro della famiglia reale'.

Gli usi biblici permettevano entrambe le interpretazioni: «Dio è re di tutta la terra [...], Dio regna su tutte le nazioni»; a Lui «appartengono i potenti della terra, egli si innalza ai di sopra di tutti» (*Sal* 46/47, 8-10); alcuni dei «principi dei popoli si sono radunati insieme al popolo del Dio d'Abramo» (*ib.*), però altri re e capi si ribellano «contro il Signore e il re da lui scelto» e gridano: «Liberiamoci dal loro dominio, spezziamo le nostre catene!» (*Sal* 2, 2-3). I nomi biblici come 're, principe, capo, potente' arrichiscono la semantica dei nomi del potere anche presso gli Slavi. Lo slavo ecclesiastico usa il nido semantico dello *car'* in riferimento al potere in generale, anche quando esso non è legato al sistema del potere. A questo si devono aggiungere le parole con le radici: *vlad-* (dominare, regnare, governare), *vlast-* (imperare, potere), *drьž-* (tenere), *vod-* (condurre, stare a capo).

---

[2] *Slovník*…, cit., IV, Praha 1997, pp. 840-846; *ibidem*, vol. II, p. 21-22; *Słownik prasłowiański*, II, Wrocław 1976, pp. 82-83. Vedi G. Giraudo, «Appunti sul lessico politico della *Московская Русь*», *Ricerche Slavistiche*, XLIII (1996), pp. 46-55 e bibliografia citata lì.

[3] *Slovník*…, cit., II, pp. 93-95: «princeps, archon, rector, lictores, praeside, comes»; Vedi il polacco «ksiądz, księża: 1. appellatio principis rei publicae vel terre alicuius, princeps, dux; 2. sacerdos Christianorum vel Judaeorum, etias appellatio clericis et laicis diversorum graduum tributa»; «książę: 1. princeps, caput (gentis, sectae); 2. filius principis, princeps iuvenis» (*Słownik staropolski*, cit., III, pp. 421-426).

Anche altri termini esprimono il senso generale del potere e della padronanza: *načelьnikъ* (podestà, capo – chi sta a capo, alla testa), *velьmoža* (magnate, chi può tanto). Ci sono dei termini che esprimono la signoria in generale – *gosudar*, *gospodar*, *gospodin*, *pan*....

Gli Slavi dal Medioevo ai tempi moderni

Bulgaria

Lo Stato bulgaro fu il primo Stato europeo in cui si cercò la sintesi tra il diritto romano e il diritto nomade – tataro-mongolo; lì si assisteva alla convivenza tra due etnie pagane – protobulgara e slava. Questo Stato, superando il suo periodo barbaro e accogliendo il cristianesimo, diventò il primo componente della comunità bizantino-slava, della prossima *Slavia Orthodoxa* e della ancor più ampia *Pax Bizantina* culturale e spirituale, in cui sarebbero entrati, oltre agli Slavi ortodossi, anche i Romeni e i Georgiani.

La cristianizzazione, però, non cambiò subito le strutture statali, anche se l'idea dell'impero fu accettata velocemente: si può rendersene conto paragonando il *khan*/*kagan* Boris, che diventò un principe/*knęzъ* cristiano, Michele, con suo figlio, lo car Simeone, che tentò di diventare imperatore dei Romei, e la cui incoronazione a *car'*, nel 913, costrinse l'imperatore bizantino addirittura ad apportare cambiamenti nel proprio titolo!

Ai livelli più bassi, però, l'organizzazione rimaneva antica, cioè pagana (i titoli più caratteristici erano quelli di *kapkhan* e di *icirgu boil*, che restarono in uso fino al XI secolo). Dopo il periodo di dipendenza da Costantinopoli (972/1018-1186) lo Stato bulgaro ricostituì il suo *status* di *carstvo* e i boiari Asen e Peter si rivolsero al Barbarossa per ottenere il riconoscimento del loro regno. Verso la fine dell'anno 1200, il terzo sovrano del rinnovato Stato, Kalojan, chiese a Innocenzo III la corona e la dignità reale con una lettera che subì una doppia traduzione – dallo slavo al greco e dal greco al latino – , nel corso della quale il termine *car'*, attraverso *basileus*, è diventato *imperator*. Il Papa lo chiama dapprima solamente «nobiluomo», poi «dominus» dei Bulgari e dei Vlachi e, infine, «illustre re dei Bulgari e dei Vlachi» e «nostro carissimo figlio»[4]. Lo *Carstvo* bulgaro (diviso poi in due parti

[4] F. Dall'Aglio, *Innocenzo III e i Balcani: fede e politica nei Regesta pontifici*, Napoli, 2003.

– di Tirnovo e di Vidin) finì con l'arrivo dei Turchi (1393-1396). Durante il giogo ottomano il sultano venne spesso chiamato *car'*, talvolta con l'aggettivo «infedele». Dopo la ricostituzione dello Stato bulgaro, nel 1878, il primo governante (sempre con investitura ottomana) fu il *knjaz*/principe Alessandro von Battenberg (1879-1886); il secondo fu Ferdinando von Sachen-Coburg und Gotha, il quale nel 1908 proclamò la Bulgaria Stato indipendente e cambiò il suo titolo da *knjaz* a *car'*; dal 1918 al 1943 suo figlio Boris III portò lo stesso titolo, come pure suo figlio Simeone II (1943-46 e dal 1955). Gli *car'* bulgari erano gli unici a portare questo titolo dopo l'uccisione della famiglia dello *car'* russo nel 1918.

Russia

La Russia e la sua terminologia imperiale sono più studiate delle altre. Possiamo citare alcune osservazioni di Gianfranco Giraudo, uno dei più grandi specialisti di questa problematica:

«I più antichi *Уставы* [codici giuridici] [...] distinguono soltanto la classe privilegiata (principi, *бояре*, *дети боярские* e *мужи*) dal resto della popolazione (*простьцы*). Tra i principi emerge la figura del *великий князь*, *primus inter pares*, che, paradossalmente, acquista prestigio e potere grazie al giogo tataro. Ivan III sale al trono nel momento in cui il suo titolo, tra l'altro neppure unanimemente riconusciuto, gode del minimo prestigio, ma alla fine del proprio regno già prefigura lo *car'* autocrate che sarà suo nipote Ivan IV [...]. Le riforme petrine rappresentano un momento di ristrutturazione (*перестройка*), nel senso della razionalizzazione e della massima funzionalità delle istituzioni preesistenti, ma anche una eccezionale rivoluzione nominalistica, paragonabile a quella del 1917; allora, come dopo l'Ottobre, il lessico viene totalmente rinnovato, in misura rilevante anche con apporti alloglotti, ma inalterati restano il carattere cerimoniale e gerarchico, nonché il culto del servizio, lo spirito di missione ed il senso di appartenenza ad una comunità globale»[5].

Dobbiamo ricordare che il primo titolo portato dai sovrani kieviani (Vladimir, Jaroslav) era quello di *kagan*, termine che proviene dalle lingue turco-tatare[6]. Sotto il giogo mongolo i *khan* dell'Orda

[5] Giraudo, cit., pp. 40-41.

[6] W. Vodoff, «La titulature des princes russes du X au début du XIII siècle et les relation extérieures de la Russie Kiévienne», *Revue des Etudes slaves*, LV (1983), p. 146; G. Maniscalco Basile, *L'idea del Principe e le origini del potere nella Rus' kieviana*, Padova 1988, pp. 73-75.

d'Oro erano chiamati con titolo di *car'*, come il *basileus*, i re biblici e Dio, ed erano considerati la fonte del potere imperiale. La caduta dell'Impero Bizantino fu interpretata come una punizione – lo *Carstvo* ortodosso passò nei mani dell'altro *car'*, quello musulmano, però entrambi, sia il *khan*, sia il sultano, apparivano dei sovrani legittimi, come lo era stato l'imperatore bizantino. La conquista degli Stati di Kazan', d'Astrachan' e della Siberia fece acquistare allo *car'* russo un elevato prestigio: le tre corone sopra l'aquila bicefala nello stemma imperiale (a partire da Aleksej Michailovič) indicano appunto i tre imperi conquistati e cristianizzati. Per rinnovare il significato del termine Pietro I diventò «imperatore e padre della patria». Però al momento della conquista della Crimea (1783) possiamo osservare una certa «rebizantinizzazione» – il nuovo territorio entrò nella titolatura imperiale, cui si aggiunge la dicitura «car' di Khersonez in Taurida». Anche la Georgia fu accettata come un paese cristiano antico; così, lentamente, la Russia cercava di eliminare l'originario contesto tataro del titolo di *car'*. L'ultima conquista russa fu il Regno Polacco (1815); in questo caso il titolo *król*, *rex*, venne adattato al sistema orientale e diventò *car'* [7]. Nel caso russo vediamo come tutte le tradizioni imperiali eurasiatiche sono state accorpate proprio nell'ideologia e nel lessico corrispondente.

Serbia

Lo Stato serbo ci offre un altro esempio – di una viva convivenza tra l'Oriente e l'Occidente. Solo qui il titolo *župan* (nei documenti latini *jopan, supannus, juppanus*, nei testi greci *dzoupanos*), proveniente forse dalla lingua àvara, è diventato nome del governatore di tutto lo Stato. Dalla metà del XII sec. il capo della Serbia si chiamava *veli župan, magnus juppanus, megas dzoupanos*. In seguito alla prima incoronazione secondo il rito latino nel 1217, con la corona di papa Onorio, e alla seconda, conforme al rito ortodosso, nel 1219, anche i Serbi iniziarono ad usare il titolo *kralj, rex*[8]. Questo titolo portava con sé l'idea dell'integrità del territorio, del regno. Il successivo grande

[7] B. A. Uspenskij, *Car' i imperator. Pomazanie na carstvo i semantika monaršich titulov*, Moskva 2000, cap. II, § 3.

[8] S. Hafner, «Zur Terminologie der politischen Ideologie im mittelalterlichen Serbien», *Opuscula slavica et linguistica. Festschrift für Alexander Issatschenko*, hgg. H. D. Pohl, N. Salnikow, Verlag Johannes Heyn, Klagenfurt 1976, pp.189-200. Anche prima alcuni governanti serbi e croati avevano portato il titolo *rex*, però l'incoronazione del 1217 cambiò la qualifica del termine, e Stefano fu chiamato 'il primo re incoronato'.

cambiamento ebbe luogo nel 1346, quando il re Stefan Dušan in seguito alle conquiste nell'Impero Bizantino, si fece incoronare '*car*', basileo autocrate dei Serbi e dei Romei'. Il territorio tradizionale serbo fu consegnato al figlio Uroš I, che portava il titolo di *kralj*, mentre le terre greche erano chiamate terre dello *car'*. Uroš I fu il secondo e ultimo sovrano serbo a fregiarsi del titolo di *car'* [9].

Il titolo di *kralj*, invece, passò prima al Vukašin e a suo figlio, il leggendario Marko, e dopo allo Stato bosniaco, dove sostituì il titolo di *ban* (dal 1377 al 1463)[10]. In Serbia, sotto gli Ottomani, il titolo di re non si usava; nel tentativo di perpetuare il potere nazionale serbo si assunse un titolo greco: despota. Anche qui, come presso i Bulgari, il sultano divenne uno *car'*. Lo stesso processo si osserva tra i Serbi trasferitisi in massa nell'Impero Asburgico (dal 1690): l'imperatore cattolico (*kaiserlich und königlich*) svolgeva le funzioni dell'imperatore ortodosso, e il suo nome si scriveva in occasione delle fondazioni delle chiese, sugli *antimensia* etc. Grande importanza presso i popoli balcanici, specialmente durante l'occupazione ottomana, aveva la funzione e, conseguentemente, il termine di *vojvoda (belli dux*)[11].

In epoca moderna la Serbia, nel 1817, divenne un principato (*kneževina* / *knjaževina*), e il suo *knjaz*, nel 1882, come già un anno prima il principe romeno, si autoproclamò re. Dopo la Grande Guerra i re serbi diventarono 're del Regno dei Serbi, dei Croati e degli Sloveni' (*Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca*, dal 1918), uno Stato che nel 1925 prese il nome di Regno di Jugoslavia (*Kraljevina Jugoslavije*). Al momento della formazione del nuovo Stato dei Serbi, dei Croati e degli Sloveni, anche il Regno del Montenegro entrò a farne parte.

---

[9] Dopo la tragica battaglia di Mohács uno sconosciuto serbo, Jovan Nenad, creò un effimero Stato indipendente, con capitale nella città di Subotica. All'apice del suo potere, incoronò sé stesso imperatore serbo a Subotica. Il quadro militare e politico della regione era però molto confuso e in continua evoluzione: diversi nobili ungheresi poco tempo dopo si coalizzarono e sconfissero le truppe serbe unificate nell'estate del 1527. L'"imperatore" Jovan Nenad venne assassinato, e il suo fragile Stato collassò. Egli è considerato l'ideologo assertore dell'esistenza della Vojvodina slava.

[10] Anche successivamente il sultano Mehmed II aveva dato questo titolo ai due principi bosniaci (1465, 1476), ed anche Matteo Corvino nominò un *kralj* di Bosnia (Nicola Iločki, 1471-1477). La parola *ban* sembra essere turca; essa si usò a lungo presso gli Ungheresi, i Croati e i Romeni. Ritornerà anche nella riforma amministrativa nel Regno Jugoslavo dopo il 1929.

[11] R. Mihaljčić, A. Veselinović, A. Fotić, «Vojvoda», *Leksikon srpskog Srednjeg veka*. Prired. S. Ćirković, R. Mihaljčić, Beograd 1999, pp.95-97.

Montenegro (Crna Gora)

Nel Montenegro esisteva una lunga tradizione di re storici di Dioclezia, però nella costante lotta contro i Turchi contava l'organizzazione tribale. I vescovi (metropoliti) montenegrini dettero inizio alla formazione moderna dello Stato, diventando anche gerarchi statali. Chiamati *vladika i knjaz* o 'monsignore e principe' (ma anche *vojvoda, gospodar, kralj* e persino *car'*), per secoli rappresentarono l'unico[12] esempio di concentrazione del potere ecclesiastico e statale nelle mani di una stessa persona. Solamente i due ultimi regnanti montenegrini erano laici (dal 1851); l'ultimo di loro, Nicola, nel 1910 proclamò il Montenegro un regno e cambiò il suo titolo da *knjaz* a 're'.

Croazia

La Croazia, nel complicato processo di unificazione del territorio (ma anche dell'etnia), assorbì la tradizione bizantina, come pure quella veneta, turca, ungherese ed asburgica. I regnanti si chiamavano re (*kralj*), e grande importanza era attribuita al titolo di *ban*.

Dal 1102 la Croazia non era più stata indipendente. L'indipendenza venne proclamata nel 1941, allorché si addivenne alla formazione di uno Stato fantoccio – *Nezavisna Država Hrvatska*. Formalmente lo Stato Indipendente di Croazia era un regno sottoposto a Tomislav II di Savoia[13], ma il vero capo dello Stato era Ante Pavelić, il quale portava un titolo correlato a quello di duce: *poglavnik*.

Slovenia

La Slovenia aveva per lungo tempo subito la dominazione asburgica e con essa era entrata a far parte della cultura politica occidentale.

---

[12] Se non contiamo Macario III, l'Arcivescovo della Chiesa Ortodossa autocefala di Cipro e primo Presidente della Repubblica dell'isola dopo la conquista dell'indipendenza politica (1960-1977).

[13] Principe Aimone Roberto Margherita Maria Giuseppe Torino, quarto Duca d'Aosta, duca di Spoleto (1900-1948) fu proclamato re il 18 maggio 1941, benché mai incoronato. Non detenne mai il potere e non mise mai piede nello Stato. Intervistato da Indro Montanelli in un ristorante di via Veneto il giorno della sua proclamazione, alla domanda del giornalista che chiedeva se si sarebbe mai recato a Zagabria, il sovrano chiese: "Lei al posto mio ci andrebbe?"; incassata la risposta negativa di Montanelli concluse: "E allora perché vuole che ci vada io?", Cfr. I. Montanelli, *Soltanto un Giornalista*, a cura di T. Abate, BUR, Milano 2003, p. 97. Abdicò il 12 ottobre 1943.

Boemia

Anche la Boemia (e la Moravia) faceva parte della sfera d'influenza occidentale; i titoli dei reggenti corrispondevano alla prassi romana: inizialmente vi erano i duchi (dal 870 al 1198)[14], ma, allorché nel 1198 Boemia e Moravia entrarono nelle strutture imperiali occidentali, furono gli imperatori germanici a portare il titolo reale boemo fino al 1918.

Slovacchia

Fino al 1918 i territori oggi chiamati Slovacchia fecero parte dell'Impero Asburgico; nel contesto della Duplice Monarchia, facevano parte del Regno d'Ungheria.

Della storia slovacca moderna si potrebbe ricordare in questa sede un curioso particolare: la figura più importante fu un sacerdote cattolico, Giuseppe Tiso, un *leader* del Partito Popolare, Primo Ministro e poi Presidente del Consiglio della (prima) Repubblica Slovacca, voluta da Hitler (1939-1945). Per l'intero periodo in cui fu attivo politicamente (dal 1924 al 1945), Tiso esercitò le funzioni e l'attività di parroco (slov. *farár*) della città di Bánovce nad Bebravou, perciò la Slovacchia da lui governata fu chiamata anche *farská republika* (Paese del parroco o Repubblica dei preti).

Polonia

La Polonia dal 962 circa fino al 1025 fu retta da duchi, e dal 1025 al 1795 (con brevi periodi di pausa) da re. Le dinastie più importanti furono quella dei Piast (c. 962-1370) e quella degli Jagelloni (Jogaila, 1386-1572): i monarchi regnavano spesso anche sulle terre confinanti o erano innalzati al trono da dinastie straniere. Sia il titolo ducale (966), sia la corona reale (1000) provenivano dal Sacro Romano Impero con il benestare del Papa romano. Dal 1375 il Regno Polacco insieme con il Granducato Lituano formò un nuovo Stato federale. Prima la Lituania era stata un regno sotto Mindaugas I, che venne incoronato da papa Innocenzo IV nel 1253. Gediminas (pol.: Giedymin) e Vytautas (pol.: Witold) il Grande assunsero anch'essi il titolo di re, anche se non vennero incoronati[15]. Nel 1569 Polonia e Lituania

[14] Ad eccezione di due principi, che portarono il titolo di re: Vratislao II (1061-92, re dal 1085) e Vladislao II (1140-72, re dal 1158).

[15] Un tentativo fallito di restaurare il regno lituano venne compiuto nel 1918 dal principe tedesco Urich.

decisero di fare della loro unione personale la regola, e il sovrano iniziò a portare entrambi i titoli, sia quello di Re della Polonia, sia quello di Granduca di Lituania. Il sistema politico interno, conosciuto con il nome di 'democrazia nobiliare' o 'aurea libertà', era caratterizzato da una consistente limitazione del potere del sovrano tramite le leggi e il potere legislativo del Parlamento controllato dalla nobiltà (con il meccanismo distruttivo del *liberum veto*, cioè con il prevalere del principio di unanimità, che portava alla paralisi decisionale). Il sistema polacco-lituano è stato precursore del concetto moderno di monarchia costituzionale e di federazione. Il Regno polacco – dal 1569 chiamato Repubblica, in considerazione del ruolo determinante che in esso svolgeva la Dieta – terminò in seguito alla terza spartizione, nel 1795. L'indipendenza del Paese fu restaurata su basi repubblicane nel 1918.

Dopo la spartizione della Serenissima polacca, il doppio titolo del suo sovrano entrò nella titolatura degli imperatori russi, con un significativo cambiamento della parte polacca (non *korol'* ma *car'* di Polonia), con accettazione della parte lituana (*velikij knjaz'*). Vale la pena notare che nella versione lunga del titolo la conquista polacca occupava un posto successivo a quello di *car'* di Kazan' e di Astrachan' e precedente rispetto a quello di car di Siberia[16]; invece nella titolatura breve dal 1815 al 1917 il riferimento alla Polonia seguiva immediatamente la frase iniziale «Imperatore ed Autocrate di tutta la Russia» ed era accompagnato solo dall'altro titolo occidentale, «Granduca di Finlandia» (1809-1917)...

[16] «Ad esempio, in accordo con l'articolo 56 della Costituzione Russa del 23 aprile 1906, il titolo completo della Sua Maestà Imperiale è il seguente: *Noi ------- per grazia di Dio, Imperatore ed Autocrate di tutte le Russie, di Mosca, Kiev, Vladimir, Novgorod, Zar di Kazan, Zar di Astrakhan, Zar di Polonia, Zar di Siberia, Zar del Chersoneso Taurico, Zar di Georgia, Signore di Pskov, Granduca di Smolensk, Lituania, Volinia, Podolia e Finlandia, principe di Estonia, Livonia, Curlandia e Semigalia, Samogitia, Bielostock, Carelia, Tver, Jugra, Perm, Kirov, Bulgaria [Volga] e altri territori, Signore e Granduca di Novgorod, Chernigov; sovrano di Ryazan, Polotsk, Rostov, Jaroslav, Bielozero, Udoria, Odboria, Kondia, Vitebsk, Mstilav e di tutti i territori del nord; Sovrano di Iveria, Kartalinia e delle terre di Kabardinia e dei territori Armeni – sovrano ereditario e Signore della Circassia e principe delle montagne e altro; Signore del Turkestan, erede di Norvegia, duca di Schleswig-Holstein, Stormarn, Ditmarsch, Oldenburg, e così via, così via, così via*» (cito da http://it.wikipedia.org/wiki/Zar).

Gli Slavi sotto il regime comunista

La rivoluzione bolscevica ha portato un terzo modello di potere presso gli Slavi. La famiglia dello *car'* russo fu sterminata. Il potere formalmente diventò colettivo – «вся власть советам!» – tutto il potere ai soviet/consigli. Nella Russia sovietica e, in seguito, nell'URSS, il Partito Comunista assunse il potere reale, ricoprendo tutte le cariche statali e usando le elezioni come verifica di lealtà e obbedienza. I grandi personaggi come Lenin e, soprattutto, Stalin crearono, però, un culto della personalità. Il culto di Stalin assorbì tutte le caratteristiche imperiali e fasciste, con chiara impronta religiosa (padre e salvatore della patria, *generalissimus*, fonte della saggezza, autorità indiscutibile).

La caduta del Terzo Reich allargò il potere comunista nell'Europa centrale e orientale, creando una nuova realtà politica di Paesi satelliti, tra i quali gli Stati slavi di Polonia, Cecoslovacchia, Bulgaria e Jugoslavia. La Polonia e la Cecoslovacchia erano repubbliche costituzionali, mentre la Bulgaria e la Jugoslavia regni. Non possiamo presentare in questa sede le complicate vicende dei presidenti, dei governi e dei re nel confronto con i vittoriosi partiti. Dobbiamo solo ricordare che la lotta per la democrazia (normale, non popolare!) e l'indipendenza dei singoli Stati continuò negli anni 1944-48, che nel 1948 nacque il regime a parte di Josip Broz Tito, che i Paesi rimanenti del blocco sovietico presero la strada del grande fratello. È da analizzare tutto il gioco politico condotto dai comunisti per ingannare l'Occidente con lo scopo di nascondere il vero volto della "democrazia popolare". Il potere reale era nelle mani dei segretari (generali, primi) del Partito, e questo nome – *segretario* – è un nuovo titolo imperiale nelle lingue eurasiatiche. I cambiamenti democratici in generale hanno ricostituito il potere costituzionale e rispondono agli standard europei. È interessante anche il ruolo dell'ex-*car'* Simeone II in Bulgaria e del principe ereditario Alessandro in Serbia, mentre i residui slavi dei titoli storici nella titolatura, per esempio, di Otto d'Asburgo-Lorena[17] hanno oggi un valore piuttosto folcloristico.

[17] I titoli di Franz Josef Otto Robert Maria Anton Karl Max Heinrich Sixtus Xaver Felix Renatus Ludwig Gaetan Pius Ignatius von Habsburg-Lothringen, noto semplicemente come Otto d'Asburgo, sono i seguenti: «Imperatore Titolare d'Austria, Re Apostolico di Ungheria, Re di Boemia, Dalmazia, Croazia e Slavonia, Galizia, Lodomeria, e Illiria, Re del Lombardo-Veneto, Re di Gerusalemme ecc., Arciduca d'Austria,

Granduca di Toscana e di Cracovia, Duca di Lorena e di Salisburgo, di Stiria, di Carinzia, di Carniola, di Bucovina, Gran Principe di Transilvania, Marchese di Moravia, Duca della Bassa e Alta Slesia, di Modena, Parma, Piacenza e Guastalla, di Auschwitz [Oświęcim] e Zator, di Teschen [Cieszyn], del Friuli, di Ragusa [Dubrovnik] e Zara, Conte di Asburgo e Tirolo, di Kyburg, Gorizia e Gradisca, Principe di Trento e Bressanone, Marchese della Bassa e Alta Lusazia e Istria, Conte di Hohenems, Feldkirch, Bregenz, Sonnenberg, etc., Signore di Trieste, di Cattaro e della Marca vindica, Gran Voivoda (Granduca) di Voivodina ecc. ecc.», Stephan Baier, Eva Demmerle, *Otto d'Asburgo. La biografia autorizzata*, Il Cerchio, Rimini 2006.

Giampiero Bellingeri

VENEZIA, UNO SPECCHIO, LA RUGGINE. PERIFRASI REPUBBLICANE INTORNO AGLI IMPERI OTTOMANO E SAFAVIDE[1]

Darei per finalmente accolto in seno agli apparati governativi della Serenissima Repubblica, e dei potentati italiani, occidentali, e da noi in genere, lo statuto d'Impero raggiunto dalle entità politiche turco-ottomana e persiano-safavide. Coppia di entità sempre raffrontate e storicamente mai considerate alla pari nel diacronico giudizio morale rilasciato su di esse dai contemporanei: vuoi per gli elevati valori morali artificiosamente aggiunti alla già rialzata, enfatizzata statura etica della Persia, vuoi per l'arretratezza degli armamenti in uso in quel gran Paese, dove l'arcaica arma bianca avrebbe dovuto infondere innato candore alle anime, quindi una candidatura all'elezione, all'elevazione. Statuto comunque discusso, sottoposto alle speculazioni e analisi di esperti, pensatori sull'essenza e le forme del potere, allora e tuttora. La disputa verte ovviamente su organizzazione, genesi e filosofia delle istituzioni imperiali interne ai due stati islamici rivali: l'uno, quello turco – gradualmente, a mano a mano che s'ingrandiva ingombrante, travolgendo i confini in comune – bollato a Venezia come "dispotico"; quell'altro, invece – e senza effettivi riscontri di un governo così propugnatore di un giogo "soave" – chiamato "liberale", di contro alla "vile" efficienza bellica delle schiere irradiate dalla Capitale del Bosforo su Asia, Africa, Mediterraneo, e nevralgiche terre cristiane balcaniche.

In quest'ottica di convenzionalità semplificante – che non ignora i distinguo e i travagli di un processo storico e storiografico –, tra i vari possibili approcci filo-logici individuerei una convenzione diversa, immessa a ruotare nella sfera di una tematica specifica. Parlerei della elaborazione edificante e strumentale, occorsa tra Quattro e Seicento in Laguna, e in Europa, avvenuta intorno a un determinato corollario

[1] L'argomento trattato nel presente articolo rientra nella ricerca finanziata Prin 2005 (Unità locale guidata dalla prof. Caterina Carpinato), dal titolo "Temi e motivi epico-cavallereschi nelle letterature neogreca e turca delle origini". Un pensiero costante a Giorgio Vercellin.

di una proposizione regale, imperiale, strutturata sulla Persia, comparata, contrapposta alla Turchia.

In altre parole: al di là del dichiarato e scontato calcolo strategico veneto – con relativa summa valutativa dell'affidabilità bellica persiana ed emissione di sentenziosi pronostici – , mi chiedo e tento di spiegarmi attraverso quali strumenti e artifici linguistici (concettuali, e giri di parole e di frasi, scelte, forzature, rotazioni ideologiche riorientanti), l'aura semantica, intermittente, emanata dalla corona di Persia sia stata invocata e brandita in una continuità a scongiurare timori, confortare nostalgie, sbalzare segni e messaggi resi compatibili con quelli cristiani eurocentrici, o incastonati sulle espressioni culturali, letterarie europee mediante una determinata proiezione.

Manifestazioni di una maniera di vivere e di sublimare la quotidianità. Per quanto astratta e artistica, questa è agitata, stimolata, sollecitata dai fremiti turchi, dilaniata, offesa dalle guerre intestine alla Cristianità che producono nuovi strazi e rumori: con una probabile tensione a sistematizzare, filtrandole in un complesso culturale, eterogenee scritture informative sulle cose turco-persiane. Scritture verosimilmente permeabili agli umori, lungo gli itinerari dei loro indirizzi verso i destinatari. Dispacci, relazioni, missive, operette, compendi, a loro volta e talvolta ispirati, sensibili a un clima in cui le forme del dire letterario si espanderebbero e informerebbero sulla attualità e nei rapporti intrattenuti dalle corti.

Avremmo regressioni nel tempo, piani, progetti sagomati e condotti sul veicolo della geografia: escursioni dall'antichità classica e barbarica al medioevo al coevo, attraverso le rovine, i resti, disseminati prodromi all'archeologia, monumenti al grandioso e alle glorie imperiali, romane, greche, ma anche bibliche, dapprima, e gradualmente persiane:

(…) Trovassi poi Syras, (…) e, scorrendo via, se va ad una grossa villa chiamata Camara. Poi una zornata lontano el se trova uno ponte grande di sopra el Bindamyr, el qual è fiume molto grande. Questo ponte se dice che fece far Salomon. Alla villa de Camara el se vede uno monte tondo (…); in la sommità dil monte è uno piano et atorno colonne .40. le quale si chiamano Cilmynar, che vol dir in nostra lengua .40. colonne, (…) de le qual perhò molte ne son ruinate; per quello si vedeva è stato zà un bello edificio. In su questo piano è tutto un pezo de saxo, sul quale sonno scolpite figure de homini assai, grandi come ziganti, e sopra di tutte è una figura simile a quelle nostre

che nui figuramo Dio Padre (…). Più avanti è una figura grande a cavallo che par che sia d'un homo robusto; questo dicono esser de Sampson, apresso la qual son molte altre figure vestite alla francese, o hanno capelli longi. Tutte queste figure sonno de uno mezo relievo (…)[2].

Memorie che confondono attivamente i sovrani, gli eroi e i sudditi dell'impero d'Iran in quelli dei tempi biblici (Salomone e Sansone), in attesa della secentesca, carmelitana restituzione dei bassorilievi alla storia persiana[3], per sospingerla più in su di Dario:

(…) Siràs. O Xiràs, o Sciraz, è tenuta da alcuni per l'antica Persepoli, sedia di Dario, o dalle rovine di quella rifabbricata nel medesimo sito, ma s'ingannano quelli che così credono, perché quella era posta in una grandissima pianura a piedi d'un monte, dove ancora sono alcune reliquie vicine ad una villa chiamata Mircascùn, circa dieci farsegne [= parasanghe, G.B.] lontana da questa città, quale i Persiani medesimi pretendono che fosse famosa assai anco nei tempi dell'istesso Dario, ma situata più a basso duo o tre miglia verso la pianura, dove io viddi quantità di rovine. (…) Andando dunque a quella volta, si trova prima un altro pezzo di piazza, e poi una picciola scala in due ordini come le prime già dette (…); ed è nel mezzo della facciata che guarda a mezzogiorno, estendosi coi lati da ponente a levante, i quali non sono occupati tutti dalla detta scala; anzi in quei spazii che avanzano da una parte e dall'altra vi sono scolpite molte figure di basso rilievo in ordinanza, come di processione, tutte voltate colla faccia alla scala medesima, ch'è nel mezzo; e di simili figure sono scolpiti tutti li vacui di quella facciata, con la stessa ordinanza, che vien giudicata processione di sacrificio, tenendosi che quella fabbrica potess'essere un tempio, o pure di trionfo o d'accompagnamento di re quando usciva. Nell'estremità dove terminano le figure vi sono alcuni caratteri, ignoti non solo a quei del paese, ma a tutt'i passeggeri che gli han veduti e ne han portate copie in Europa, come pur io feci con tutto il disegno di quell'antichità, come si vede. I vestiti di quelle figure sono con calze lunghe che servono loro di mutande, come quelle de

[2] Così Iosaphat Barbaro (Venezia, 1413-1494, inviato in Persia negli anni 1474-1478); cito da L. Lockhart, R. Morozzo Della Rocca, M. F. Tiepolo (a c. di), *I viaggi in Persia degli ambasciatori veneti Barbaro e Contarini*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1973, pp. 148-149.

[3] *Ibid.*, pp. 291-292, n. 326 di L. Lockhart.

Schiavoni, e con una casacchina attillata sino alla cintura, dov'è legata con una fascia, e gli arriva sino a mezza coscia; ed hanno capelli e barba. (…) E la maggior parte di queste figure tengono in mano istromenti da suonare, altre palle rotonde, o ceste piene di robba; altre conducono animali, come agnelli, montoni, camelli, o altri; alcune tengono armi sfodrate; altri conducono carri da due ruote; ed altre portano anfore e vasi. Col medesimo abito ve ne sono alcune di maggior grandezza che dimostrano maggior autorità e condizione (…). *Antichità di Cheilminar* – Circa l'auttore di quell'antica fabbrica varie sono le opinioni, concludendo la maggior parte che sia più antica di Dario e dei monarchi persiani di quei tempi, mentre che i caratteri che vi si vedono non hanno alcuna confacenza con quelli di che si servivano i Persiani nel tempo di Dario, che si conservano ancora in alcune famiglie che sino al dì d'oggi adorano il Fuoco (…)[4].

Se è torbido, appannato lo specchio ottomano offerto ai principi cristiani (persino ai turcofili), risulta incrostato anche quello iranico, tirato ad abbagliare in quanto se ne raschia la ruggine; quasi ad alterare il chiaro di luna in quello del sole. Ma pare che grazie alla luce di quei raggi rifratti sia concesso di procedere con affettata sorpresa all'agnizione del virtuoso e mortificato fantasma di casa, ricollocato e pulsante nella geografia mentale della Persia mitica e politica, e di una "guerra tra religioni" (eresie, sette…). Solo che il fondo di vetro sul quale pensavo di applicare la foglia di mercurio – ossia una rinnovata mano di vernice d'eterno – della vitrea specularità moderna (rispetto a quella più vecchia del rame ossidato e verdazzurro), è mandato letteralmente in frantumi dal crepitar di saluti eccessivi, dai rimbombi di sparate a salve dei Veneziani, facitori e distruttori di specchi e di ruggini sul Bosforo:

(…) Nell'entrar che fece la Nave Martinella [a bordo della quale si trova il bailo Francesco Contarini] in questo porto, avendo salutato secondo l'ordinario con tiri d'artellaria, et ritrovandosi assai vicina al Chiosco del Gran Signore, si ruppero per causa del rimbombo alcuni vetri delle finestre, onde uscirono gli Azamoglani fuori del Serraglio,

[4] Ambrogio Bembo, *Viaggio e giornale per parte dell'Asia (1671-1675)*, ed. del testo e note di A. Invernizzi, Cesmeo, Torino 2005, pp. 292-309. A un ritorno al viaggio del Bembo, analizzato nel senso antropologico, assistiamo con la tesi di dottorato di Gianni Pedrini, presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Ca' Foscari di Venezia, di prossima pubblicazione.

et andati alla Nave fecero un poco di strepito, dimandando il patrone, il quale se ben'era presente fu detto, che non si trovava, et se ne ritornarono. Mandassimo il Dragomanno Borisi per iscusar questa attione, acciò che non succedesse alcun disordine, et il Bostangi Bassì (il quale è il Capo delli Guardiani, et quello, che stà al timone del Caicchio quando sua Maestà va à diporto, et li è molto domestico), condusse il Borisi à vedere il danno, et oltre li vetri rotti era caduta sopra li ricchissimi tappeti la Calunà, che sustenta le finestre, conforme all'uso di questo paese; ma essendo rimasto soddisfatto delle scuse, prese occasione di ricercar il Dragomanno, acciò facesse instanza à noi perché fussero inviati qua delli cani Corsi, come è stato fatto altre volte, che ciò riuscirà sommamente grato (…)[5].

Proverò a ricomporre quelle scaglie di silicio nella cornice di una lastra; nel frattempo, il Sultano ottomano resti al freddo nel suo chiosco al "Serraglio" [!rietimologizzazione, sulla china del bestiale, di *sarây*, "palazzo", in persiano], esposto alle impetuose correnti d'aria e acqua del Bosforo, rivestito solo dell'angusta etichetta di "despota", allora in auge[6]. Rileggendo le carte sovrapposte in cartoni adoperate a ritagliare in Venezia e altrove le figure dell'opposizione turco/persiana, rivedo i profili delineati per i cenni pre-esotistici, che frusciano sdruccioli, da Sisifo, dondolanti tra l'inclinazione a trapiantare idealmente in altro vivaio andato a gerbido il perno sul quale si vuol vedere rigirarsi la Persia nella giostra, e l'anelito a caricare su quel perno il peso della memoria raffermata di valori al tramonto (la cavalleria). Valori propugnati contro la forza di gravità che irresistibile tira giù anche le note sospese nell'aria della canzone elevata. Quelle note però ricadranno su uno spartito predisposto e aggiornato, per saltellarvi sopra: si delinea un sistema, una sistematizzazione di motivi avviluppati e sviluppati in un tema.

Assistiamo a continue metatesi (un pizzico univoche, sentiremo). Per dire, e restando terra terra, sul territorio conteso, succede d'imbattersi nell'azione di uno scià espressa dalla voce "prese", lapsus da restituirsi a un più etimologico e veritiero "perse"; "Zeynal", il figlio sventato di Uzun Hasan, in M. Guazzo, diventa "Zenial", *infra*. Smottano le trasposizioni, le traduzioni troppo belle e fedeli: sebbene coperte da un'equivoca ed elastica reversibilità, o corrispondenza

[5] Archivio di Stato, Venezia (in seguito: ASVe…), *Senato, Dispacci Costantinopoli*, f. 56, disp. n. 14, 2 dicembre 1602, baili Contarini e Nani.

[6] L. Valensi, *Venezia e la Sublime Porta: la nascita del despota*, il Mulino, Bologna 1989, *passim*.

puntuale, queste lasciano tuttavia intravedere sotto il manto il gesto del braccio che innerva i panneggi. "Sciti" slitterà ineluttabile in "Sciiti", e viceversa; e la città di Samarcanda sembrava derivare e dipendere da un santo "Marchant": "(…) tutti i mercadanti che vengono da le parte di sopra, cioè da Ere, *Sanmarcaant* e da lì in suso (volendo vegnir per la via de la Persia) passano per Syras. Qui capitano zoglie assai, sede, spetie minute e grosse, reobarbari, sementine (…)"[7].

Adattamenti, traslazioni di modelli d'imperi; provvisorie e discrete immedesimazioni, ottenute censurando, nascondendo i caratteri negativi, che pur si segnalano, degli istituti, dei personaggi persiani.

Fallita la liberazione dei Luoghi Santi (quando già i Tartari di Persia, non più mostri vomitati dalle viscere del Tartaro, erano cooptati a premere da Levante sui Saraceni), si corre alla salvezza degli eletti luoghi comuni, edificati ed edificanti, dove far convergere schiere che debellino altri spettri. Aristotele aveva già contrassegnato con la tirannia i Persiani. Le acque d'Ellesponto sibilavano alle frustate di un Barbaro. La Ionia ghermita dai Persi aveva riscosso gli storici greci[8]. Con tutto questo, la grecità soffocata, corrotta dai Turchi, fugge a Oriente, si rigenera nella trascorsa e lustrata virtù barbarica di Ciro, Dario, Serse... Roma e Parthia ridiventano i poli, e alla dinastia che si affaccia alla ribalta di Persia si finge di riconoscere, qui in Venezia, una nobile, ininterrotta continuità:

(…) perché di tutti i re d'Oriente che furono doppo che dai Persi fu tolta la monarchia e trasferita nei Greci, niun fu che pareggiasse la grandezza di Dario d'Istaspe di Ussuncassano, e se la fortuna l'avesse favorito, come nella prima battaglia ch'egli ebbe su l'Eufrate con i Turchi, anco nella seconda a Tabeada, nelle campagne di Tocato, non è dubbio che si sarebbe nel corso di quelle due vittorie insignorito di tutta l'Asia e dell'Egitto. (…) Perché a noi, che siamo in Europa, e ammiratori delle lontane e vicine virtù, vengono così mozze e così imperfette le cose fatte da quelli, che per i pochi particolari che se ne

[7] Da *I viaggi in Persia degli ambasciatori veneti Barbaro e Contarini*, cit., pp. 117-119.

[8] Cenni in R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent: the Renaissance Image of the Turk (1453-1517)*, B. De Graaf, Nieuwkoop 1967, p. 122; cfr., sempre qui, 82-115, le utili considerazioni dell'A. sugli stimoli forniti all'ideale cavalleresco dall'avanzata ottomana in Europa (tuttavia senza riferimenti ai riflessi europei dello specchio persiano, accennati invece nel presente articolo).

ha non è possibile che si ordisca compiuta istoria. (…). Perché noi dobbiamo molto più prestar fede a uno che per parentado era congiunto con Ussuncassano e ch'ebbe dalla reina Despina sua zia, come si de' credere, di tutte le cose da lui fatte cognizioni, che non a coloro che solo nelle loro istorie si sono valuti delle relazioni d'alcuni Armeni, forse nimici di quel re; i quali, per torgli la riputazione, andarono spargendo fama ch'egli non era nato di sangue reale (…). Le quali cose tutte si conoscono non essere vere, perché come averebbe Ussuncassano potuto signoreggiar la Persia quando egli non fosse stato di sangue reale? Massimamente perché non è alcuna nazione che abbia in più stima la nobiltà e stirpe reggia di quel che hanno i Persiani; e lasciati gli esempi antichi di Dario d'Istaspe, nato (!) di Atossa, figliuola di Ciro, s'è veduto nei più freschi tempi regnar gloriosamente Ismaele per questa cagione, che, quantunque egli non nascesse di sangue reale da canto di padre, la madre nondimeno sua, chiamata Marta, fu figliuola di Ussuncassano, per la quale il nuovo re fu tolerato, come già Dario per sua madre (!) Atossa (…)[9].

Ovviamente, saranno denunciate come oscure e servili le origini della Casa Ottomana, (e nello specifico certe metatesi melliflue non funzioneranno, o meglio: gireranno lubrificate nel senso ostico di Turci >Truci, Truculenti, etc.), la quale casa, una volta legittimata, renderà soggetta a rallentata nobilitazione la Famiglia di colui che pur è chiamato in Laguna il "Gran Signor" per antonomasia:

(…) Ut eorum confutetur error qui gentem Troianam Turcos esse affirmant: ac Teucros vocant. Turci (…) [g]ens truculenta & ignominiosa in cunctis stupris ac lupanaribus fornicaria comedit (…) iumentorum luporum ac vulturum carnes: & quod magis horreas hominum abortiva (…). Nec unum quemdam principem: sed alios alii duces: & uaria auspicia per factiones secuti ex hac gente trigesimum ab hinc: & centesimum circiter annum Ottomanus quidam esigui tamen census & oscuri inter privatos nominis ex collectitio milite non ingenti manu per seditionem vexare (…) & sibi subduere coepit (…) haec est Ottomanorum progenies: & turcorum origo: qui quamquam ea loca possi-

[9] Nicolò Zeno, *Dei Commentarii del Viaggio in Persia di Messer Caterino Zeno il Cavaliere*…, in G. B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, a c. di M. Milanesi, IV, Einaudi, Torino 1983, pp. 143-145. Legittimo un rimando a un rinfrescato Xenophon, *Della vita di Ciro re de' Persiani*, trad. per M. Lodovico Domenichi, in Vinegia, G. Giolito de' Ferrari, 1548.

dent: quae olim Teucri tenuere: non tamen Teucri appellandi sunt: (…) Scytarum genus esse docuimus: barbaram & tetram progeniem: quamvis pluribus saeculis in Asia graeciaque commorati vitam mitiorem induerint: & imperium utriusque terrae consecuti sint (…)[10].

Prudente, resistente allora l'accoglienza di una maestà ottomana, rispetto alla rapida e facile ammissione della nobiltà della linfa perso-safavide: la quale torna a esser fatta circolare, finanche inturgidita dall'apporto veneziano. Invero labile, nullo, questo, e nondimeno in grado di sancire una parentela che inaugura, si direbbe, l'escogitazione di convergenze parallele. Infatti, le carte son lì a cantare, a ricordarci che:

(…) Caterino prese per moglie Violante Crespo de' duchi dell'Arcipelago, la quale era figliuola d'una sorella della Despina reina di Persia, moglie d'Ussumcassano (…). Da un'altra sorella di Violante detta Fiorenza, maritata in Marco Cornaro, nacque Caterina, che fu poi reina di Cipri. Degli onori, cortesie, e domestichezze insolite, che ricevette Caterino in quella Corte dalla reina e dal re, veggasi il libro primo de' suddetti *Commentarii* di Nicolò Zeno. Fu dunque Caterino dalla Signoria eletto ambasciatore in Persia, il quale avendo stretta parentela col re, ne accettò volentieri l'incarico, e giunto in Tauris, dove allora Ussumcassano teneva sua residenza, questi gli fece le più cortesi accoglienze, fin permettendogli contro l'uso persiano di praticare in Corte famigliarmente (…)[11].

Si mette così la sordina sull'ascendenza turcomanna di "Ussum Cassano"/Uzun Hasan (1433-1478), signore della confederazione dei "Castroni Bianchi" (alla veneta, e in turco *Aq Qoyunlu-lar*). I gruppi altaici, quelli lontani, addomesticati dall'iranicità parentale, sono ritenuti degni di entrare nella raffigurazione ideologizzata dell'Impero persiano. L'indo-irano-europeismo agli albori è un lignaggio che là, e

[10] Così papa Piccolomini (Enea Silvio! Geloso delle proprie origini, onomastiche, Teucre veramente, trasportate sulle spalle incontaminate): cfr. *Cosmographia Papae Pij: Asia.*.., Venetiis, per Bernardinum Venetum de Vitalibus, Anno Domini MDIII, pp. II ii v-II iiii r. (Origini e manifestazioni di una famiglia e di una potenza ottomana, a rigore e per modalità d'imporsi, socialmente non dissimili da quelle safavidi, quest'ultime tuttavia innervate di sacertà…).

[11] Cfr. M. Foscarini, *Della letteratura veneziana ed altri scritti intorno ad essa*, introduzione di U. Stefanutti, A. Forni, Bologna 1976, (rist. ed. Venezia 1854), pp. 432-433, e n. 3. Vd. anche E. Concina, *Dell'Arabico. A Venezia tra Rinascimento e Oriente*, Marsilio, Venezia 1994, pp. 32-33.

non sul Bosforo – il posto più acconcio, deputato all'innesto immediato della vera Terza Roma sulla Seconda – può immergersi nel bizantinismo e contaminare la tribalità dei Turcomanni (più Turchi dei Turchi…). Con simili stravolgimenti e distorsioni si affonda l'asta dell'argomentazione che punta a una *restitutio imperii*:

(…) Sec Ismael che dapoi gli Idolatri di Nembrot fu il primo che hebbe nella Persia il titolo di Re, et quasi di tutta se ne fece patrone sottomettendo al suo Imperio molti Regni et Ducati di fede Turca, combatté con Sultan Selim nelle campagne calderane, et per causa dell'Artigliarie fu rotto. Fù Homo liberalissimo, et sopra tutto con soldati spendeva quanto aveva. Del che ne diede la sua morte segno, che pochissimo oro se li trovò, fù Bellicoso et si dilettò sopra modo de la caccia, fabbricò una gran moschea nella Città di Hispam di corna di salvaticine, et fù per cause, che non si ponno saper avellenato avendo 15. anni con assai buona fortuna amministrato il Regno. Il figliolo per nome chiamato Satamas Padre del presente Re, fù successore nel Regno essendo in età di anni X, et ne regnò 50. Guerreggiò con Selim quantunque non volesse mai venir seco à giornata per la esperienza che hebbe del Padre dell'Artigliaria (…)[12].

Con i fili espositivi delle vicende persiano-safavidi, raccolte, documentate, acquisite alla Signoria, s'intesse ed ottiene un racconto a cornice che coinvolge un lettore di nuovo tipo, munito di rassicuranti chiavi interpretative, o punti di riferimento e raccordo. E questo avviene dentro e fuori la cerchia del potere politico: un fenomeno che andrebbe ascritto all'efficienza divulgativa inseguita e raggiunta da Venezia. Una Repubblica retta da un governo che, si badi, pur non mantenendo una rappresentanza fissa in Persia, è pur capace di imprimere risonanza e diffusione alle relazioni dei propri inviati in loco, o "in zona" (diciamola una arealità dilatata: oltre la stessa Persia, le provincie ottomane, la Polonia, la Moscovia, la Tartaria Piccola, le steppe ponto-caspiche). Operazione mediatica certo non condotta dal-

[12] ASVe, *Collegio, Relazioni*, b. 25; prendo da 5 ff. r-v di quella relazione frammentaria, post 1576, che –malgrado sia attribuita a Vincenzo degli Alessandri (*infra*)- mi permetto di chiamare "dello pseudo-Alessandri", f. 1r; (dunque, in seguito: "pseudo-Alessandri"…).

la Santa Sede, unica potenza presente in modo capillare e assiduo su quel territorio, con i suoi missionari e agenti[13].

Lettore nuovo, giusto quando, o proprio perché il racconto persianologico torna a riproporre, nella metamorfosi assistita, il ruolo assegnato a quel paese dalla Cristianità lacerata, minacciata, anche da se stessa: uno spuntone di Medioevo infilza le pagine dell'attualità[14], iniettandovi lieviti vizzi di mentalità crociata, o incrociata: una proiezione sulle Indie che ricadrebbe rifratta su sagome di cavalieri nella giostra di Terrasanta. Marino Cavalli, bailo a Costantinopoli, recita in Collegio, 1560, che tra le possibili cause dell'auspicata crisi ottomana "(…) una saria che un re di Persia valoroso, avendo pace con li Tartari suoi confinanti [= Uzbechi, o '*Iasilbasi*-Berrette Verdi', G.B.], volesse ricuperare con l'aiuto dell'artigliaria de' Portoghesi, il suo, e che i Cristiani uniti tutti con una contribuzione che avesse a durare cinque anni o sei, facessero quello che dovriano, e ciò saria sempre men di quello che potrebbero (…)"[15].

Lo schema a contrappesi entro il quale, nella visione veneziana ed europea, dovrebbero realizzarsi le mosse sullo scacchiere, è così poco collaudato, ma così risaputo (finanche dai Turchi, vittime designate e teoriche, non inerti né inermi né ignare), da diventare un meccanismo che, anziché scattare tempestivo, s'inceppa: vuoi per la ruggine corrosiva, vuoi per le abili iniziative degli Ottomani, attenti alle mosse altrui. A una stretta alleanza perso-veneta (chissà fino a quale punto davvero desiderata dalle parti in causa) non si perviene. Le voci di un'intesa s'incalzano, pari ai tic-tac, ma i trilli risultano sfasati. Forse una sincronizzazione degli attacchi è impedita dalla incompatibilità fra le tipologie degli orologi adottati nei due imperi:

(…) e andando per quella strada trovai una casa, nella qual era un orologio fatto per mano di uno vecchio persiano con la barba bianca, il qual orologio era fatto dentro in uno solaro di tavole depente, quadro, serrado con tavole e alto 4 brazza e doe largo, il qual orologio

[13] Rinvio al saggio di A. M. Piemontese, *La diplomazia di Gregorio XIII e la lettera del re di Persia a Sisto V*, in corso di stampa su «Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae», 2007-'08; ringrazio il prof. Piemontese per avermi concesso il privilegio di consultare in anteprima questo suo documentato e importante lavoro.

[14] E' idea di Tz. Todorov, avanzata ne *La conquista dell'America. Il problema dell' «altro»*, trad. it. Einaudi, Torino 1984, p. 15.

[15] *Relazione dell'Impero Ottomano di M. Cavalli, stato bailo a Costantinopoli, 1560*, in E. Albèri, *Relazioni degli Ambasciatori Veneti al Senato durante il XVI secolo*, s. III, vol. I, All'insegna di Clio, Firenze 1840, pp. 281-282.

havea queste cose, cioè in cima dello ditto solaro aveva una campanella onde con una mazza batteva le ore, questo stava per il mezo dello solaro sul capo, e in fronte del ditto solaro dui omeni con li cavalli e lanze grandi como una gallina, e doi castroni così grandi quanto uno sorzo grande de quelli de casa, siché che quando veniva batter le ore, tante ore quante avesse battuto il campanel, tante volte quelli delli cavalli con le lanze zogavano alle lanzade e quelli castroni battevano con li fronti l'uno con l'altro, e questo tutto ad un tratto; e aveva etiam la luna quando faria ecclipsi; etiam aveva uno altro in ditto orologio: aveva uno buso onde andavano le donne e li omeni per veder le loro venture e mettevano in ditto buso uno quatrin de rame de sua moneda, qual chiamano altun, e quello rame andava abasso, dentro in ditto solaro e immediate sentiva un romor, onde se apriva una porticella e veniva fora uno drago e cavava della bocca una ballotta piccola de ferro, e abasso de quella porta si apriva un'altra, onde veniva fora come uno gatto, dapoi per l'altra banda averzeva un'altra porta e veniva fora uno serpente e cavava della bocca uno bollentin de carta scritta, e legevan quella carta e quel che diceva quella carta, così sarano la sua ventura. E ho veduto ancor io la mia ventura e il mio bollettino diceva che presto me veniva gran ricchezze, siché le aspetto ancora. Domandai al ditto mistro che lo ha fatto se mai ne ha veduto un altro come quello, overo se alcun lo insegnò; dice che mai ne vide, né alcun li insegnò, ma solum per libri ha trovà tal cosa (…)[16].

Macchinari e immaginari d'Oriente, costruiti tra Bisanzio e il Cataio. Per contro, più a Occidente, già impiantati in Costantinopoli bizantina, ora turca, a ridosso dei Franchi infedeli, si riceve:

(…) la lettera di Vostra Serenità con li cinque orologi Francesi, che mi ha mandato, delli quali finohora mi sono capitate tante richieste dalli più grandi ministri, che hormai sariano tutti dispensati, (…) mi meraviglio però che nel proposito de horologhi Francesi delli quali soli tengono conto, et non di altri, non vadino al Signor Ambassador di Francia, ma le instantie si ricino alli Baili di Vostra Serenità…[17].

[16] Michele Membré, *Relazione di Persia (1542)*. Ms. inedito dell'Archivio di Stato di Venezia pubblicato da G. R. Cardona. Con una appendice di documenti coevi…, a c. di F. Castro, Indici di A. M. Piemontese, Presentazione di G. Scarcia, IUO, Napoli 1969, pp. 37-38; cfr. un ms. della *Relazione* in ASVe, *Collegio, Relazioni*, b. 25.

[17] ASVe, *Senato, Dispacci Costantinopoli*, f. 56 cit., n. 18, 14 dicembre 1602, F. Contarini.

E' un soffio immaginare che fosse scoccata l'ora franca dell'indennizzo dei danni apportati dai troppo zelanti spari a salve, pochi giorni prima, alla veranda imperiale… In ogni caso, si confronti la diversa efficienza nella misurazione dei tempi.

Asciutto, osservavo, quello schema accennato di cause e contrappesi concomitanti, tesi al contenimento, se non alla rovina della potenza turco-ottomana. Mi permetto di attenuarne la rigidità inserendovi di passaggio una sfumatura, o "sotto-clausola": il ruolo assegnato ai Persiani – latitanti quanto i Veneziani all'appuntamento – potrebbe essere svolto a Oriente di Costantinopoli/Istanbul anche da fattori diversi, magari interni alla compagine imperiale ottomana. In qualche modo, altri elementi potrebbero eseguire quella funzione di disturbo. Insorgano dunque i fastidi per il Gran Signore, a est come a ovest; ma le insorgenze non avverranno proprio all'unisono, coordinate. Nella catena dell'assedio disegnato saltano gli anelli, e brecce si aprono a fendere l'accerchiamento.

Vero è che l'attore eccellente, chiamato a interpretare quella certa parte, resta l'Impero safavide, dei Sophì, incarnazione di tante e tante virtù e valenze (ovvero attuazione virtuale dei valori, oltre che del falso e convincente etimo *sophòs*) a questo riconosciute, nei limiti di una affidabilità persiana, e secondo i momenti, le ore. Alle debolezze intrinseche dello stato safavide si sopperisce di qua esaltando appunto l'esplicazione del suo valore, insito in quelle stesse carenze; e il modo di dire è bell'e pronto: far di necessità virtù, in casa, nelle casate altrui. Anche allo scopo di confondere il basso cinismo di fondo:

(…) Piaccia a Dio, che si come si desiderano seguino le faccioni et i successi acciò possino perseverar quei moti di Levante, li quali veramente si può sperare, che tenendo Turchi quel Forte [di Kars] habbiano da durare; sì perché le vittorie, gl'acquisti, et il mantener le Terre possedute apporta insolenza, et speranza nei vincitori. Et vorrà forse Amurat penetrare fin à Casbin ò almeno a Sirai (!); come anco perché Persiani tanto ingiuriati, et dannificati, non descendano mai à conditione di pace con tanta lor vergogna, et danno[18].

[18] Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia, (in seguito: BNM…), Mss it., cl. VII, 884 (8583), *Relatione dell'origine et principio della Guerra di Persia, et dei successi seguiti in essa dall'1577 sin al 1587, fatta dal Console Veneto…Cl.mo Sr Gio. Michiel…*, (cc. 27-60v) c. 57; cfr. i passi corrispondenti in BNM, Mss it., cl. VI, 187 (6039), e in Biblioteca del Civico Museo Correr, Venezia (in seguito: BMC), Cod. Cicogna 2727, fasc. 20, e ultimo fasc. della raccolta. Vd. inoltre, nel celebre *Thesoro Po-*

Un cinismo che vede volentieri il sangue di Turchi e Persiani irrorare le terre occupate, le lande, le sabbie deserte. Solo la sfacciata sentenza diplomatica e corporativistica pronunciata dal Berchet (diplomatico) riesce a uniformare una storia, privandola di increspature, appiattendola: "Le relazioni internazionali della Repubblica di Venezia colla Persia, furono pertanto in tutti i secoli improntate della più schietta amicizia, e mantenute costanti da eguali tendenze politiche e da sentimenti di civiltà e di religione"[19].

È un'abrasione vistosa, che nega il ben più articolato approccio veneziano, adombrato dal dialogo qui captato: "Di che naturale sono li Persiani? – Questi sono di natura molto docile ed assai più trattabili degli Ottomani, più civili, onesti, grati, piacevoli, liberali, nemici della frode, ed amanti de Forestieri, ma molto dediti alla lussuria"[20].

Si percepiscono gli echi sordi e sbiaditi dell'intrecciato ragionamento politico ed estetico, narrativo ed etico veneto; echi sedimentati, pronti a lasciarsi scovare. È un tratto – quell'ultimo sulla lussuria – che riemerge sotto la spinta delle prudenti valutazioni compiute nei decenni dagli addetti alle decisioni da assumersi o meno di fronte e dietro ai Turchi, nelle sorvegliatissime corti europee.

Sono stratificate, le esternazioni persianologiche; e ogni strato è maculato, fin dalle origini (= peccato originale, vizio). Occorre poi di organizzare un coerente discorso persofilo, ossia di procedere a illustrare uno specchio ripulito dalle macchie, accettabile, diversificato da quello turco, sospeso a piombo, assillante su ogni cippo lungo i confini veneto-ottomani:

(…) El signor Soffi reproba in tutto la leze di Machometo, e tien la leze de un profeta Alli, el qual lhor dicono essere uno di 4 canzelieri de Dio, et alguni hanno ditto, che ditto profeta Alli se intende esser quello, lo qual li christiani lievano per insegna in forma del lion, che non puol esser salvo che San Marcho, e non deve da bever vin, e vuol ogni cossa in comun…[21].

---

litico, Colonia 1598, la XVIII Relazione, data come anonima ("Relatione di Persia , nella quale si fa piena informatione del principio della guerra, et di quello che successe fino all'anno M.D.LXXXVIII"), e in E. Albèri, *Relazioni degli Ambasciatori Veneti…*, cit., s. III, vol II, All'insegna di Clio, Firenze 1844, p. 293.

[19] G. Berchet, *La Repubblica di Venezia e la Persia*, Paravia, Torino 1865, p. 57.

[20] Dalla *Geografia in dialogo, con molte notizie istoriche cronologiche*, di Marco Antonio Cazzaiti, Nobile di Corfù, Zante, e Cefalonia, dedicata al Ser.mo Doge di Venezia Alvise Pisani, in Venezia, G. Lazzari, 1738, p. 336.

[21] B. Scarcia Amoretti (a c. di), *Shâh Ismâ´îl nei "Diarii" di Marin Sanudo*, I, *Testi*, I.P.O., Roma 1979 , p. 12.

C'è poi quell'incipit di quella Relazione: "È posta la Persia sotto il clima di Venetia, e di tutta la Europa…"[22] È un emblema "così nostro" a volare in quel clima, e sulle ali reca un'aerea identità. Ma a Venezia si tende l'orecchio al gioco di pelle e paglia:

(1502, maggio) Et demum nel paese del Rhen, in Svevia et Franchonia, da un mese in qua è stà discoperto una conspiration diabolica. Par, che quelli populi, et maxime vilani, tractavano de tuor li stadi a tutti li principi ecclesiastici et seculari (…); et voleano che chadauna terra et locho, fin le ville, se governassero per le sue comunità, inmo voleano tuorli fino le intrade e limitarli, tanto che potessero vivere honestamente, et el resto remanisse in comun; superstition simile de quel profeta, che è sublevato in Persia (…)[23].

In altra sintesi, s'immagini l'ambra, dorata, ma non proprio limpida arca di frammenti di paglia e organismi minimi, veri moscerini negli occhi. Di qua si sorregge uno specchio, sempre bisognoso di cure, e di là giace quell'ambra. Scia Ismâ´îl (r. 1502-'24) andrà sostenuto, ma non riuscirà a nascondere quei certi grumi stretti nei pugni alla nascita: "Questo Ismael quando nacque venne fuori del corpo della madre co' pugni chiusi e pieni di sangue, (…) e il padre vedendo ciò disse: «Certo costui sarà un mal uomo», e deliberò insieme con la madre ch'egli non fosse nodrito. Ma Dio non volse, perciocché mandando per farlo morire, coloro che lo portavano, vedendolo così bello, si mossero a pietade e lo notrirono…"[24].

Né si tace sul sospetto di matricidio da lui commesso:

(…) et [Sac Ismael] ottenne il Dominio de Tauris dove fermatosi fece grandissima Crudeltà di Turcumani et soldatj, quali in diversi modi fece morire, et per che altra vendetta non pottea farre di Jacobeg suo materno zio, essendo morto, (…) li uccise il padre, et tolselj el stato andosene al monumento suo, quale era sontuoso, et Magnifico si come a tanto Re si conveniva, et tutto lo fece ruinare, et fracassare, si che non vi rimase del ditto vestigio alcuno, et tratto li ossi della Tom-

[22] ASVe, *Collegio, Relazioni*, b. 25, Relazione frammentaria detta dello "pseudo-Alessandri", cit., *incipit*…

[23] *Shâh Ismâ´îl nei "Diarii" di Marin Sanudo*, cit. , pp. 8-9.

[24] G. M. Angiolello, *Breve narrazione della vita e fatti del Signor Ussuncassano*, in G. B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, III, a cura di M. Milanesi, Einaudi, Torino 1980, p. 394.

ba, lj fece abrusiare, et spargiere le Cenere al vento: cosa veramente Impia et barbara, et degna de ogni reprensione. Il che vedendo la madre de Sac Ismael, sorella del dito Jacobeg, (…) presa baldanza per esser suo figliolo, et per esser di età adolescente di tal fatto riprenderlo, la qual reprensione fu di tanta gran molestia a Sac Ismael, che fece pigliar la propria madre et ucciderla. Alcuni dicono luj con le sue proprie manj haverla uccisa (…)[25].

Con altrettanta lena non sarebbero stati mondati delle incrostazioni sanguinolente gli "Osmani". Ma per gli ottimi, santi fini politici, ai Sophì-Safavidi (Ismâ´îl e suoi discendenti) e a quel settore di mondo non si negheranno i toni apologetici, atti a coprirne i crimini, le macchie, con la pietas di una perorazione:

(…) et vedendo che la milicia de Persiani al tutto atta a ruinar el Turco esser conforme a quelle dellj nostri principi della Christianità, spero che la Santità di N.S. si come ha concordato lj principi Christiani, così etiam invitarrà esso Sofi a questa Santa, pia et honorevol espeditione contra Turchi (…) mediante la Santità di Nostro Signor papa Paulo III sommo pontefice (…) della Cristianità geloso e sommo Pastore (…)[26] .

Ancora, ripensando a un savio e vergognoso ritegno che cede alla ritrosia di un atto di fede:

(…) se diceva grande cosse di questo Signor nuovamente suscitato, che mi vergogno a descriverlo, et avea tanta riputatione et famma per tutto il mondo, che se judichava fusse venuto over nasciuto uno novo prophetta (…). Pareva a loro Veneti questo Sophis fusse stato mandato da Idio per impedir il signor Turcho et intratenirlo et tenirlo occupato in la diffensione *contra* il dicto Sophis, azioché non dovesse procedere conra il Stato Veneto (…)[27].

---

[25] BMC, *Misc. Correr 2676*, fasc. 10: *Historia del Re di Persia – Detto el Soffi* di Theodoro Spandugino Cantacusino Patricio Constantinopolitano, (cc. 195-216), c. 200v; cfr. G. Scarcia, *Presentazione* di Michele Membré, *Relazione di Persia (1542)*, cit., 143-173: la *Vita di Ismael, e Thomas, e Re di Persia*, composta per Theodoro Spandugino, (sappiamo che Th. Spandugino mutua da G. Rota e G. M. Angiolello).

[26] *Historia del Re di Persia – Detto el Soffi*, cit., c. 195v.

[27] Da *I Diarii di Girolamo Priuli [AA. 1499-1512]*, a c. di R. Cessi, v. II, ("Rerum Italicarum Scriptores", T. XXIV, parte II, vol. II), Zanichelli, Bologna 1933, pp. 199 e 234 (annotazioni relative a marzo-ottobre 1502). Circa un secolo dopo (1594), si ria-

L'incertezza ideologica cede alla contingenza politica (anche presso i papi). Seguiamo una decisa ridipintura. Un colore sull'altro, o una ripetuta tirata a lucido della lastra di vetro. Ridondanze che, per via sinestetica, ricordano quel caparbio plurale inglese del genere di *glass* (pl. *glass-es*), in cui tanto cumulo di *esse* tracima e insieme rientra nell'alveo di acquisizioni lessicali e morfologiche. E saranno riflessi frastagliati, fruscii, che vieppiù densi ricadranno sulla consolidata dinastia safavide:

(…) Re di Persia. La Persia (che fu già la seconda Monarchia del Mondo), Provincia Orientale, così detta da Perseo Re (…) hoggi obbedisce al Soffi, potente & gran Signore della Setta Turchesca. Gli habitatori sono huomini civili, avezzi all'uso dell'armi secondo i nostri paesi. Stimano assai la nobiltà, & sono del tutto differenti ne costumi da i Turchi loro avversarij per conto della fede loro: per le quali cose spesso combattono insieme. Si dice che la prima volta vi fu ritrovata l'arte Magica. Vi si trova copia di gioie, & pietre pretiose. Et scrivono alcuni che la prima Sibilla fu di questo paese. La quale profetando di Christo disse: Satierà nell'heremo 5 mila persone con cinque pani, & due pesci; & raccogliendo le reliquie, empierà 12 cofani, in speranza di molti. I suoi Re antichi furono i seguenti: 3432 Ciro, & Dario, insieme anni due, (…) Anni del mondo 3629. Dario Re de Persi 6 anni. Alcuni cominciano qui il principio del regno d'Alessandro Magno, Anni avanti Christo 332 (…).[28]

Prima di ritornare a quella vena di lussuria persiana – della quale cito alcune registrazioni dalle carte veneziane prodotte nell'epoca qui considerata – tengo a segnalare i tratti decisi di una femminilità virtuosa, emergente giusto in occasione della sciagurata, epocale sconfitta patita da scià Ismâ`îl (e, sull'onda lunga, dai Veneziani, increduli) per mano del sultano Selim, a Cialdìran, nell'agosto 1514:

Carissimi Domini observandissimi. Aviso le Magnificentie Vostre come è sta' atrova' i campi del Sophi et del Turcho, a dì 24 Se-

---

scolti l'espressione dell'acume, della pacatezza, insieme con la demolizione di certa retorica classicheggiante veneziana, operata a fine '500 da P. Paruta intorno ai Persiani, ai Turchi e alle loro maniere di condurre le guerre, in G. Pillinini, *Un discorso inedito di Paolo Paruta*, in «Archivio Veneto», s. V, vol. LXXV-1964, pp. 5-28.

[28] *Cronologia del Mondo* di M. Francesco Sansovino, divisa in due Libri…, in Vinegia, presso A. Salicato, MDLXXXII, 94v-95, e 20v.

tembrio [1514], et è stato ale man 4 zorni continui; il qual Sophi havea undeci milia femine armade a cavalo con arme bianche et li cavalli tutti armati che vigniva da una banda contra il Turco. Et vediendo il Turco venirse queste femine armate contra, messe le sue artilarie avanti le ditte femine (…).[29]

Altre testimonianze:

(…) Da poi passata più della mittà de esso ordu [esercito], passano le donzelle del chiachi [dello scià] in buoni cavalli, e cavalcano como omini e vestono como omini, eccetto che in capo, che non vi mettono scapezzo si non fazzoletti bianchi, e in compagnia di queste donzelle vanno 10 o 12 omeni vechi, i quali si chiamano ichich agassi, cioè mastri di casa, e ho' veduto queste donzelle esser 14-15 in circa, belle benché non si vedeva tutto il viso loro; ma quel che si vedea era bello e bianchissimo, e talvolta correvano e facevano miracoli con li cavalli, facendoli saltare e far molte altre valentisie; siché andavano driedo la corte, onde erano li pavioni del chiachi destesi (…).[30]

E incrociamo gli sguardi degli intenditori, degli analisti di mercato della moda e dei monili:

(…) Le donne sono per l'ordinario tutte brune ma di bellissimi lineamenti, et nobil ciere se bene li loro abiti non sono così attillati come quelli delle Turche, usano però il vestir di seta portando in testa il Castani, lasciandosi veder la faccia da chi esse vogliono, et non volendo la nascondono. Portano sopra la testa perle, et altre giogie, di qui avviene che esse perle sono in gran prezzo anco in quel paese, non essendo molto tempo che si sono commenciate ad usare (…).[31]

Nei quadri di pudicizia fiera, campale, e capricciosa, s'insinuano le spire della lussuria cortigiana, annunciate dal chiaroscuro dei volti (bianchissimi in Membrè, scuri – e però di lineamenti notabili – in Alessandri). Leggiamo in quest'ultimo, a proposito di scià Tahmâsp I (1524-1576):

---

[29] *Shâh Ismâ´îl nei "Diarii" di Marin Sanudo*, cit. , p. 283.
[30] Michele Membré, *Relazione di Persia (1542)*, cit., p. 28.
[31] BNM, mss. it., cl. VII, 934 (9013), *Relazione di Persia* di V. Degli Alessandri (1574 !?), c. 11r-v; vd. inoltre gli esemplari in ASVe, *Collegio, Relazioni*, b. 25 e b. 88 ("Relazione originale e copia di V. Alessandri ritornato di Persia 1572, 24 Settembre"); cfr. E. Albèri, *Relazioni degli Ambasciatori Veneti…*, s. III, v. II, pp. 112-113.

(…) ma quello, che soprattutto gl'è piaciuto et piace al presente sono le donne, et i denari, le quali ormai hanno preso tanto possesso nel dominio di questo Re, che molti non sapendo altro che dire affermano che lo habbiano affatturato, stando la maggior parte del tempo con esse ragionando, et consigliandosi alle volte delle cose di stato, butando figura di Geometria sopra le cose del mondo, scrivendo etiam sogni, et quelli che in qualche tempo vengono ad effetto le Donne glie l'arricordano, dicendo lui esser Profetta di Dio, delle quali adulazioni egli sente grande contentezza, et se bene esso Re per natura non è liberale, con queste donne si può dire lui esser più tosto prodigo dandogli giogie, et denari in gran quantità (…).[32]

Si colgano adesso queste risonanze siriane di vicende occorse alla corte di Persia:

(…) Ma il Tartaro Albilcherei era di già stato ben trattato dal Re percioche era stato posto nel Seraglio, et ricevuto non come prigione, ma come amico, et il tutto perché sperava il Persiano di farselo genero dandogli una sua figliola in moglie, et così confederarsi con quella nation de tartari, assicurando in questo modo le cose sue di Sirvan, et della Georgia, e di già passavano fra le donne, et esso Albilcherai molti officij amorosi di quali il detto Tartaro si rendeva degno, et per la sua bellezza, et per le creanze, et nobili maniere, et erano talmente pubblicati questi amorosi officij, che molti Sultani, ch'aspiravano ancor essi a queste nozze, erano divenuti gelosi di lui; si tollerava però questa fama il meglio si potesse, et l'interesse dello Stato forse teneva sopite in alcuni le fiamme d'amore, né sarebbe nato disordine di sorte alcuna, se poi la madre del Principe soprannominato [rectius: della Principessa sopra nominata], fatta impudica et disonesta, non avesse voluto ella sfacciatamente far parte del proprio letto al giovane Tartaro. Percioche per tal vergognosa fama li detti Sultani ingelositi già et dall'amore della figliola, et dall'honore del Re, per non sopportare, che un forestiero tanta ignominia fosse venuto a portare fino nelle stanze regali, tutti congiurati entrorno improvvisamente nel Seraglio, et ritrovato il Tartaro, li trafissero mille fiate il core, levando dalla fronte del re ignaro di tal misfatto la publica vergogna. Dicono che allora ammazzassero anche l'impudica regina moglie del re, ma se da questi proprij sultani, o di ordine del re ciò fosse eseguito, non ho po-

[32] Da BNM, ms. it. cl. VII, 934 (9013), *Relazione* di V. Degli Alessandri, cit., c. 19; cfr. in Albèri, *Relazioni*…, s. III, v. II, cit., pp. 112-113.

tuto sapere. Basta che anche essa restò estinta e pagò il fio della tanto infame ed inonesta colpa (…).[33]

Vediamo poi una concisa galleria di quadretti coloriti e celebrativi in cui Pietro Della Valle colloca scià ʼAbbâs (1587-1629) e le galanterie da lui dimostrate nei confronti delle "festose" sudditanze femminili:

(…) È cavalier bizarrissimo, che amando molto di godere anco nello stato regio la vita privata, và spesso e per entro le Città, e fuori per le campagne, o solo, o con pochissima compagnia, parlando con ogni sorte di gente; e si piglia piacere di ragionare con persone semplici, con Donnicciuole, e con Donzelle del volgo, burlando alle volte con loro nella età, che hora egli hà di cinquanta nove anni in circa, come s'egli fosse un giovanetto di diciotto, in venti. Porta sempre il Turbante al rovescio di quel che lo portano gli altri, né permette, che alcuno lo porti come lui (…). Vogliono, che sia matto, perché faccia spesso cose, non solo a un buon Ré, ma ad huomo di senno inconvenienti (…), condur le sue Donne per viaggio per lo più a cavallo, con armi, correndo, scherzando, e cacciando: far molte volte uscir dalle città, e dalle ville tutti gli uomini, e restando le Donne sole, andare egli colà con loro a trattenersi (…): convitar di quando in quando tutte le Donne della Città ne' suoi giardini, et quivi farle ballare, cantare, mangiare, bere, ubriacarsi, e trà alcune di loro bere egli ancora, suonare il timpano, quando ballano, et tal volta ballare egli stesso. Et in cose di governo, che volendo in Spahan tirare una fossa del fiume, per render con quell'acqua fertili certe campagne, e certi suoi giardini (lavoro di molta spesa, e travaglio) ne incaricò le meretrici; le quali, piantate per tutte quelle campagne infinite tende, e condottivi a lavorar tutti i loro drudi per amorevolezza, e molta altra gente pagata con danari cantando, suonando, e ballando fecero l'opera in brevissimo tempo, senza spesa del Ré, co'l maggior tripudio, e con la maggior festa del mondo (…).[34].

[33] *Relatione dell'origine et principio della Guerra di Persia, et dei successi seguiti in essa dall'1577 sin al 1587, fata dal Console Veneto…Cl.mo Sr Gio. Michiel…*, cit., cc. 19v-21; e in E. Albèri, *Relazioni* …, s. III, vol II, cit, pp. 268-269.

[34] Pietro della Valle il Pellegrino, *Delle condizioni di Abbas Ré di Persia*, in Venetia, F. Baba MDCXXVIII, pp. 48-49.

Eh, Scià ´Abbâs, canterino decantato, scanzonato e prode… Lui sì che era sovrano grande ed *elegantiae arbiter*, dipinto come ancor più accattivante delle sue pur ancheggianti dame!

Comunque e appunto, tali le dame, gli amori, gli amorazzi, stando ai sipari di idilli che si aprono e richiudono nel discorso veneto, (complessivo e comprensivo dell'apporto romano di P. Della Valle, pubblicato in Venezia nello stretto giro di un anno dalla sua conclusione, 1627).

Irrompano pure le schiere dei cavalieri. Si parlerà di valore, di armi e armamenti persiani (non di uranio arricchito: a un simile arricchimento ha già provveduto da tempo l'atomo iranistico del nostro Ateneo, e c'è chi è rimasto colpito dalle radiazioni). Lungo un'intera epoca, un filo rosso attraversa e rilega, con gli strattoni dati ai suoi nodi irrisolti, i fascicoli iranologici e pro-persiani dei voluminosi incartamenti cresciuti a Venezia sui "Sofì/Sophì", ovvero i Safavidi. Ecco una fitta infilata di considerazioni e valutazioni:

1533-'34: (…) Le forze di esso Sofì sono di sorte, che pare ch'egli non possa contrastare col Signor Turco, quando detto Signor Turco non abbia dall'altra parte molestia, ovvero suspicione di averla. Perché, per quanto ho potuto intendere, il numero delle genti che può fare il Sofì è di cento ventimila cavalli; cioè la sua porta di quaranta mila valenti e bene armati, quali egli tiene con pagamento nella Persia e nell'Armenia, sessanta mila che sono distribuiti nel Corassan, e venti mila alle frontiere della provincia di Bagdad. Lui non ha fanterie, né artigliarie, salvo alcune poche, e qualche numero di schioppetti che si dice essergli stati somministrati da quelli di Portogallo, ma non ha gente che li sappia adoperare (…)[35].

1535: (…) Al presente detto signor Sofì (…) non ha nel suo esercito più di 30 mila cavalli li quali sono tutto il suo fondamento benissimo ad ordine, e oltra a quelli ne ha 10 mila che sono tutti coperti per omini e cavalli tutti de arme finissime, e sono persone tutte elette e animose; et è persone che per la fortezza loro se affrontariano con ogni grande esercito e sono temuti da Turchi estremamente avendone loro fatto la prova assai volte; non hanno troppo artillarie seco (…) fanno il suo fondamento sopra li cavalli, e per quello che io intesi de le artil-

[35] *Relazione* di Daniele de' Ludovisi, 1533-'34, in E. Albèri, *Relazioni degli Ambasciatori…*, s. III, vol I, cit., 24-25; (cfr. con l'esemplare ms. in ASVe, *Collegio, Relazioni*, b. 88, fasc. 1).

larie che trovò in Tauris dapoi la fuga di Oloman bey non ha saputo trovar persone che li abia saputi armanigiar (…).[36]

1574-'75 ca.: (…) Può fare [lo scià] si dice per l'ordinario senza molta fatica 100 m. persone, sono molti arcieri, hà qualche archibusero ma manca di Artegliarie, sono buoni uomini da strada, et tali, che'l Turco, tutto che sia senza comparatione alcuna superiore à loro in numero, per quel che dicono non ha mai voluto affrontarsi con loro senza l'aiuto dell'Artigliaria. Non hà fortezze d'importanza nel suo stato, et se debbo ancor dir quello ho inteso non si cura di haverne, giudicando, che sia la sua fortezza, quando esercito nemico voglia penetrar nel suo stato abbruciando et rovinando il tutto retirarsi, perché non dubita, che'l nemico non hà per necessità di vivere, astretto di ritirarsi ancor lui con poco utile (…).[37]

1586-'87: (…) Le armi dei Persiani sono solamente in certa quantità di genti chiamata chisilbaschi, che viene a dir testa rossa, perché sogliono portare in testa una cuffia rossa; ma non sono comunemente nelli Popoli. Le quali teste rosse godono terreni pubblici assegnati loro per paga, et sono circa 30.000 non compresi quelli di Corassan o di Siraz. Nelli quali si armeriano altri 30.000. Il qual numero è considerabile perché 30 mille sanno far gagliarda resistenza a 100.000. E' militia quasi tutta da cavallo di forte nerbo et valorosa con la spada, con la lancia e con l'arco. Archibugi non usano perché non li curano, non perché non avessero modo di farne quanti volessero. Artiglierie non hanno (…).[38]

1578-'82: (…) [Scià Tahmâsp] guerreggiò con Selim quantunque non volesse mai seco lui venire a giornata, per la esperienza che ebbe dal padre dell'artiglieria (…).[39]

La cavalcata gloriosa e fallimentare è anche retroattiva – regressiva, volendo –, nei brani di M. Guazzo, caratterizzati da un tono epico nelle pagine dedicate alla Persia, o, meglio, ai Turcomanni immersi nel mare avvolgente della persianità, alle prese, nel 1473, coi Turchi

[36] Cfr. *Relazione di Persona fidedigna*…, in M. Membré, *Relazione di Persia* cit., pp. 131-132.
[37] ASVe, *Collegio, Relazioni*, b. 31, *Relazione* da Costantinopoli di Andrea Navagero, 1574 –'75 ca., c. 2r-v.
[38] *Relazione* di G. Vecchietti, in G. Berchet, *La Repubblica di Venezia e la Persia*, cit., pp. 289-291.
[39] *Ibid*., *Relazione di Persia* del Cl.mo M. Teodoro Balbi, *console veneto nella Soria dall'anno 1578 al 1582*, pp. 277-278.

agguerriti in Anatolia (si va un po' più in là di Priamo e di Troia, ma si resta sulle tracce delle ruote di un carro):

(…) Il magnanimo giovanetto [Zeynal > Zenial, figlio di Uzun Hasan, il sullodato sovrano aq-qoyunlu], in ciò più gagliardo che prudente, non estimando il gran numero de nemici, in quelli con tutto il suo esercito percosse, et alla sua prima giunta fu dall'artelarie de Turchi molto offeso, et fu di gran spavento tal *diabolico* furore oltre il danno a gli cavalli, et uomini persiani non usi di udire tal *machine infernali*, pur entrarono alla strettezza de l'armi con i Turchi, quai allungando le corna della loro Luna serrarono nel mezzo il valoroso *Zenial* con le sue genti, ove tutti vi morirono, et con l'armi in mano, facendo il generoso giovine grandissime prove della sua persona. Il vecchio patre, udita tal scunza nova, tutto dolente, offendendosi con le proprie mani piangendo la canuta barba, rivoltò il suo esercito verso la Persia, tornando alla sua sedia di Strava, & Samargante (…).[40]

Il che suona come una ripresa (si capovolgono i piani temporali, nelle scritture e nelle finzioni letterarie…) del motivo della tragica, succitata sconfitta patita da Scià Ismâ´îl nell'agosto 1514 per mano del Sultano Selim:

[El signor Sophi] volse poi investir el squadron del Signor turcho, tamen per le artelarie e schiopeti non poteno, per non esser li cavali usi a sentir schiopi che non poteano andar a la volta de li cavali di Turcho, unde el sinor Sophi se ritrase per ditta causa, come ho dito. E il Signor turcho fè molti ulachi [messaggeri], con dir la vitoria è da la sua banda per farsi reputazion per el paese; ma per quel tutti dicono, è sta' dil tutto ruinato; che si ben non l'intravenise altro e volendose retrazer con el resto de le sue zente, sì per li fredi grandi che sonno in ditti lochi come etiam per la penuria che haverano del viver, si tien fermo niun de lhoro camperano, e ditto Sophi seguirà la vittoria. Questi ulachi dicono che, volendo investir el squadron dil Signor turcho, il Sophi è sta' morto da uno schiopeto e altri dicono da tre feride; siché

[40] Dal *Compendio* di Marco Guazzo Padouano *de le Guerre di Mahomet Gran Turco fatte con Veneziani, con il Re di Persia, & con il Re di Napoli*…, in Venetia, Bartholomeo detto l'Imperatore 1552, 16v-17r, (corsivi miei, GB); cfr. *Idem*, *Cronica*…, in Venetia, Bindoni 1553, 321 r-v. La stessa scena della morte di "Zenial" e del massacro è resa ancor più macabra nel resoconto di F. Verdizzotti, *De fatti veneti dall'origine della Repubblica sino all'anno M.D.IIII*…, in Venetia, G. G. Hertz, MDCLXXIV, p. 597.

non se acordano. Si tien esser tutte fiction. Idio lassi seguir el ben de Cristiani (…).[41]

È catastrofe questa alla quale in Laguna non si vuol credere, inammissibile e corrosiva dello smalto del simulacro di un mito persiano, che tuttavia non viene abbattuto, eretto com'è sulle fondamenta "del ben de Cristiani". Infatti, accanto alla ragione pratica dell'iniqua sconfitta, o della vergognosa vittoria, spunta non per caso un altro motivo letterario, espresso dall'insieme "machine infernali" preso in prestito da parte di M. Guazzo e rigorosamente meritevole di una restituzione.

Pongo fine alla cavalcata in modo arbitrario; ma indugio sulla Cavalleria. Giacché a questa, sudata di sangue, assordata, atterrita, eroica, compete di sopportare le virtù e i valori, andati scemando in Cristianità e nell'Impero ottomano, e mantenuti vivi ancora presso i Persiani: nelle proiezioni nostrane.

All'orizzonte della landa desolata dell'utopia si profila un paese, la Persia, in cui la grave mancanza dell'artiglieria (invero preoccupante per gli osservatori europei dell'epoca, e a lungo discussa in sede storiografica, oltre che strategica)[42] si allevia ed eleva nella sublimata virtù; e quel lettore sarà nuovo, o leggerà con rinnovato spirito le cose di Persia, sulla scorta, sull'onda delle suggestioni ariostesche:

(…) La machina infernal, di più di cento/passi d'acqua ove stè ascosa molt'anni,/al sommo tratta per incantamento,/prima portata fu tra gli Alemanni;/li quali uno, et un altro esperimento/facendone, e il demonio a' nostri danni/assuttigliando lor via più la mente,/ne ritrovaro l'uso finalmente. //(…) Alcuno il bronzo in cave forme spande,/che liquefatto ha la fornace accesa;/*bugia altri il ferro*; e chi picciol, chi grande/il vaso forma, che più e meno pesa:/e qual bombarda e qual nomina scoppio,/qual semplice cannon, qual cannon doppio; //(…) Rendi miser soldato, alla fucina/per tutte l'arme c'hai, fin alla spada;/e in spalla un scoppio o un arcobugio prendi;/che senza, io so, non toc-

[41] *Shâh Ismâ´îl nei "Diarii" di Marin Sanudo*, cit. , 272-273, (siamo nel novembre 1514).

[42] Rimando almeno a L. Lockhart, *The Persian Army in the Safavid Period*, in "Islam", 34 (1959), pp. 89-98; R. Murphey, *Ottoman Warfare, 1500-1700*, UCL, London 1999; S. Ehmedov, *Azerbajcanda top ve tüfenglerin istifadesi meselesine dair (XIV-XVI esrler)*, in "Azerbajcan Milli Elmler Akademijasının Xeberleri, Tarix, Felsefe ve Hüquq serijjası", 3, 2001, pp. 94-103.

cherai stipendi.// Come trovasti, o scelerata e brutta/invenzion, mai loco in uman core?/Per te la militar gloria è distrutta,/per te il mestier de l'arme è senza onore;/per te è il valore e la virtù ridutta,/che spesso par del buono il rio migliore:/non più la gagliardia, non più l'ardire/per te può in campo al paragon venire.//Per te son giti et anderan sotterra/Tanti signori e cavalieri tanti (…).

Così nell'*Orlando* (XI, 23-27); e poi nel *Don Chisciotte*: "Oh, benedette quelle età in cui non esisteva la spaventevole furia di quest'indemoniati strumenti di artiglieria…", (I, 28). E ancora nelle *Historiae* di Paolo Giovio:

(…) Neque enim ulla in parte Persa cataphractus cum inermi propè Turca videtur comparandus. Nam squamosi thoraces, loricae ferreae, bucculatae cassides, & cono insignes galeae, clypeique auratis vmbonibus rotundi, Persas vndique protegunt (…). Qua rerum omnium collata ratione, Sophianus exercitus tamquam regi suo ab excelsae divinaeque mentis opinione, & religioso quodam sacramenti iure, nusque reformidata morte deditus deuotusque, Turcis vel numero inferior ab eximia virtute insuperabilis videri possit, nisi dira hac indignaque fortibus viris vi tormentorum, aut inusitata multitudine copiarum obruatur (…)[43].

Lettore nuovo, che è riscosso dal nuovo, crescente fragore delle esplosioni sui campi di battaglia, con strepiti rifratti, e che, tra un'esplosione e uno scoppio/schioppo, si trova immerso nel brusio degli attualissimi canti dei poemi cavallereschi. Indicherei dunque una lettura vagamente guidata a rintracciare in Persia la primitiva virtù, ad accordare la simpatia (non tanto spontanea, anzi piuttosto indotta) ai Persiani e alle loro armi bianche, così adatte ad aprirsi varchi e spazi nel codice antiquato della violata e rimpianta cavalleria: di nuovo uno scambio incrociato (se non crociato) con quell'Oriente già teatro alle devastanti imprese crociate in Terrasanta[44].

[43] Pauli Iovii Novocomensis Episcopi Nocerini *Historiarum sui temporis*, Tomus primus, Liber XIIII, Florentiae, in officina Laurentii Torrentini… MDL, p. 223.

[44] Alle calcagna di questa ipotesi, che provo ad avanzare con timidezza, corra incalzante il rinvio, ma in un verso biunivoco e da discutersi ancora e ancora, a L. Bolzoni, *"O maledetto, o abominoso ordigno": la rappresentazione della guerra nel poema epico-cavalleresco*, in *Storia d'Italia*, Annali 18, *Guerra e pace*, a c. di W. Barberis, Einaudi, Torino 2002, pp. 201-247; M. Guerra, *Il sangue e il nemico: rappresentazioni del con-*

Quando poi quello sciá Abbâs, "cavalier bizarrissimo" provvede a ricostituire l'impero nonché a sopprimere "i feudi" e introdurre con maggior determinazione e metodo l'artiglieria[45], a Venezia, dove in precedenza si predica una virtù macerata nella necessità, si è già aggiustato, come a Firenze, il tiro:

(…) e se il Turco mediante l'artiglieria contro à il Sofì e il Soldano ha avuto vittoria, è nato non per altra virtù di quella, che per lo spavento che lo inusitato romore messe nella cavalleria loro. Conchiuggio pertanto, (…) l'artiglieria essere utile in uno esercito quando vi sia mescolata l'antica virtù; ma senza quella, contro a un esercito virtuoso è inutilissima[46].

Gradualmente, oculatamente, anche dei Turchi, dei Sultani, dopo Vienna (1683), si ammetterà un'antica, tramontata virtù, sul campo di battaglia e nell'arena delle belle lettere; sdoganate, queste ultime, non più censurate, riconosciute nella loro affinità a quelle persiane e attraverso le comuni, classiche radici neoplatoniche, divaricate in epoca tardo-antica: di ciò va rinnovata la memoria, a togliere il "Sultano dei Sultani" dal freddo umiliante di quel chiosco dalle vetrate finalmente rimesse a posto, restituite alle loro cornici, utili a incorniciare le storie e la storia:

(…) Né tal nome [di barbari] lor si conviene per la ferocia, con la quale guerreggiano, abbruciando, depredando, e facendo Schiavi, mentre in tal guisa combattevano anche i Romani, e in tal guisa combattiamo ancor noi. Sicché Barbari unicamente ponno chiamarsi, perché infetti della superstizione Maomettana, in molte parti diversa da quella, che, da Maomettani, si suppone la vera, essendo, tra questi, moltissimi infetti d'idolatria (…).[47]

---

flitto nel Cinquecento, http://griseldaonline.it/formazione/02guerra.htm; (ringrazio il prof. T. Zanato per questa segnalazione).

[45] Si rinvia alla *Relatione di Soria* del Console Alessandro Malipiero letta in Senato il 16 Febbraio 1596, in *Relazioni dei Consoli Veneti nella Siria*, a c. di G. Berchet, Paravia, Torino 1866, p. 93.

[46] N. Machiavelli, *Discorsi sopra la I Deca di Tito Livio*, a c. di F. Bausi, Roma, Salerno ed. 2001, Libro II, cap. XVII, pp. 418-19, (con una nota 152, a p. 418, che rinvia a F. Guicciardini, *Storia d'Italia*, XIII, 9); cfr. ID., *Arte della guerra*, Sonzogno, Milano 1875, libro 3, p. 151.

[47] L. F. Marsigli, *L'Etat Militaire de l'Empire Ottoman, ses Progrès et sa Décadence...*, à La Haye..., à Amsterdam... M.D.CC.XXXII, p. 5.

Sulla cavalleria "militante" ottomana si legga anche la rapida analisi "comparatistica" di Scipione Maffei, il quale non può che accogliere un sentito dire nei secoli: "Dal costume de' Turchi può generalmente prendersi idea di quello degli altri Orientali; e però non mi diffonderò sopra i Persiani, che per altro distinta ricordanza meriterebbero, sì perché di somma pulitezza si pregiano, e sì perché l'ordine nobile hanno fra loro come in Europa (…)".[48]

Parlavo sopra di funzioni di disturbo "persiane", suscettibili di una assunzione, di uno svolgimento anche da parte di altri attori, a est di Istanbul, e magari interni alla compagine imperiale ottomana, (mentre esterno, beatificato *deus ex machina* calato da Oriente a Occidente, è il "Gran Tamburlan", il crudo Tamerlano, che distrae Bayazetto dalla devastazione degli orti di Bisanzio, protraendone l'agonia).

Ricordo che tra la fine del XVI e l'inizio del XVII secolo l'Anatolia è teatro di varie rivolte (dei cosiddetti "Celâli"), a proposito delle quali il bailo veneto scrive in un suo dispaccio al Senato, ovviamente interessato ai fatti e alle angustie della Casata di ʿOthmân:

(…) Mi hanno riferto di più, che li seguaci di detto Ribello [Karayazıcı Deli Hasan] sono uomini senza alcuna paura; vanno intrepidi ad incontrar le artellarie, et le archibusate, né stimano qualsivoglia sorte di offesa, ò di pericolo, et però giudicano, che si durerà gran fatica à debellarli (…).[49]

La diremmo una reinterpretazione del ruolo, nel rispetto di quel modulo virtuoso. Orbene, quando il nucleo, incubato nella notte dei secoli, di una epopea davvero eurasiatica (quella del *Köroğlu*/ *Koroghly*, "Figlio del Cieco", o "Figlio della Tomba", a seconda della tradizione interpretativa del nome attribuito al protagonista/paladino), rotola e viene ad ambientarsi in Anatolia, tocchiamo un coaugularsi

[48] *Della Scienza chiamata Cavalleresca*, libri tre, in Roma, F. Gonzaga, MDCCX, p. 331.

[49] ASVe, *Senato, Dispacci Costantinopoli*, f. 56, n. 24, 5 gennaio 1602 (more veneto), F. Contarini Bailo. Sulla ribellione e le tensioni sociali in questione, cfr. S. Faruki [Farrokhi], *1600 Yıllarında Anadolu Kırlarında Toplumsal Gerilimler: Bir Yorumlama Denemesi*, «XI Tez Kitap Dizisi», 7, Kasım 1987, 106-120; W. J. Griswold, *The Great Anatolian Rebellion, 1000-1020/1591-1611*, K. Schwarz Ver., Berlin 1983, (trad. turca: *Anadolu'da Büyük Isyan, 1591-1611*, çev. Ű. Tansel, Tarih Vakf ı, Istanbul 2000); A. Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası. Celali Isyanları*, Barış, Ankara 1999; A. S. Tveritinova, *Türkiye'de Karayazıcı Deli Hasan Isyanı*, çev. A. Inan, hazırlayan A. H. Avcı, Aya, Istanbul 2006.

sul suo perno epico dell'eco delle gesta di quei segnalati ribelli, in particolare dei loro capi. In alcune varianti anatoliche, l'eroe, davanti alla morte dei suoi seguaci più cari, decimati dal piombo delle pallottole, declama avvilito:

Köroğlu der vâdem yetti/Tüfek çıktı mertlik gitti/Usta Firenk puştluk etti/Öldürttürdü Han Ayvazı, "E' giunta la mia fine, afferma Köroğlu:/Lo schioppo è entrato in uso, scemata è la virtù, /Il mastro Franco appronta quel tranello/ E fa cadere ucciso l'amato amico Ayvaz".

Lo stesso eroe, o capobanda, colpito da un proiettile, canta:

Delikli demir çıktı mertlik bozuldu/Gitti dünya merd elinden kaldı namerd ortada, "Spunta il ferro col buco, rovina alla virtù,/Sfuggito è il mondo al prode, campeggia il vile in piazza"[50].

Tale un'ipotesi di entrata in sintonia, o riarmonizzazione (con sofferto omaggio ai Cinesi e alla polvere da sparo da essi escogitata), su un rapporto instaurabile fra ottave e assonanze in prosa "politica". Di contro agli impossibili ritorni dalle parti di Terrasanta, saremmo forse davanti, qui a Occidente, e in Laguna, a più praticabili regressioni all'epoca e ai luoghi eccellenti dei cavalieri, con riconoscimenti e riattribuzioni dei vecchi ruoli ad attori nuovi, oppure a controfigure?

Quanto alle "perifrasi" del titolo dato al presente intervento, le direi mimetiche della canna tonda e della rotella dell'archibugio, del cannone. Ovvero, gira e rigira: Persia, nobile Impero di virtù, libero dal dominio trionfante e offensivo del *delik demir*, cioè esattamente, letteralmente, l'ignobile, non virtuoso "ferro bugio", con l'anima annerita e scaltrita dal fuoco e dal fragore infernali.

[50] P. Naili Boratav, *Köroğlu Destanı*, Evkaf Matbaası, İstanbul 1931, pp. 106-107, note 1-3, (varianti registrate a Maraş ed Elaziz).

Eleonora Cussini

L'ARAMAICO, LINGUA DI TRE IMPERI

La definizione "aramaico di Impero" coniata dall'iranista Joseph Markwart nel 1927, indicava, all'epoca, quella fase linguistica dell'aramaico documentata nel periodo achemenide insieme all'aramaico biblico[1]. Questa definizione che, in senso stretto faceva riferimento alla lingua usata a livello ufficiale dalla burocrazia dell'Impero achemenide, nel corso del tempo è stata adoperata in senso più ampio, per descrivere corpora documentari attestati in periodi cronologicamente anteriori, in epoca neo-babilonese e ancora prima, in epoca neo-assira, quando l'aramaico cominciò ad essere utilizzato come *lingua franca* nel Vicino Oriente antico[2]. Possiamo quindi parlare dell'aramaico come lingua di tre imperi, anche se in misura considerevolmente diversa, per un periodo che va dal 700 fino circa al 200 a.C. Per ovviare ad uno dei problemi intrinseci alla definizione in questione, poiché a più imperi si faceva riferimento, già dai primi anni trenta Ginsberg propose la definizione *aramaico ufficiale* per descrivere la lingua delle cancellerie dell'impero neo-assiro, neo-babilonese ed achemenide[3]. Allo stesso modo, la formula aramaico ufficiale proposta e utilizzata come alternativa, ma di fatto sinonimo della prima, non è scevra di problemi.

La definizione "aramaico d'Impero" mostrò quindi, fin da subito, i suoi limiti; successivamente è stata fortemente messa in discussione in special modo in studi a carattere linguistico, poiché, qualora utilizzata nel senso più ampio, porterebbe a presupporre un'uniformità linguistica che invece non si riscontra esaminando i documenti relativi al periodo suddetto. Inoltre, pur essendo un fatto ormai assodato che

---

[1]J. Markwart, *Np. āδīna 'Freitag'*, in "Hungarische Jahrbücher", 7, 1927, p. 91, nota 1.
[2]Sulla periodizzazione dell'aramaico J. A. Fitzmyer, *The Phases of the Aramaic Language*, in *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, a cura di J. A. Fitzmyer, SBL Monograph Series 25, Scholar Press, Missoula 1979, pp. 57-84. Possiamo così schematizzare: dal 925 al 700 a.C., aramaico antico; dal 700 al 200 a.C. aramaico d'Impero; dal 200 a.C. al 200 d.C., aramaico medio; dal 200 al 700 d.C., aramaico tardo. Infine, dal 700 d.C. ad oggi: aramaico moderno, varietà linguistica ancora in uso.
[3]H. L. Ginsberg, *Aramaic Dialect Problems*, in "American Journal of Semitic Languages", 50, 1933-34, pp. 1-9; 1935-36; *Idem*, *Aramaic Dialect Problems*, in "American Journal of Semitic Languages", 52, 1935-36, pp. 95-103.

l'aramaico iniziò ad emergere come veicolo linguistico già in epoca neo-assira, non abbiamo veri e propri documenti aramaici a carattere ufficiale neo-assiri e neo-babilonesi, anche se sappiamo che l'aramaico era utilizzato anche a livello ufficiale (si vedano ad esempio, nei testi assiri, riferimenti a personale di corte che redigeva documenti in aramaico, i *tupšarru aramaya*, o le menzioni di funzionari assiri con mansioni di scribi/interpreti, i *targumannu* o *turgumannu*, o a quella che si ritiene essere una raffigurazione degli stessi, muniti di rotolo di papiro o pergamena in un celebre rilievo palatino di Tiglatpileser III (*British Museum* 118882). Secondo un'altra interpretazione si tratterebbe invece di un'artista che schizzava bozzetti preparatori, da utilizzare in seguito per le scene dei grandi rilievi parietali posti nei palazzi assiri [4]). A testimonianza di un uso "privato" diffuso dell'aramaico, si veda, tra gli altri documenti, il cosiddetto ostracon di Assur, un testo di ventun righe, redatte ad inchiostro con grafia aramaica, forse una lettera scritta dal fronte babilonese intorno al 650 a.C., durante la guerra civile tra Assurbanipal e Shamash-shumukin, pubblicato per la prima volta da Mark Lidzbarski nel 1921[5].

Nel corso della sua storia millenaria l'aramaico è documentato in una vasta area geografica che comprende ampie zone del Vicino Oriente antico; in epoca achemenide, il periodo della sua massima espansione, è attestato come lingua sovranazionale dall'Egitto all'India. Senza entrare nello specifico della discussione relativa alla periodizzazione dell'aramaico e delle sue fasi, ben consci che i risultati delle ricerche condotte negli ultimi quaranta anni e l'acquisizione di nuovi documenti hanno messo in luce le differenze linguistiche e più dialetti all'interno delle varie fasi, impiegherò qui la definizione "aramaico d'Impero" nel suo senso più ampio, ossia di lingua utilizzata nei documenti amministrativi attestata già a partire dal periodo neoassiro[6]. Ricerche più recenti, incentrate sull'analisi delle caratteristiche grammaticali dei vari corpora, mostrano infatti che non solo sus-

[4]T. A. Madhloom, *The Chronology of Neo-Assyrian Art*, Athlone P., London 1970, p. 122. Su questo, inoltre, H. Tadmor, *The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact*, in *Mesopotamien und Seine Nachbarn, politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. / XXV. Rencontre Assyriologique Internationale, Beiträge zum vorderen Orient* 1, a cura di H. J. Nissen - J. Renger, Reimer, Berlin 1982, pp. 449-470.

[5]M. Lidzbarski, *Altaramäische Urkunden aus Assur, Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientgesellschaft*, 38, J. C. Hinrichs, Leipzig 1921.

[6] S. A. Kaufman, *The Akkadian Influences on Aramaic*, University of Chicago Press, Chicago 1974.

sistono differenze all'interno della fase dell'aramaico d'Impero, ma che, anche in uno stesso corpus documentario, si evidenziano consistenti differenze linguistiche, ad esempio tra i documenti ufficiali e quelli privati, come mostra il caso dei materiali provenienti dall'Egitto achemenide: da un lato i contratti da Elefantina e le lettere ufficiali e dall'altro gli ostraca o l'epistolografia privata[7]. Concentrerò qui l'attenzione sulla funzione di lingua franca dell'aramaico d'Impero, sul contatto linguistico e sulle influenze reciproche tra accadico e aramaico, nel periodo dell'impero tardo babilonese ed achemenide, e specificamente nell'ambito del diritto, fornendo come esempio di tale contatto l'attestazione di talune formule nei documenti della pratica giuridica redatti sia in accadico che in aramaico e ulteriori attestazioni delle stesse in documenti aramaici di epoca successiva.

Se la definizione di "aramaico d'Impero" ha carattere solo classificatorio e pertiene alla storia degli studi della nostra disciplina e come tale la si può continuare ad utilizzare fatte salve le difficoltà e i problemi testé elencati, il termine "impero" non è attestato in aramaico epigrafico, come risulta esaminando tutti i documenti aramaici pubblicati sino ad oggi. Questa ricerca, che si può effettuare con relativa facilità, avendo a disposizione un terminale e una connessione internet, si basa sui documenti aramaici raccolti nel database elettronico del *Comprehensive Aramaic Lexicon*, CAL, un progetto lessicografico iniziato negli anni ottanta da tre semitisti americani, Delbert R. Hillers, Joseph A. Fitzmyer e Stephen A. Kaufman e tuttora in corso, sotto la direzione di Kaufman (i materiali sono accessibili all'indirizzo http//cal1.cn.huc.edu).

Nelle iscrizioni aramaiche note sino ad oggi, dunque, non è mai attestato il termine "impero" fatta eccezione per l'espressione *byt rhwmy'* (LS2 72) "Impero romano" e per il prestito dal greco *prgmṭyqws* col significato di "editto imperiale" o "segretario imperiale" che troviamo in alcuni testi siriaci, che rientrano nella fase dell'aramaico medio, successiva a quella dell'aramaico d'Impero. La mancanza di un'attestazione del termine "impero" non sorprende, dal punto di vista storico. Non esistette mai, infatti, un impero aramaico; possiamo parlare di regni aramaici prima della conquista assira; di aramaico come lingua amministrativa e lingua franca già in epoca neoassira, di cultura aramaica, di tradizione o tradizioni giuridiche ara-

[7]M. Folmer, *The Aramaic Language in the Achaemenid Period. A Study in Linguistic Variation*, Orientalia Lovaniensia Analecta, 68, Peeters Press and the Department of Oriental Studies, Leuven 1995.

maiche e dell'interazione con la cultura mesopotamica, specialmente; mai, tuttavia, di un impero aramaico[8].

A partire dalla fase più antica della documentazione, quella delle iscrizioni dei re di Aram, rileviamo attestazioni di termini quali "re" *mlk*, o "regno" *mlkwt'* per descrivere i sovrani aramei della Siria e i territori da questi controllati prima della conquista assira. Tra questi regni aramaici indipendenti si annoverano il regno di Damasco, il più importante; i regni di Arpad, Hamath e Sama'l (Zinçirli). Le iscrizioni antico aramaiche registrano i testi celebrativi dei sovrani aramei, cronache di guerre, formazioni di coalizioni e trattati di pace tra gli stessi. Nel momento in cui questi regni cessarono di essere autonomi e, dopo la conquista, divennero parte dell'impero assiro, sono noti, attraverso le iscrizioni aramaiche, interessanti fenomeni quale quello che si riscontra nell'iscrizione bilingue di Tell Fekheriye del IX secolo a.C. In questo testo, una bilingue assiro-aramaica, il destinatario della statua, Hadadyith'i, governatore assiro della provincia di Guzana, nella parte accadica dell'iscrizione (il testo principale, redatto nella lingua ufficiale dell'impero assiro e posto sulla parte anteriore della statua) è chiamato *šaknu*, governatore, qualifica che ne indica il ruolo di mero funzionario dell'impero. Ben diversa è la portata ideologica dell'appellativo "re" che designa invece lo stesso individuo nella parte del testo redatta nella lingua locale e destinata ad una fruizione locale; questa seconda parte del testo, incisa sul retro della statua è chiaramente secondaria rispetto all'iscrizione accadica[9].

---

[8]In linea generale, l'assenza di uno specifico termine nella documentazione disponibile può essere imputabile anche ad altri fattori, quali la casualità dei ritrovamenti, il tipo di documenti rinvenuti, la deperibilità e anche lo stato di conservazione dei diversi supporti scrittori utilizzati per la redazione di determinati tipi di documenti. Ad esempio, le iscrizioni antico-aramaiche, pur narrando perlopiù di guerre e trattati tra sovrani aramei, hanno conservato il termine "guerra" in una sola occasione, in un testo ritrovato nel 1985 (a Bukan, in Azerbaigian), mentre la radice "combattere" appare solo una volta, nell'iscrizione di Tel Dan (ritrovata in Israele tra 1993 e 1994). Su questo E. Cussini, *Immagini di guerra, immagini di pace nell'epigrafia aramaica*, in *Guerra santa, guerra e pace dal Vicino Oriente antico alle tradizioni ebraica, cristiana e islamica*. *Ravenna*, AISG Testi e Studi 14, a cura di M. Perani, La Giuntina, Firenze 2005, pp. 65-80 con bibliografia precedente.

[9]Per l'*editio princeps* di questa iscrizione, A. Abou-Assaf - P. Bordreuil - A. R. Millard, *La statue de Tell Fekheriye et son inscription bilingue assyro-araméenne*, Editions Recherche sur les civilisations, Paris 1982; inoltre, F. M. Fales, *Le double bilinguisme de la statue de Tell Fekheriye*, in "Syria", 40, 1983, pp. 233-250. Per le altre iscrizioni antico aramaiche (oltre alle due citate alla nota precedente) KAI 214, ca. 790-750 a.C.; KAI 202, ca. 780-775; KAI 222, ca. 750; KAI 223, ca. 750; KAI 224,

Un tentativo di creare un impero orientale – potremmo dire *aramaico* – è quello, di breve durata, posto in essere dalla regina Zenobia di Palmira alla morte del marito Settimio Odenato, nel 267 d.C., conquistando l'Arabia fino all'Egitto e, successivamente, spingendosi sino all'Asia Minore. Tuttavia, delle conquiste di Zenobia, che assunse la reggenza per il proprio figlio Wahaballat, non vi è traccia alcuna nelle quasi tremila iscrizioni monumentali palmirene pubblicate sino ad oggi[10]. La regina stessa e le sue gesta sono note quasi esclusivamente attraverso le fonti classiche; le fonti aramaiche infatti la citano in tre sole occasioni, senza cenno alcuno a guerre o conquiste, né alla titolatura imperiale (PAT 0293, 271 d.C., bilingue greco-palmirena; PAT 0317, inscrizione per suo figlio Wahaballat; PAT 2827, iscrizione in greco su tessera, circa 268 d.C.). Nemmeno a Palmira dunque, la documentazione aramaica ha conservato il termine "impero".

Precedentemente all'espansione di Zenobia, nel 251 d.C., in un'iscrizione bilingue in greco e palmireno, Odenato, marito di Zenobia porta il titolo di *rš* [*'tdmw*]*r* "capo, sovrano di Palmira", in greco, parzialmente ricostruito, *exarchos* (PAT 0290) e, altrove, in un'iscrizione del 252 d.C., *rš* [*'tdmw*]*r nḥyr'*, "illustre capo di Palmira" (PAT 2815). Allo stesso sovrano sono inoltre attribuiti i titoli di *mlk mlk'*, "re dei re" e *wmtqnn' dy mdnh' klh*, "governatore dell'intero Oriente", in un'iscrizione del 271 d.C. (PAT 0292)[11]. Nel 271 d.C. (PAT 0293) due alte cariche dell'esercito dedicano a Zenobia una statua, oggi perduta, e un'iscrizione bilingue su colonna tuttora visibile nel Grande Colonnato, che recita "La statua di Settimia Batzabbay, regina illustre e pia". Il titolo "regina" riferito a Zenobia compare altresì in una breve iscrizione in greco[12]. Zenobia viene inoltre citata in un'iscrizione non datata, dedicata a suo figlio, come *btzby nhyrt' mlkt' mh dy mlk mlk'*, "l'illustre regina, madre del re dei re" (PAT 0317). La stessa iscrizione contiene il titolo di Wahaballat: "Settimio Wahaballat Atenodor[os, l'illust]re re dei re (*mlk mlk'*) e governatore

ca. 750; KAI 215, ca. 733-713/1; KAI 216, ca. 733-713/1; KAI 217, ca. 733-713/1; KAI 218, ca. 733-713/1, si veda H. Donner - W. Röllig, *Kanaänäische und Aramäische Inschriften*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1962-64 (= KAI).

[10]Per una riedizione delle iscrizioni aramaiche: D. R. Hillers - E. Cussini, *Palmyrene Aramaic Texts*, Publications of the Comprehensive Aramaic Lexicon Project III, The Johns Hopkins University Press, Baltimore - London 1996 (= PAT).

[11]Per il titolo "re dei re" si veda anche PAT 0317, in parte ricostruito.

[12][Σ]ε[π Ζηνοβία] ή Βασίλισσα, PAT 2827.

(*w'pnrṭ'*) dell'intero oriente (*dy mdnḥ' klh*)"[13]. Il titolo aramaico *'pnrṭ'*, "sovrintendente, governatore" che compare in questa iscrizione, è un calco del greco *epanorthōtes*. Altrove, in Arabia, iscrizioni latine su pietre miliari poste lungo la Via Nova traianea designano Wahaballat quale imperatore: "L. Iulius Aurelius Septimius Baballathus Athenodorus, Rex, co(n)s(ul), Imperator, Dux Romanorum" e precisamente, "imperatore romano"[14]. Parimenti, alcuni documenti monetali coniati nelle zecche di Antiochia ed Alessandria, hanno conservato esempi di titolatura imperiale "Augustus/a" e in greco "Sebastós/Sebasté" attribuita sia a Wahaballat che a Zenobia[15].

Esaminata l'assenza del termine "impero" nel lessico aramaico più antico e viste le rare attestazioni tarde di titolatura imperiale nel contesto linguistico e culturale dell'aramaico palmireno, ritorniamo quindi alla fase dell'aramaico d'Impero e all'esame di documenti ad essa afferenti.

Il contatto e le reciproche influenze linguistiche tra accadico e aramaico sono state studiate in special modo negli ultimi quaranta anni: in ambito lessicale, gli studi principali sono quello già citato di Kaufman e quelli di von Soden[16], in ambito giuridico e lessicale, Muffs[17]

[13]Poiché non è presente la titolatura imperiale - Augustus o Sebastós - quest'ultima iscrizione secondo alcuni precederebbe l'espansione di Zenobia: F. Millar, *The Roman Near East. 31 BC - AD 337*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. - London 1993, p. 172.

[14]Si noti invece che testi provenienti dall'Egitto, come il papiro di Ossirinco, citino nella formula di datazione prima Aureliano e poi Wahaballat: secondo anno di Aureliano [272] e quinto di Wahaballat. (F. Millar, *The Roman Near East*, *op. cit.*, p. 171).

[15]"Imp(erator) C(aesar) Vhabalathus Aug(ustus)" e "Zenobia Augusta", *Ibidem*, p. 172. Si vedano esempi di biglione (lega di argento e rame), a Torino, Museo di Antichità, che mostrano su un lato l'effige di Zenobia accompagnata dal titolo "Settimia Zenobia Seb." e sul retro, la personificazione della Concordia che tiene in mano una cornucopia. Per una fotografia, F. Barello, *Le monete di Zenobia*, in *Zenobia. Il sogno di una regina d'Oriente*, Electa, Milano 2002, pp. 111-115, con altri esempi.

[16]W. von Soden, *Aramäische Wörter in neuassyrischen und neu- und spätbabylonischen Texten. Ein Vorbericht I (agâ - *mus)*, in "Orientalia", 35, 1966, pp. 1-20; *Idem*, *Aramäische Wörter in neuassyrischen und neu- und spätbabylonischen Texten. Ein Worbericht II (n-z und Nachträge)*, in "Orientalia", 37, 1968, pp. 261-271; *Idem*, *Aramäische Wörter in neuassyrischen und neu- und spätbabylonischen Texten. Ein Vorbericht III*, in "Orientalia", 46, 1977, pp. 183-197.

[17]Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, Studia et Documenta ad Iura Orientis Antiqui Pertinentia, VIII, Brill, Leiden 1969; rist. Brill, Leiden 2003, con *Prolegomenon* di B. Levine.

e Greenfield[18], per quanto riguarda l'onomastica, Zadok[19], Fales[20] ed altri. Maggior rilievo, nel complesso, è stato dato alla disamina di documenti di epoca neo-assira, con attenzione anche a materiali neobabilonesi ed achemenidi, soprattutto da parte di von Soden, Greenfield e Zadok. Concentrerò qui l'analisi sui corpora di epoca neobabilonese ed achemenide datati tra tardo sesto e quarto secolo a. C., esaminando in particolare lotti di documenti relativi alla fase dell'aramaico d'Impero, coevi ma provenienti da realtà geografiche diverse, come le tavolette d'argilla dell'archivio di Murašû da Nippur e i contratti e le lettere su papiro e pergamena ritrovati in Egitto. Concluderò infine l'analisi mettendo a confronto documenti giuridici su tavolette d'argilla in accadico di epoca seleucide provenienti dalla Mesopotamia e contratti aramaici su papiro o pergamena relativi alla fase dell'aramaico d'Impero e dell'aramaico medio, dall'Egitto e dalla regione Siro-Palestinese, che mostrano la presenza di clausole giuridiche comuni, la cui formulazione è testimone di reciproche influenze e di simbiosi tra la tradizione giuridica mesopotamica e quella aramaica.

I documenti aramaici della fase dell'aramaico d'Impero mostrano grande varietà a partire dal loro stesso supporto scrittorio: brevi testi incisi o dipinti su tavolette insieme al contratto in accadico, come pure documenti a caratteri alfabetici redatti su pergamena, papiro o coccio. Tra i materiali aramaici di epoca achemenide su tavolette cuneiformi, si segnala l'archivio di *Murašû* che conta oltre settecento tavolette

---

[18]Tra i molti contributi: J. C. Greenfield, *Babylonian-Aramaic Relationship*, in *Mesopotamien und Seine Nachbarn, politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr. / XXV. Rencontre Assyriologique Internationale*, *Beiträge zum vorderen Orient* 1, a cura di H. J. Nissen - J. Renger, Reimer, Berlin 1982, pp. 471-482; *Idem*, *The Verb sallaṭa in the Qur'an in the Light of Aramaic Usage*, in "Jerusalem Studies in Arabic and Islam", 9, 1987, pp. 36-41; *Idem*, *The Aramaic Legal Texts of the Achaemenian Period*, in "Transeuphratène", 3, 1990, pp. 85-92; *Idem*, *The 'Defension Clause' in Some Documents from Nahal Hever and Nahal Se'elim*, in "Revue de Qumran", 15, 1992, pp. 467-471; *Idem*, *'Because He/She Did Not Know Letters,' Remarks on a First Millennium C.E. Legal Expression*, in "JANES", 22, 1993, pp. 39-44.

[19]R. Zadok, *On West Semites in Babylonia During the Chaldean and Achaemenian Periods. An Onomastic Study*, Jerusalem, H. J. & Z. Wanaarta - Tel-Aviv University, 1977.

[20]F. M. Fales, *Aramaic Epigraphs on Clay Tablets of the Neo-Assyrian Period*, Studi Semitici 2, Università degli Studi La Sapienza, Roma 1986; *Idem*, *West Semitic Names in The Assyrian Empire. Diffusion and Social Relevance*, in "Studi Epigrafici e Linguistici", 8, 1991, pp. 99-117.

d'argilla ritrovate nel 1893, nel corso della terza campagna di scavo della University of Pennsylvania a Nippur, in Mesopotamia[21]. Questo archivio documenta parte dell'attività di un'impresa economica privata - una banca - che operava a Nippur nel quinto secolo a.C., specialmente nel settore della gestione di fondi agricoli. Sulla base dei testi, l'archivio e la banca sono detti "dei discendenti di Murašû". Negli spazi lasciati liberi dalla stesura del contratto in cuneiforme, le tavolette mostrano brevi o brevissime epigrafi aramaiche, caratterizzate per lo più da una grafia standard comune a questi testi come ad esempi coevi di provenienza egiziana. Le epigrafi venivano dipinte con un pigmento scuro o incise con uno stilo appuntito sulla superficie della tavoletta quando questa era ancora morbida. A volte, nei testi dipinti, sotto il pigmento sono visibili anche i graffi lasciati dallo stilo intinto nell'inchiostro nel tracciare il *ductus* delle lettere. In altri casi l'epigrafe dipinta appare apposta quando la superficie della tavoletta era ormai asciutta[22]. Confrontando le epigrafi aramaiche di epoca neo e tardo-babilonese ed achemenide e quelle precedenti di epoca neo-

[21]A. T. Clay - H. V. Hilprecht, *Business Documents of Murašû Sons of Nippur dated in the Reign of Artaxerxes I*, The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, IX, University of Pennsylvania, Philadelphia 1898; successivamente, A. T. Clay, *Business Documents of Murašû Sons of Nippur dated in the Reign of Darius II*, The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, X, University of Pennsylvania, Philadelphia 1904; *Idem*, *Legal and Commercial Transactions dated in the Assyrian, Neo-Babylonian and Persian Periods, Chiefly from Nippur*, The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania, VIII, University of Pennsylvania, Philadelphia, 1908; *Idem*, *Business Documents of Murašû Sons of Nippur dated in the Reign of Darius II*, The University of Pennsylvania. The Museum. Publications of the Babylonian Section, 2/I, Philadelphia, 1912. L'edizione dell'archivio è stata completata da M. W. Stolper, *Entrepreneurs and Empires: The Murašû Archive, the Murašû Firm and Persian Rule in Babylonia*, Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 54, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, Leiden, 1985 e da V. Donbaz - M. W. Stolper, *Istanbul Murašû Texts*, Uitgaven van het Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 79, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, Leiden 1997.

[22]Ricordo con molta gratitudine Erle V. Leichty e Åke W. Sjöberg, già Curators of the Babylonian Section, The University Museum, University of Pennsylvania, Philadelphia e Veysel Donbaz, Arkeoloji Müzesi, Istanbul, per il permesso di studiare, copiare e fotografare i testi dell'archivio, nei musei di Filadelfia tra il 1988 e il 1990, e Istanbul nel 1993. La ricerca ad Istanbul è stata finanziata dalla *Mesopotamian Fellowship* dell'*American Schools of Oriental Research*. Per un'analisi paleografica di queste iscrizioni, con particolare attenzione ai testi conservati ad Istanbul, E. Cussini, *The Murašû Aramaic Epigraphs: Palaeographic Notes*, in "Annali di Ca' Foscari" XXXIX, 3, 2000, pp. 5-19.

assira, notiamo una differenza consistente: primo fra tutti, naturalmente, la grafia differisce notevolmente; in secondo luogo, le epigrafi aramaiche su tavolette neo-assire contengono un numero maggiore informazioni, quando non sono la traduzione completa del testo del contratto scritto a caratteri cuneiformi, o sono esse stesse monolingui aramaiche, ossia l'unico testo presente sulla tavoletta. Dal punto di vista strutturale, i materiali di epoca neo, tardo-babilonese ed achemenide, mostrano invece una maggiore concisione e l'assenza di una struttura fissa: possono contenere i nomi propri dei contraenti insieme ad una breve indicazione dell'oggetto del contratto, oppure, uno o più nomi propri, o il solo oggetto del contratto. In ogni caso, è evidente la loro funzione subordinata rispetto al testo del contratto in cuneiforme; pertanto la loro funzione sarebbe quella di semplici etichette d'archivio. Testi monolingui in aramaico di epoca neo-babilonese o achemenide sono attestati in due soli casi noti sino ad oggi: una tavoletta datata al trentaquattresimo anno di Nabuccodonosor II (571 a.C.) di provenienza siriana, forse da Sefire e una tavoletta in parte danneggiata da Babilonia, la cui formula di datazione non è conservata (*VAT* 16276)[23]. La concisione delle epigrafi e la scarsità di testi monolingui aramaici datati a questo periodo, durante il quale l'aramaico era verosimilmente la lingua parlata dai contraenti e dagli estensori di questi contratti, sono da imputare al fatto che le tavolette rappresentano solo una parte della documentazione originaria e che, per la redazione di testi a carattere alfabetico, si preferivano altri supporti scrittori deperibili, oggi perduti, oltre che, naturalmente, perché l'uso del babilonese scritto veniva perpetuato in virtù della sua antica tradizione e della sua forte valenza culturale originaria, fortemente percepita nel contesto giuridico-amministrativo nel quale questi documenti venivano composti.

La menzione di Arsames, satrapo achemenide d'Egitto, citato in nove documenti dell'archivio di Murašû tra 425 e 404 a. C. e designato, in uno dei testi col titolo di "principe", in accadico *mār bīti*[24], ci permette di porre in sincronia questo archivio con le lettere in aramai-

[23] Per la prima tavoletta, proveniente dal mercato antiquario, J. Starcky, *Une tablette araméenne de l'an 34 de Nabuchodonosor (AO 1.063)*, in "Syria", 37, 1960, pp. 99-111; per la tavoletta da Babilonia, C. Müller-Kessler, *Eine aramäische 'Visitenkarte'. Eine spätbabylonische Tontafel aus Babylon*, in "Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin", 130, 1998, pp. 189-195.

[24] M. W. Stolper, *Entrepreneurs and Empires*, cit., p. 64. Ulteriore menzione dello stesso individuo si trova in un altro testo cuneiforme coevo che non fa parte dell'archivio di Murašû: *Ivi*, p. 64, nota 64.

co note come la "corrispondenza di Arsham" o Arsames. Si tratta di tredici lettere su pergamena, ritrovate in una borsa di pelle insieme a qualche sigillo, che costituiscono l'archivio di un ufficiale del satrapo persiano Arsames, designato in aramaico *br byt'*, "principe", un calco del titolo babilonese. Dell'archivio, acquistato in Egitto sul mercato antiquario da Ludwig Borchardt nel 1933, poi trasferito alla Bodleian Library di Oxford nel 1943-44 e pubblicato da G. R. Driver nel 1954, non si conosce il luogo di ritrovamento[25]. È verosimile però che l'effettivo luogo d'origine dei documenti fosse la Mesopotamia o la Persia. I documenti, redatti in forma di lettere, contengono istruzioni ufficiali o semi-ufficiali a personale amministrativo persiano subordinato, in Egitto, Siria e Mesopotamia (tra le altre, viene citata la città di Arbela).

Tra gli altri documenti a carattere ufficiale dell'aramaico d'Impero provenienti dall'Egitto, si segnalano le dieci lettere dell'archivio di Jedaniah figlio di Gemariah, ritrovate nel corso di scavi archeologici condotti sull'isola di Elefantina, e tra queste il celebre resoconto della distruzione del tempio degli Ebrei di Elefantina contenuto in una lettera del 25 novembre 407 (Porten - Yardeni 1986, A4.7 ed una seconda stesura della stessa, Porten - Yardeni 1986, A4.8), insieme al memorandum contenente indicazioni per la ricostruzione del tempio di Elefantina (Porten - Yardeni 1986, A4.9), inviata da Jedaniah "e dai suoi colleghi", gli altri sacerdoti di Elefantina (*wknwth khny' zy byb*) al governatore persiano Baghoi. Di epoca precedente, da datarsi intorno al 600 a. C., all'epoca dell'avanzata delle truppe babilonesi di Nabuccodonosor, è la cosiddetta "Lettera di Adon" ritrovata a Saqqara. Il testo contiene una richiesta di aiuti militari al Faraone, inviata da parte del sovrano di una città della Palestina,

[25]G. R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.*, Oxford University Press, Oxford 1954. Per una riedizione di questi documenti e di altre lettere, B. Porten - A.Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt. Newly Copied, Edited and Translated into Hebrew and English*, Vol. 1, Letters, The Hebrew University, Jerusalem 1986. Si veda inoltre la riedizione completa di tutto il corpus dei documenti aramaici d'Egitto ad opera degli stessi: *Idem*, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, Vol. 2, Contracts, The Hebrew University, Jerusalem 1989; *Idem*, *Textbook of Aramaic Documents from Ancient Egypt*, Vol. 3, Literature. Accounts. Lists, The Hebrew University, Jerusalem 1993. Inoltre, B. Porten *et al.*, *The Elephantine Papyri in English. Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1996, con indicazione della vasta bibliografia precedente.

forse Ekron, che possiamo citare come testimonianza dell'uso dell'aramaico come lingua franca nel periodo neo-babilonese[26].

Come si è detto, l'aramaico d'Impero costituisce un momento fondamentale del contatto tra accadico e aramaico. Come dimostrato da diversi studi, a partire dall'analisi dei già citati Kaufman e von Soden, la direzione dei prestiti linguistici non è univoca, dall'accadico all'aramaico, ma va anche dall'aramaico all'accadico. In questo periodo si verificano altresì influenze reciproche tra il linguaggio giuridico accadico e quello aramaico. Se molti sono i prestiti e le influenze riconducibili alla tradizione giuridica accadica - babilonese e assira, che, possiamo dire, forgiano il linguaggio giuridico aramaico, allo stesso tempo sono attestati anche esempi di clausole o dell'uso di determinati verbi con una specifica valenza giuridica che traggono origine dal contesto aramaico e dall'aramaico passano all'accadico, come dimostrato dalla loro presenza in documenti cuneiformi di epoca tarda, achemenide e seleucide, al posto della formulazione tradizionale babilonese. Questi fenomeni testimoniano la creatività e la vitalità della tradizione giuridica aramaica[27].

Molteplici sono i casi che si potrebbero addurre ad esempio; a titolo esemplificativo esaminerò la clausola "*egli/ella può fare ciò che vuole*", attestata nei documenti aramaici di compravendita. Si tratta di una formula, ben documentata a partire dai contratti da Elefantina del quinto secolo a.C. sino a contratti siriaci del terzo secolo d. C., che definisce il potere di disposizione della proprietà in capo al compratore.[28] In un contratto di compravendita da Elefantina, nella clausola detta di *proprietà*, leggiamo che l'acquirente "ha potere [sulla proprietà] ... e di donarla a chiunque desideri" (Porten - Yardeni 1989, B3.4). Il verbo che caratterizza questa formula, *ṣby* "desiderare", è una delle espressioni del potere di disposizione acquisito dal compratore: esso indica che l'acquirente ha il potere di donare la proprietà, in altre parole, detiene il potere di disporne attraverso il dono, distinto dal potere di alienazione attraverso la vendita che è espresso da un'altra formula. Sono note inoltre altre attestazioni di questa stessa formula in cinque

[26]A. Dupont-Sommer, *Un papyrus araméen d'époque saïtique découvert à Saqqarah*, in "Semitica", 1, 1948, pp. 43-68. 1948; Porten - Yardeni, *Textbook of Aramaic Documents*, 1986, A1.1.

[27]E. Cussini, *The Aramaic Law of Sale and the Cuneiform Legal Tradition*, Ph.D. Dissertation, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1993; B. Levine, *Prolegomenon* a Y. Muffs, *Studies in the Aramaic Legal Papyri from Elephantine*, 2003[2], *passim*.

[28]Cussini, *The Aramaic Law of Sale*, cit., pp. 98-99.

contratti di epoca successiva - I secolo d.C. - provenienti dalla regione del Mar Morto (Nahal Hever), in forma integra "e puoi fare con ciò [*i.e.* la proprietà acquistata] qualsiasi cosa tu desideri"[29], o parzialmente ricostruita in altri contratti frammentari in aramaico o nabateo della medesima provenienza[30]. Questa formula è inoltre attestata in un'iscrizione monumentale di fondazione di una tomba nabatea da Mada'in Salih del 16/17 d.C. "... che ella possa fare di ciò [*i.e.* la proprietà donatale dal marito] tutto ciò che desidera"[31] e nel contratto siriaco di compravendita di una schiava del 243 d.C. ritrovato a Dura Europos: "hai potere ... di acquistare e vendere e di fare di essa [*i.e.* la schiava] ciò che desideri"[32].

Altre attestazioni dello stesso verbo *ṣby* "desiderare" sono documentate a Mada'in Salih in formule che limitano o accordano il diritto di sepoltura: secondo l'iscrizione n. 5 (Healey 1993) la tomba non può essere utilizzata da estranei, né può essere ceduta o donata, a meno che "... Hani'u [*i.e.* il costruttore della tomba] o il suo legittimo erede dopo di lui, seppellisca in essa chiunque desideri", e n. 7 (Healey 1993), secondo cui può utilizzare la tomba o può seppellirvi "chiunque desideri" anche chi sia in grado di produrre un contratto in tal

[29]J. A. Fitzmyer - D. Harrington, *A Manual of Palestinian Aramaic Texts.(Second century B.C. - Second Century A.D.)*, Biblical Institute Press, Roma 1978, n. 52. Più di recente: H. M. Cotton, A.Yardeni, *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites* (*The Seiyâl Collection II*), Discoveries in the Judaean Desert, XXVII, Clarendon Press, Oxford 1997, p. 123. Testo composito: consta di tre frammenti forse dello stesso documento, catalogati in origine come provenienti da tre diverse grotte del Mar Morto: Wadi Murabba'ât, Wadi Khabra e Wadi Seiyâl. Per una sintesi della storia degli studi e delle pubblicazioni di questi materiali, Cussini, *The Aramaic Law of Sale*, cit.

[30]Contratti aramaici: M. Broshi - E. Qimron, *A House Sale Deed from Kefar Baru from the Time of Bar Kokhba*, Israel Exploration Journal, 36, 1985, pp. 201-214 = Cotton, Yardeni, 1997, pp. 26 e seguenti; *Ivi*, no. 23; contratti nabatei: Yadin, Y. - J. C. Greenfield - A. Yardeni - B. Levine, *The Documents from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters. Hebrew, Aramaic and Nabatean Documents*, Judean Desert Studies III, Israel Exploration Society - The Hebrew University of Jerusalem - The Shrine of the Book, Israel Museum, Jerusalem, 2002, pp. 205-231, 97/98 d.C.; *Ivi*, pp. 233-244, 97/98 d.C.

[31]J. F. Healey, *The Nabatean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih. Edited with Introduction Translation and Commentary*, *Journal of Semitic Studies Supplement* 1, Oxford University Press, Oxford 1993, iscrizione n. 27.

[32]J. A. Goldstein, *The Syriac Bill of Sale from Dura-Europos*, in "Journal of Near Eastern Studies", 25, 1966, pp. 1-16; Cussini, *The Aramaic Law of Sale*, cit.; Cussini, *Legal formulary from Syriac Documents and Palmyrene Inscriptions: an Overview*, in stampa.

senso stipulato con il costruttore della tomba o con i suoi eredi. A Palmira non ci sono esempi di *ṣby* in clausole che definiscono il potere di disposizione della proprietà come quelle citate da Elefantina, dal Mar Morto, Mada'in Salih e Dura Europos; tuttavia, lo stesso verbo *ṣby* è attestato nella clausola che da' diritto di scavare ulteriori sepolture a parenti o ad acquirenti della porzione di tomba in oggetto, come si legge nei due casi da Mada'in Salih appena citati. Questi esempi palmireni sono un'iscrizione di fondazione, PAT 1787, del 123 d.C. e due testi di compravendita di parti di tombe, PAT 0067, del 194 d.C. e PAT 1624, del 214 d.C. Il testo di fondazione PAT 1787 stabilisce che "Questa tomba è stata costruita da Lishamashu ... per sé e per i suoi fratelli e per tutti i figli di suo zio, in modo che, chiunque desideri possa scavare (una sepoltura) per sé all'interno, con l'eccezione dell'esedra interna, dove è sepolta Shabba, sua sorella e Hannate, sua moglie, ma, oltre queste (sepolture) chiunque lo desideri, tra i figli di mio zio, può scavare e preparare una sepoltura per sé". Negli altri due casi, rispettivamente PAT 0067, "Mokimu figlio di Lishamash ... e Akamat, figlia di Yarhay, hanno ceduto a Shulman, e Taimu due lati dei muri settentrionali e meridionali (della tomba sotterranea) ... in modo che possano scavare e costruire camere di sepoltura come desiderano, per sé e per i propri figli e per i figli dei propri figli, per sempre" e PAT 1624, "ed egli [*i.e.* l'acquirente] non ha diritto di estendere il riquadro [*i.e.* la porzione di tomba acquistata] in alcun modo; e se desidera fare qualche *foro*, *scavo* (?) suo, deve costruire un muro intonacato, oppure uno di mattoni, poi può allargarli (*i.e.* i fori) sul muro"[33]. Le attestazioni aramaiche che abbiamo testé visto nella *clausola di proprietà* sono parallele all'uso del verbo *ṣebû* "desiderare" che si trova in contesti analoghi in documenti di compravendita tardo babilonesi, come ad esempio in un contratto da Uruk del 281 a.C. che registra il dono di una schiava, Ana-rabishu, da parte di una donna a sua figlia, come parte della sua dote: "Ina-bani-Nana ... non ha venduto e non venderà Ana-rabishu, questa schiava, non ne farà dono, non la darà in dote e non ne disporrà come desidera con nessuno, eccetto Belissunu, sua figlia"[34]. È interessante notare che solo quattro anni dopo la stesura del primo contratto, la stessa donatrice contravvenga a questa

[33]Quest'ultimo testo presenta dei passaggi non sempre chiari; si evince però la cautela che viene richiesta all'acquirente nel momento in cui apra ulteriori sepolture, per non minare la stabilità delle strutture murarie della tomba sotterranea.

[34]A. T. Clay, *Babylonian Records in the Library of J. Pierpont Morgan*, New York, 1913, II, II, 5, pp. 6-10.

clausola, donando invece la stessa schiava a suo figlio e redigendo un nuovo contratto: "Ina-bani-nana ha dato di sua spontanea volontà la sua schiava Ana-rabishu a Ina-kilil-Anu, suo figlio, per sempre". Lo specifico uso giuridico del verbo *ṣebû* "desiderare" nella formula neo-babilonese è dovuto all'influenza aramaica e, anche se questa – e altre radici che non sono state qui discusse – sono attestate in contratti accadici di epoche precedenti, è importante sottolineare che la specializzazione che assumono nei contratti accadici di epoca tarda e il tipo di costruzione nel quale le ritroviamo sono aramaiche e sono dovute all'influenza della pratica giuridica in lingua aramaica, della quale abbiamo solo pochi esempi superstiti[35].

L'aramaico d'Impero rappresenta dunque una fase nella quale l'aramaico viene utilizzato non solo come mezzo di comunicazione internazionale e nell'amministrazione, ma è altresì il momento in cui si realizzano scambi e influenze reciproche tra accadico e aramaico. In questa fase per certi aspetti si forma e per altri si consolida una tradizione giuridica aramaica la cui vitalità persiste, come mostra l'esempio citato, ed è documentata anche nella fase successiva, quella dell'aramaico medio, quando, esaurita la sua funzione di lingua franca e di lingua dell'amministrazione, venne meno anche l'elemento più cospicuo di unità all'interno dell'aramaico – una scrittura comune – e dalla scrittura della cancelleria achemenide si svilupparono le scritture cosiddette *nazionali*, tra cui quella nabatea, palmirena, nord-mesopotamica e siriaca.

[35] Sulle clausole che definiscono il tipo di controllo della proprietà da parte dell'acquirente nei documenti neo- e tardo babilonesi, J. C. Greenfield, *Babylonian-Aramaic Relationship*, op. cit., p. 477.

Antonio Trampus

IMPERIUM, IMPERO, IMPERI: USI POLITICI E SIGNIFICATI LINGUISTICI NEL SETTECENTO E NELL'OTTOCENTO ITALIANO

Se andiamo a leggere la definizione che si dà della parola "impero" nel vocabolario della lingua italiana d'oggi, cito per tutti lo *Zingarelli 2007*, ci troviamo subito dinanzi a una pluralità di significati: a quello, più neutro, di "forma di governo monarchico con a capo un imperatore" ne seguono altri con valore prettamente negativo: "insieme di Paesi sottoposti ad un'unica autorità"; "nazione, società politica che esercita la sua autorità ed egemonia su popoli conquistati"; "sfera, ambito di espansione o supremazia estesa e profonda, specialmente nel settore economico"[1]; e non dubito che qualcuno vorrà estendere questi significati negativi anche al settore linguistico.

Le semantiche dell'impero sembrano dunque direttamente collegate a un'idea determinata di spazio, geografico, politico o economico, e a connotazioni prevalentemente negative, tali da ingenerare come prima reazione una sorta di insofferenza: nell'iconografia, l'"impero" è associato spesso a una particolare semantica dell'arte che è il ritratto e in particolare il ritratto dell'autocrate: da Augusto a Carlo Magno, sino a Hitler, Stalin, Mao. Sono immagini che richiamano alla memoria gli spazi "pieni" occupati dagli imperi di fronte allo spazio "vuoto" di territori e popoli assoggettati, simboli di una libertà perduta. E probabilmente è questa stessa insofferenza che muove le parole di un'autorità come Paolo Prodi, già presidente della Giunta centrale per gli studi storici, pronunciate in un convegno nazionale degli storici dell'età moderna. Svolgendo una relazione sulla storia costituzionale dell'Occidente in rapporto all'identità cristiana dell'Europa e alle ultime vicende della costituzione europea, ha esplicitamente citato il tema attorno al quale stiamo a riflettere, sostenendo che

> sul piano esterno le chiacchiere di alcuni politologi sugli 'imperi' (con la riproposizione a-storica di vecchi schemi che supponevano lo spazio semivuoto del pianeta nell'età pre-moderna) non aiutano proprio la comprensione del presente mondo globalizzato. La geopolitica

[1] Cfr. *Lo Zingarelli 2007. Vocabolario della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna 2006, p. 888.

> attuale del pianeta non può non definire sempre più grandi aree di aggregazione in equilibrio tra di loro e qualsiasi velleità di bulimia culturale o politica può essere catastrofica per il soggetto che sia persuaso della superiorità della sua civiltà e della sua potenza[2].

Ho citato le parole di Paolo Prodi proprio perché questa chiusura, in cui le semantiche dell'impero appaiono ancora irrimediabilmente associate all'idea della superiorità di una civiltà e della sua potenza, rappresentano una provocazione a riflettere sulle radici di questi significati nella cultura italiana e sull'evoluzione del concetto di "impero" nell'età moderna.

I punti di riferimento per questo tipo di indagine devono restare in ogni caso il contesto storico e l'esame delle fonti. Le questioni che desidero sommariamente affrontare nascono da una lunga indagine su testi della cultura politica italiana del '700 e dell'800 e possono essere così riassunte: questi significati negativi sono sempre esistiti? Cosa evocava l'espressione "impero" nell'immaginario culturale italiano tra età moderna ed età contemporanea? Che ricadute poteva avere quest'immagine nella quotidianità, nei comportamenti che gli storici usano chiamare "pratiche culturali"?

Anticipo sin da ora quella che vorrà essere una sorta di provvisoria conclusione: la cultura politica dell'età moderna, e in particolare quella del XVIII secolo, anche italiana, elabora un linguaggio che si pone chiaramente "contro" le semantiche dell'impero, nel senso che opera per eliminare la polisemia della parola "impero" e per restituire a essa un significato esclusivamente giuridico, cioè quello di un tipo di Stato che deriva da una particolare forma di governo. L'impero viene visto semplicemente come "Dominio, Signoria, Stato del quale è sovrano un Imperatore". Questa idea non veniva quindi predeterminata da un giudizio, o pre-giudizio, derivante da implicazioni morali e etiche. Solo a partire da un determinato momento storico, che è quello della costruzione dell'impero di Napoleone, la parola "impero" sarebbe tornata ad assumere una connotazione prevalentemente negativa.

---

[2] P. Prodi, *Il patto politico come fondamento del costituzionalismo europeo*, in M. A. Visceglia (a cura di), *Le radici storiche dell'Europa. L'età moderna*, Viella, Roma 2007 (relazione al convegno SISEM, Roma, 9 maggio 2005, anche in http://www.giunta-storica-nazionale.it/storici/indexstorici.html), p. 20. Per alcune riflessioni sul rapporto tra costituzionalismo ed esercizio dell'imperium in età moderna mi permetto di rimandare ora al mio *Storia del costituzionalismo italiano nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 2009.

Affronterò dunque due questioni, apparentemente estranee l'una all'altra ma in realtà tra loro collegate: la prima riguarda il significato della parola nella cultura italiana dell'età moderna; la seconda riguarda invece l'uso politico che ne è stato fatto sino all'inizio dell'Ottocento, anche attraverso qualche esempio delle ricadute che può aver avuto su una pratica culturale destinata a grande fortuna nell'età della "globalizzazione", cioè la tradizione del viaggio.

Partiamo dal significato della parola. Un grande storico italiano del Novecento, Federico Chabod, proprio negli anni del secondo conflitto mondiale, nel quale i nuovi grandi imperi (Germania, Giappone, Stati Uniti, Unione Sovietica) andavano confrontandosi, scrisse una fortunata *Storia dell'idea d'Europa* che ancora oggi viene ristampata e utilizzata con profitto anche nei corsi universitari. In quelle pagine esponeva brillantemente una tesi, caldeggiata con vigore da Montesquieu nel Settecento, che spiega sostanzialmente le semantiche dell'impero e le loro connotazioni politicamente negative attraverso una lunga storia di paure che hanno attraversato la cultura occidentale dai tempi più remoti[3]. Come ricorda Chabod, già il mondo ellenistico usava contrapporre l'idea di una "Europa" mediterranea, fondata sull'esistenza di piccole città-Stato di stampo repubblicano e democratico, a un Oriente caratterizzato da estesi territori e imperi governati in maniera dispotica. Questa contrapposizione tra il modello del piccolo Stato, ritenuto politicamente virtuoso, e quello del grande paese, considerato come un'espressione del dispotismo, accompagna tutta la storia occidentale sino ai giorni nostri: è una delle cause culturali della disgregazione dei grandi Imperi (quello spagnolo in primis), visti come un modello da superare; della fortuna del piccolo Stato in età moderna [4] ; della soluzione politica adottata negli Stati Uniti d'America, in cui la formula virtuosa della federazione fra i tredici Stati venne preferita a quella dispotica della Confederazione. Ma è anche una delle spiegazioni per l'immagine ambigua della Russia – Chabod lo mostrava bene – sempre in bilico tra Occidente ed Oriente, grande come una dispotica monarchia orientale ma pur sempre cristiana e unita al mondo latino.

---

[3] F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Roma-Bari 1991; su temi analoghi anche A. Saitta, *Dalla "res publica chistiana" agli Stati Uniti di Europa. Sviluppo dell'idea pacifista in Francia nei secoli XVII-XIX*, Edizioni di "Storia e letteratura", Roma 1948, pp. 16-18.

[4] M. Bazzoli, *Il piccolo Stato in età moderna*, Jaca Book, Milano 1990.

C'è da domandarsi, anche alla luce delle concezioni attuali della politica internazionale, quanto questo modo di percepire le cose è veramente connaturato al nostro modo di essere occidentali, europei e italiani. Veramente lo Stato territorialmente piccolo è stato sempre visto come un modello virtuoso e, viceversa, i paesi estesi sono stati considerati dispotici? Se così fosse non stupirebbero le spinte che contrappongono la prospettiva del federalismo a quella degli Stati centralizzati (o "unitari" come si scriveva nell'Ottocento) e i timori che coinvolgono il futuro dell'Europa unita rispetto alla tradizione degli Stati nazionali.

Se torniamo però alla geografia storica e alla realtà dell'epoca moderna il panorama appare molto più articolato di quanto le facili contrapposizioni lascino intendere. L'espressione "impero" veniva associato a realtà tra loro molto differenti. All'impero spagnolo, cioè a quello che era sostanzialmente un sistema coloniale[5], si opponeva l'impero romano germanico, che non era uno Stato ma l'unione personale di paesi dell'area tedesca, sovrani e indipendenti, che si riconoscevano sotto la comune corona degli Asburgo d'Austria[6]: gli storici lo definiscono una federazione pre-statuale, qualcosa di molto simile a quello che è diventato molti secoli dopo il commonwealth britannico. C'erano poi l'impero russo di Caterina II e più a sud l'impero ottomano, che però i contemporanei soprattutto italiani chiamavano anche "regno dei turchi" o "Turchia europea" a significare che qualche difficoltà ad assimilarlo ad un concetto univoco di *impero* ce l'avevano. Il fiorentino Domenico Sestini, autore di due volumi apparsi nel 1788, rispettivamente con il titolo di *Viaggio da Costantinopoli a Bassora* e *Viaggio di ritorno da Bassora a Constantinopoli,* ce ne dà una bella testimonianza, legata all'osservazione dei territori, dei popoli e dei costumi.

Se andiamo più in là, la situazione non si chiariva, anzi diventava più problematica. Francesco Algarotti, nei suoi *Viaggi di Russia* del 1739, descriveva accuratamente la geopolitica del tempo e le potenze che accerchiavano la Russia, elencando il regno (non l'impero) dei

[5] Su questo tema esiste come noto una letteratura assai ampia; un punto di riferimento importante per orientarsi rimane J. H. Elliot, *Lengua e imperio en la España de Felipe IV*, Ediciones Universidad Salamanca, Salamanca 1994.

[6] Anche in questo caso la bibliografia è vasta; per alcuni primi riferimenti cfr. H. Duchhardt (a cura di), *Quellen zur Verfassungsentwicklung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation (1495-1806)*, Darmstadt 1983; Id., *Das Altes Reich und europäische Staatenwelt 1648-1806*, München 1990.

Persiani, il regno (non l'impero) della Cina, l'impero del Giappone. Anche in questo caso, l'estensione del territorio non sembra essere quindi un criterio univoco per identificare le caratteristiche del nostro oggetto di studio. Un impero poteva essere allo stesso tempo una federazione, come nel caso tedesco, un territorio vasto come quello russo (ma cristiano), oppure anche uno più piccolo come il Giappone[7].

Proviamo allora a riportare l'attenzione sul significato della parola. All'inizio dell'età moderna, cioè alla fine del Quattrocento e inizio del Cinquecento[8], "Impero", o "imperio" come si scriveva anche nella lingua italiana, rimaneva un'espressione inequivocabilmente legata alla sua origine latina. Il latino, come noto, era non soltanto la lingua dei dotti, la lingua di comunicazione fra gli intellettuali europei, ma anche la lingua dell'insegnamento universitario, della politica e del diritto. Per lunghi secoli, e ancora all'alba della Rivoluzione francese, l'uso del latino continuò a essere preferito anche in Italia non solo perché lingua della comunicazione, ma anche perché si riteneva fosse caratterizzata da un maggior grado di "scientificità", più ricca di termini tecnici, più precisa nei significati – universalmente riconosciuti – rispetto alle lingue nazionali[9]. Come ricordava ancora negli sessanta del Settecento un grande intellettuale napoletano, Antonio Genovesi, maestro di un'intera generazione di illuministi che avrebbero accompagnato la cultura italiana verso l'età delle rivoluzioni democratiche, il latino era la lingua dei saperi teorici, della politica e del diritto, l'italiano invece la lingua dei saperi pratici.

Il significato di "impero" nell'Italia moderna rimanda perciò innanzitutto alla cultura latina e a una categoria politica, l'*imperium*, e non semplicemente a una rappresentazione del territorio: è un modo di intendere l'uomo e la comunità politica, anzi l'uomo all'interno della comunità politica.

Ma non basta; l'età moderna è anche l'epoca nella quale convivono due significati diversi del vocabolo, uno che gli storici definiscono pre-moderno e che tende gradualmente a scomparire, l'altro invece più recente, che tende ad affermarsi soprattutto nel lento passag-

---

[7] F. Algarotti, *Viaggi di Russia*, a cura di W. Spaggiari, Fondazione Pietro Bembo-Ugo Guanda Editore, Parma 1991.

[8] Per uno sguardo di più lunga durata si veda la voce di P. Colliva, *Impero*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica*, TEA-Utet, Torino 1990, pp. 511-515.

[9] Cfr. tra gli altri B. Clavero, *Happy constitution. Cultura y lengua constitucionales*, Editorial Trotta, Madrid 1997, pp. 181-190.

gio dall'uso del latino a quello dell'italiano. Cerchiamo di coglierne le differenze.

Il primo significato, dominante ancora nel Cinquecento e nella prima metà del Seicento, esprime un giudizio negativo, nel senso di assenza di libertà degli individui, che ha lunga vita nella cultura occidentale del Medioevo. L'*imperium* è inteso come un'organizzazione del potere che rinvia a una costituzione metafisica, divina, del mondo e quindi a Dio come suo creatore. È quindi un ordine naturale, che presuppone il comando da una parte e la soggezione, cioè l'obbedienza, dall'altra; ma si tratta di una concezione del potere che non ha alcun fondamento razionale. *Imperium* significa quindi potere assoluto, *summa potestas* come scrivevano gli autori del tempo, cioè controllo degli uomini, delle proprietà, delle anime. È un'estensione della volontà di potenza tipica della natura umana, che anche Hobbes aveva cercato di spiegare, una "libidine del dominio", come scriveva alla metà del Cinquecento un altro grande studioso della scienza politica, il francese Jean Bodin[10].

Si tratta di un significato che l'età moderna tende però col tempo a negare radicalmente in nome di un concetto moderno di sovranità, che non si basa più sul dominio ma sulla legittimazione del potere attraverso il consenso della società. All'inizio del Seicento questo dibattito è particolarmente vivace soprattutto nell'ambito dell'insegnamento del diritto nelle università tedesche dell'Impero Romano Germanico, ed è comprensibile: la legittimazione di quell'impero, l'unico allora esistente nell'Europa occidentale, si fondava su una strategia di consenso da parte dei principi tedeschi, non su un rapporto di comando-obbedienza. Dalle cattedre tedesche di diritto naturale questa discussione si estende poi al giusnaturalismo italiano, grazie a una fitta serie di edizioni e traduzioni dei principali manuali dell'epoca. In questo nuovo clima, l'*imperium* è ancora sempre un modo particolare del *gubernare*, qualcosa di naturale, un modo per esercitare il potere. Vengono però introdotte importanti novità. Johannes Althusius, uno dei maggiori pensatori dell'età moderna, che ha lasciato molte tracce nel pensiero dei giuristi meridionali da Giambattista Vico a Gaetano Filangieri, nella sua opera dedicata alla *Politica* spiegava molto chiaramente che l'*imperium* si esprime tanto nel *regere* quanto nel *gubernare*. In altre parole, colui che esercita l'*imperium*

[10] M. Isnardi Parente, *Signoria e tirannide nella "République" di Jean Bodin*, in D. Felice (a cura di), *Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico*, I, Liguori, Napoli 2001 pp. 127-144.

deve tendere al "buon" governo, in base a parametri che non dipendono dall'arbitrio della sua volontà ma dal fine (il benessere della società) cui è destinato. È vero che colui che governa esprime anche un comando, a cui i sudditi sono sottomessi, ma non si tratta di una rapporto formale e automatico di comando-obbedienza, bensì di un rapporto di subordinazione tra gli uomini determinato da un patto politico. L'*imperium* nasce quindi da un consenso, che si manifesta una volta per tutte senza bisogno di essere sempre ricercato. Il contratto costituisce il potere politico e lo legittima con il consenso di tutti: e ciò permette di distinguere l'*imperium* dalla semplice violenza. L'*imperium*, quindi, non è arbitrio o dominio: è un prodotto della società, uno strumento di garanzia e di sicurezza, come vuole dimostrare l'Impero romano germanico, che dentro la federazione unisce e dà sicurezza ai popoli germanici, altrimenti divisi dalla fede e dalla politica.

Come si vede, il concetto di "impero", nel lessico politico dell'età moderna, rimanda ad almeno due significati: uno più antico e negativo, espresso nella volontà di dominio e di potenza; l'altro più recente e positivo, riferito a un modo di governare in base a una manifestazione di consenso politico, la cui origine è più o meno lontana nel tempo.

Si potrebbe obiettare che abbiamo assunto come punto di riferimento la lingua latina, una lingua il cui uso proprio nell'età moderna incomincia a conoscere una fase di progressiva decadenza per lasciare spazio alle lingue nazionali, che non debbono necessariamente riprodurre tutti i significati del latino ormai abbandonato.

Uno storico inglese che da anni frequenta la sociolinguistica, Peter Burke, ci spiega però che l'uso del latino, nel corso dell'età moderna, non viene affatto abbandonato: si sposta in realtà sempre più ad Oriente. Burke ci ha proposto l'immagine del latino come di una lingua "in cerca di una comunità": mentre viene abbandonato nello spazio francese, spagnolo, italiano e tedesco-protestante, si radica sempre di più nelle regioni orientali della monarchia asburgica (Slovacchia, Ungheria), nel cosiddetto *Commonwealth* polacco-lituano, in Transilvania. Rimane anche per lunghissimo tempo la lingua delle relazioni diplomatiche e dei trattati internazionali e si capisce perché: si tratta una lingua neutrale, che non riconosceva alcuna superiorità linguistica e politica alle potenze in campo, ed era allo stesso tempo una lingua di

grande prestigio[11]. Si tratta di un fenomeno da non sottovalutare, anche senza condividere l'enfasi di Daniel Defoe, l'autore del *Robinson Crusoe*, che viaggiando all'inizio del Settecento osservava: "Un uomo che sappia parlare latino può viaggiare da un capo all'altro della Polonia con la stessa familiarità di chi è nato nel paese. Dio mio! Cosa accadrebbe a un gentiluomo che dovesse viaggiare attraverso l'Inghilterra non parlando altro che il latino?"[12].

Volendo usare un'immagine un po' schematica ma di indubbia efficacia, potremmo dire che il latino migra verso Oriente assieme al significato negativo dell'*imperium* come volontà di dominio: proprio verso l'Oriente dei grandi imperi che la cultura occidentale, come ricordato da Chabod, usava contrapporre all'Occidente dei piccoli Stati. Mentre invece le lingue nazionali, e quella italiana nel nostro caso, tentano di appropriarsi dell'altro significato, quello neutrale di "impero" come semplice arte del governare.

È questo il motivo per cui la discussione nella cultura italiana del Settecento non riguarda tanto le semantiche dell'impero ma si concentra, piuttosto, sulle semantiche del governo, sul significato di espressioni come "dispotismo" e "tirannide", attraverso un divertente gioco di sinonimie e di falsi amici. Che differenza c'è fra la tirannide e il dispotismo, si domanderà il già ricordato Filangieri nella sua *Scienza della legislazione* nel 1780? Egli ne fa un'analisi politica che parte dalla storia della lingua e noi possiamo seguire la sua strada. "Tirannide" è una parola di origine anatolica, quindi asiatica e orientale, che viene grecizzata a partire dal VII secolo avanti Cristo per indicare colui che esercita al di fuori della legge, quindi illegalmente, un potere spietato. Viene usata con riferimento ai paesi occidentali, per indicare la degenerazione di una forma di governo originariamente legittima, l'uso di scelleratezze fini a se stesse, secondo in una linea di pensiero che va da Machiavelli[13] a Vittorio Alfieri, l'autore di *Della tirannide*[14]. "Dispotismo" non è invece una parola di origine orientale ma greca, quindi "europea" per la cultura ellenistica, che però serviva a indicare una forma di governo tipicamente asiatica, la cui unica carat-

[11] P. Burke, *Lingue e comunità nell'Europa moderna*, tr. it. di B. Fiorino, il Mulino, Bologna 2006, pp. 59-64.
[12] N. Davies, *God's Playground. A History of Poland*, I, Oxford University Press, Oxford 1981, pp. 236-237.
[13] G. E. M. Scichilone, *Niccolò Machiavelli e la "monarchia del turco"*, in Felice (a cura di), *Dispotismo*, I, cit., pp. 95-125.
[14] B. Bongiovanni, *Babele. Osservatorio sulla proliferazione semantica*, "L'Indice", 1 (2007), p. 26.

teristica era di essere estranea alla tradizione repubblicana e democratica della *polis*. Il dispotismo era visto quindi come un'arte del governare, fondata su un rapporto di dominio e obbedienza, ma comunque naturale; il despota esercitava un potere di tipo assoluto, ma non per questo illegittimo.

Che cosa accade nella cultura italiana del Settecento? L'uso dell'espressione *impero* conosce una sorta di cortocircuito culturale. Assieme all'abbandono del latino, si cerca di confinare a quella lingua anche il significato di *imperium* come concetto negativo, legato all'arbitrio e alla tirannide. Nell'uso dell'italiano, invece, l'"impero" resta come arte del governare, dispotica ma pur sempre legittima e basata su una forma più o meno antica di consenso. E non potrebbe essere altrimenti, perché nella nostra penisola tra età moderna ed età contemporanea sopravvivono almeno due tipi di impero che si appoggiano vicendevolmente: uno è quello asburgico, che esercita un controllo diretto o indiretto su gran parte del territorio, dalla Lombardia, alla Toscana, sino al regno di Napoli; l'altro è l'impero del pontefice romano, che esercita un controllo sulle anime.

In questo senso, la cultura italiana del '700 rifiuta le semantiche dell'impero, in quanto si astiene dall'associare all'uso di questa parola un particolare giudizio morale o politico. E se proviamo a ricordare che l'impero è allora semplicemente una forma di governo e il dispotismo l'arte del governare che più spesso la caratterizza, soprattutto quando si è di fronte a un vasto territorio, siamo allora in grado di rileggere i testi dell'epoca.

Antonio Genovesi pubblica ad esempio nel 1766 la *Diceosina, ossia filosofia del giusto e dell'onesto*, un manuale universitario di etica e filosofia destinato a grande successo. Egli spiega da subito che vi sono "tre sorte d'imperio, dispotico, regio, civile […] dei quali il dispotico si arroga tutti i diritti dei sudditi, regio una parte, il civile niuna"[15]; ma per dimostrare che anche nell'impero dispotico il sovrano è vincolato ai suoi sudditi porta l'esempio della Cina:

> Non è egli indipendente l'Imperador della China, dirà taluno, signore di 120 milioni d'anime, in capo ad 800 mila uomini di truppe regolate? Anzi, dico io, quanti son più coloro a cui comanda e signoreggia,

[15] A. Genovesi, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto (1766)*, a cura di N. Guasti, presentazione di V. Ferrone, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo-Edizioni della Laguna, Venezia 2008, p. 338.

> tanto ha egli maggior bisogno di dipendere, e più è incerta la sua vita e la sua felicità[16].

Altro esempio, altro impero. Nel marzo 1769 un giornale veneziano, "L'Europa letteraria"[17], spiega ai suoi lettori le caratteristiche del mondo russo: "la costituzione dell'Imperio di Russia è fondata su' diversi tribunali di giustizia e tutti hanno la sorgente dall'autorità suprema autocratica". Come si vede, "l'imperio di Russia" viene presentato con le caratteristiche di uno Stato moderno, fondato sul riconoscimento di una legge fondamentale, su "tribunali di giustizia" e sull'esercizio di un potere descritto non come tirannico ma come "autorità suprema aristocratica". Terzo esempio, che ci viene fornito da una versione italiana delle *Considerazioni sulla causa della grandezza e della decadenza dei Romani* di Montesquieu, uscita a Firenze nel 1776. Il traduttore, un toscano, per attenuare la perentorietà di Montesquieu secondo cui nella storia l'immagine dell'impero è sempre stata associata a quello della tirannia[18], premette un'introduzione per spiegare che questo è vero solo per il passato e che "i gran re" possono certamente rendere "felici gl'imperii"[19].

Tutti questi spunti trovano una sistemazione teorica in un'opera che rappresenta una vera e propria guida per la cultura politica italiana ed europea tra età moderna e contemporanea. È la già ricordata *Scienza della legislazione* del napoletano Gaetano Filangieri del 1780, considerata il testo fondativo della moderna teoria dei diritti dell'uomo in Italia, tant'è che venne tradotta in tutte le principali lingue occidentali e fu utilizzata per la redazione di gran parte delle carte costituzionali a cavallo tra Settecento e Ottocento. Il lavoro di Filangieri ci interessa anche perché costituisce un laboratorio per il lessico politico dell'italiano contemporaneo e perché le lunghe analisi del sistema degli imperi che vi sono contenute interessano molto, attualmente, la cultura ispanoamericana, che ha scoperto nelle traduzioni settecentesche della *Scienza della legislazione* un documento che aiuta a capire

---

[16] *Ivi*, p. 25.

[17] "L'Europa letteraria", tomo IV, parte I, 1 marzo 1769, pp. 42-44 (l'articolo è firmato da Domenico Caminer).

[18] D. Felice, *Dispotismo e libertà nell'Esprit des lois di Montesquieu*, in Id., (a cura di), *Dispotismo*, I, cit., pp. 189-255.

[19] G. Abbattista, *"Imperium e libertas": repubblicanesimo e ideologia imperiale all'alba dell'espansione europea in Asia, 1650-1780*, in "Studi settecenteschi", n. 20, 2000, pp. 9-49. La traduzione era uscita a Londra (Firenze) nel 1776, opera di Domenico Eusebio De Kelli-Pagani.

gli effetti della crisi imperiale lungo l'Ottocento e soprattutto le difficoltà di costruire degli stati nazionali di tipo occidentale[20].

Ma lasciamo la parola a Filangieri. L'uomo vive l'età moderna, egli scrive, che è ormai quella in cui

> il tempo della fondazione e del rovesciamento degl'imperi è passato, da che non si ritrova più l'uomo innanzi al quale la terra taceva, da che le nazioni, dopo gli urti comuni e i perpetui contrasti dell'ambizione e della libertà, si sono finalmente fissate in uno stato di riposo, che l'induce a cercare l'agio piuttosto che la grandezza e la gloria[21].

Il compito dell'intellettuale è quindi quello di far ordine nel caos della politica, di restituire alle parole il loro vero significato, di educare la società a un uso critico della ragione. Il dispotismo non è sinonimo di tirannia ma nemmeno l'impero è sinonimo di dispotismo:

> Un errore – scrive – del quale l'autore dello *Spirito delle leggi* è stato forse l'origine e che da una falsa esperienza ha ricevuto un'apparenza di verità, ha sedotto una gran porzione de' moderni politici. Si crede generalmente che i domini di grande estensione non sieno suscettibili d'altro governo che del dispotico e che il problema d'una buona legislazione non sia risolvibile che ne' piccioli Stati[22].

Filangieri si ribella quindi all'assioma secondo cui a un impero corrisponde un vasto territorio e a un vasto territorio corrisponde un

---

[20] Vi sono tuttavia delle significative eccezioni. Vedi, ad esempio: Anthony Pagden, *Spanish Imperialism and the Political Imagination. Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*, Yale University Press, New Haven-London 1990; Juan Pimentel, *La física de la monarquía. Ciencia y política en el pensamiento colonial de Alejandro Malaspina (1754-1810)*, Ediciones Doce Calles, Aranjuez 1999.

[21] G. Filangieri, *La scienza della legislazione. Edizione critica*, I *Delle regole generali della scienza legislativa*, a cura di A. Trampus, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo-Edizioni della Laguna, Venezia 2004, p. 136. Il passo è una parafrasi da Raynal, *Histoire philosophique et politique*, cit., tomo III, libro VI, cap. I, pp. 1-2 (cfr. G. Goggi, *Diderot-Raynal-Filangieri: uno studio di fonti*, in "Giornale storico della letteratura italiana", 483 (1976), pp. 387-418).

[22] Filangieri riprende Montesquieu, *De l'esprit des lois ou du rapport que les lois doivent avoir avec la constitution de chaque gouvernement, les moeurs, le climat, la religion, le commerce, etc.*, VIII, 16-20 in Id., *Oeuvres complete*, II, a cura di R. Caillois, Gallimard, Paris 1951, pp. 362-365.

governo dispotico che significa cattive leggi, laddove invece si desidererebbe una buona legislazione.

La grand'estensione d'un paese dovrà dunque privarlo di questo beneficio? Dovranno dunque i grand'imperi languire sotto il giogo del dispotismo? Sarà forse vero che i corpi più grandi in natura sieno i più imperfetti e che l'arte non possa perfezionare un colosso, come perfeziona una piccola statua?

Quest'opinione sarebbe troppo funesta – prosegue Filangieri – troppo rattristante per l'umanità, per non essere oppugnata. Ma io lascio all'istitutrice augusta delle Russie il far ravvedere l'umanità da quest'errore e il mostrarle col fatto la possibilità di quest'intrapresa. Nel caso che il suo codice non corrisponderà all'aspettazione dell'Europa e al suo zelo: nel caso che questo somministrerà una prova di più in favore dell'opinione di questi politici, io li prego di ricordarsi dell'estensione immensa dell'impero della China e degli elogi che essi stessi han fatti della moderazione del suo governo e della saviezza delle sue leggi.

Tra piccolo Stato e grande impero la differenza si riduce così soltanto all'arte del governare, cioè a un'organizzazione politica più complessa e necessariamente più centralizzata. Il despota non governa illegittimamente e l'impero non produce necessariamente un'immagine negativa: "La cosa più stupenda della vita di Pietro il Grande si è che il dispotismo non abbia corrotto in lui le massime della giustizia" si scriveva nel 1783 in una *Storia, fisica, morale, civile e politica della Russia*[23].

La letteratura legata all'esperienza del viaggio conferma che non vi è differenza tra imperi e piccoli Stati: la scoperta degli itinerari di viaggio alternativi al *Grand Tour*, nell'impero romano germanico, in quello russo o ancora più ad oriente, verso Costantinopoli e anche oltre, conferma che l'orizzonte si dilata ma l'organizzazione politica dello Stato non rappresenta un ostacolo. Giacomo Casanova nel 1765 è in Russia (ce lo racconta nelle posteriori memorie sulla base di appunti dell'epoca) ma le uniche difficoltà del viaggio riguardano le distanze (San Pietroburgo-Mosca in sei giorni e sette notti) e anzi il dispotismo pare quasi una virtù: San Pietroburgo è nata "unicamente per

[23] Citata da F. Venturi, *Settecento riformatore*, IV/2, *La caduta dell'Antico Regime 1776-1789. Il patriottismo repubblicano e gli imperi dell'Est*, Einaudi, Torino 1984, p. 835.

la formidabile volontà di un despota. Difatti Pietro il Grande la eresse in nove mesi, benché avesse impiegato molto più tempo a concepirla"[24]. L'unico pericolo, come spiegava nel 1776 la gazzetta intitolata "Nuove di diverse corti e paesi", era dato nel passato dal fatto che quell'impero era instabile in quanto vi erano adottate "delle leggi asiatiche ed europee", che rendevano la legislazione "imperfettissima"[25]. Ma da quando il volto "asiatico" era stato gradualmente cancellato dall'opera riformatrice e "dispotica" di Caterina II, la Russia era diventata la nuova mèta da esplorare, su cui fiorivano le descrizioni e le statistiche. "L'impero della Russia comprende una superficie di paese di 3 milioni 25.000 leghe quadrate, dove però soltanto si contano 540 città popolate l'una coll'altra di circa 4.000 abitanti" informavano le fiorentine "Notizie del mondo" alla fine del 1786[26]. E discorsi simili si potrebbero fare per il mondo ottomano.

Gli imperi in età moderna sono quindi sempre meno "tirannici"? Parebbe di sì, almeno sino agli ultimi anni del Settecento, cioè fino a quando l'opinione pubblica non appare intimorita dai nuovi imperi, che si profilano non a Oriente ma a Occidente. La Gran Bretagna, anzitutto, comincia ad assumere le vesti di matrigna quando rivela la natura del suo governo oppressivo sulle colonie americane. Apparirà allora come un impero e come un tiranno che nega le libertà (queste sono proprio le parole usate nella dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti d'America nel 1776), nonostante lo spazio da essa occupato in Europa sia, tutto sommato, piccolo. E un altro impero si profilerà quando la Francia rivoluzionaria si espanderà oltre i propri confini, almeno agli occhi di chi non condivide del tutto le sue strategie politiche. Non è un caso che proprio tra il 1796 e il 1799 compare per la prima volta il verbo "imperializzare" – come ci informa la ricerca dedicata da Erasmo Leso a *Lingua e rivoluzione* sul vocabolario politico del triennio rivoluzionario –, proprio per indicare la conquista e la sottomissione di un territorio straniero. Recita infatti un documento veneto del 9 agosto 1797, indirizzato da uno sconosciuto alle autorità francesi:

> io non dubito, […] che vi determinerete a creare per la mia patria una potenza, che per la riunione dei popoli liberi e delle coste marittime

[24] G. Casanova, *Storia della mia vita*, a cura di Piero Chiara e Federico Roncoroni, I, Mondadori, Milano 1984, p. 151.
[25] Citata in Venturi, *Settecento riformatore*, IV/2, cit., p. 782.
[26] Così ancora Venturi, *Settecento riformatore*, IV/2, cit., p. 815.

> che la circondano, non potrà più essere imperializzata ma si conserverà sempre libera[27].

L'Ottocento riserverà quindi alla cultura italiana una nuova semantica degli imperi, che riporterà indietro ai significati più antichi dell'*imperium*, a un mondo di paure e di timori che la cultura dei lumi aveva tentato inutilmente di esorcizzare.

[27] E. Leso, *Lingua e rivoluzione. Ricerche sul vocabolario politico italiano del triennio rivoluzionario 1796-1799*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia 1991, p. 590.

IMPERO E LINGUA LETTERARIA

Elide Pittarello

LE MEMORIE DI CARLO V

1. L'autore e l'opera

Ricordiamo che Carlo nacque nel 1500 nelle Fiandre. Non aveva neanche due anni quando fu lasciato là dai genitori, che nei loro andirivieni da e verso la penisola iberica tenevano insieme regni e mettevano al mondo figli. Il padre era Filippo il Bello d'Asburgo e la madre Giovanna di Castiglia, l'erede di Isabella la Cattolica, morta nel 1504. Ma Giovanna aveva dato segni di squilibrio mentale o così si era fatto credere, tanto che la regina Isabella aveva designato come eventuale altro successore il nipote Carlo, ancora bambino. Reggente sarebbe stato nel frattempo il re Ferdinando d'Aragona, consorte di Isabella. La diffidente nobiltà castigliana gli aveva invece preferito il genero straniero, Filippo. Questi, però, morì inaspettatamente a Burgos, nel 1506. Fu allora che Ferdinando d'Aragona rientrò nel ruolo previsto e governò – oltre ai propri territori – anche il regno di Castiglia e le sue colonie, fino alla fine dei suoi giorni. Nel frattempo, Carlo, con la morte prematura del padre aveva ereditato i Paesi Bassi a soli sei anni. Cresciuto alla corte della zia Margherita d'Asburgo, e indottrinato da Guillaume de Croy, venne emancipato politicamente nel 1515. Fu il primo colpo di mano del suo precettore, con il beneplacito dell'imperatore Massimiliano.

Comincia a questo punto, nel suo quindicesimo anno di età, il racconto autobiografico di Carlo V, di cui ci è pervenuta soltanto una versione manoscritta in portoghese, del 1620. La riporta a stampa, con testo a fronte in francese, Alfred Morel Fatio, che chiama l'opera *Mémoires de Charles-Quint*[1]. Ad essa faremo riferimento per le citazioni, anche se dal punto di vista filologico questa edizione non è sempre impeccabile. Ma le questioni ermeneutiche da affrontare sono di ordine più generale, cominciando dall'incerta tipologia del testo e dalle molte inferenze sommerse.

---

[1] A. Morel Fatio, *Historiographie de Charles – Quint. Première Partie suivie des Mémoires de Charles – Quint. Texte portugais et traduction française*, Librairie Honoré Champion Editeur, Paris 1913.

Queste *Memorie* – che per l'uso oggi invalso continueremo a chiamare così – si presentano come uno scarno resoconto di viaggi e di imprese belliche. Per colui che possiamo definire un imperatore errante, preparare la pace facendo la guerra fu un destino ineluttabile e una vocazione ostinata, come si evince da queste sue pagine asciutte e autoritarie, nelle quali esprime raramente un'esitazione o un cruccio per come sono andate le vicende di cui è stato protagonista. Senza soluzione di continuità le morti, le nascite, i matrimoni, le reggenze e le successioni si intrecciano ai consolidamenti territoriali, alle alleanze e alle ostilità interne e esterne al suo impero, agli spostamenti da un capo all'altro dell'Europa e del Mediterraneo, passando dalle corti ai campi di battaglia e viceversa.

Chi scrive costruisce il tracciato di un'ascesa mirabolante, senza quasi intoppi né scacchi, dove gli avvenimenti si comprimono nelle sfilze stringate di un discorso autoreferenziale. I sottintesi e le omissioni abbondano, anche perché non pare che le *Memorie* fossero destinate alla pubblicazione. Ne consegue che questa mappa fatta su misura ha bisogno più che mai di un contesto molto articolato ed esplicito, da cui trarre i supplementi di informazione che permettano di decifrarne almeno la tessitura evenemenziale. Per chi, infatti, non conoscesse già la storia di Carlo V, il testo risulterebbe opaco in più di un passaggio. Va dunque letto in controluce, avendo sempre presente l'intero scenario europeo sul quale stagliano una figura eccezionale. Ed è proprio questo punto di vista letteralmente sovrano ciò che rende intrigante un testo arido dal punto di vista della bellezza. Con il disincanto di chi ha attraversato le estetiche tutt'altro che armoniose del secolo XX, possiamo cercarne i valori anche altrove. Le sorprese non mancheranno.

2. Modi di dire

Cominciamo dalla strategia con cui sono inanellati i fatti, siano essi puntuali o inesatti o perfino omessi. Oltre a rilevare ciò che l'imperatore dice, con qualche sondaggio stilistico potremo cogliere anche cose che l'imperatore non fa trapelare, in modo deliberato e perfino inconsapevole.

Il racconto è alla terza persona, nel solco di un'antica tradizione, come per esempio il *De Bello Gallico*, un libro che Carlo V portò con sé nel ritiro di Yuste, quando ormai aveva abdicato a tutto e la sua vita era agli sgoccioli. Ma quel possibile modello classico non basta a i-

dentificare il genere letterario di queste *Memorie*. Rispetto alla lezione che veniva dal Medioevo e dall'Umanesimo, esse rappresentano una rottura del canone. Fino ad allora, oltre ai santi, i soli uomini ritenuti degni di fama erano coloro che si distinguevano con la spada. Toccava poi agli uomini di penna lasciare ai posteri la storia scritta delle gesta degli eroi. Chi, come il Marqués de Santillana o Jorge Manrique era abile sia nell'uso delle armi che delle lettere, non scriveva comunque di sé. O, per lo meno, non direttamente. Da questo punto di vista, le *Memorie* di Carlo V – che paiono essere state composte a metà del secolo XVI – rappresentano una novità che il sistema letterario coevo stava inglobando velocemente con diverse declinazioni di genere, quali il romanzo picaresco, l'epica coloniale e le autobiografie di soldati.

Tuttavia, il caso dell'imperatore Carlo V non rientra nemmeno nel nuovo spazio autobiografico che si sta formando. Quando scrive queste *Memorie*, esistono già su di lui molte opere storiche coeve, di varia provenienza e fattura[2]. Alcuni testi si dovevano a umanisti prestigiosi, scelti direttamente dall'interessato per svolgere il ruolo di cronista imperiale. Il primo a ricevere l'incarico fu Antonio de Guevara, che in modo tanto diffuso ed elegante scrisse di Carlo V, senza mai giungere a comporre un libro che gli fosse specificamente intitolato[3]. Il secondo fu Juan Jinés de Sepúlveda, autore di *De Rebus Gestis Caroli Quinti*, il quale raccoglie in minima parte testimonianze oculari e racconta ciò che conviene al modello storiografico dei classici greci e latini[4]. Avere una buona cultura non giovava all'informazione storica quale si concepisce oggi. Valutare in modo affidabile la parabola di Carlo V è considerata un'impresa chimerica perfino dagli specialisti del secolo XX, a causa della debordante quantità di fonti e documenti sparsi per l'Europa. E, data la difficoltà di arrivare a una sintesi che agglomeri le molteplici dimensioni politiche di questo sovrano, ancora oggi si pubblicano lavori che dedicano capitoli separati a Carlo I di Spagna e a Carlo V imperatore[5].

Resta il fatto che l'autore di queste *Memorie* fa tutto da solo: compie le *res gestae* e redige la *historia rerum gestarum*, nell'età in cui in pittura si sta affermando l'autoritratto e nelle lettere fa capolino

[2] V. De Cadenas y Vicent, *Las supuestas "Memorias" del Emperador Carlos V*, Hidalguía, Madrid 1989, pp. 59-62.
[3] A. Morel Fatio, *op. cit.*, pp. 21-41.
[4] *Ivi*, pp. 42-72.
[5] J. Lynch, *Los Austrias (1516-1700)*, Crítica, Barcelona 2000.

la scrittura dell'io. Inverte, pertanto, quella che per Lotman è il diritto alla biografia, cioè il diritto a trasformare le esperienze di un individuo in una storia modellata dai codici culturali di una determinata epoca[6]. L'imperatore – nonostante le molte versioni pubbliche della sua biografia – si attribuisce unilateralmente il diritto di riscrivere da sé la storia della propria vita, facendo confluire nella sua persona funzioni fino ad allora divise. La sua è infatti una scrittura mondana, rinascimentale nel senso che pone sé stesso al centro del proprio destino. Appare invece priva degli ornamenti umanistici in voga, che imponevano sempre l'ideale sul reale. Carlo V era stato uno studente svogliato che preferiva decisamente la vita attiva a quella contemplativa. Ignorando i precetti letterari, si prese ampie libertà nelle forme e nei contenuti delle sue *Memorie*, per esempio non ricorrendo alla mitologia greca e romana e quasi ignorando anche la provvidenza divina. Quest'ultima emerge per lo più dove proprio non poteva mancare, vale a dire nella parte in cui l'autore racconta le guerre di religione contro i protestanti. La sua straordinaria missione imperiale resta sottintesa come una linfa invisibile.

Fin dall'inizio del testo il narratore e protagonista si designa come l'"Archiduque Carlos", "neto" dell'Imperatore. Di questi egli loda la "prudencia", la virtù di chi governa, nonché l'"esforço costumado", la virtù di chi fa la guerra[7]. Tali sono i caratteri della stirpe prescelta da Carlo per la propria presentazione. Si tratta di quella patrilineare. Poche righe più sotto, l'imperatore si riferisce a se stesso come a "Sua Mag**[**estade**]**", adottando quindi il punto di vista del narratore adulto e non quello del protagonista adolescente della storia appena iniziata. Siamo già nel 1516 e Carlo (non ancora I né V) registra tre avvenimenti che lo riguardano. L'ordine in cui li elenca è una spia delle sue priorità politiche: la visita alla parte dei Paesi Bassi che ancora non aveva salutato in veste ufficiale; la sua prima convocazione, a Bruxelles, del capitolo dell'Ordine del Toson de Oro, il cui titolo gli era stato conferito dal padre quando aveva appena un anno; l'acquisizione del regno di Castiglia e Aragona. Messa in coda alla lista, questa notizia è a dir poco laconica. Ma c'erano molti motivi per non dilungarsi troppo sull'argomento.

---

[6] J. Lotman, *Il diritto alla biografia. Il rapporto tipologico fra il testo e la personalità dell'autore*, in *La Semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, a cura di Simonetta Salvestroni, Marsilio, Venezia 1985, p. 190.

[7] A. Morel Fatio, *op. cit.*, p. 186.

Recita testualmente il passo: "E foi o anno em que morreo El Rey Catholico, e dentão por diante o Archiduque tomou o titulo de Rey"[8]. Fregiarsi di questo titolo era come minimo una forzatura, messa in atto dal sagace Guillaume de Croy. Poiché aspirava alla carica elettiva di imperatore, Carlo aveva tutta la convenienza a presentarsi in veste di re piuttosto che di arciduca. Tuttavia, rispetto al nonno spagnolo che gli offriva da morto tale fortuna, il nipote non esplicita nemmeno il rapporto di parentela. Malgrado la sua faccia fosse inequivocabilmente asburgica, Carlo aveva nelle vene molto più sangue iberico che francese o tedesco[9]. Ma Ferdinando d'Aragona e Isabella di Castiglia, i re cattolici che nel 1492 avevano espulso gli ebrei e conquistato l'ultima roccaforte araba, non sono nei pensieri di Carlo. Paradossalmente egli avrebbe finito per farsi spagnolo al di là di ogni aspettativa. Eppure tale metamorfosi, ancora incompleta nel momento in cui redige queste *Memorie*, non incide affatto nella retrospettiva dei suoi esordi politici. Pur essendo il difensore della stessa religione dei nonni spagnoli, l'interesse di Carlo si sarebbe spostato su altri nemici, vale a dire gli eretici luterani e i turchi infedeli. Qualunque sia la ragione, in questo punto del testo l'ascendenza matrilineare è omessa.

Eppure della madre non può fare a meno di parlare e non proprio per ragioni sentimentali. Vi accenna poco più avanti, quando ricorda il suo viaggio in Spagna, con un seguito di borgognoni raffinati, sprezzanti e avidi, di cui non fa parola. A diciassette anni, Carlo metteva piede per la prima volta in una terra di cui ignorava quasi tutto, non ultima la lingua. Non era questo il caso del fratello minore Ferdinando, che in Castiglia era nato e cresciuto e che buona parte della nobiltà locale avrebbe decisamente preferito come regnante. In una situazione dinastica tutt'altro che stabile, avviene l'incontro fra i due possibili contendenti, registrato da Carlo in questo modo: "indo á Mojados, achou ao Infante Dom Fernando seu irmão, ao qual recebeo com grande e fraternal amor"[10]. L'aspirante imperatore e ancora incerto re spagnolo tiene con sé il fratello fino al 1518, anno in cui lo fa andare nei Paesi Bassi, alla corte della zia Margherita, allontanandolo quindi da eventuali sostenitori autoctoni. La notizia è data in modo essenziale, senza che trapeli alcuna rivalità. Sapendo la piega che avrebbe preso la storia europea nel corso dei decenni successivi, e sapendo anche quanto temibile fosse Ferdinando nel momento in cui queste *Memorie*

[8] *Ivi*, p. 188.
[9] J. Pérez, *Carlos V*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid 1999, pp. 13-15.
[10] A. Morel Fatio, *op. cit.*, p. 188.

venivano scritte, è difficile stabilire se questa scelta si debba soltanto alla logica del potere.

Le omissioni sono di varia natura. Per esempio, l'imperatore non nomina mai la sorella maggiore Leonor, che lo accompagna nel suo primo viaggio in Spagna: in quel momento la giovane non è un familiare politicamente rilevante. Né sono degni di nota gli abitanti delle regioni spagnole che non hanno peso nel suo futuro di sovrano. Ciò che successe quando approdò alla costa delle poverissime Asturie non gli strappa neanche una parola. Credendolo un invasore, gli abitanti si spaventarono tanto da fuggire armati sulle montagne. Ma Carlo si cura solo di ciò che riguarda il suo ruolo non ancora legittimato in Spagna. La traversata, l'approdo e il viaggio all'interno della Castiglia vengono così sintetizzati: "embarcandose sua Mag. em Vlissinga, como ditto he, passou o mar do poente, e veo á Hespanha a primeira vez, onde esteve tee o anno de 20. E continuando seu caminho atee Tordesillas, foi beijar as mãos á Rainha sua mai […]"[11].

Perché menziona qui la regina? Non aveva egli già ereditato il titolo di re di Castiglia e di Aragona? Non del tutto o non così chiaramente. Sua madre, che fino al 1555 regnò forse di diritto ma non certo di fatto, era stata soprannominata non a caso Giovanna la Pazza. La visita del figlio che vedeva quell'estranea per la prima volta da quando era piccolo durò una settimana. Tanto aveva impiegato il lungimirante Guillaume de Croy per assicurarsi che la regina non pretendesse di esercitare il suo potere. A Tordesillas, la madre di Carlo viveva in un isolamento che, dopo quella visita, diventò segregazione. E segregata rimase anche la sorella minore Catalina, l'unica figlia da cui la regina non voleva staccarsi. Era nata dopo che l'amatissimo marito era già morto e Carlo la vedeva per la prima volta, come il fratello Ferdinando. Ma nemmeno lei è un soggetto politico e non ha posto in queste *Memorie*.

Ogni tanto vi affiorerà invece la madre scomoda, un fantasma che morì solo tre anni prima di suo figlio imperatore, che fu obbligato a condividere con lei il titolo di re di Spagna fino al momento in cui decise di abdicare. Si capisce dunque perché non tralasci questo nodo giuridico, pur senza rivelarne i retroscena. Si trattava di una imposizione della nobiltà spagnola, per niente entusiasta della sua venuta. Annotando dunque di aver convocato le Cortes di Castiglia a Vallado-

[11] *Ibidem*.

lid, al fine di ottenerne ufficialmente l'investitura, egli scrisse: "foi jurado por Rey juntamente con a Rainha sua mai"[12].

Ottenere la stessa investitura dimezzata richiese mediazioni laboriose anche nel regno di Aragona. Ancora più complesse furono le negoziazioni con la Catalogna. Ma proprio mentre si stava spostando dall'uno all'altro territorio, quello che era soltanto il re Carlo I "no caminho soube da morte do Emperador Maximiliano seu avo"[13]. Di nuovo la genealogia che gli sta cuore è messa bene in risalto, perché egli sa già cosa gli sarebbe successo. I conflitti e gli intrighi che precedono ogni sua affermazione politica sono rimossi. Si veda, per esempio, il silenzio che avvolge la sua complicata elezione a imperatore, così costosa sul piano diplomatico ed economico. Quando scrive questa prima parte delle *Memorie*, l'imperatore si attiene ai dati nudi, positivi, alla concatenazione degli effetti trionfali, senza alcun esame delle cause determinanti, né tanto meno degli scampati pericoli. Carlo V asserisce senza spiegare o provare. Concisamente ricorda che a Barcellona, nel 1519, mentre erano riunite le *Cortes* che gli dovevano dare l'investitura di re, "lhe vieram novas da sua eleição ao Imperio, a qual lhe foi mandada denunciar pelo Duque Federico Conde Palatino. De là se partio para se ir embarcar em a Corunha, e tomar a primeira coroa em Aquisgran"[14].

In realtà egli partì quasi un anno dopo, dovendo preparare il viaggio con l'aiuto del suo regno di riferimento, la Castiglia, la terra più ricca della Spagna. Ai nobili locali, già poco felici di averlo come re, non interessava che diventasse anche imperatore, la cui politica sovranazionale non li riguardava. Eppure è a La Coruña, dove aveva riunito le Cortes, che Carlo I, sul punto di diventare Carlo V, presenta il suo programma di difensore mondiale della fede cattolica. In realtà questa è la scusa per battere cassa, ma con il senno di poi le precarietà degli inizi dovettero sembrargli di nessuna importanza. E tace al riguardo, come pure tralascia altre questioni rilevanti di quel momento, prima fra tutte la dirompente rivolta dei *comuneros*.

La secchezza comunicativa non varia con l'avanzare del racconto. L'imperatore, per esempio, snocciola parecchi fatti rilevanti in poche righe: la sua partenza da Vienna, salvata poco prima dall'assalto dei Turchi; l'epidemia di peste che colpisce l'esercito; l'ammutinamento di una guarnigione italiana, lasciata a difesa del territorio austriaco; il se-

[12] *Ibidem.*
[13] *Ivi*, p. 190.
[14] *Ibidem.*

condo incontro poco fruttuoso con il papa Clemente VII, avvenuto a Bologna; il ricongiungimento con l'imperatrice a Barcellona, dopo quattro anni di assenza[15]. A Bologna Carlo V aveva incontrato anche Tiziano, della cui arte tanto si sarebbe compiaciuto poiché aveva la capacità di nobilitare artisticamente la sua immagine pubblica. Al 1533 risale, infatti, il magnifico ritratto *Carlo V con un cane*, che reinterpreta un precedente ritratto ideato e dipinto da Jacob Seisenegger. Era stata così soddisfatta una richiesta dell'imperatore, che però non include tali vanità nelle sue *Memorie*.

Lo stile del testo rimane uniforme fino quasi alla fine, con l'eccezione delle guerre di Germania (1546-1547), che per Carlo V realizzano il sogno di unificazione religiosa dei territori dell'Impero. Solo a questo punto la diegesi delle sue *Memorie* si espande, cede a una narrazione più varia e moderatamente appassionata. Per esempio, si metta a confronto questa parte del testo dell'imperatore con il *Comentario de la Guerra de Alemania hecha por Carlos V, máximo emperador romano, rey de España*, di Luis de Ávila y Zúñiga, un altro dei cronisti ufficiali che in questo caso aveva il privilegio di essere davvero un testimone oculare e che seguì l'imperatore anche a Yuste, nel tempo del declino. Limitatamente a queste guerre, fra la testimonianza di Luis de Ávila, subito pubblicata a Venezia nel 1548, e quella di Carlo V, che parrebbe composta due anni dopo, le differenze saltano all'occhio. Da un lato il cronista ossequia l'imperatore lodando in modo ricorrente e topico il suo operato virtuoso e straordinario, che paragona a quello di Cesare e Carlomagno. Dall'altro, lo riverisce con la non meno topica consegna del silenzio, un'autocensura che gli fa scartare dalle proprie pagine qualunque ombra che possa offuscare l'immagine del supremo esecutore dei disegni della provvidenza divina[16]. Così l'ideale del potere vaglia la verità e ne fornisce la versione più conveniente, secondo una pratica socialmente condivisa.

A questo punto l'indagine comparativa finisce per andare a tutto vantaggio delle *Memorie*, il cui protagonista e narratore appare – per differenza – umanissimo. Oltre a descrivere accampamenti e trincee brulicanti di soldati, oltre a indugiare su battaglie e scaramucce fra le rive del Danubio e dell'Elba, Carlo V si vanta della sua lungimiranza strategica per smussare alcuni errori tattici; oppure ammette qualche

[15] *Ivi*, p. 206.
[16] L. de Ávila y Zúñiga, *Comentario de la Guerra de Alemania hecha por Carlos V, máximo emperador romano, rey de España, en el año de MDXLVI y MDXLVII*. Venetia, 1548, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante 2001.

umiliazione per sottolineare la condotta di alleati poco limpidi. Insomma non confonde la propria forza, di cui va molto fiero, con l'onnipotenza che gli attribuiscono i cronisti imperiali, benché ai posteri sia chiaro che egli misurò per difetto le intenzioni sia degli avversari che dei sostenitori. Per esempio, il cronista Luis de Ávila si guarda bene dal riferire che Paolo III decise di ritirare le truppe pontificie di stanza a Ulm, all'inizio del 1547. Era un affronto che blandiva di fatto non solo il re di Francia, nemico di Carlo V, ma che beneficiava gli eretici protestanti. L'imperatore tenta inutilmente di evitare il danno. Alla fine lo subisce e ne scrive:

> E por mais que o Emperador instou que tal não fizesse e que quisesse ter parte na honra da victoria, o não quis ouvir, e assi os d[ichos] Italianos se foram. E achandose sua Mag. Confuso de ver de huma banda que mal podia dividir suas forças e da outra que sua saude pedia cura, estava em duvida ao que devia accodir[17].

Ammissioni del genere hanno rilevanza dal punto di vista di una scrittura autobiografica che si stava facendo strada fra convenzioni e istituzioni di tutt'altra natura. L'eredità letteraria del passato e l'intransigenza ideologica del presente stavano ingessando l'espressione di ogni contenuto fattuale entro griglie anacronistiche. Oggi gli storici, che sono i naturali specialisti di queste *Memorie*, badano fondamentalmente ai contenuti, e con ragione dal punto di vista della loro disciplina. Ma passaggi come questi rappresentano delle novità destinate a emergere in modo duraturo nell'ambito della rappresentazione biografica e autobiografica. La concezione del discorso destinato a esprimere la verità sta cambiando. È in corso un conflitto fra le regole del decoro comunicativo e le spinte a raccontare l'esperienza senza sotterfugi. Non si deve dimenticare che la partigianeria era la regola, non l'eccezione. Malgrado le rituali rivendicazioni di attendibilità da parte dei cronisti, legate alla loro presenza fisica sul luogo degli avvenimenti o almeno al giusto vaglio dei resoconti dei testimoni oculari, si finiva per avere il panegirico o il vilipendio. Il fatto che il protagonista delle *Memorie*, pur consapevole del proprio ruolo, metta per iscritto certe sue debolezze politiche non era contemplato da alcun canone, mentre era ovvio che ciò rientrasse nelle prerogative degli oppositori. È dunque in gioco la nascita di un soggetto nuovo, imprevedibilmente sincero.

[17] A. Morel Fatio, *op. cit.*, pp. 313-314.

3. Il corpo imperiale

La conferma di questa anomalia confessionale che ben presto sarebbe divenuta norma arriva da dettagli del tutto insignificanti per gli storici. Carlo V contabilizza con cura i viaggi e gli incontri: quante volte ha attraversato un certo mare; quante volte è entrato e uscito da un paese; quante volte ha visto i suoi parenti, i suoi alleati, i suoi nemici. In genere elenca tutto con estrema sobrietà, comprese le questioni familiari, dalle quali espunge i commenti affettivi, data la natura politica del suo scritto. Quando, per esempio, prende in moglie Isabella del Portogallo, ne parla senza neanche dire il nome della sposa e inserendo subito dopo la notizia di un decesso reale: "O Emperador se partio em o anno de 26 de Toledo para Sevilha, onde se casou, e no caminho teve novas da morte da Rainha de Dinamarca sua irmãa"[18]. Una sorte analoga tocca al primogenito, il principe Filippo, la cui nascita è annunciata fra la scomparsa di un altro parente illustre e la notizia del sacco di Roma. La retrospettiva parte da Granada, la città in cui si trovava l'imperatore:

> No mesmo lugar lhe vieram novas da morte e rotta pelos Turcos del Rey Luis d'Ungria, seu cunhado. Pola qual causa sua Mag. ajuntou cortes gerães em Valhadolid de todos seus reinos de Castella para trattar do rimedio e resistencia que se poderia fazer aos Turcos, onde sua Mag. se achou em o anno de 27, no qual anno nasceo seu filho Phelippe Principe de Espanha. No mesmo tempo e no mesmo lugar, lhe vieram novas como o seu exercito, que levava o Duque de Borbon, per assalto, no qual o d. Duque de Borbon foi morto, entrara em Roma e tinha encerrado ao Papa Clemente en Castello de Sant'Angel, ao qual Castello foi despois posta guarda pelo Principe d'Orange, que pela morte do d. Duque de Borbon ficára governando o exercito […][19].

È evidente quanto l'argomentazione sia improntata alla logica degli affari di stato. Così avviene anche per la nascita della prima figlia, Maria, che Carlo V ebbe modo di vedere a Madrid, e per la nascita del terzogenito Ferdinando, che invece non conobbe mai. Il bambino visse pochi mesi fra il 1529 e il 1530, quando il padre si trovava prima a Bologna e poi ad Augusta. Tanta austerità narrativa si

[18] *Ivi*, p. 196.
[19] *Ibidem*.

smaglia leggermente solo in occasione della morte dell'imperatrice, per la quale il consorte manifesta il proprio dolore e scrive qualche riga in più.

Eppure nelle *Memorie* c'è un elemento compassionevole che stride. È ricorrente e non riguarda altri che l'imperatore in persona. Fra una guerra e l'altra egli si lamenta molto spesso della sua cattiva salute, creando vere e proprie zone di incoerenza semantica rispetto al modello di testo da lui stesso creato. Era un giovanotto di ventiquattro anni, non ancora sposato, quando a Toledo "adoeceo de quartãas, que o deixaram em o principio do anno seguinte de 25. No qual tempo El Rey de França pos cerco á Pavia, onde Antonio de Leyva tinha o cargo principal, e na batalha que se deu diante della o d. Rey foi preso […]"[20]. La notizia delle febbri dell'imperatore appare contemporaneamente alla notizia della cattura di Francesco I a Pavia. I malanni passeggeri del corpo di Carlo V e gli eventi capitali della politica internazionale sono omologati sul piano dell'argomentazione.

Queste stranezze sono numerose. Per esempio, riferendosi al 1532, l'autore menziona il passaggio del governo delle Fiandre a sua sorella Maria, la convocazione della Dieta di Ratisbona, l'avanzata dell'esercito turco, la morte di uno dei suoi nipoti prediletti. Tutti avvenimenti di rilievo, fra i quali inserisce anche una sua caduta da cavallo, avvenuta durante una battuta di caccia. Si sofferma quindi sulle magagne fisiche che gli derivarono da quell'incidente, aggiungendo alla fine anche un terzo attacco di gotta. La sua intemperanza alimentare era nota e i medici non riuscirono a metterlo a dieta neanche a Yuste, dove gli arrivavano da terre vicine e lontane enormi quantità di cibo. Il suo pessimo stato di salute non fiaccò mai il suo appetito vorace[21]. A questi piaceri o vizi l'imperatore non fa cenno nelle sue *Memorie*, mentre non ne dimentica i risvolti sgraditi. Si veda come egli dedica una quarta parte del breve paragrafo in cui elenca fatti politicamente rilevanti al proprio corpo malato:

> Em o principio do anno o Emperador, deixando a primeira vez a Rainha d'Ungria, sua irmãa, no governo dos Estados de Flandres, se pos á caminho a quarta vez pelo Rim para tornar a terceira vez á Alemania, assi por ver se podia fazer alguma cousa de proveito para remedio das heregias que havia nella, como para resistir a vinda do Turco, de que havia novas que estava para vir (10 v[a]) com grande

[20] *Ivi*, p. 194.
[21] J. Pérez, *op. cit.*, pp. 240-242.

> poder á destruir a Germania. Para o qual effeito tinha convocado huma Dieta em Ratisbona para nella pôr por obra o que se tinha pratticado em a de Angusta para remedio do acima ditto. Neste caminho baixo do cavalho á caça e se fez mal em huma perna, donde despois lhe deu nella erisipola, da qual esteve trablhando todo o tempo que se deteve em a ditta cidade de Ratisbona, e na mesma tambem foi tocado a terceira vez da gotta, e ahi morreo seu sobrinho o Principe de Dinamarca[22].

Puntualmente l'imperatore segnala i suoi acciacchi fino alla fine delle *Memorie*. Una insistenza davvero singolare per l'epoca. Le conseguenze di una itterizia e del quattordicesimo attacco di gotta serpeggiano anche fra il resoconto della dieta di Augusta, nel 1548. Era in atto una grave tensione familiare per motivi dinastici. Carlo V e suo fratello Ferdinando, Re dei Romani, avevano aperto le trattative per la successione alla carica imperiale, in presenza della sorella Maria d'Ungheria, la quale svolgeva funzioni di mediatrice.

4. Velluto nero e raso viola

Appena conclusa la guerra contro i luterani, all'apogeo del suo potere Carlo V si trova già sull'orlo di un baratro. Non era affatto scontato che il prossimo imperatore sarebbe stato suo figlio Filippo, così spagnolo, piuttosto che suo nipote Massimiliano, così tedesco. Non era affatto scontato che il principe Filippo avrebbe potuto fare il cammino inverso del padre, risalendo dalla Spagna ai Paesi Bassi e oltre. Nelle more, i due fratelli rivali optarono per un'alleanza matrimoniale fra i figli rispettivi: le nozze fra Massimiliano di Boemia e Maria di Spagna si celebrarono a Valladolid, dove lo sposo rimase come reggente, mentre il cugino Filippo raggiungeva il padre a Bruxelles. Fu una pessima idea. Il figlio dell'imperatore non solo era estraneo agli usi di quella corte raffinata, ma non sapeva nemmeno il francese. Eppure il padre si ostinava a immaginarlo nelle vesti di suo successore e per questo aveva pensato di portarlo con sé, "para ver aquellas terras e ser conhecido de seus vassallos"[23]. Intanto Ferdinando e Massimiliano si stavano adoperando per mandare a monte quel progetto e, come si sa, ci riuscirono. Ma le *Memorie* finiscono con il trionfo del

[22] A. Morel Fatio, *op. cit.*, p. 201.
[23] *Ivi*, p. 334.

1548. Carlo V lascia soddisfatto la Germania e si dirige a Bruxelles "por entender nos negocios assi seus como daquelles estados"[24].

Questo il suggello del racconto scritto forse due anni dopo. Ne parla in una lettera in latino Guillaume Van Male, il cameriere segreto e scrivano di Carlo V, che gli fu accanto dal 1550 fino alla morte. Parte del testo venne dettato a Van Male fra il 14 e il 18 giugno di quello stesso anno, mentre accompagnava l'imperatore in una crociera sul Reno, da Colonia a Magonza. Il resto pare sia stato completato ad Augusta. Per lo scrivano queste pagine trattano di "peregrinationes" e "expeditiones", alla cui stesura egli dice di aver contribuito anche ravvivando talvolta la memoria del protagonista. A suo giudizio il risultato è pregevole: "Libellus est mire tersus et elegans, utpote magna ingenii et eloquentiae vi conscriptus". Aggiunge poi di avere avuto il permesso di tradurlo in latino per farlo leggere al primo consigliere di Carlo V, Nicolas Perrenot de Granvelle, e a suo figlio Antoine, cosa che si ripromette di fare seguendo i modelli di Tito Livio, Cesare, Tacito e Svetonio[25].

Questa lettera di Van Male, del 18 luglio 1550, è l'unico documento che certifica l'esistenza di una narrazione autobiografica di Carlo V, anche se non è sicuro che sia la stessa di cui ci siamo occupati finora. Infatti, mentre la notizia stava suscitando grandi aspettative fra gli umanisti coevi, il manoscritto scomparve. La versione latina non è forse mai nata, mentre l'originale non si sa che fine abbia fatto. Pare, tuttavia, che Carlo V avesse in mente di comporre una sua storia anche quando aveva ufficialmente rinunciato al mondo e gli restava poco da vivere. A Yuste gli fece visita Francisco de Borja, il futuro santo, al quale l'imperatore un giorno domandò se non fosse un peccato di vanità scrivere delle proprie imprese, cosa che egli aveva già fatto per amore di verità. Carlo, che ormai si firmava ufficialmente con il solo nome di battesimo, giustifica l'esistenza di una storia della propria vita con il fatto che "los historiadores de nuestros tiempos, que él había leído, la oscurecían o por no saberla o por sus aficiones y pasiones particulares". Questo aneddoto è il racconto di un racconto di un racconto, tratto dalla *Vida* di San Francisco de Borja che scrisse il padre Pedro Ribadeneyra, alla fine del '500[26]. È dunque questo biografo

[24] *Ibidem*.
[25] *Ivi*, p. 160.
[26] M. Fernández Álvarez (a cura di), *Corpus documental de Carlos V. IV (1554-1558)*. Apéndice *Las Memorias del Emperador*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca 1979, p. 464.

che dà voce a Francisco de Borja che, a sua volta, raccolse la voce di Carlo e la diffuse.

Non c'è motivo di dubitare della parola di un santo e neanche di quella di un imperatore. Gli storici vi fanno affidamento. Altra questione è però stabilire se il manoscritto portoghese di settant'anni dopo sia effettivamente il testo di cui si parla. L'anonimo copista e traduttore gli dà un titolo piuttosto pomposo:

> HISTORIA DO INVICTISSIMO EMPERADOR CARLOS QUINTO REY DE HESPANHA COMPOSTA POR SUA MAG. CESAREA, COMO SE VEE DO PAPEL, QUE VAI EM A SEGUINTE FOLHA. TRADUZIDA DA LINGOA FRANCESA, E DO PROPRIO ORIGINAL EN MADRID, AÑO 1620

I problemi cominciano fin dal nome. Quelle che per convenzione abbiamo fin qui chiamato *Memorie*, nel manoscritto vengono dette *Historia.* Che si trattasse di un genere letterario in via di assestamento è confermato dal fatto che Ludovico Dolce pubblica nel 1561 una *Vita di Carlo quinto imperatore*, cui aggiunge la traduzione in volgare della storia che Anatholio Desbarres aveva intitolato *Caroli 5. Caesaris Romanorum imperatoris immortalitas*[27]. Vi è poi l'ulteriore definizione di "Summario das viagens e jornadas" con cui il copista e traduttore del manoscritto portoghese intesta il suo lavoro[28]. Questo fu il documento scoperto per caso da un erudito belga, il barone Kervyn de Lettenhove, nella Biblioteca Nazionale di Parigi. Era il 1860 e scoppiò subito la febbre delle interpretazioni. Gli entusiasmi superarono le cautele e molti specialisti di Carlo V optarono e optano per l'autenticità del manoscritto con dovizia di argomentazioni. Anche in tempi vicini a noi, studiosi illustri non nutrono dubbi circa l'autenticità di questo testo. Tale è il caso, per esempio, dello spagnolo Manuel Fernández Álvarez, cui va il merito di aver pubblicato un imponente corpus di documenti e alcune monografie; oppure, dell'italiano Federico Chabod, che nella sua opera su Carlo V cita le *Memorie* fra le fonti documentali[29].

---

[27] L. Dolce, VITA / DI CARLO QVINTO / IMP. / DESCRITTA DA. M. LODOVICO DOLCE. IN VINEGIA /APPRESSO GABRIEL GIOLITTO / DE FERRARII / MDLXVII. / CON PRIVILEGII, 1567.

[28] A. Morel Fatio, *op. cit.*, p. 186.

[29] F. Chabod, *Carlo V e il suo impero*, Einaudi, Torino 1985, p. 130.

La voce fuori dal coro è quella molto acre di un altro spagnolo, Vicente de Cadenas y Vicent, che demolisce le convinzioni dei suoi colleghi, non resistendo a sua volta alla tentazione di azzardare qualche congettura fantasiosa, senza però pretendere di farla passare per verità. La storia della ricezione delle *Memorie* che egli traccia a partire dall'epoca positivista fino a tempi recenti è un esempio di illusione collettiva[30]. Il suo scetticismo di fondo è condivisibile almeno per quanto riguarda le obiezioni più solide: non sappiamo come quel manoscritto portoghese sia arrivato alla Biblioteca Nazionale di Parigi; non abbiamo prove inconfutabili della provenienza del testo, se si esaminano i suoi supporti materiali; il traduttore anonimo non dà alcuna notizia dell'ubicazione dell'originale, malgrado tanta gente lo cercasse con ansia da quando l'imperatore era morto.

Intorno agli effetti personali di Carlo V, che Guillaume Van Male portò via da Yuste con l'incarico di consegnarli a Filippo II, è nata una leggenda. Dall'inventario risulta che c'era una borsa di velluto nero, contenente "papeles", e una borsa di raso viola, contenente oggetti vari e "un librillo de tablas de oro. Y es de memoria, nielado; las cubiertas y las hojas de papel"[31]. C'erano inoltre delle effemeridi, ma l'attenzione dei commentatori si è concentrata sulla borsa di velluto nero e su quelle carte non meglio specificate, che potevano essere qualunque cosa. D'altra parte solo quella borsa fu immediatamente sottratta a Van Male da Luis de Quijada. Perché? Van Male muore a Bruxelles nel 1561 e, da Toledo, Filippo II ordina di bruciare qualunque storia egli avesse eventualmente composto sulla figura dell'imperatore. Per lettera, il cardinale Antoine Perrenot de Granvelle rassicura il re. Afferma di non aver trovato nulla del genere, ma aggiunge anche dicerie intriganti. Il giorno prima di morire Van Male aveva bruciato molte carte. Inoltre, da tempo egli si lamentava con i propri amici di essere stato depredato da Luis de Quijada delle "Memorias que havía hecho con Su Magestad, diziendo que eran sus travajos". Ne ricordava però una buona parte e intendeva scriverle in ricordo del suo signore[32].

A dare credito a tanti discorsi riportati, quella borsa di velluto nero avrebbe contenuto l'originale perduto del manoscritto o, magari, anche una sua riscrittura più levigata. Ma non esistono prove, solo indizi.

---

[30] V. de Cadenas y Vicent, *op. cit.*, pp. 17-34.
[31] *Ivi*, pp. 11-12.
[32] M. Fernández Álvarez (a cura di), *op. cit.*, p. 463.

5. Quante storie

Il manoscritto portoghese è tutto quello di cui disponiamo oggi. Lo accompagna una lettera che il traduttore anonimo afferma essere di pugno dall'Imperatore e composta in spagnolo, mentre le *Memorie* che traduce sono in francese. Trovandosi in una situazione di estremo pericolo, Carlo V invia precipitosamente il proprio testo al principe Filippo, con queste parole:

> Esta historia es la que yo hice en romance, quando venimos por el Rin y la acabe en Augusta: ella no esta hecha como yo queria. Y Dios sabe que no la hize con vanidad, y si della El se tuuo por ofendido, mi ofensa fue mas por ignorancia que por malicia: por cosas semejantes el se solía mucho enojar, no queria que por esta lo uviese hecho agora conmigo. Assi por esta como por otras ocasiones no le faltaran causas. Plega a el de templar su yra, y sacarme del trabajo en que me veo. Yo estuue por quemarlo todo, mas porque, si Dios me da a (*sic*) vida, confio ponerla de manera que el no se deseruira della, para que por aca no ande en peligro de perderse, os la embio, para que agays que alla sea guardada y no abierta hasta…
> En Inspruch, 1552
> Yo, el Rey

In questa lettera[33] compaiono elementi come il senso di colpa, il timore del castigo di Dio e la professione di umiltà, anche letteraria, che sono estranei al discorso delle *Memorie*, mentre si riallacciano alle preoccupazioni che – si dice – Carlo V abbia espresso a Francisco de Borja, nella sua ultima dimora di Yuste. Rispetto al presunto momento della loro redazione, vale a dire il 1550, la fortuna dell'imperatore è capovolta. Quando egli scrive da Innsbruch, sta calando da nord l'esercito protestante dei principi guerrieri. Si sono riorganizzati e, tappa dopo tappa, hanno azzerato le conquiste che egli aveva felicemente concluso quattro anni prima. La lettera appare interrotta ad effetto e questo ne rende sospetta l'autenticità. Circa il momento opportuno di far conoscere questa sua testimonianza, la volontà dell'imperatore viene fagocitata da tre puntini sospensivi. Se poi egli avesse scritto la lettera a maggio, prima della sua precipitosa fuga notturna verso Dobbiaco, in compagnia di soli cinque servitori, il brivido per il destino che l'aspettava sarebbe assicurato.

[33] A. Morel Fatio, *op. cit.*, p. 184.

Vi è infine il dilemma della lingua. Afferma l'imperatore che la sua storia, qui ridimensionata a canovaccio di una versione futura da comporre nei dovuti modi, è stata scritta in *romance*. Si aprono allora due possibilità. Sarà il francese, la prima lingua del protagonista, oppure lo spagnolo, la sua lingua d'adozione? Ecco un ulteriore dilemma rimasto senza risposta. Morel Fatio, convinto che l'originale fosse stato redatto in francese, si spinge fino ad analizzare il possibile stile dell'imperatore a partire dalla sola traduzione[34]. Fernández Álvarez, che fa propria la tesi contraria appoggiandosi allo studio linguistico di Karl Brandi, precisa che il termine *romance* "era sinónimo de castellano" e che "una traducción casi literal del manuscrito portugués ofrece un texto muy similar a los otros escritos castellanos del Emperador". Ribadisce, quindi, che il manoscritto portoghese "corresponde a una versión directa del original de las Memorias"[35].

È una certezza che sconfina nella fede. Cadenas y Vicent, che alla fine della sua indagine ammette di non poter offrire alcuna conclusione, con i dati finora disponibili si attiene unicamente a tre ipotesi. A suo parere queste *Memorie* possono essere una "copia-traducción del original redactado por el Emperador"; oppure una "copia-tradución de las posiblemente reescritas por Van Male"; o ancora un "invento completo desde la primera a la última línea, incluyendo la carta de justificación"[36]. Del metaforico autoritratto di parole che sono le *Memorie* di Carlo V non abbiamo l'originale, solo una traduzione non commisurabile. In linea di principio, essa dovrebbe "dire quasi la stessa cosa"[37], ma non c'è per noi possibilità di confronto e di rinvio. Non sappiamo dove siano le perdite e dove le compensazioni eventuali. Mentre siamo in grado di vedere come l'immagine che di Carlo V ripropone Tiziano mostri quasi la stessa cosa di quella dipinta da Seisseneger, le *Memorie* in portoghese di Carlo V sono invece una maschera senza volto, una forma disancorata sia dall'autore che dal modello.

Tema affascinante e sempre attuale per chi si occupi di letteratura, a partire per lo meno da un polveroso mucchio di scartoffie (un "cartapacio"), trovato per caso da un lettore avido che da allora in poi cesserà di essere un narratore scontento. Aveva infatti dovuto inter-

[34] *Ivi*, pp. 175-180.
[35] M. Fernández Álvarez (a cura di), *op. cit.*, p. 474.
[36] V. de Cadenas y Vicent, *op. cit.*, p. 47.
[37] U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003.

rompere il racconto avventuroso a cui stava lavorando, perché il manoscritto anonimo da cui traeva le informazioni era monco. L'azione cruciale del protagonista, minacciato dalla spada di un avversario di basso rango, era dunque rimasta congelata *sine die*. Ma una storia priva della fine non ha senso[38] e comprensibilmente il suo "segundo autor", come egli stesso si definisce, non rinuncia alla speranza che negli archivi e nelle scrivanie della regione ci siano tracce ulteriori del suo eroe, che a suo parere non merita certo l'oblio. Ma quelle tracce egli le trova invece in una strada di Toledo e quando meno se lo aspetta, grazie al suo incondizionato amore per la lettura che gli fa rovistare perfino i vecchiumi scritti in una lingua che non conosce, l'arabo. È così che, nel fascio di anticaglie che svende un ragazzino, il narratore rimasto senza argomento si imbatte in un libro che attira la sua attenzione, pur senza capirci niente. Ha bisogno di sapere. Va allora in cerca di un *morisco* – un arabo convertito – che possa dirgli di cosa parla quel testo. Il *morisco* alfabetizzato lo apre a metà, scorre con gli occhi qualche riga e scoppia a ridere di gusto. Ecco stabilito all'istante il vincolo fra chi non solo è capace di leggere-in-comune, ma anche di condividere il valore della comicità, benché i due provengano da culture in conflitto. Si incontrano intorno a una figura femminile: incomparabile dama per un solo cavaliere e rozzissima contadina per tutti gli altri. Questa incarnazione lacerata dell'apparire e dell'essere prova che quel libro fortunosamente sottratto all'incuria riguarda proprio ciò che il narratore stava cercando con trepidazione. Gli è capitata fra le mani la *Historia de Don Quijote de la Mancha, escrita por Cide Hamete Benegeli, historiador arábigo*. È il suo feticcio. Compra il libro insieme al resto delle carte fra cui era confuso e assolda il *morisco* per farsi tradurre subito tutti i documenti relativi al suo eroe "en lengua castellana, sin quitarles ni añadirles nada"[39]. La fedeltà alla lettera dei testi non è negoziabile, poiché ne va della verità, lo scopo di chi si documenta con scrupolo e passione. Il nostro lettore/narratore ha finalmente accesso ad altre avventure di colui che lo ha coinvolto a tal punto da indurlo a restituirne al mondo la storia spezzata con un nuovo discorso: il suo. Egli non può trattenersi dal diffondere quanto ha riconosciuto come proprio e reso presente a se stesso sia per ragioni

[38] F. Kermode, *The sense of an ending: studies in the theory of fiction*, Oxford University Press, London 1970.
[39] M. de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, Edición del Instituto Cervantes, dirigida por Francisco Rico con la colaboración de Joaquín Foradellas, Instituto Cervantes-Crítica, Barcelona 1998, I, IX.

evidenti, legate alla società del suo tempo, che per moti inconsapevoli. Poiché è una vicenda che lo riguarda, se ne fa portavoce e diventa un nuovo anello della tradizione.

Questa celeberrima discontinuità inventata da Cervantes ci consente le scorciatoie dell'analogia, stabilendo una relazione di tipo paradigmatico con le *Memorie* di Carlo V, pur sapendo che in tale relazione "non è mai possibile separare […] esemplarità e singolarità"[40]. Qui il vincolo è dato dai molteplici racconti esistenti. Come la storia del cavaliere errante Don Chisciotte, la storia dell'imperatore errante Carlo V dipende da un palinsesto di fonti, in parte cercate e in parte fortuite, in parte veridiche e in parte fittizie. Inoltre, entrambe le narrazioni sono soggette alle rocambolesche incognite del desiderio, al piacere del testo da leggere e da raccontare[41].

Tanti sono i discorsi nati intorno alle *Memorie* di Carlo V ma, a tutt'oggi, non possiamo considerarle autentiche e nemmeno attribuirle alla pratica illustre delle contraffazioni. Mentre dimorano nel limbo degli indecidibili, che fare? Se si decidesse di svalutarle come testimonianza storiografica, potrebbero essere prese in considerazione come un rifacimento dall'alto grado mimetico rispetto al modello autobiografico in uso. Il testo dell'imperatore diventerebbe allora il testo sull'imperatore. Carlo V passerebbe da persona vera a personaggio verosimile. Accantonato l'ambito fattuale dell'empiria, le sue *Memorie* potrebbero entrare nell'universo simbolico della letteratura. E non come ripiego.

Dopo i dibattiti novecenteschi, che cosa rappresentino rispettivamente il discorso storiografico e il discorso letterario è noto. Nel vasto grembo delle sue possibilità, oggi più che mai la letteratura – così abituata alle commistioni di genere – potrebbe accogliere queste *Memorie* come un *ready made* narrativo, alla maniera dei manufatti strumentali recuperati alle arti visive da Marcel Duchamp. L'enigmatico imperatore sarebbe così oggetto di una conoscenza traslata che si acquisisce secondo il principio del *come se*, all'incrocio di quei processi di configurazione del tempo umano che promuovono sia il racconto veridico che il racconto di finzione[42]. Della vita turbolenta di Carlo V molto è stato detto e molto resta da dire. Conserviamo que-

[40] G. Agamben, *Che cos'è un paradigma?*, in *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 33.
[41] R. Barthes, *Le plaisir du texte*, Seuil, Paris 1973.
[42] P. Ricoeur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985, pp. 274-279.

ste sue *Memorie* come un piccolo reperto incastonato fra la trama e l'ordito del nostro infinito discorrere.

Nicoletta Pesaro

SEMANTICA DEL MODO NARRATIVO: ECHI DELL'IMPERO E VOCE DELL'IO NELLA NARRATIVA CINESE 'DELLA TERRA NATIA' (1920-1930)

Il termine Impero utilizzato in questo contributo va inteso come una duplice metafora: da un lato come metafora di un codice di comportamento morale e sociale stratificatosi e consolidatosi nei secoli dell'impero cinese, dall'altro come un altrettanto stratificato e consolidato set di convenzioni narrative che contraddistingue in modo particolare la tradizione narrativa cinese in vernacolo fino alle soglie del Novecento. Entrambi questi modelli, com'è noto, entrarono in crisi nei decenni a cavallo tra il XIX e il XX secolo.

Nella Cina che si apriva al mondo e alla letteratura mondiale, cercando una propria collocazione dopo il primo impatto ed entusiasmo per sperimentazioni accentuate e occidentalismi malcelati, seguiti al cosiddetto Movimento del Quattro maggio 1919, la narrativa dedicata al villaggio, alla "terra natia" *xiangtu xiaoshuo* 乡土小说, può e deve intendersi come una ricerca nuova di identità culturale e artistica al medesimo tempo. Intorno al 1923, fu proprio l'angusto spettro delle tematiche fino ad allora trattate (per lo più autobiografiche) a spingere gli autori verso racconti più aperti alla società, ad ambienti estranei alla sfera strettamente personale: nacque così, sotto l'impulso del più grande scrittore cinese moderno, Lu Xun 鲁迅, il filone narrativo della "terra natia", che spostava l'interesse e la creazione dall'individuo al villaggio, inteso come cronotopo culturale della Cina tradizionale. Permane naturalmente un aspetto autobiografico: come nel celebre racconto *Guxiang* 故乡 (Paese natale, 1922) di Lu Xun, il mondo rurale, infatti, viene identificato da questi autori nella propria infanzia e, metonimicamente, nell'infanzia stessa della Cina la cui cultura tradizionale affonda le radici nella terra *tu* 土[1].

[1] Il primo carattere del composto *xiangtu* (乡土), che qui traduciamo "terra natia", è *xiang* 乡 che nella grafia non semplificata 鄉 rappresenta schematicamente due persone (rispettivamente identificate da 乡 e 阝) sedute una di fronte all'altra con un elemento significante "cibo" al centro. L'offrire cibo all'ospite significava nella tradizione instaurare rapporti stabili con lui, il significato traslato del carattere portò nei secoli a identificare 鄉 con le origini, la famiglia.

I principali esponenti di questa corrente narrativa sono Wang Luyan 王鲁彦, Xu Jie 许杰, Peng Jiahuang 彭家煌, Tai Jingnong 台静农, Xu Qinwen 许钦文 e Qian Xian'ai 蹇先艾. Un afflato nostalgico e intenti di critica sociale animano questa tendenza, le cui tematiche e suggestioni sono liricamente espresse nel seguente breve testo di prosa poetica.

> Quattro uomini si muovono su un sentiero tra i campi, come quattro ombre, ciascuno abbraccia dentro di sé la propria solitudine e l'amarezza del mondo.
> La luce lunare è nebulosa, il villaggio è ormai lontano.
> Nel torrentello non scorre acqua, nei campi non c'è raccolto.
> Il vecchio pioppo sulle tombe lungo la strada alla luce della luna sembra ancora più rinsecchito e decrepito.
> Solo il vento autunnale sta soffiando malinconico.
> Non c'è rugiada.
> Un viaggio senza meta, dove stanno andando? Il mondo è un grande deserto.
> Tacciono soltanto, come delle ombre.
> Camminano a testa bassa guardando la propria ombra scomparire nella polvere gialla, pensando al destino di coloro che hanno lasciato al paese natale.
> Risale alla memoria la vita del tempo antico, oggi quella vita non tornerà più. Perciò i loro passi si fanno ancora più lenti.
> Che vita era quella di un tempo? Bastava gettare in terra qualche seme ed era il raccolto. A cosa servivano mani e piedi?
> La gente al villaggio soleva far fermentare il vino, tessere, ridere e cantare.
> C'era gioia nel lavoro. Bastava guadagnare cinque filze di monete, non era forse un *mu* di terra propria?
> Dolci erano i verdi germogli del grano, profumata la terra.
> Ma poco a poco la terra è diventata incolta, e non appartiene più a loro.
> Quattro uomini si muovono su un sentiero tra i campi, come quattro ombre.
> Ma nuvole nere s'addensano intorno, ricoprendo la Madre Terra.
> Anche se piovesse, a che servirebbe? Che si può sperare di raccogliere dall'erba ingiallita e dai campi altrui? Chi se ne è andato non può più tornare. È sempre stato così, sin dai tempi più remoti."
> Così camminano in silenzio, verso una terra ignota.

> In fondo al cuore, inconsciamente, sprofondano nella tristezza di dover morire lontano da casa.
> Le rane in cerca d'acqua inseguite dalla serpe affamata lanciano un triste grido.
> Il vento autunnale fischia incomprensibili maledizioni sulle campagne.
> "C'è un futuro nelle tenebre?"
> Così il cuore intristito sprofonda come piombo, aggravando il pesante fardello di ciascuno.
> Muovendosi, in silenzio, le quattro ombre sono inghiottite dalla nera notte[2].

Sebbene questo testo non appartenga al filone narrativo qui trattato, del quale è comunque coevo, esso ben si presta a rappresentarlo, calando il lettore nelle atmosfere ora amare ora nostalgiche e nelle tematiche, invece pesantemente sociali ed economiche, di questo genere narrativo formatosi nella fase iniziale della Cina moderna. Rispetto alla produzione precedente, i racconti 'della terra natia' approdano a una maggiore sensibilità e complessità sul piano formale, pur rinunciando all'esasperazione di certi esperimenti[3]. Nei testi appartenenti a questa fase, che intende essere più rappresentativa dell'identità culturale cinese, le strategie narrative sono meno palesemente eccentriche e tuttavia, forse, più sottilmente compiute. Nondimeno, le intenzioni cultural-nazionalistiche di rappresentare o ricostruire un'identità cinese dopo la crisi del millenario impero collidono in questo sotto-genere narrativo con una duplice contraddizione.

Da un lato, lo scontro/incontro con l'occidente e con la modernità (spesso coincidente nell'immaginario cinese con l'occidente stesso) era stato il primo fattore di crisi e di graduale annichilimento dell'Impero; dall'altro, la ricerca da parte degli scrittori e degli intellettuali del Novecento in genere di una identità autonoma e nello stesso tempo moderna si scontra con la consapevolezza della drammatica arretratezza e della necessità di riforma del mondo rurale. Questa sorta

[2] Li Ni 丽尼, *Qiu ye* 秋夜 (Notte d'autunno), 1934, in Li Ni, *Ying zhi ge* 鹰之歌 (Il canto dell'aquila), Zhuhai chubanshe, Zhuhai 1997, p. 65. La traduzione di questo e degli altri brani citati è di chi scrive.

[3] Per esempio di autori come Lu Xun e Yu Dafu 郁达夫 nei primissimi anni '20: questi due autori, infatti, spiccano tra gli altri per l'uso di monologhi interiori, focalizzazioni variabili, inversioni del tempo narrativo e altre tecniche stranianti, specie per la tradizione cinese.

di "ricerca delle radici" cinesi *ante litteram*[4] porta questi scrittori, paradossalmente, a doverle rigettare.

Il Movimento del Quattro maggio, citato all'inizio di questo contributo, tra i suoi primari obiettivi si poneva appunto una illuministica liberazione dell'individuo dal giogo del sistema imperiale, sia sul piano strettamente personale che su quello della comunità rurale, vittima da secoli di sfruttamento e superstizioni. In estrema sintesi la "narrativa della terra natia" mette in evidenza queste due contraddizioni: lo scontro tra Impero e modernità, e tra Impero e individuo.

Spinti da tali tumultuose ma concrete contraddizioni e aspirazioni, gli autori di questa narrativa, dedicata appunto alla terra e alle sue ataviche tradizioni, spesso percepite come nefaste, mostrano una padronanza notevole, per la loro giovane età, di tecniche e schemi narrativi innovativi nel quadro della letteratura cinese. La questione tuttora dibattuta è quanto essi fossero consapevoli di tali tecniche e strategie e quanto invece agissero per una inconscia imitazione di alcuni testi della letteratura occidentale, abbondantemente tradotta e introdotta in Cina tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento. Esiste, tuttavia, una terza possibilità: ossia che alcuni meccanismi narrativi della tradizione autoctona, re-inventati da questi scrittori alla ricerca di nuove strutture, possano aver condotto il testo narrativo a effetti stranianti, capaci di esprimere il malessere della società contadina in antitesi con il passato imperiale; benché ciò avvenga talora tramite il filtro della soggettività, l'autore da un lato impara sempre più a mascherarsi dietro la figura del narratore o tra le pieghe di punti di vista mobili, e, dall'altro, riduce sensibilmente la propria distanza dai suoi personaggi[5].

Lo strumento adottato con maggiore forza e sottigliezza (anche se non sempre con i risultati attesi) nel tentativo di emancipare la "voce dell'io" dalla "voce dell'Impero" è di certo l'uso del modo narrativo nelle sue più varie possibilità: si tratta di una scoperta notevole dato che la figura del narratore e il modo narrativo erano strettamente imbrigliati a canoni e convenzioni secolari, nati con il cosiddetto "contesto simulato" del narratore/cantastorie (legato alle origini orali della narrativa cinese) e conservati nel tempo, secondo Henry Zhao,

[4] Il movimento della *xungen wenxue* 寻根文学 (letteratura della ricerca delle radici) sorse alla metà degli anni '80 ed ebbe tra i suoi maggiori esponenti scrittori come A-cheng 阿城 e Han Shaogong 韩少功.

[5] H. Zhao, *The Uneasy Narrator. Chinese Fiction from the Traditional to the Modern*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 87.

"because they served some other purposes, the most important of which was to install a stereotyped narrative frame"[6].

Questo modello viene decisamente infranto nell'epoca del Quattro maggio. È lecito quindi interrogarsi sull'efficacia del contrasto opposto nelle strategie narrative di questi autori a tali "echi imperiali", intesi qui duplicemente: sia sul piano ideologico, come espressione di una mentalità tradizionale ormai irrigidita in una stanca ripetizione e pedissequa interpretazione di modelli autoritari confuciani, intrecciati con le tradizioni del daoismo e del buddhismo (molto radicate a livello popolare), sia, sul piano formale, come superamento del narratore onnisciente e impersonale che caratterizzava la narrativa precedente. Ci si chiede, insomma, se la "narrativa della terra natia" sia effettivamente stata capace di far udire la "voce del villaggio", o se, invece, sia forse ancora la voce dell'autore, inteso come sistema di valori (più o meno organico alla società), che in realtà si sovrappone, cercando di rappresentarla, alla plurivocità dei suoi personaggi.

L'atteggiamento complessivo che accomuna questi scrittori, al di là delle tematiche legate alla terra, è il distacco che essi assumono rispetto alla materia descritta, elemento che già Lu Xun notava nel 1935[7]. Tale distanza è triplice: cronologica, spaziale e culturale[8]. Gli scrittori del gruppo, infatti, risiedono quasi tutti a Pechino, lontani dalla loro terra natale, e i loro racconti sono filtrati attraverso la memoria di un passato lontano, spesso collocato in una indefinibile infanzia (da qui l'equazione simbolica tra terra natale, Cina rurale e fase infantile); giunti in città, infine, essi si erano assimilati alla classe urbana, piccolo-borghese, entrando nei circoli intellettuali: guardano perciò al paese di origine con una visione culturalmente e socialmente distante, sono in grado di interpretarlo in modo critico e spassionato. Tale triplice distanza si realizza nei racconti attraverso l'applicazione di strategie narrative particolari, come l'uso di punti di vista mobili[9] (focalizza-

---

[6] *Ivi*, p. 43.

[7] Cfr. l'introduzione a *Zhongguo xin wenxue daxi. Xiaoshuo er ji* 中国新文学大系•小说二集 (Serie della nuova letteratura cinese, Narrativa, 2), in Lu Xun, *Zawen quanji* (Raccolta di saggi), Henan renmin chubanshe, Qinyang 1994, pp. 782-783.

[8] Dong Bingyue 董炳月, *Tai Jingnong xiangtu xiaoshuo lun* 台静农乡土小说论 (La narrativa della terra natia di Tai Jingnong), in "Zhongguo xiandai wenxue yanjiu congkan", 2, pp. 170-185. Versione elettronica:
http://www.literature.org.cn/Article.asp?ID=2469 ultima data di consultazione 9/11/2008.

[9] Si veda il frequente uso di personaggi focalizzanti problematici commentato in H. Zhao, *op. cit.*, p. 98.

zione variabile) o del discorso indiretto libero, tecniche poco frequentate nella narrativa cinese tradizionale che possiamo ricondurre a una visione critica del reale e a una rappresentazione ironica dello stesso, e che consentono allo scrittore una presa di distanza, un punto di osservazione privilegiato.

In questo breve contributo cercherò di analizzare alcune tecniche narrative deliberatamente o inconsciamente adottate da questi scrittori come strategia per esprimere, nei limiti del loro stesso background socio-culturale, una pluralità di voci e idee nel tentativo di emancipare la "voce del villaggio" rispetto alla "voce dell'Impero", intendendo quest'ultimo come metafora di un codice di comportamento sociale e morale di tipo tradizionale.

Mi sembra utile adottare in questa breve disamina i concetti delineati da Stanzel che distingue tra *authorial narrative*, quando il narratore è visibile e udibile nel testo – funzione pienamente assolta dal narratore tradizionale nella narrativa d'epoca imperiale (commentato e analizzato da Prusek[10] e più recentemente da Henry Zhao[11]) – e *figural narrative*, laddove la narrazione si dipana tramite i personaggi[12] (focalizzazione interna per Genette[13]). Oltre a ciò, la presa di distanza del narratore rispetto alla lingua dei personaggi si realizza in questi testi narrativi anche tramite il ricorso all'ironia (che di certo contraddistingue *l'authorial narrator*, anche quando a parlare siano i personaggi.) Un amaro senso dell'ironia si riscontra in questi autori: come sosteneva Bachtin[14] sono proprio le tecniche narrative e l'uso della parola dialogica, e quindi ironica, che hanno consentito la nascita trasgressiva del romanzo moderno in Occidente; per analogia riscontriamo nell'adozione dirompente della polifonia narrativa la nascita della narrativa moderna in Cina.

Nei racconti presi qui in esame si osservano espedienti narrativi rispettivamente classificati da Stanzel[15] come contaminazione tra il linguaggio del narratore e il linguaggio dei personaggi, differenziazione tra i due e tensione tra narrativa autoriale e personale, ossia quando le opinioni espresse nel testo non sono sempre attribuibili

[10] J. Prusek, *The Changing Role of the Narrator in Chinese Novels at the Beginning of the Twentieth Century*, "Archiv orientálni", 38, 1970, pp. 169-177.
[11] H. Zhao, *op. cit.*
[12] F. Stanzel, *A Theory of Narrative*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, p. 5.
[13] G. Genette, *Figure III. Il discorso del racconto*, Einaudi, Torino 1986, p. 237.
[14] M. Bachtin, *Estetica e romanzo*, Einaudi, Torino 1979.
[15] F. Stanzel, *op. cit.*, pp. 193-196.

all'autore, ma alcune marche linguistico-grammaticali ci permettono di svelarne l'origine. Citando un altro classico della teoria della narrativa, ci si chiederà a proposito dell'uso della voce narrante nei testi proposti:

> is the statement directly presented to audience or is it mediated by someone? […] Direct presentation presumes a kind of overhearing by the audience. Mediated narration, on the other hand, presumes a more or less express communication from narrator to the audience[16].

Si tratta, sempre secondo Chatman, di riconoscere "Plato's distinction between *mimesis* and *diegesis*, in modern terms being showing and telling"[17]. A sua volta, la funzione narrante, articolata nella sua complessità come fece per la prima volta Genette[18], comprende prospettiva e voce, essendo incarnata la prima nel punto di vista (chi vede?) e la seconda nel narratore stesso (chi parla?). Chiaramente i due aspetti vanno nettamente separati e nella creazione e nell'analisi di un testo narrativo, ma risulta evidente che nella narrativa cinese degli anni '20 e '30 non esisteva una netta demarcazione tra i due schemi narrativi. In base alle ricerche condotte da Chen Pingyuan[19] sulla narrativa cinese a cavallo tra la fine del secolo XIX e i primi decenni del Novecento, si evince che sia sul piano teorico che creativo la concezione del punto di vista non era matura negli anni '20 e molti autori furono accusati di farne un uso scorretto[20]. Tuttavia è evidente che ci furono dei tentativi originali di rinnovare le strategie prospettiche del racconto essendo tale schema frutto di esperimenti condotti dagli scrittori sulla scorta di una "imitazione creativa" dei modelli letterari occidentali.

---

[16] S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University Press, Ithaca London 1978, p. 146.
[17] Ibidem.
[18] G. Genette, *op. cit.*, p. 233.
[19] Chen Pingyuan 陈平原, *Zhongguo xiaoshuo xushi moshi de zhuanbian* 中国小说叙事模式的转变 (La trasformazione degli schemi narrativi nella narrativa cinese), Shanghai renmin chubanshe, Shanghai 1988, p. 89.
[20] Tale è per esempio la critica portata ad alcuni racconti di Lu Xun, Ye Shengtao 叶圣陶 ecc. da Xia Mianzun 夏沔尊 *Lun jixuwen zhong zuozhe de diwei ping xianjin xiaoshuo jie de wenzi* 论记叙文中的地位并先进小说界的文字 (La posizione dello scrittore nei testi narrativi e la scrittura nell'odierno mondo letterario cinese), 1925, in Xia Mianzun, *Wenzhang zuofa* 文章做法 (Il metodo di composizione), Zhejiang wenxue chubanshe, Hangzhou 1983, pp. 99-110.

In alcuni dei racconti presi in esame, il discorso narrativo è di tipo mediato (*mediacy*)[21]; nella narrativa tradizionale è molto difficile osservare l'uso deliberato del discorso indiretto: alcuni ostacoli linguistici vi si oppongono data l'assenza o diversità della punteggiatura (per lo meno nei termini attuali), l'assenza di contrassegni del tempo e del modo verbale, la non obbligatorietà a indicare il soggetto nella lingua cinese; prevaleva pertanto il discorso diretto, anche se in una forma molto più flessibile di quanto intendiamo noi oggi[22].

La narrativa della "terra natia", invece, spicca sia per il massiccio ricorso a tecniche del racconto mediato sia, viceversa, per il sapiente uso del racconto mimetico in alcuni esempi che verranno analizzati nel corso di questo contributo.

Voci

In questo sotto-genere narrativo, che con diverse configurazioni fiorì anche in altre epoche (si veda la narrativa di argomento rurale degli ultimi vent'anni in Cina) e ad altre latitudini (Taiwan), la complessità delle voci rappresentate riflette la complessità culturale e sociale degli anni '20, quando molti degli scrittori si confrontano con modelli sociali contrastanti, derivati dall'impatto tra modernità e tradizione. Come sottolinea Mao Dun, la Cina del tempo presentava una grande stratificazione sociale, da

> quei signori che parlano lingue straniere, mangiano all'occidentale e sono stati all'estero, fino a quei figli della vecchia Cina i quali 'se letterati seguono la virtù dei loro famosi antenati, se contadini lavorano i campi irrigati dai loro predecessori, se mercanti continuano a vendere le merci vendute dai loro avi e se artigiani usano gli strumenti dei loro bisnonni'[23].

[21] F. Stanzel, *op. cit.*, I cap.

[22] H. Zhao, *op. cit.*, p. 105.

[23] Mao Dun 茅盾 (Fang Bi 方壁 pseud.), *Wang Luyan lun* 王鲁彦论 (Su Wang Luyan), 1928, in Wang Xiaoming (a cura di), *Wenxue yanjiu hui pinglun ziliao xuan* 文学研究会评论资料选 (Materiali e saggi dell'Associazione per gli Studi Letterari), Huadong shifan daxue chubanshe, Shanghai 1992, p. 143. Nel brano qui riportato, Mao Dun cita un passo tratto dal capitolo 40 dello *Han Shu* (Storia degli Han) risalente al I sec. d. C., per descrivere un atteggiamento di profonda fedeltà alle tradizioni e di conservatorismo.

Nel caso di alcuni autori la contraddizione tra visione romantica del passato rurale (Impero) e critica del presente (modernità) è risolta talora sul piano del modo narrativo, intrecciando una voce ironica e demistificatrice e una prospettiva/focalizzazione interna invece pienamente inserita e nostalgica di quel passato "imperiale". Un esempio interessante della ricerca di nuove forme espressive nell'ambito della corrente narrativa qui trattata è *Shidang* 石宕 (La cava, 1926) di Xu Qinwen, un brevissimo racconto in cui si mescolano suggestioni del naturalismo europeo e tradizione narrativa locale.

Se nell'incipit la narrazione ci appare impostata a un classico discorso autoriale:

> Tra coloro che abitavano nel villaggio, quasi tutti avevano un qualche legame con la cava. Qui in origine non abitava nessuno, ma quando la cava fu aperta, poiché era scomodo e portava via tempo venire a scavare la montagna dagli altri villaggi, cominciarono a costruirvi delle case e vennero ad abitarci. Così anche le loro donne vi si trasferirono, così vi crebbero i loro figli, e impararono anch'essi a fare i cavatori, o divennero le compagne dei cavatori[24],

nella conclusione e in alcuni segmenti del testo troviamo casi interessanti di contaminazione tra narrativa "autoriale" e "personale". Il racconto è impostato secondo una strategia che ricorda le parole di Verga, per il quale "l'autore deve eclissarsi mettersi nella pelle dei suoi personaggi, vedere le cose coi loro occhi ed esprimerle colle loro parole"[25]. Tale tecnica, definita "regressione", consiste nell'"adozione di una voce narrante interna al mondo popolare rappresentato"[26].

Nel racconto "La cava" l'autore implicito è completamente nascosto, anche se il narratore si permette in qualche istanza di identificarsi con la voce dei personaggi, e fin dall'inizio, aprendo la narrazione *in medias res*, con il contesto sociale. Il riferimento dato dal deittico *zhe* 这 "questo", nella frase iniziale, sottintende un calarsi immediato nella realtà del posto. A tratti, la voce narrante si fonde anche

[24] Xu Qinwen, *Shidang* 石宕 (La cava), 1926, in Liu Shaotang 刘绍棠, Song Zhimin 宋志明 (a cura di), *Zhongguo xiangtu wenxue daxi* 中国乡土文学大系•现代卷 (La letteratura della terra natia cinese. Parte moderna), Nongcun duwu chubanshe, Beijing 1996, vol. 1, p. 233.

[25] *Lettere al suo traduttore*, 14 luglio 1899, citato in G. Baldi, *L'artificio della regressione. Tecnica narrativa e ideologia nel Verga verista*, Liguori, Napoli 2006 (1ª ed. 1978), p. 22.

[26] *Ibidem.*

emotivamente (tradita dalla punteggiatura) con le voci dei cavatori di cui essa narra la triste esistenza:

> Ma Jinsheng dopo mezza giornata di lavoro non poteva ancora riposarsi, e ogni giorno era così, perché suo padre era morto di tubercolosi[27]!

L'incidente che costituisce lo *Spannung* del racconto, una terribile frana che intrappola nelle fauci della montagna alcuni sfortunati cavatori, uccidendone sul colpo altri, interrompe il normale concerto fatto delle grida di incoraggiamento di uomini sotto sforzo e dei rumori dei loro strumenti: a quel punto tra le voci che si mescolano turbate alle grida d'aiuto degli operai, ancora una volta, percepiamo quella del narratore:

> "Aiuto."
> Quando la folla che si era radunata davanti alla cava si disperse, le voci provenienti dalla crepa nel masso risuonarono più nitide e più forti di prima. Le due mogli si rotolavano in terra, anche una madre cadde a terra, i capelli tutti scarmigliati.
> "Aiuto, aiuto!"
> Gridavano anch'esse in risposta.
> Ma cosa si poteva fare[28]?

L'ultima frase della concitata sequenza ci appare come un appello mosso sia dalla gente che assiste impotente sia, a livello extradiegetico, dal narratore stesso che sembra condividere lo spaesamento dei personaggi.

Nella conclusione udiamo ancora la voce autoriale che, distaccandosi da quella delle vittime (i "Vinti" per Verga), si sovrappone, quasi giudicandola, a quella dei protagonisti univocamente sottomessi al fato:

> Nessuno poteva prevedere che in futuro non ci sarebbero stati altri simili eventi pericolosi, né alcuno apprestò un qualche modo per impedire tali pericoli: ma ciò accadeva soltanto perché tutti loro ne portavano il fardello, non avevano scelta se non lavorare in quella cava

[27] Xu Qinwen, *op. cit.*, p. 233.
[28] *Ivi*, p. 235.

> per sopravvivere, in quel villaggio non vi era altro lavoro, e loro stessi non sapevano fare che quel mestiere[29].

Se nella narrativa verghiana,

> la sfiducia nella possibilità di proporre alternative all'esistente sul piano della storia, […] la convinzione che il meccanismo che domina il mondo sociale presente, in tutte le sue articolazioni di classe e di ambiente, sia l'unica realtà possibile, 'naturale e immodificabile, rende impraticabile il contegno del narratore onnisciente tradizionale[30],

nel brano sopra citato l'apparente assenza o condiscendenza dell'autore, che lascia al fatalismo del popolo la riflessione conclusiva sulla triste vicenda, in realtà si riscatta sul piano morfologico e sintattico, implicito è infatti un giudizio di condanna alla passività e rassegnazione contenute nel testo. La proposizione avversativa "ma ciò accadeva soltanto perché…" opera uno scarto nella voce narrante introdotto dalla congiunzione *zhishi* 只是 (solo che) subito seguita dalla congiunzione causale *yinwei* 因为 (perché), che spiegando le ragioni di tale fatalismo, in realtà lo contesta, anche attraverso la concentrazione enfatica di negazioni nel periodo successivo.

Pur adattando il tono narrativo al più classico dei narratori/osservatori esterni, l'autore tradisce, sul piano puramente morfosintattico, un'implicita polemica con i valori o le opinioni in apparenza condivisi dal testo: si tratta di vere e proprie spie linguistiche, come la ripetizione enfatica di congiunzioni coordinanti copulative quali per esempio, anche nell'incipit, *erqie* 而且 (inoltre) o congiunzioni avversative come *keshi* 可是 (ma), per alternare la descrizione di una situazione ridondante di aspetti negativi e una implicita, solo verbale, obiezione alla realtà descritta.

Monologhi

Gli echi di un sistema morale e culturale antico identificato con l'Impero e percepito come oppressivo, in quanto, per esempio, sottopone a gravi discriminazioni le donne, si odono spesso in questa narrativa "della terra natia" sia con accenti polemici sia, contraddittoriamente, con accenti nostalgici. Nel racconto *Lieto evento* (Xiqi 喜期, 1927), Peng Jiahuang racconta con nera ironia le nozze di una giova-

[29] *Ivi*, p. 236.
[30] G. Baldi, *op. cit.*, p. 21.

ne, Jinggu, che, innamorata di un altro, vede la propria vita "venduta" attraverso il matrimonio di interesse combinatole dal padre con un giovane ricco ma fisicamente menomato e per di più analfabeta.

La critica alla pratica del matrimonio combinato è espressa attraverso una focalizzazione interna di grande effetto: con amarissima ironia l'autore descrive il rito del matrimonio attraverso gli occhi, prima, della giovane e sfortunata protagonista e poi delle donne che assistono simpateticamente, assimilandolo a un rito funebre.

> Jinggu, sorretta dall'accompagnatrice, fece un inchino al Cielo e alla Terra, agli antenati, al padre e alla madre, mentre il suo cuore era come un oriolo trafitto da una freccia. Il suo destino le era da quel momento inafferrabile, in cuor suo un indefinibile senso di pena e stanchezza, il palanchino, di legno simile a quello di una bara, la attendeva nella sala centrale. [...] Le donne associando quella vista alla scena del loro matrimonio smisero di sorridere; le ragazze meditavano in silenzio, Jinggu, ora così simile a un fiore, sarebbe poi riuscita a conservare la sua freschezza? Anche per loro sarebbe prima o poi giunto quel giorno, e un senso di amarezza si levò spontaneamente in cuor loro. Nella stanza, eccetto i Zhang, parenti dello sposo, nessuno aveva un'espressione lieta, non c'era traccia di contentezza, come a un funerale[31].

In questo caso si realizza sul piano prospettico una variazione o mobilità modale, che Stanzel definisce "opposizione tra prospettiva interna - prospettiva esterna"[32]. Il giudizio implicito dell'autore è inequivocabile, nonostante la sua voce si oda solo a intermittenza tra le focalizzazioni dei personaggi. Di tanto in tanto la prospettiva si incarna, infatti, in altri personaggi, portatori spesso di valori opposti a quelli implicitamente sostenuti dall'autore, come il padre della sposa che s'infuria quando la figlia tenta di lasciarsi morire d'inedia:

> Alla malora! Solo per la dote mi sono venduto questa vitaccia! Le ho messo insieme due o tre bauli di roba, bicchieri, piatti, tazze e scodelle, manca forse qualcosa? E per chi l'ho fatto, io, io, io? E adesso lei non vuole mangiare, vuole morire, per cosa? vuole farmi pagare an-

[31] Peng Jiahuang, *Xiqi* 喜期 (Il lieto evento), 1927, in Peng Jiahuang, *Peng Jiahuang xiaoshuo xuan* 彭家煌小说选 (Opere scelte), Renmin wenxue chubanshe, Beijing 1987, p. 112.
[32] F. Stanzel, *op. cit.*, pp. 58-59.

> che la sua bara? Ah, ma io non faccio più il bue stupido: se non cambia idea la faccio legare e portare dai Zhang[33].

Tuttavia nella valutazione finale che emerge dal racconto, grazie alla pura giustapposizione dei diversi punti di vista (quello conservatore del villaggio e quello riformista dell'autore), il lettore ne ricava l'impressione di un racconto di denuncia la cui efficacia giace appunto nell'apparente assenza di un autore implicito. In effetti, lo scrittore si rivela assai abile nel presentare in primo piano le reazioni e le intime sensazioni delle vittime, rappresentando dall'interno la psicologia della sfortunata protagonista, con un'audace focalizzazione interna grazie alla quale il lettore viene calato nella più intima e profonda percezione soggettiva:

> Jinggu galleggiava sul tenero verde di un remoto ruscello, in una mite danza, persa nella dolcezza del sonno, quando la voce della madre la risvegliò. Era tuttavia assente, le pareva di trovarsi ancora sul fondo di un pozzo oscuro, senza ormai alcuna speranza di liberarsi. Mancava, ormai, solo qualche giorno al terzo giorno del terzo mese [la data di nozze], sarebbe riuscita a distruggersi in soli due giorni? Era un problema per lei comprendere fino a che punto di autodistruzione fosse arrivata: sentiva che esisteva ancora una "lei" a questo mondo, e ciò la prostrava alquanto. Non voleva neppure aprire gli occhi per gettare uno sguardo alla madre, un fuoco ardente le bruciava la fronte, si sentiva debole…[34].

Lo stesso tema, quello dei riti tradizionali legati al matrimonio, la stessa simbologia rovesciata (matrimonio-funerale) e un simile intreccio narratologico tra pensiero riformista (o voce dell'io) e pensiero tradizionale (voce dell'Impero) si trovano nel bellissimo racconto *Il matrimonio di Ju Ying* (Ju Ying de chujia, 1926) di Wang Luyan; qui, nel discorso narrativo, secondo il classico modello di Todorov[35], il narratore sa più del personaggio, è onnisciente, dunque[36], ma lascia trapelare solo il pensiero della madre della ragazza tramite un lungo monologo interiore riportato sotto forma di discorso indiretto (quello

---

[33] Peng Jiahuang, *op. cit.*, p. 110.
[34] *Ivi*, p. 107.
[35] T. Todorov, *Littérature et signification*, Larousse, Paris 1967, p. 79.
[36] Il racconto è citato anche da Zhao come esempio di narrativa con narratario il cui grado di conoscenza dei fatti è inferiore rispetto a quello del narratore (*op. cit.*, pp. 86-87).

che Chatman definisce *free indirect style* o *narrated monologue*)[37]. La trama si svela solo sul finale: quelli che il narratore ci ha lasciato credere fossero preparativi per un matrimonio sono invece i preparativi per il funerale della figlia. Il giudizio dell'autore implicito è negativo, rispetto a tali assurde credenze in base alle quali bambini morti venivano sposati tra loro durante il funerale per assicurare loro una vita coniugale nell'al di là; ma il suo giudizio contrasta con l'asservimento psicologico della prospettiva narrante (quella della madre) ai valori tradizionali:

> Se il matrimonio dei figli fosse stato organizzato senza alcuna cura, [il padre e la madre di Ju Ying] si sarebbero sentiti assai inquieti in cuor loro. Perché erano convinti che il matrimonio del figlio o della figlia fosse il massimo dei doveri per dei genitori: se non fossero riusciti a organizzare un evento animato e dispendioso si sarebbero sentiti in colpa nei confronti dei loro figli. […] Aveva speso tutte le sue energie per preparare la dote di Ju Ying, era sua responsabilità, e inoltre lo desiderava con tutto il cuore[38].

Un esempio di racconto puramente mimetico è dato dal racconto/monologo *Il ciccione* (Pangzi 胖子, 1927) di Peng Jiahuang, un dialogo satirico tra una domestica e un'amica sulle traversie del signorino di famiglia che, tra le cure più disparate e dispendiose, passa da un pauroso dimagrimento a un clamoroso stato di obesità, alla fine accettato con orgoglio in quanto simbolo di benessere e opulenza. La particolarità del testo sta tutta nella forma espositiva, si tratta infatti di un dialogo incompleto in quanto solo una delle due voci viene riportata dallo scrittore: il testo diventa pertanto un monologo con narratore in seconda persona, un esperimento interessante, insolito nella letteratura cinese sino ad allora.

Tale modalità narrativa[39] permette la costruzione di un ritratto satirico del giovane signorotto di campagna (emblema della classe dei proprietari terrieri che storicamente nel corso dell'Impero aveva dominato il mondo rurale) dipinto attraverso il discorso della domestica,

---

[37] S. Chatman, *op. cit.*, p. 203.

[38] Wang Luyan, *Juying de chujia* 菊英的出嫁 (Il matrimonio di Juying), 1927, in Wang Luyan (Luyan, pseud.), *Xiangsu xiaoshuo* 乡俗小说 (Narrativa del villaggio), Shanghai wenyi chubanshe, Shanghai 1994, p. 4.

[39] Recentemente è stata utilizzata con brillanti risultati da Abraham Yehoshua in *Il signor Mani*. Ma anche nella Cina degli anni '30 si può citare un altro caso, *Women de taitai de keting* 我们的太太的客厅 (Il salotto della signora, 1933), di Bing Xin 冰心.

infarcito di forme dialettali e colloquiali del tempo. Grazie a questo strumento linguistico e narratologico l'autore ottiene un effetto di realismo e di satira genuina contro l'oggetto narrato, ossia le consuetudini e la mentalità viziata del ceto proprietario nella prima fase della Cina repubblicana, che ancora risentiva pesantemente delle sperequazioni sociali dei tempi dell'Impero. In questa modalità narrativa troviamo alcune interessanti affinità con l'analoga strategia adottata da Verga nei suoi testi più tardi.

In questo caso è dunque del tutto assente la figura dell'autore, ma la sua presenza aleggia comunque[40], sia quando lo si immagina plaudire alla sapida critica che la domestica esercita sui suoi padroni,

> Ah, Ah! Si è come gonfiato! Alla fine sembrava una incinta di dieci mesi! Non so come faccia a sollevare le gambe! A cosa sembrano dici tu? Per noi sembrano due secchi per l'acqua! Ha la ciccia fin sulla pianta dei piedi.
> C'è da morire per la contentezza, tu credi? Sì? Neanche te lo immagini. Dico io. Anche i ciccioni hanno i loro problemi. Quando si è così grassi non è poi tanto facile camminare. Prova a pensare, io e te, quanta strada riusciremmo a fare con quei due secchi d'acqua? e lui, poi, che è ben abituato, e se deve fare un po' di strada va sempre in risciò o in palanchino? Non starmi a dire, i ricchi non vanno certo a piedi! Ma sai bene che non ci sono risciò così grandi per strada, doveva schiacciarsi per entrare e che male al sedere! e più diventava pesante più lento andava il tiratore e più andava piano più gli faceva male il sedere[41].

sia quando, invece, nel discorso affiorano valori vetero-confuciani e patriarcali che, nonostante tutto, la donna condivide con il ceto padronale, per esempio commentando la giovane moglie del padrone:

> Eh? Chi ha guarito poi il signore giovane? E chi se non il Cielo! Dico io. La nostra vecchia signora, sai, pregava notte e giorno Buddha. La signora giovane, lei, in fin dei conti è poco giudiziosa, era terrorizza-

[40] Come ci ricorda Todorov a proposito del narratore, "La description de chaque partie de l'histoire comporte son appréciation morale; l'absence d'une appréciation représente une prise de position tout aussi significative", T. Todorov, *op. cit.*, p. 87.
[41] Wang Luyan, *Pangzi* 胖子 (Il ciccione), 1927, in Wang Luyan, *Luyan duanpian xiaoshuo xuan* 鲁彦短篇小说选 (Racconti), Kaiming chubanshe, Beijing 1996, pp. 32-33.

> ta e non faceva altro che piangere, dentro e fuori casa, con gli occhi pieni di lacrime, poverina. La vecchia signora la sgridava e la insultava. Un giorno gliene ha dette di tutti i colori. Le ha detto digrignando i denti: "Tu morirai giovane e vuoi portare nella tomba anche mio figlio!..." Quanti anni ha? Ne ha solo ventitrè… si è sposata a sedici anni… il signore giovane ne ha quattro più di lei… no, ti sbagli, dico io. Ce ne sono tante che partoriscono a tredici anni… se sono pochi? Se è difficile? Non è affar mio dirlo. …in ogni caso i figli bisogna farli, a tutti i costi[42].

Il personaggio narrante, la cui voce è rinforzata da quella dell'interlocutrice (le cui parole non vengono però mai riportate nel testo, benché si possano facilmente intuire dalle risposte), tradisce opinioni ancora assai diffuse a quel tempo nelle comunità contadine, che indubbiamente lo scrittore, riformista, ripudiava. Infatti, qui, l'autore implicito – che come spesso accade nei testi della *xiangtu xiaoshuo* non emerge nella narrazione – condivide senz'altro la sardonica descrizione delle vicissitudini di questo viziato signorotto di campagna, ma di certo non condivide il commento della domestica basato sulla visione tradizionale della donna, considerata solo nella sua mera funzione procreatrice.

Data la visuale ristretta della situazione narrativa personale e il silenzio dell'autore, il giudizio è lasciato al lettore, al suo grado di informazione e di evoluzione culturale, non è più dettato (come nei romanzi educativi alla fine dell'epoca Qing) dal modello paternalistico e didascalico del narratore onnisciente.

Dialoghi

Infine, tra i tanti modelli interessanti sul piano narratologico presenti in questa corrente narrativa, vale la pena citare il racconto *Oro* (Huangjin, 1927) di Wang Luyan. Vi si narra la decadenza di una famiglia benestante che nell'opinione dei compaesani cessa di esserlo nel momento in cui il figlio, emigrato in città, non invia più soldi ai genitori. Diversa e più complessa appare qui la situazione narrativa: il ruolo o la voce del villaggio si fa più netto, così come più raffinata diviene la posizione del narratore e quella dell'autore implicito. Nel tono ironico del narratore – che interviene comunque pochissimo e lascia maggiore spazio ai dialoghi e al pensiero indiretto libero di alcuni

[42] *Ivi*, p. 30.

personaggi centrali – si intuisce una precisa condanna del valore unico assegnato al potere economico a scapito della dignità morale e della solidarietà sociale. Quella di Wang Luyan, anche in questo racconto, è una parola "dialogica", nascosta tra le righe, a volte udibile dietro le parole dei personaggi, ma per lo più essa ci appare tale per l'effetto ironico nell'uso di alcuni termini, o nel contrasto tra realtà e finzione all'interno del racconto stesso (si veda il frequente inserimento di sogni la cui funzione è appunto, come nel finale, quella di demistificare la realtà). L'incipit ironico offre la chiave di interpretazione di tutto il racconto:

> Sebbene Chensiqiao fosse un tranquillo e isolato paesino di campagna, circondato dai monti, irraggiungibile sia dalle navi sia dal treno, e sebbene i suoi abitanti raramente andassero in città così come raramente dalla città venissero nel paesino, tuttavia, ogni famiglia era fornita di un telefono senza fili: erano informati all'istante di qualsiasi evento grande o piccolo avvenisse nel paese o nei dintorni, non solo, ma le informazioni erano talmente dettagliate e chiare, neanche se le fossero inventate loro[43].

È una lettura progressista e critica della società contadina che emerge ancora una volta in filigrana, nonostante le posizioni tradizionaliste dei personaggi, i quali, pur essendo vittime, sembrano accettare passivamente il codice morale tradizionale (di matrice confuciana) che sancisce come colpa l'essere poveri:

> "Per loro contano solo i soldi, non gli esseri umani! […]
> "Possiamo parlarne quanto ci pare, ma alla fine resta che siamo noi a essere poveri, nostro figlio non ci ha spedito i soldi! […]
> Era come se sul cuore dei due coniugi pesasse un grosso macigno, che toglieva loro il fiato. Davvero erano diventati poveri? Certo che no, la loro casa era più raffinata e i loro campi più numerosi degli altri, e avevano ogni mobile e suppellettile che si potesse desiderare, chi diceva che erano poveri? Eppure, eppure… tutte queste cose non potevano impegnarle o venderle! La gente ti sta a guardare con gli occhi spalancati e se lo viene a sapere allora sì che diventi povero[44]!

[43] Wang Luyan, *Huangjin* 黄金 (Oro), 1927, in *Xiangsu xiaoshuo*, cit., p. 39.
[44] *Ivi*, p. 47.

Per quanto riguarda le tecniche e l'uso del "racconto intercalato" in *Oro* possiamo prendere in prestito il commento di Guido Baldi su analoghe strategie narrative adottate da Verga ne *I Malavoglia*, a proposito del conflitto tra società antagonistica e valori, tecniche che corrispondono a

> due procedimenti tecnici fondamentali mediante cui verrà giocata l'opposizione tra il punto di vista dei protagonisti e quello del villaggio, che funziona da struttura portante di tutto il sistema ideologico formale: la deformazione attraverso il filtro diretto dell'ottica collettiva e la giustapposizione a livello di contiguità sintagmatica (con un procedimento metonimico) di segmenti narrativi dominati o dall'una o dall'altra delle due ottiche in conflitto[45].

Anche la struttura del racconto, oltre alle strategie della voce e della prospettiva, consente uno scioglimento ironico della trama. Si tratta di una classica struttura ad anello[46] che conclude la narrazione con la stessa scena con cui si era aperta, ossia la visita del vecchio protagonista all'ufficio postale. La conclusione di *Oro* vede finalmente realizzate le ansiose aspettative della famiglia Chen: l'anelata lettera del figlio contenente il denaro si materializza davanti agli occhi del vecchio, ma si tratta solo di un sogno. Il finale ironico all'interno di una struttura deliberatamente circolare tende a suggerire, amaramente, l'"eterno ritorno" del sistema di valori "imperiale", l'impossibilità di sfuggire ai vincoli del modello etico-sociale antico. La voce della riforma, dell'io, viene smentita dalla più autorevole e radicata voce del villaggio, ai cui dettami, nonostante tutto, il singolo torna ad allinearsi, quasi naturalmente. Malgrado il sovrapporsi di queste voci, resta evidente, sullo sfondo, la volontà di denuncia dell'autore che riesce, a mio avviso, a evidenziare il suo messaggio critico non tanto o non solo attraverso i fatti e i personaggi descritti, ma proprio in virtù della complessità del sistema narratologico.

La distanza biografica e intellettuale che questi scrittori degli anni '20 acquistano rispetto all'oggetto del loro esame e della loro narrazione, la pluralità di voci che, pur nell'ancora immatura sperimentazione prospettica, riescono a farci udire, sono elementi sufficienti per poter ipotizzare la formazione di una nuova visione letteraria, un nuo-

[45] G. Baldi, *op. cit*., p. 72.
[46] Cfr. E. M. Forster, che parla di "grande chaîne", in *Aspetti del romanzo*, Garzanti, Milano 1991, pp. 147 ss.

vo uso delle tecniche narrative per finalità sia estetiche che etiche. Sofisticati meccanismi narrativi permettono a questi scrittori di esprimere in modo articolato e problematico, e quindi moderno, il conflitto tra il pesante retaggio morale e identitario dell'Impero e la nascente ma ancora vaga identità individuale della nuova Cina.

Anthony Louis Marasco

L'IMPERO DELLA NECESSITÀ

I paradossi dell'economia politica di Thomas Jefferson in una sentenza di Herman Melville

1. "The Bell-Tower" è un breve racconto di Herman Melville di cui la critica ha parlato poco. Greve di orpelli allegorici e stilisticamente ridondante, questo racconto d'ambientazione tardo medievale non ha nulla della grazia di "Bartelby the Scrivener", della profondità di "Benito Cereno," o dell'invenzione di "The Encantadas", per citare altri racconti inclusi nella raccolta *The Piazza Tales* (1856). Mi preme dire che quanto segue non ha la pretesa di redimere il valore letterario del testo, quanto piuttosto di meditare sull'acume storico di una delle sue sentenze d'apertura: *"Seeking to conquer a larger liberty, man but extends the empire of necessity."* Come cercherò di mostrare, fra le pieghe di questa frase si nasconde non solo l'arcano meccanismo discorsivo che ebbe a governare l'espansione territoriale degli Stati Uniti dalla Dichiarazione d'Indipendenza fino alla Guerra di Secessione, ma anche i difetti d'origine che con il tempo portarono la nazione alla guerra civile.[1]

---

[1] Fin dalle prime recensioni molti critici si dissero stupefatti dello stile, che sembrava più quello di Nathaniel Hawthorne o Edgar Allan Poe che quello di Melville. Si veda a questo proposito: Brian Higgins e Hershel Parker (a cura di), *Herman Melville: The Contemporary Reviews*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1995. L'idea che il racconto non sia altro che un *divertissement* scritto nello stile di Hawthorne e Poe venne sostanzialmente confermata da Lewis Mumford nel suo *Herman Melville: A Study of His Life and Vision*, Cambridge University Press, Cambridge and New York 1995. Fra i saggi più recenti si segnalano: Charles A. Fenton, "'The Bell-Tower': Melville and Technology", *American Literature* 23 (1951) 2, pp. 219-33; Robert E. Morsberger; "Melville's 'The Bell-Tower' and Benvenuto Cellini", American Literature 44 (1972) 3, pp. 459-65; Gerard M. Sweeney, "Melville's Hawthornian Bell-Tower: A Fairy-Tale Source", American Literature 45 (1973) 2, pp. 279-86; Annalisa Goldoni, "(A)symmetries in 'The Bell Tower'" in Paola Cabibbo, a cura di, *Melvilliana* (Roma: Bulzoni, 1983), pp. 56-72: Russ Castronovo, "Radical configurations of history in the era of American slavery", *American Literature* 65 (1993) 3, pp. 523-48. L'edizione moderna di riferimento per il testo del racconto è: Harrison Hayford, Alma A. MacDougall, G. Thomas Tanselle, *et al.* (a cura di), *The Writings of Herman Melville: The Piazza Tales and Other Prose Pieces, 1839-1860*, Northwestern

2. "Cercando di conquistare una libertà più ampia, l'uomo non fa che estendere l'impero della necessità." Melville attribuisce la sentenza a una fonte non meglio specificata (*"From a Private Ms."*) dalla quale provengono anche le altre due sentenze che insieme formano l'*exergeue* del testo.

> Like negroes, these powers own man sullenly; mindful of their higher master; while serving, plot revenge.
> The world is apoplectic with high-living of ambition; and apoplexy has its fall.
> Seeking to conquer a larger liberty, man but extends the empire of necessity.

La prima sentenza paragona le passioni imbrigliate dalla ragione agli schiavi che servendo i propri padroni giurano loro vendetta. La seconda prosegue il discorso della cosiddetta 'catena dell'essere' paragonando il mondo a un organismo in preda all'apoplessia dell'ambizione. La terza chiude la cadenza con un epigramma su di uno dei temi più dibattuti della filosofia occidentale, quale segreto legame unisca la libertà alla necessità. È questo legame segreto che scatenerà la vendetta dei servi, l'apoplessia sfrenata dell'ambizione e l'estendersi del fausto impero della necessità. È questo segreto legame l'oggetto recondito che ci interessa esplicitare.[2]

University Press, Evanston and Chicago 1987, pp. 174-187.

[2] La sentenza di Melville è a pagina 174 di Hayford, *et al.*, *The Piazza Tales*. L'*exergue* apparve solo nella versione pubblicata su rivista e non in *Piazza Tales*. *Putnams' Monthly Magazine* VI (August, 1855) 32, pp. 123-30. La mancata pubblicazione dell'*exergue* può aver reso più difficile la decifrazione del suo significato recondito, il cui eco non è più immediatamente percepibile all'orecchio attuale. Per 'catena dell'essere' si intende quel discorso che dalla Grecia antica è proseguito fino alla metà dell'Ottocento per cui ogni essere è posto in relazione gerarchica con ogni altro. L'uomo sarebbe dunque un essere di posizione intermedia in cui il divino si stempera nella natura dell'animale. Per questo l'uomo deve temperare le proprie passioni (natura animale) con la ragione (che può intuire le leggi della divinità) attraverso l'esercizio della volontà eticamente diretta. Si veda l'ormai classico studio di Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Harvard University Press, Cambridge 1936. Decenni di decostruzioni post-strutturaliste e neo storiciste hanno giustamente messo in luce i difetti del testo, ma i dati in esso contenuti sono ancora utili e possono gettare luce su di un discorso tutt'altro che secondario per la cultura occidentale. Utile alla lettura di questo testo a me pare William F. Bynum, "The Great Chain of Being After Forty Years: An Apprisal", *History of Science* 13 (1975), pp. 1-28. Sul tema dell'opposizione fra libertà e necessità, di origini classiche, si esercitarono molti autori protestanti e molti saggisti

3. Di primo acchito non vi è nulla nelle tre sentenze che le giustifichi. Per giungere al principio che le rende enunciabili, e quindi all'oggetto recondito che assoggetta la libertà alla necessità, occorre reinserire la sentenza nel contesto del discorso politico dell'epoca. Non prima però di aver notato come la sentenza iniziale conferisca una strana eco aristotelica alla terza. Se sostituiamo 'schiavi' a '*negroes*', il discorso sul legame fra libertà e necessità dell'*exergue* pare rimandare tacitamente allo sviluppo che Aristotele fece del tema nella *Politica*. Solo coloro non soggetti al dominio della necessità possono dirsi uomini liberi e quindi cittadini a tutti gli effetti. Costoro si emancipano dalla necessità ben governando l'economia familiare, di cui sono despoti. Lo schiavo serve la libertà del padrone, e al contempo rende possibile quella libertà con il proprio lavoro coatto. La mina semantica che Melville inserisce in *exergue* a "The Bell-Tower" fa brillare l'intero edificio della libertà occidentale come eretto a partire dai greci antichi. Continuare a portare avanti quel discorso sulla libertà non fa che perpetuare lo sfruttamento dell'uomo sull'uomo. Allo stesso tempo, l'aver detto '*negroes*' e non direttamente schiavi porta la detonazione al cuore stesso del discorso politico americano. Ma se è la prima sentenza ad alludere al contesto storico americano, è la terza che lo rende vulnerabile alla deflagrazione. L'opposizione fra libertà e necessità è infatti predicata all'interno di una griglia spaziale che traccia un parallelo ironico fra espansione e declino – parallelo che finisce per unire i termini 'impero' e 'necessità' in diretta opposizione all'Impero della Libertà che Thomas Jefferson aveva creduto di inaugurare con l'acquisto della Louisiana nel 1803. Per dipanare in tutta la sua lunghezza la complicata sequenza che Melville comprime in una sola frase bisogna prima inquadrare gli eventi a partire dalla data di composizione di "The Bell-Tower," avvenuta intorno al maggio del 1855. Fu infatti in quell'anno che divennero chiare a tutti le conseguenze di non aver trasformato l'emendamento proposto da David Wilmot che avrebbe proibito l'estensione della schiavitù nei territori acquisiti con la guerra del Messico del 1846.[3]

---

dell'Età dei Lumi, fra cui Benjamin Frankling, che nel 1825 pubblicò a Londra il volume *A Dissertation on Liberty and Necessity, Pleasure and Pain*.

[3] La *Politica* di Aristotele prosegue il discorso iniziato con l'*Etica Eudemia* e con l'*Etica Nicomachea* portandolo sul terreno politico. La relazione fra il lavoro coatto dello schiavo e la libertà d'agire da cittadino che questo dà al padrone è stato spesso criticato come l'inconfessato segreto della libertà occidentale, vale a dire il suo fondarsi sul dominio dell'altro. A questo proposito va notata la posizione presa da Hanna Arendt in *The Human Condition* (trad. it, *Vita Activa* 1958). Se tutti coloro che interve-

4. Volendo disporre di 2 milioni di dollari con cui pervenire a una soluzione negoziata alla guerra con il Messico iniziata da due mesi appena, l'8 agosto 1846 il presidente James K. Polk interpellò la Camera dei rappresentanti per l'approvazione della nota di spesa. La nota fu approvata, ma con essa un emendamento firmato da David Willmot, deputato della Pennsylvania, che acconsentiva all'eventuale acquisto di territori messicani a condizione di bandire la schiavitù. Due erano i motivi alla base dell'emendamento Wilmott, che fu approvato alla Camera più volte e più volte bocciato al Senato. Il primo motivo era che non sarebbe stato giusto riportare la schiavitù dove era stata abolita. Il governo messicano aveva infatti bandito il commercio degli schiavi nel 1829. Il secondo era che se la schiavitù fosse stata importata nelle terre conquistate dal Messico si sarebbe estesa oltre la latitudine 36° 31' che costituiva la frontiera negoziata fra gli stati del Sud schiavista e gli stati del Nord. A pervenire a questa linea di confine fra la libertà e la schiavitù fu il cosiddetto 'Compromesso del Missouri.' Fino al 1819, i territori ammessi alla federazione come nuovi stati erano entrati a coppie, uno schiavista e uno libero, e questo sistema aveva permesso di conservare un discreto equilibrio fra le due sezioni. Ma nel 1819 i territori del Missouri chiesero di aderire all'unione come stato schiavista. Non solo la sua ammissione avrebbe rotto

---

nivano nella vita della *polis* erano despoti a casa propria, non per questo l'idea di libertà da loro elaborata doveva necessariamente velarsi di dispotismo. Anzi, proprio sedendo fra pari, ossia fra despoti, i cittadini della *polis* potevano trattarsi l'un l'altro secondo i dettami dell'uguaglianza di stato che sola rende pensabile l'idea di libertà. Questa idea non è quindi intimamente corrotta, ma contiene in se il germe utopico di una sua estensione a tutta l'umanità. L'idea di un 'impero' per la libertà in relazione ai territori ottenuti con l'acquisto della Louisiana compare in una lettera che Jefferson scrisse il 27 aprile 1809 a James Madison. "We should then have only to include the North in our confederacy, which would be of course in the first war, and we should have such an empire for liberty as she has never surveyed since the creation: & I am persuaded no constitution was ever before so well calculated as ours for extensive empire & self government." Julian P. Boyd, Charles T. Cullen, John Catanzariti, Barbara B. Oberg, et al., (a cura di), *The Papers of Thomas Jefferson*, Princeton University Press, Princeton 1950-, 33 voll., vol. 1, p. 169. La locuzione ricorre altre volte nel linguaggio jeffersoniano, come nella letetra spedita a George Rogers Clark il 25 dicembre 1780 ""e shall divert through our own Country a branch of commerce which the European States have thought worthy of the most important struggles and sacrifices, and in the event of peace on terms which have been contemplated by some powers we shall form to the American union a barrier against the dangerous extension of the British Province of Canada and add to the Empire of liberty an extensive and fertile Country thereby converting dangerous Enemies into valuable friends", ivi, vol. 4, pp. 237-38.

l'equilibrio fra le sezioni, ma avrebbe consentito l'estensione della schiavitù nelle terre che l'articolo 6 del Northwest Ordinance del 1787 aveva stabilito dovessero rimanere per sempre libere. L'idea di escludere la schiavitù a nord di quella linea fu proposta per la prima volta da Thomas Jefferson in vista del Northwest Ordinance del 1784. Ma in quell'occasione l'articolo fu bocciato dal Continental Congress. Con la Nortwest Ordinance del 1787, invece, il principio dell'esclusione della schiavitù viene reso norma di legge. È in questo dispositivo che si manifesta l'imperativo anti-coloniale americano che governò l'espansione territoriale degli Stati Uniti fino alla Guerra di Secessione e oltre. Ogni territorio confinante con gli Stati Uniti poteva essere accolto come nuovo stato a tutti gli effetti non appena avesse raggiunto una certa popolazione e si fosse data una costituzione repubblicana. È questo l'unico grande risultato che viene riconosciuto oggi al Continental Congress confederale che precedette il Congresso nato dalla Costituzione federale del 1788. Eletto presidente nel 1800, Jefferson aggiunse nuove terre alla frontiera del Nord Ovest acquistando la Louisiana da Napoleone I nel 1803. Si noti che nessuno sapeva con esattezza dove iniziasse e dove finisse la Louisiana, tanto che le esplorazioni di Lewis e Clark portarono i suoi confini fino all'Oregon toccando il Pacifico. Nel pervenire al 'Compromesso del Missouri' del 1820 si intendeva dunque rispettare lo spirito che aveva animato la decisione di Jefferson nel 1784 alla luce del Nortwest Ordinance del 1787 e dell'acquisto della Louisiana nel 1803. Quello che nel 1855 iniziava a venir meno era precisamente l'idea che compromessi come quello del 1820 potessero impedire a chicchessia di portare i propri schiavi ovunque. Questa idea verrà definitivamente scartata nel 1857, con la decisione della Corte suprema sul caso Dred Scott v. Sandford. Nel dispositivo della sentenza si diceva esplicitamente che la Northwest Ordinance del 1787 non dava la libertà a chi schiavo attraversava il confine con i nuovi territori. La sentenza non lo diceva esplicitamente, ma come attraversare un confine non depriva il proprietario della valigia del suo bagaglio, così attraversare il confine con uno schiavo al seguito non priva il padrone del suo schiavo. Di lì in avanti, nessun compromesso fra le due sezioni sarebbe più stato possibile.[4]

[4] Sul periodo antecedente la Guerra di Seccessione, e più precisamente sui motivi che portarono alla guerra civile americana, è ancora molto utile la lettura del classico di David M. Potter, *The Impending Crisis, 1848-1861*, Harper, New York 1976. Si vedano inoltre fra le migliori monografie sull'argomento: James M. Mc Pherson, *Battle*

5. L'espediente di estendere verso il Pacifico il confine fra stati liberi e stati schiavisti inizialmente tracciato da Jefferson non aveva quindi portato al contenimento della schiavitù, ma alla sua piena estensione in tutto il territorio degli Stati Uniti. È dunque questo innegabile dato storico che implica la sentenza *"seeking to conquer a larger liberty, man but extends the empire of liberty"*. Va subito notato, però, che la sentenza non intende avere solo una didascalia, ma vuole piuttosto inquadrare il dato all'interno di una filosofia della storia. Non per nulla la sentenza parla dell'uomo in quanto attore storico e non degli Stati Uniti in quanto tali. Anche qui va notato come la traslazione dal piano didascalico a quello teorico è perfettamente il linea con gli ideali universalistici espressi dalla Dichiarazione di Indipendenza e della Costituzione americana. Fin da subito gli Stati Uniti si erano dati una architettura istituzionale fondata sui valori fondanti dell'Illuminismo europeo. Ora nel 1855 appariva chiaro che l'applicazione di quei valori non aveva portato alla piena affermazione della libertà ma alla sua progressiva negazione. Occorre però riflettere su un ultimo aspetto della sentenza di Melville, aspetto che ha proprio a che vedere con la filosofia della storia. Nella sua epigrammatica laconicità, la sentenza, o meglio, a questo punto, l'aforisma non dice solo che la conquista di una libertà più ampia, nelle condizioni date, porta al prevalere della necessità, ma che questa estensione 'non fa che' estendere l'impero della necessità: *"man but extends the empire of necessity"*. Ovvero, siamo in presenza di un vizio d'origine. Estendere quel tipo di libertà, in quel contesto storico, non può se non estendere la necessità. Rimane da capire se tale degradare del positivo nel negativo sia un caso di eterogenesi dei fini, di ricorso storico, o di mancata sintesi dialettica. Se fosse un caso di eterogenesi dei fini, quella che in inglese si chiama *historical ironoy*, non vi sarebbe alcun principio da declamare in termini di filosofia della storia. È per questo che a prima vista si potrebbe pensare che ci troviamo in presenza di un ricorso storico nella forma vichiana di una 'barbarie nuova.' Esaurito un corso storico positivo, segue un ricorso negativo in cui i valori del progresso vengono negati da un regresso a stadi di sviluppo pregressi. Non è questo il ca-

---

Cry of Freedom, Oxford University Press, New York 1988; Richard M. Sewell, *A House Divided: Sectionalism and Civil War, 1848-1865*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1988; Kennet M. Stampp, *The Imperiled Union: Essays On the Civil War Era*, Oxford University Press, Oxford 1980. Per una buona introduzione al caso Dred Scott v. Sandford, si veda: Paul Kinkelman, *Dred Scott v. Sandford: A Brief History with Documents* Bedford, New York 1997.

so dell'evento storico illuminato dalla sentenza melvilliana. Fin dal principio gli Stati Uniti poggiavano su un principio di disordine e negazione. Quel disordine non poteva che prevalere sull'ordine visto che l'affermazione è la negazione di un principio – la libertà – non possono logicamente coesistere. Siamo quindi in presenza della vittoria dialettica della negazione sull'affermazione che non porta ad alcuna sintesi? In una certa misura la risposta è affermativa, se non fosse che nella sentenza la spazialità prevale sulla temporalità. Una libertà che conquistando sempre maggior spazio non fa che estendere il dominio della necessità non prefigura un processo dialettico quanto un *masque*, una mascherata: la dissimulazione ideologica e la falsa coscienza. La Dichiarazione d'Indipendenza e la Costituzione americana estendendo la 'libertà' di chi intrattiene relazioni di dominio dell'uomo sull'uomo trasforma l'idea stessa di libertà in maschera – maschera dietro la quale si nasconde la necessità e quindi la negazione della libertà.[5]

6. Ciò che Melville cattura con la sua sentenza è dunque l'entropia di un processo storico in cui la necessità si è mascherata per meglio trionfare sul proprio avversario. Ciò che Melville preconizza con "The Bell-Tower" è la fine imminente degli Stati Uniti, non in quanto Unione, ma in quanto progetto politico fondato sulla libertà.*

* Che alla fine tale conclusione non sia giunta, e che gli Stati Uniti siano poi diventati una democrazia liberale pienamente espressa, ci permette delle considerazioni ulteriori da mettere al margine del testo melvilliano. Nel 1855, Melville non poteva prevedere l'esito di una

[5] Sul rapporto fra la fondazione degli Stati Uniti si veda, fra gli altri, Morton White, *The Philosophy of the American Revolution*, Oxford University Press, New York 1978. Sulla Dichiarazione di Indipendenza e sul pensiero di chi pose la prima stesura, Allen Jayne, *Jefferson's Declaration of Independence: Origins, Philosophy, and Theology*, The University Press of Kentucky, Lexinton 1997. Il primo a parlare di eterogenesi dei fini fu lo psicologo sperimentale Wilhelm Wundt (1832-1920). All'idea del ricorso storico è dedicato il quinto libro de *La Scienza nuova* di Gianbattista Vico. Non vi è motivo di ritenere che Melville non conoscesse il principio dialettico alla radice del pensiero di G.W.F. Hegel. Nei suoi taccuini si legge che durante una traversata atlantica "we talked metaphysics continually, & Hegel, Schleghel, Kant & c. were discussed under the influente of the wiskey." Howard C. Horsford and Lynn Horth (a cura di), *The Writings of Herman Melville: Journals*, Northwestern University Press, Evanston and Chicago 1989, 8. Il tema della maschera è uno dei principali temi della poetica melvilliana. Una acuta indagine sul collegamento fra le condizioni materiali della scrittura di Melville e il tema della maschera si trova in Elizabeth Ranger, *Strike Through the Mask: Herman Melville and the Scene of Writing*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996.

guerra non ancora iniziata, e il fatto che ci sarebbero voluti altri cento anni per realizzare a pieno l'emancipazione degli schiavi ottenuta con quella guerra. La sentenza di Melville mappa epigrammaticamente l'intimo difetto che portò a quella deflagrazione, ossia la contraddittorietà irrisolvibile del discorso politico americano dei padri fondatori. A causare la guerra non fu direttamente il desiderio d'abolire la schiavitù ma la sua espansione a occidente e quell'espansione portò alla superficie l'orrore di quel peccato d'origine. È difficile comunque dire - e questo a prescindere dall'abilità letteraria di Melville - se a celare l'orrore fu inizialmente una copertura ideologica o se non si trattò invece di qualcosa di più complicato. Personalmente propendo per la seconda ipotesi, malgrado sia ammaliato dall'abilità di Melville nel comprimere un'intera visione della storia in una sola sentenza. Jefferson era perfettamente conscio del problema e fu uno dei primi a capire che l'Unione si sarebbe sfasciata avanzando nei territori occidentali da lui acquistati per fornire agli Stati Uniti un impero per la libertà. In una lettera indirizzata a John Holmes in 22 aprile 1820, Jefferson pare del tutto convinto che se anche venisse trovato un compromesso alla questione del Missouri quel compromesso non avrebbe comunque retto a lungo.

> I thank you, dear Sir, for the copy you have been so kind as to send me of the letter to your constituents on the Missouri question. It is a perfect justification to them. I had for a long time ceased to read newspapers, or pay any attention to public affairs, confident they were in good hands, and content to be a passenger in our bark to the shore from which I am not distant. But this momentous question, like a fire bell in the night, awakened and filled me with terror. I considered it at once as the knell of the Union.

Fu forse da questa lettera che Jefferson prese l'idea di rappresentare la caduta della nazione americana attraverso l'allegoria della rovina di una torre campanaria-allegoria dall'eco ancora più forte visto che a segnalare l'avvenuta ratifica della Dichiarazione d'Indipendenza il 4 luglio 1776 fu una campana destinata a incrinarsi con il tempo, la *Liberty Bell*. Risulta comunque evidente come Jefferson non nascondesse né a se stesso né agli altri la fondamentale gravità del problema. Ecco come prosegue la lettera:

It is hushed, indeed, for the moment. But this is a reprieve only, not a final sentence. A geographical line, coinciding with a marked principle, moral and political, once conceived and held up to the an-

gry passions of men, will never be obliterated; and every new irritation will mark it deeper and deeper. I can say, with conscious truth, that there is not a man on earth who would sacrifice more than I would to relieve us from this heavy reproach, in any *practicable* way[6].

Ciò che a Jefferson pareva mancare non era dunque la coscienza del problema, ma la forza intellettuale di giungere a un progetto politico che potesse risolverlo sul piano pratico. Fu dunque oltremodo ironico che quando il 6 luglio 1854 fu fondato il partito che avrebbe portato alla soppressione della schiavitù lo si chiamò Repubblicano in onore di quel Democratic-Republican Party fondato da Thomas Jefferson nel 1792.

Un altra considerazione da mettere al margine del testo melvilliano riguarda la tanto dibattuta questione di che cosa siano gli Stati Uniti, se una repubblica o un impero. Melville gioca con il discorso pubblico del periodo pre-bellico per descrivere gli Stati Uniti come un 'impero per la libertà', un impero che si nasconde dietro un manto repubblicano. La sentenza esaminata in queste pagine ci consente di precisare un aspetto di questo discorso. Per quanto siano nati da un disegno programmaticamente anti-imperiale, gli Stati Uniti hanno finito per decuplicare in meno di un secolo la loro estensione territoriale divenendo una selle superpotenze planetarie. Il paradosso melviliano pare dire come dietro la maschera dei diritti dell'umanità si celi la forza oscura del dominio dell'uomo sull'uomo. Ma per questo non occorre essere un impero, come ben sappiamo.

[6] Merrill D. Peterson (a cura di), Thomas Jefferson: *Lettera*, 1743-1826, Literary Classics of the United States, New York 1984, p. 1434.

Federica Passi

TAIWAN E L'IMPERO NIPPONICO: IL LINGUAGGIO DELL'IRONIA E DELLA SATIRA IN DUE NOVELLE DEL PERIODO DELL'OCCUPAZIONE GIAPPONESE

Nel 1895 la Cina, uscita sconfitta dalla guerra sino-giapponese, cedette al Giappone l'isola di Taiwan: questo territorio, che costituì la prima acquisizione coloniale giapponese, rimase parte integrante dell'impero nipponico fino al 1945, cioè alla fine della II guerra mondiale. Il duro impatto della colonizzazione si fece sentire a livello militare, politico, sociale, ed ebbe anche conseguenze sul piano letterario: da un lato, infatti, la dominazione straniera evidenziò una tendenza alla resistenza contro la colonizzazione anche nelle opere letterarie, dall'altro lato proprio gli stretti contatti culturali con il paese asiatico più avanzato del tempo stimolarono il rinnovamento letterario e il passaggio a una letteratura moderna, che si concretizzò nel Movimento per una nuova letteratura di Taiwan sviluppatosi tra il 1920 e il 1945[1].

Nella difficile situazione della dominazione straniera, la letteratura a Taiwan fece uso di vari "linguaggi" per porsi in relazione con l'impero nipponico. Tra questi "linguaggi" quello del realismo fu tra i più diffusi e senza dubbio quello che più ha attirato l'attenzione di storici e critici letterari: prendendo in esame il genere letterario più diffuso, vale a dire quello della narrativa breve, a partire dagli anni '20, cioè dopo l'inizio a Taiwan del movimento di rinnovamento della letteratura, possiamo notare come molte opere si concentrino sulle critiche ai lati oscuri della vecchia società tradizionale, ancora assai presenti nella vita del tempo (dalla condizione femminile ai matrimoni combinati, alle credenze superstiziose); lo scontro tra la vecchia e la nuova società in quegli anni, fu accompagnato però anche da nuovi problemi, sui quali molte altre opere si concentrano (ne è un esempio il tema dello sfruttamento delle classi sociali più deboli): non sempre si trattava di mali sociali direttamente causati dalla colonizzazione,

[1] Per una presentazione del movimento per una nuova letteratura di Taiwan si veda F. Passi, *Il movimento per una nuova letteratura di Taiwan: lo sviluppo del '4 maggio' taiwanese, le influenze e le peculiarità*, in "Annali di Ca' Foscari", Serie Orientale 30, XXXVIII, 3, 1999, pp. 345-372.

anzi va notato come molti intellettuali tentarono una lettura più aperta di questioni sociali che riguardavano i colonizzati quanto i colonizzatori[2]. Il linguaggio realista si espresse anche nella denuncia del sistema coloniale giapponese e delle ingiustizie su cui si fondava, come le discriminazioni economiche nei confronti dei taiwanesi[3] o lo strapotere della polizia giapponese[4]. Questo fu possibile soprattutto negli anni '20 e nella prima metà degli anni '30, ossia nella fase più liberale della presenza coloniale giapponese sull'isola, ma divenne assai arduo dalla seconda metà degli anni '30, a causa dell'irrigidirsi della censura durante la seconda guerra mondiale.

Altri "linguaggi" di una certa rilevanza utilizzati nelle opere narrative furono quelli della satira e dell'ironia, sui quali mi soffermerò proponendo la rilettura di due racconti, entrambi pubblicati nell'ultimo decennio della dominazione giapponese, più o meno coincidente con gli anni della guerra, quando più forte si fece sentire il peso e il vincolo della censura.

Per quanto concerne la satira, nelle opere degli anni dell'occupazione essa venne spesso indirizzata agli aspetti caratteriali più negativi dei taiwanesi, esemplificati dall'avidità e dall'adulazione nei confronti dei colonizzatori; in effetti la tendenza a rinnegare la propria cultura e identità diventando lacchè dei giapponesi con

---

[2] Si consideri ad esempio la novella *Songbaofu* 送報伕 (Il ragazzo dei giornali) pubblicata nel 1934 in lingua giapponese da Yang Kui 楊逵 (1905-1985). L'opera, basata sulle esperienze autobiografiche dell'autore in Giappone, narra della difficile vita di un giovane taiwanese alla ricerca di un lavoro a Tokyo, in un contesto economico capitalistico che tendeva allo sfruttamento delle classi sociali più deboli, senza alcuna distinzione di nazionalità: Yang offrì pertanto una interpretazione del problema che andava ben oltre la questione coloniale taiwanese. Una traduzione cinese della novella è presente in *Riju shidai Taiwan xiaoshuoxuan* 日據時代臺灣小說選 (A Collection of Taiwanese Fiction during the Japanese Occupation), Qianwei chubanshe, Taibei 1992 (rist. 1996). Il racconto è disponibile anche nella traduzione inglese di Rosemary Haddon, intitolata *Paperboy*, in "Renditions", 43, 1995, pp. 25-58. Si veda il commento di Yen Yuan-shu al racconto in *The Japan Experience in Taiwanese Fiction*, in "Tamkang Review", vol. IV, ottobre 1973, n. 2, pp. 167-188.

[3] Si veda per vari esempi di racconti incentrati su queste tematiche Xu Junya 許俊雅, *Riju shiqi Taiwan xiaoshuo yanjiu* 日據時期臺灣小說研究 (Research on Taiwanese Fiction during the Japanese Occupation), Wenshizhe chubanshe, Taibei 1996, pp. 408-417.

[4] La novella più nota su questo tema è *Yi gan chengzi* 一幹秤仔 (La stadera) pubblicata da Lai He 賴和 nel 1926. Di questa novella è disponibile anche una traduzione inglese dal titolo *The Steelyard* inclusa in *The Unbroken Chain – An Anthology of Taiwan Fiction since 1926*, a cura di J.S.M. Lau, Indiana University Press, Bloomington 1983, pp. 3-11. Per altri esempi si veda Xu, *op. cit*., pp. 418-423.

l'intento di ottenere vantaggi personali, divenne evidente soprattutto negli anni della seconda guerra mondiale: a quel tempo venne infatti lanciato dalle autorità coloniali il programma dell'assimilazione forzata, che prevedeva vantaggi economici per le famiglie che abbracciavano uno stile di vita interamente nipponico adottando la lingua giapponese perfino tra le mura domestiche.

Un esempio interessante di racconto satirico incentrato su questo tema è rappresentato da *Xiansheng ma* 先生媽 (La madre del dottore) di Wu Zhuoliu 吳濁流 (1900-1976)[5]. Il racconto fu scritto nel 1945 in lingua giapponese: va ricordato che, dopo una fase in cui sulle pagine delle riviste letterarie si consentiva il bilinguismo, dal 1937 il giapponese era stato ormai imposto alla produzione letteraria; d'altra parte lo stesso Wu, come molti altri suoi coetanei educati interamente secondo il sistema scolastico nipponico, in quegli anni trovava naturale comporre le proprie opere in lingua giapponese[6].

Nel racconto preso in esame, due personaggi, il medico Qian Xinfa e sua madre, vengono messi a contrasto. Questo contrasto costituisce l'ossatura della storia, ancor più della stessa trama. Il primo personaggio a venir introdotto nella novella è la madre, descritta con aggettivi che ne esaltano la rispettabilità, vista non tanto sul piano dei rapporti formali, quanto su quello morale: l'anziana signora, infatti, si dimostra onesta, umile, gran lavoratrice, generosa, rispettosa anche nei confronti delle persone più umili, come i mendicanti. Diverso, invece, appare il figlio, fin dalla sua prima comparsa nel racconto, quando lo vediamo attaccare furioso una domestica che, obbedendo agli ordini dell'anziana signora, stava prelevando del riso per offrirlo a un mendicante[7].

Nelle pagine successive scopriremo che la famiglia era di umilissime origini e che Qian Xinfa era riuscito a completare i suoi studi a

---

[5] Il testo su cui mi sono basata per la mia analisi è la versione cinese del racconto contenuta in Wu Zhuoliu 吳濁流, *Wu Zhuoliu ji* 吳濁流集 (Opere), Qianwei chubanshe, Taibei 1991 (rist. 2000), pp. 21-36. Di questo racconto è disponibile anche una traduzione inglese, *The Doctor's Mother*, in Lau, *op. cit.*, pp. 12-23.

[6] Insegnante, giornalista, scrittore, Wu Zhuoliu è famoso soprattutto per il romanzo *Yaxiya de guer* 亞細亞的孤兒 (L'orfano d'Asia) pubblicato in giapponese nel 1946 e tradotto in cinese solo nel 1962. Wu fu uno dei tanti autori taiwanesi che, dopo il ritorno di Taiwan alla Cina nel 1945, dovette rieducarsi all'uso della lingua cinese moderna. Vedi F. Passi, *Letteratura taiwanese – Un profilo storico*, Cafoscarina, Venezia 2007, pp. 45-48. Per una presentazione dell'autore si veda inoltre Xu, *op. cit.*, pp. 213-216.

[7] Wu, *op. cit.*, p. 22.

prezzo di enormi sacrifici da parte sua e dei genitori; non potendo disporre del supporto di una famiglia influente, il giovane aveva messo a frutto tutta la propria destrezza sul piano sociale per ottenere un incarico nel sistema sanitario pubblico, dove, grazie alla sua estrema e inusuale cortesia, si era conquistato il favore dei pazienti, costruendosi una posizione socialmente ed economicamente invidiabile[8]. I trascorsi familiari, alla base della saggezza della donna, hanno rappresentato quindi per il figlio la spinta alla scalata sociale. Ma lo scarso rispetto per i poveri e l'adulazione nei confronti dei potenti, ovvero dei giapponesi, insieme alla sua ossessione per il denaro[9], costituiscono motivo costante di scontro tra i due.

Questa opposizione viene espressa anche a livello linguistico: mentre Qian Xinfa è infatti uno dei sostenitori del movimento per l'adozione della lingua giapponese anche all'interno delle famiglie e di nomi e cognomi giapponesi in sostituzione di quelli cinesi (egli stesso infatti adotta il nome giapponese Kanai Shinsuke), la vecchia madre si ostina non solo a non imparare il giapponese, ma ad accogliere in casa anche gli ospiti più ragguardevoli del figlio rivolgendosi loro in un cordiale quanto spontaneo e socialmente inappropriato dialetto taiwanese[10].

Il contrasto tra i due personaggi e le loro lingue, consente di mettere in atto un espediente piuttosto diffuso nelle opere del tempo: ossia la contrapposizione di due mondi culturali dei quali l'uno, quello taiwanese, è considerato arretrato ma umanamente superiore, mentre l'altro, quello nipponico, costituisce un modello di progresso e modernità, ma dimostra anche una perdita a livello umano. L'ostinazione e la goffaggine della madre in varie circostanze, come ad esempio il suo rifiuto di mangiare inginocchiata su un *tatami*, suscitano il sorriso del lettore ma non sono oggetto di satira; al contrario, percepiti come segni di un orgoglio nazionale e morale, destano simpatia e rispetto.

La satira è invece rivolta nei confronti del figlio, che viene ripetutamente messo in ridicolo: nel momento in cui il medico si scandalizza perché il governo coloniale ha concesso l'onore del nome giapponese anche a calzolai e barbieri[11], la sua posizione morale ci appare ben più deprecabile di quella degli stessi colonizzatori, nei confronti dei quali non viene lanciata alcuna aperta critica all'interno del rac-

[8] *Ivi*, pp. 23-24.
[9] Qian Xinfa viene infatti definito *aiqianpi* 愛錢癖, *ivi*, p. 25.
[10] *Ivi*, p. 26.
[11] *Ivi*, p. 31.

conto. Inoltre la volontà di trasformarsi in tutto e per tutto in un cittadino giapponese e il desiderio di negare le proprie origini culturali, moti che potrebbero trovare giustificazione in un razionale e sincero riconoscimento del valore del progresso e della cultura giapponesi, sembrano invece radicarsi, nel medico, soltanto in una personale e incontrollabile brama di rivalsa sociale.

Con il procedere del racconto notiamo inoltre che tanto più la sua posizione sociale si eleva e il suo stile di vita si adegua a quello giapponese, fino a diventarne una vera e propria caricatura, tanto più il medico ci appare come un profilo vuoto, assolutamente privo di reali contenuti umani. La satira sembra quindi, in questo racconto di Wu Zhuoliu, concentrarsi su un personaggio che viene tipicizzato e costruito come tipo sociale, rappresentante di un gruppo sociale o comunque di un aspetto del carattere nazionale. Questo uso della satira, rivolta non tanto a un singolo individuo, quanto invece a tendenze riconoscibili nella società, fu comune anche ad alcuni scrittori del continente, tra i quali l'esempio più noto è Lu Xun[12]. Nell'acceso dibattito che segnò a più riprese gli anni '30 e '40 in Cina, quando vennero messi in evidenza gli effetti dannosi e demoralizzanti che una satira cinica e amara poteva esercitare sulla società, varie voci, da Lu Xun a Mao Dun[13], si levarono in difesa di questo espediente letterario e delle intenzioni non disfattiste, ma, al contrario, appassionate dell'autore satirico[14]. Nel caso di Wu Zhuoliu e di altri autori dell'isola ritroviamo la convinzione che la satira rappresenti uno strumento in mano allo scrittore per segnalare aspetti deplorevoli della vita sociale, di fronte ai quali gli autori del tempo, per lo più sorretti dalla volontà di contribuire al progresso della società in cui vivevano, si sentivano in dovere di pronunciarsi. Inoltre, nella particolare situazione storica di Taiwan, la satira costituisce anche una sfida all'impero: Wu Zhuoliu, animato da un forte spirito nazionalistico, attacca attraverso la satira i taiwanesi per colpire un sistema sociale generato dalla presenza straniera sull'isola e traccia in modo defilato un modello alternativo, che nel racconto in questione è identificato nella figura della madre: un

[12] Lu Xun (pseudonimo di Zhou Shuren, 1881-1936) è considerato il padre della letteratura cinese moderna. Per alcune osservazioni sulla satira si veda il saggio di Lu Xun intitolato *Dalla satira allo humour* del 1933, incluso in Lu Hsün, *La falsa libertà*, Einaudi, Torino 1968, pp. 245-46.

[13] Mao Dun (pseudonimo di Shen Yanbing, 1896-1981) critico e autore di romanzi e novelle di impronta realista.

[14] Cfr. M. Anderson, *The Limits of Realism – Chinese Fiction in the Revolutionary Period*, University of California Press, Berkeley 1990, pp. 67-68.

personaggio modesto, incapace di significative azioni sul piano politico, ma in grado di portare avanti nella vita domestica una coraggiosa resistenza culturale e morale.

Al linguaggio dell'ironia fecero invece ricorso vari autori quando, a partire dalla metà degli anni '30, le critiche aperte al sistema coloniale incontrarono una rigida censura. Citerò a questo riguardo il racconto *Lixiang xiang* 理想鄉 (Villaggio ideale) di Cai Qiutong 蔡秋桐 (1900-?) scritto nel 1935 in un cinese fortemente dialettale[15]. Già molto giovane l'autore ricoprì vari incarichi amministrativi che gli permisero di avere frequenti contatti con i dirigenti giapponesi e con la polizia: la sua ricca esperienza traspare da molti racconti i quali, nelle parole dello stesso autore, sono testimonianza di fatti e situazioni reali[16].

Il racconto *Villaggio ideale* si presenta come una lode del *Taijin* giapponese Nakamura, capo di un villaggio taiwanese totalmente dedito al bene del territorio e della popolazione a lui affidati. Nelle prime pagine vediamo tutti gli abitanti mobilitati per prendere parte alle attività del *meihuari* (la giornata dedicata ad abbellire il villaggio). Il responsabile di questo progetto così avanzato è proprio Nakamura, che pare non risparmiarsi per il bene comune: w*ei yao wuxiang hao* 為要吾鄉好 (per il bene del nostro villaggio) è, in effetti, un'espressione che ricorre per ben cinque volte nelle pagine del racconto; il personaggio inoltre è descritto con formule che richiamano una figura di amministratore ideale (come *ci fu* 慈父, padre amorevole)[17]. Perfino la collocazione della sua dimora al centro dell'abitato, come un tronco d'albero da cui si dipartono i rami del villaggio[18], richiama questa salda figura paterna. La sua dedizione sembra misurarsi anche in relazione alla lingua che egli parla: se Qian Xinfa, nel racconto di Wu Zhuoliu, faceva di tutto per sembrare giapponese, Nakamura, invece, parla fluentemente il dialetto dell'isola e ne conosce i costumi.

[15] Per la mia lettura mi sono basata sull'edizione del racconto contenuta in Yang Yunping – Zhang Wojun – Cai Qiutong 楊雲萍，張我軍，蔡秋桐, *Yang Yunping, Zhang Wojun, Cai Qiutong heji* 楊雲萍、張我軍、蔡秋桐和集 (Opere), Qianwei chubanshe, Taibei 1991, pp. 221-231.

[16] Per una breve biografia dell'autore vedi, Xu, *op. cit.*, pp. 217-219.

[17] Yang – Zhang – Cai, *op. cit.*, p. 222.

[18] *Ibidem.*

I suoi sforzi organizzativi hanno in effetti reso il villaggio molto diverso rispetto a quarant'anni prima, senza più scoli d'acqua a cielo aperto e con strade più lisce. Tuttavia altri elementi vengono ad aggiungersi a questo scenario. Innanzitutto la tanto idealizzata giornata per l'abbellimento del villaggio comporta attività estremamente banali, quali ad esempio la pulizia delle latrine pubbliche. Inoltre lo stesso capo-villaggio non è solo un amministratore "ideale": personaggio rude e sanguigno, che incita al lavoro gli abitanti del villaggio con l'epiteto di *chusheng* 畜生 "animali"[19], ormai anziano ma ancora molto forte, non trova nessuno che osi opporglisi[20], anche quando compie azioni illegali (e forse, tra queste, può essere annoverato il totale controllo da lui esercitato sulle finanze individuali degli abitanti del villaggio, che pare difficile definire come l'atto di un "padre amorevole"). D'altronde nel racconto viene notato come "la vita al villaggio fosse migliorata, avvicinandosi giorno dopo giorno all'ideale, sebbene il benessere non fosse aumentato"[21]. A questo si aggiungono poi le angherie dei poliziotti giapponesi nei confronti degli abitanti del villaggio, di fronte alle quali la popolazione sembra rimanere muta.

Pur celati dietro un'apparente lode, e con toni abbastanza pacati, sono quindi vari gli elementi che ci conducono a un altro livello di significato. Il villaggio ideale, col procedere della narrazione, diventa sempre più lontano da qualsiasi sogno di bene comune, e sempre più vicino alla retorica nelle parole degli amministratori giapponesi; sempre più ironico, invece, nell'economia del racconto. Così il tono leggero iniziale mostra di nascondere qualcosa di ben più serio.

La narrativa di Cai è spesso descritta attraverso il termine *fengci* 諷刺, lo stesso utilizzato per indicare la satira sviluppata da Wu Zhuoliu. In realtà, in questo caso, il termine è da intendersi con una diversa sfumatura: leggendo il racconto si ha infatti l'impressione di trovarsi di fronte a un caso evidente di ironia, intesa nel senso più letterale di antifrasi: esso, infatti, sembra dire qualcosa ma intenderne un'altra, rivelando una realtà sociale e politica diversa rispetto a quella apparente.

Prima di approfondire l'uso dell'ironia in questa novella, è utile richiamare a mo' di premessa le parole dell'autore sul rapporto tra la sua narrativa, la realtà coloniale e lo spirito di resistenza:

[19] *Ivi*, p. 227.
[20] *Ivi*, p. 224.
[21] *Ivi*, pp. 222-23.

> Se i miei racconti esprimono una forte coscienza di resistenza è solo perché testimoniano in modo veritiero alcuni fatti accaduti. I temi della mia narrativa per la maggior parte esprimono le contraddizioni da me vissute e riproducono fatti e persone realmente esistiti, ai quali io ho semplicemente cambiato nome. Non c'era da parte mia nessuna intenzione esplicita di resistenza[22].

L'assenza di esplicite accuse al colonialismo, in questo come in altri racconti, può aver aiutato Cai Qiutong a eludere la censura: il racconto, in effetti, esprime piuttosto lodi esagerate, sottolineate da una profusione di punti esclamativi. È inevitabile però che ciò crei uno stridente contrasto con altre realtà presentate nella novella. A dispetto dell'invidiabile situazione del villaggio, c'è, infatti, anche chi mostra qualche segno di insoddisfazione: si tratta del co-protagonista del racconto, Shu, un onesto contadino ridotto all'accattonaggio, vedovo e padre di un bimbo, che prende parte, senza alcuna convinzione, alle attività imposte dal capo-villaggio. D'altra parte, le condizioni in cui vive e la sua stanchezza e fatica sotto i duri colpi di un'esistenza difficile, contrastano fortemente con il titolo del racconto: quando, nelle ultime righe della novella, i pensieri dell'uomo vanno alle discussioni allora in atto nel villaggio sulla necessità di affiggere in paese una targa in omaggio al capo-villaggio, o di esporre una sua statua o di costruire un tempio in suo onore, i punti interrogativi con cui il racconto si conclude (Gonglaozhe? Lixiangxiang? 功勞着? 理想鄉? "Benefattore? Villaggio ideale?") mettono in discussione il presupposto su cui si fondava l'intero racconto, a partire dal titolo. Da un lato essi sono espressione della posizione critica del personaggio nei confronti della situazione politica in cui si trova a dover vivere, dall'altro svelano definitivamente il gioco antifrastico che sostiene l'intero racconto.

Tuttavia l'antifrasi spesso non è sufficiente a creare un effetto ironico. Per utilizzare la terminologia di Wayne Booth, è importante anche il gioco di "intimità" che si instaura tra chi crea l'ironia e chi la coglie, ai danni di qualcuno che ne risulta vittima[23]. Così, nella novella in esame, l'ironia non è data solo dall'antitesi tra l'eufemismo con cui è designato il villaggio e la deludente realtà, tra la sollecitudine paterna del capo-villaggio e i soprusi alla base della sua amministra-

[22] Citato in Xu, *op. cit.*, pp. 217-8.
[23] Vedi W. Booth, *A Rhetoric of Irony*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1974.

zione. Applicando la teoria di Booth a questo racconto, osserviamo come le vittime dell'ironia, coloro cioè che vengono esclusi da quello spazio comune condiviso da autore e lettore, siano, ad esclusione di Shu, tutti gli abitanti del villaggio, vittime inconsapevoli dell'ignoranza (Booth parlava di "confident unawareness")[24] che, nonostante subiscano soprusi da parte di Nakamura, lo ammirano e discutono ingenuamente del modo migliore per onorarlo; vittime dell'ironia, in seconda analisi e a un diverso livello, sono però anche i giapponesi e la loro tronfia supremazia, nonostante la posizione di potere che essi occupano.

Nella visione di Booth, però, il gioco ironico ha come effetto principale non tanto quello di colpire le vittime, quanto invece quello di costruire una "comunità" con basi e credenze comuni dalla quale le vittime sono escluse[25]: da questo punto di vista è interessante vedere come, nella novella di Cai Qiutong, la comunità creata grazie all'ironia includa oltre all'autore e al lettore, anche il personaggio del racconto più modesto a livello sociale. La scelta di rendere il mendicante Shu portatore di ironia e di affidargli sul piano narrativo il compito di togliere credibilità a Nakamura mettendone in discussione l'operato, è molto significativa e può essere letta in vario modo: in primo luogo può riflettere l'intenzione dell'autore di non lanciare aperte accuse ai colonizzatori, ma di mantenere un tono velato, come del resto la stessa impostazione ironica del racconto fa intuire; Shu, infatti, non ha l'autorevolezza sociale per mettere in pericolo Nakamura e inoltre appare piuttosto isolato dagli altri abitanti del villaggio: ciò permette di mantenere il disaccordo e la critica entro certi limiti di pacatezza. La scelta di includere Shu nella comunità degli ironisti si inserisce anche pienamente nella visione linguistica e letteraria dell'autore. Cai Qiutong, che aveva studiato solo a partire dai sedici anni il giapponese, scrisse quasi tutte le sue opere in un cinese vernacolare che risentiva fortemente dell'influsso del dialetto taiwanese: questa scelta linguistica, condivisa da altri intellettuali del tempo, rispecchiava il desiderio di rendere la letteratura comprensibile ai più e di dare espressione nelle opere letterarie anche all'identità culturale locale, messa sotto attacco dalla cultura giapponese. La sua convinzione era così forte che, quando i giapponesi imposero la loro lingua alle opere letterarie, Cai non esitò a interrompere la sua produzione narrativa, dedicandosi unicamente alla poesia in stile classico cinese,

[24] *Ivi*, p. 34.
[25] *Ivi*, pp. 27-28.

l'unica forma letteraria che non venne mai limitata dalla censura negli anni dell'occupazione. Anche la scelta di personaggi di estrazione umile e di un'ambientazione agreste trova conferma nell'attenzione di Cai Qiutong per le fasce più umili e culturalmente più svantaggiate della popolazione, di cui riconosceva valori umani quali l'onestà, la pazienza, l'umiltà.

In conclusione, mentre nel racconto di Wu Zhuoliu la satira di un taiwanese permetteva di colpire indirettamente i colonizzatori, responsabili di quelle pressioni sociali alla base della condotta biasimevole del dottore, e proponeva un modello alternativo di comportamento, nella novella di Cai Qiutong il gioco ironico non solo contribuisce a eludere la censura ma, rendendo centrale la figura di un povero taiwanese di campagna, concorre anche a sviluppare nelle pagine del racconto un caposaldo della visione letteraria e politica dell'autore. Due voci, velate, in risposta all'impero.

IMPERO E SACRO

Tiziana Lippiello

IL CIELO, LA TERRA E L'UOMO: CULTI E TRADIZIONI NELL'ANTICO IMPERO DELLA DINASTIA HAN

> Il Cielo è mio padre e la Terra è mia madre e una minuscola creatura quale io sono si confonde in loro. Pertanto io sono la sostanza entro i confini di Cielo e Terra, mentre la mia natura è quella dei due Signori, (Cielo e Terra). Tutti gli uomini sono miei fratelli e sorelle, ogni cosa è mia compagna. Il grande sovrano è il figlio primogenito dei miei genitori (Cielo e Terra), e i grandi ministri sono i suoi cerimonieri. Rispettando gli anziani, rispetto anche i loro anziani, proteggendo gli orfani e i deboli, proteggo anche i loro orfani e i loro deboli [...].

In queste poche righe, il pensatore confuciano Zhang Zai 張載 (1020-1077) offriva una nitida ed essenziale immagine della religiosità cinese, applicabile a tutti i tempi [1].

La vita religiosa in Cina fin dall'antichità assunse due forme principali: in primo luogo il rispetto e il timore riverenziale verso divinità ed entità spirituali che perlopiù erano manifestazioni di familiari o antenati defunti; in secondo luogo la partecipazione alla vita della natura mediante il culto di un insieme di entità ibride, con caratteri antropomorfi e zoomorfi. I due mondi non erano nettamente separati bensì erano governati da un processo di osmosi in cui ruoli e competenze erano interscambiabili, nonostante le varie divinità avessero ambiti di potere precipui. Gli antenati sovrintendevano alla vita e al benessere del clan reale e alle attività che riguardavano il sovrano e il suo regno. Con la divinazione si interrogavano antenati e divinità su vari temi: battute di caccia, malattie, raccolti, guerre, calamità naturali, condizioni climatiche.

---

[1] 乾稱父坤稱母子茲藐焉乃混然中處。故天地之寒吾其體天地之師吾其性。民吾同胞物吾與也。大君者吾父母宗子其大臣宗子之家相也。尊高年所以長其長茲孤弱所以幼其幼 [...] *Ximing* 西銘 (L'iscrizione occidentale), originariamente inclusa nel capitolo XVII dell'opera *Zhengmeng* 正蒙 (Correggere i giovani) di Zhang Zai, si trova in *Zhangzi quanshu* 張子全書 (Opere complete del Maestro Zhang), Zhonghua shuju, Taipei 1966, cap. 1, pp. 1-4; Fung Yulan, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1952 (rist. 1973), p. 493; W.T. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1963, pp. 497-500.

Mondo dei vivi e mondo dei morti erano speculari e strettamente correlati. Gli antenati infatti erano membri deceduti della famiglia e gli umani che conducevano vite esemplari potevano divenire divinità ed essere destinati, dopo la morte, alle gerarchie celesti. In altri termini, oltre ad essere correlati, i due mondi erano comunicanti. Gli antenati, come quando erano in vita, necessitavano di cibo per sfamarsi e delle cure periodiche dei propri discendenti; pertanto, nel rivolgere a loro le preghiere quotidiane, i fedeli offrivano ricche libagioni e i più prelibati cibi sacrificali. Ricevute le offerte, antenati e divinità dei luoghi contraccambiavano con favori e benedizioni, pur nel rispetto delle loro rispettive competenze: gli antenati sovrintendevano alla vita della famiglia reale soprattutto, mentre le entità spirituali presenti in natura erano in grado di controllare i fenomeni atmosferici, tellurici e astronomici; inoltre potevano provocare carestie, piogge e siccità.

Infine vi erano gli spiriti di coloro che erano deceduti per morte violenta o non naturale: aleggiavano minacciosi e dovevano essere placati con offerte sacrificali e preghiere.

La dimensione religiosa era strettamente legata a una concezione del mondo dell'occulto (*yin*, il mondo delle tenebre) che all'osservazione empirica dei fenomeni naturali univa il tentativo di analizzare e controllare i suoi arcani processi. Sebbene le fonti ricevute siano esigue, a causa della censura praticata dalla burocrazia imperiale, i manoscritti portati alla luce negli ultimi decenni recano inconfutabili testimonianze di una ricca letteratura sull'occulto: dalle ricette mediche e farmacologiche alle tecniche di esorcismo, dalla divinazione all'astrologia, dalle arti mantiche agli almanacchi. Dalle iscrizioni e dai manoscritti, in particolare dagli almanacchi di Shuihudi (Yunmeng, Hubei, tomba del 217 a. C.) e dai manoscritti di medicina di Mawangdui (Changsha, Hunan, tomba del 168 a.C.) si evince una visione della sfera divina dominata da una divinità principale, Di 帝, Shangdi 上帝 o Tiandi 天帝, che sovrintende a un pantheon animistico. Le varie divinità potevano essere benevole o malevole, dipendeva dalle circostanze. I testi, oltre a rivelare la conoscenza del mondo delle tenebre, offrono perlopiù ricette e tecniche per affrontare gli esseri sovrannaturali che si incontravano in natura e per esorcizzare gli influssi nefasti[2].

[2] Per un approfondimento si veda D. Harper, *Warring States Natural Philosophy and Occult Thought*, in M. Loewe – E.L. Shaughnessy, *The Cambridge History of Ancient China: From the Origins of Civilization to 221 B.C.*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 813-884, in part. pp. 866-874; Poo Mu-chou, *In Search of Per-*

Come testimoniano le fonti, la dinastia Shang 商 (*ca.* XVI sec. a.C. – 1045 a.C.) venerava una divinità suprema nota come Di o Shangdi, inizialmente identificata con una figura ancestrale[3]. Più tardi, con l'avvento al potere della dinastia Zhou 周 nel 1045 prevalse invece il culto di Tian (il Cielo), una divinità che, apparentemente priva di caratteri antropomorfi, dominava tutti i numi ancestrali e naturali, garantendo l'ordine cosmico[4].

Il valore dei culti imperiali risiedeva *in primis* nella ritualità degli atti, nella solennità delle cerimonie e, di conseguenza, nella sacralità dell'unione che l'officiante il rito – in genere il sovrano in persona o un suo delegato – stabiliva con il Cielo e con il cosmo intero.

Prima della fondazione dell'impero nel 221 a.C., in un'epoca dominata da numerosi conflitti fra i vari stati in cui era diviso il territorio cinese, il culto degli antenati della famiglia reale perse d'importanza a favore di quello di divinità locali, numi tutelari e varie entità sovrannaturali legate agli stati in lotta fra loro. In tal modo si conquistavano spazi sacri legati ai culti locali e si contrastava l'indiscussa supremazia della dinastia allora al potere. Tale mutamento sancì un importante passaggio: dal Tempio degli antenati ai luoghi naturali, dimora di numi tutelari e divinità locali. In questi nuovi spazi sacri si edificavano gli altari per officiare le funzioni religiose.

Con la nascita dell'impero, la burocrazia imperiale tentò di armonizzare i vari ed eterogenei culti locali in un sincretismo religioso congeniale al nuovo assetto politico e istituzionale. Ed ecco che gradualmente fu elaborata una visione del cosmo in cui ogni fenomeno trovava un'opportuna spiegazione politica e storica. Ad una burocrazia imperiale corrispondeva una burocrazia celeste, alle divisioni amministrative dell'impero corrispondevano altrettante regioni celesti, mentre i vari fenomeni naturali erano percepiti come "risonanze" delle azioni, meritevoli o deprecabili, compiute dall'uomo.

Il pantheon rifletteva la struttura della burocrazia imperiale, cielo e terra sottostavano alle medesime norme e, qualora un sovrano non avesse rispettato un codice etico (*li* 禮), il Cielo avrebbe reagito in-

---

sonal Welfare. A View of Ancient Chinese Religion, State University of New York Press, Albany 1998, pp. 17-40.

[3] Per una esaustiva analisi della religione della dinastia Shang si veda D.N. Keightley, *The Shang: China's First Historical Dynasty*, in M. Loewe – E.L. Shaughnessy, *op. cit.*, pp. 232-291.

[4] Sul ruolo di Tian e sulla concezione del mondo nella Cina antica si veda M. Scarpari, *'Sotto il Cielo': La concezione dell'impero nella Cina antica*, in questo volume.

viando segni infausti e calamità. Al contrario un sovrano virtuoso sarebbe stato premiato con segni benauguranti: fenici e unicorni, draghi e tartarughe millenarie, tributi dai paesi d'oltremare e altre meraviglie della natura[5].

Ma vediamo più in dettaglio quali riti i primi imperatori promossero per venerare le loro divinità.

Le dinastie Qin 秦 (221-207 a.C.) e Han 漢 (206 a.C.-220 d.C.) furono le due prime dinastie imperiali della Cina. Gettarono le fondamenta istituzionali e amministrative di un impero centralizzato e ne definirono l'estensione territoriale. Anche se la dinastia Qin ebbe breve vita – meno di due decadi di governo – fu proprio il Primo Augusto Imperatore, Shi Huangdi 始皇帝 (r. 221-210 a.C.) a stabilire l'assetto del millenario impero cinese.

Dopo la morte del Primo Augusto Imperatore nel 210 a.C., seguirono quattro anni di guerre intestine fino a che Liu Bang 劉邦 (r. 206-194 a.C.), uomo di umili origini, nel 206 a.C. fondò l'impero Han, destinato a durare oltre quattro secoli con un breve periodo di interruzione. Il nuovo imperatore ereditò il sistema istituzionale della dinastia Qin, poi consolidandolo negli anni; tuttavia ci volle del tempo prima che raggiungesse una certa stabilità interna e potesse avviare una politica espansionistica. Infatti, quando salì al trono, Liu Bang aveva ereditato un impero dilaniato da anni di guerre interne.

I primi settant'anni di dominio Han furono caratterizzati da instabilità e dalla minaccia delle popolazioni straniere, in particolare dei Xiongnu 匈奴, ai confini nord-occidentali e settentrionali. Fu soltanto durante il regno dell'imperatore Wu 武 (r. 141-87 a.C.) che l'impero riconquistò i territori perduti, avviando una politica espansionistica verso l'Asia centrale, fino a raggiungere quelle vie della seta che avrebbero consentito le comunicazioni con il grande impero romano, Da Qin 大秦, Grande Qin, come fu chiamato, un'eco della grandezza e dello splendore del primo grande impero cinese. Giacché, se nel corso della storia i cinesi riconobbero per una volta la magnificenza di un impero che non fosse il proprio, fu quella dell'impero romano.

Quando nel 141 a.C. salì al trono, l'imperatore Wu aveva solo sedici anni. Poco dopo diede avvio a una serie di campagne militari che nel corso di quaranta anni avrebbe dato all'impero cinese un volto nuovo. La politica espansionistica si accompagnava a una politica di

[5] Sul ruolo dei segni di buon auspicio nella tradizione cinese nella Cina antica si veda T. Lippiello, *Auspicious Omens and Miracles in Ancient China: Han, Three Kingdoms, Three Dynasties*, Monumenta Serica Insitute, Sankt Augustin 2001.

ricostruzione dell'ideologia imperiale, in cui i culti e le credenze diffusi nei vari stati della Cina trovarono un'opportuna collocazione.

Il ruolo dell'imperatore in epoca Han

Oltre a ereditare l'assetto politico-istituzionale del primo impero, la dinastia Han adottò culti e tradizioni del passato, plasmandoli e rimodulandoli secondo le esigenze dell'epoca. La successione al trono durante le epoche precedenti alla fondazione dell'impero si fondava sul principio dell'ereditarietà: il sovrano deteneva il potere temporale e spirituale e la sua autorevolezza derivava dalla sua forza morale (*de* 德). In virtù di tale forza, comunicava con il Cielo e da questi riceveva il mandato a regnare (*tianming* 天命).

Il Primo Augusto Imperatore della dinasta Qin aveva affermato un'idea di sovranità basata su valori quali la forza, il potere e la legge[6]. Pur adottando il sistema politico-amministrativo Qin[7], la dinastia Han pervenne a una concezione unitaria del cosmo che traeva origine da credenze e culti condivisi e da una percezione della realtà riconducibile all'epoca aurea della civiltà cinese, quella dei mitici Tre Augusti Sovrani e dei Cinque Imperatori e delle Tre dinastie, Xia 夏 (circa XXI-XVI sec. a.C.), Shang e Zhou.

Data l'instabilità politica del primo impero Han, aggravata dall'ingerenza a corte delle imperatrici madri – in particolare dell'imperatrice Lü 呂 che si impossessò del potere negli anni 188-180 a.C. – e dalle rivalità per la successione al trono, fu necessario elaborare una teoria che legittimasse l'autorità imperiale.

Verso la fine del II secolo a.C. l'imperatore iniziò a svolgere una funzione meramente rituale e simbolica, mentre le attività politiche e amministrative erano gestite da funzionari di stato e da abili strateghi legati soprattutto alle imperatrici. I successi militari conseguiti durante il regno dell'imperatore Wu furono opera dei suoi generali, le strategie politiche furono merito dei suoi statisti.

---

[6] Si veda M. Scarpari, *Qin Shi Huangdi e il trionfo della legge*, in *L'armata eterna. L'esercito di terracotta del primo imperatore cinese*, a cura di R. Ciarla, Edizioni White Star, Vercelli 2005, pp. 82-93; M. Scarpari, *Qin Shi Huangdi, Primo Augusto Imperatore dei Qin*, in *Cina. Nascita di un impero*, a cura di L. Lanciotti – M. Scarpari, Skira, Milano 2006, pp. 33-39.

[7] Sulla concezione dell'impero durante la dinastia Qin, si veda il contributo di M. Scarpari in questo volume.

In questa epoca si diffuse una visione edonistica della vita e del modo di governare che pur affermando la centralità dell'imperatore nella vita e nel cosmo, confutava un *modus operandi* basato sull'azione, sull'esercizio della forza e sull'affermazione dell'autorità, indubbiamente una reazione al governo autoritario del Primo Augusto Imperatore. L'imperatore avrebbe dovuto governare in virtù della sua forza morale, conformemente all'armonica relazione con il cosmo, senza turbare il flusso naturale degli eventi, l'alternanza delle stagioni, l'ordine della natura. Soltanto in tal modo, comprendendo e uniformandosi all'ordine della natura, il *dao*, avrebbe acquisito il carisma necessario per l'esercizio del suo potere.

Tali principî erano in particolare esposti in testi di strategia politica di orientamento daoista, ma anche nei classici confuciani che dominavano la vita intellettuale dell'epoca.

Si diffusero durante il regno dell'Imperatore Wu un profondo rispetto per Confucio (551-479 a.C.) e un culto dei valori presumibilmente affermati dal Maestro e dai suoi seguaci, valori che trovarono espressione soprattutto nel sincretismo filosofico e religioso di Dong Zhongshu 董仲舒 (195-115 a.C.). Nell'opera principale a lui attribuita, Il *Chunqiu fanlu* 春秋繁露 (Lussureggiante rugiada degli Annali delle primavere e degli autunni) seppe armonizzare le teorie dei vari pensatori dell'epoca pre-imperiale in una visione unitaria del cosmo che conferiva all'uomo un ruolo centrale, seppur non dominante. L'imperatore era responsabile, al cospetto del Cielo, del benessere e della felicità dei suoi sudditi e dell'armonico rapporto con la natura[8]. La sua funzione era simbolicamente rappresentata dal carattere *wang* 王: una linea verticale che unisce tre linee orizzontali, ovvero Cielo, Uomo e Terra. La linea verticale rappresentava il legame che univa le tre entità. L'imperatore era designato come "Figlio del Cielo" (*tianzi* 天子). Così, rimarcava Dong Zhongshu, il vero monarca è attento nel ricevere il Mandato del Cielo e a conformarsi al suo destino, educa i propri sudditi affinché la loro natura possa maturare nella sua pienezza e stabilisce le norme distinguendo gli ordini dell'umanità. I suoi compiti primari sono educare il popolo e provvedere al suo benessere. Ma qual era la funzione della triade Cielo-Uomo-Terra?

[8] Sull'opera di Dong Zhongshu si veda, ad esempio, S.A. Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; T. Lippiello, *Dong Zhongshu e il sapere come arte del governare*, in "Asiatica Venetiana", 1, 1996, pp. 63-69.

Dagli antenati ai Cinque Imperatori

Come si è accennato, anticamente i sovrani adoravano una divinità nota come Di o Shangdi. Più tardi, durante la dinastia Zhou, fu introdotto il culto del Cielo, e già allora il sovrano, che aveva ricevuto il mandato a regnare, era considerato Figlio del Cielo. Con l'indebolimento del potere della dinastia Zhou nell'VIII secolo a.C. e il conseguente affermarsi di tanti stati di varie dimensioni i cui governatori si arrogavano il titolo e le funzioni di sovrano, prevalse il culto di varie divinità minori, i cui dominî di influenza erano limitati e circoscritti. Per alcuni secoli le cerimonie religiose furono indirizzate a queste divinità fino a che si impose nuovamente il culto del Cielo e fu formulata la teoria dell' "unione armonica di Cielo, Uomo e Terra" (*tian ren heyi* 天人合一).

In epoca Han il culto del Cielo trovò la sua massima espressione in un rito officiato nei sobborghi meridionali della capitale, un sacrificio denominato *jiao* 郊. Secondo Dong Zhongshu dal compimento di tale rito, retaggio di un'antica tradizione interrotta durante la dinastia Qin e poi ripristinata in epoca Han, dipendevano pace e armonia. In passato i sovrani rendevano il sacrificio *jiao* in onore dei venerabili antenati della dinastia Zhou, Houji 后稷, nume tutelare dell'agricoltura, e il re Wen 文[9]. La natura di questo sacrificio sarebbe mutata durante le dinastie Qin e Han.

Secondo le fonti storiche, nell'anno 253 a.C., circa trenta anni prima della fondazione del Primo Impero, il re Zhaoxiang 昭襄 celebrò il rito *jiao* a Yong 雍 (nei pressi dell'attuale Fengxiang 鳳翔, nello Shaanxi), luogo sacro prescelto dai Qin dopo il trasferimento della capitale Zhou a Luoyi (odierna Luoyang) nel 771 a.C. [10]. Il rito era rivolto a Shangdi, tuttavia nel contempo il sovrano celebrava il rito in onore dei numi tutelari dei quattro punti cardinali (più tardi sarebbero divenuti cinque): l'Imperatore Giallo (centro), l'Imperatore Bianco (ovest), l'Imperatore Rosso (sud) e l'Imperatore Verde (est)[11]. In tal modo sanciva un importante passaggio: un sacrificio anticamente ri-

[9] La consumazione delle carni delle vittime sacrificali durante il rito sembra confermare che si trattasse di un sacrificio legato al culto degli antenati. Vedi M. Bujard, *Le sacrifice au ciel dans la Chine ancienne: théorie et pratique sous les Han occidentaux*, École Française d'Extrême-Orient, Paris 2000, pp. 127-133.

[10] Sima Qian 司馬遷, *Shiji* 史記 (Memorie di uno storico), ed. a cura di Zhang Soujie 張守節 – Sima Zhen 司馬貞 – Pei Yinji 裴駰集, Zhonghua shuju, Beijing 1959 (rist. 1975), cap. 5, p. 218; Bujard, *op. cit.*, p. 134.

[11] *Shiji*, cit., cap. 6, p. 236.

servato al culto degli antenati era ora reso in onore di potenze cosmologiche più che ancestrali. Vale a dire: alla legittimazione di un potere ereditato si andava sostituendo la legittimazione di un potere acquisito con le armi.

Tale pratica continuò con la fondazione dell'impero. Ogni tre anni, durante l'inverno, nel decimo mese dell'anno (considerato l'inizio dell'anno), il Primo Augusto Imperatore celebrava il sacrificio *jiao* nei sobborghi della capitale, Xianyang 咸陽. Dopo essersi purificato, si recava di persona nel luogo del sacrificio e presentava alcune vittime sacrificali: un pollo, un cavallo rosso, un altro cavallo rosso dalla criniera nera, ecc. Gli animali offerti ai numi tutelari erano interrati vivi: con ogni probabilità erano intesi come tributi e non più come pietanze offerte agli antenati.

Il Primo Augusto Imperatore, tuttavia, al sacrificio *jiao* preferì i sacrifici *feng* 封 e *shan* 禪 celebrati, rispettivamente, sul Monte Tai 泰 e presso la collina Liangfu 梁父. Recatosi in questi luoghi sacri, comunicò al Cielo l'adempimento dell'opera di unificazione dell'impero. Dopo aver deposto le offerte sacrificali, seppellì un'iscrizione segreta dedicata al Cielo e infine fece iscrivere su una stele gli eventi che lo avevano portato alla conquista dell'impero. Con tale atto solenne rendeva note al Cielo le sue gloriose gesta e conseguentemente riceveva il mandato a regnare[12]. L'imperatore aveva reso i sacrifici *feng* e *shan* animato dal desiderio di raggiungere l'immortalità. Avendo compiuto i riti e seppellito il suo proclama, il sovrano in realtà sperava di incontrare gli Immortali e con essi ascendere al Cielo per l'eternità.

Altre importanti funzioni religiose svolte dall'imperatore erano "i riti al Cielo, alla Terra, alle Montagne Sacre, ai fiumi e ai vari numi tutelari di singole località", un patrimonio ereditato dalle più eterogenee realtà culturali del vasto impero cinese. L'imperatore aveva ordinato il censimento di tali riti ai vari funzionari addetti ai culti (*ciguan* 祠官)[13]. Celebrando i sacrifici al Cielo, alla Terra, alle Montagne Sacre e ai numi tutelari dei fiumi e delle varie località, intendeva includere tutti i culti sotto l'egida della dinastia Qin.

---

[12] *Ivi*, cap. 6, pp. 242-243; cap. 28, pp. 1366-1368. Sui sacrifici *feng* e *shan* si veda M. Loewe, *Faith, Myth and Reason in Han China*, Allen & Unwin, London 1982 (rist. Indianapolis/Cambridge 2005) e M. Lewis, *The* feng *and* shan *sacrifices of Emperor Wu of the Han*, in *State and Cult Ritual in China*, a cura di J.P. McDermott, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 50-80.

[13] *Shiji*, cit., cap. 28, p. 1371.

I monarchi della dinastia Han sostanzialmente ereditarono i riti della precedente dinastia, pur introducendo alcune importanti innovazioni ed enfatizzando ancor più la valenza cosmologica delle divinità venerate, in particolare i Quattro Augusti Imperatori, corrispondenti ai quattro punti cardinali. Il culto dei Quattro Augusti Imperatori testimoniava un importante passaggio: dal culto degli antenati al culto di forze cosmologiche che avrebbero giustificato la nascita di un Impero, una nuova entità politica, amministrativa e sacrale che si estendeva sino ai confini estremi, comprendendo tutto "ciò che sta sotto il Cielo" (*tianxia* 天下), fino a giungere alle terre dominate dai "barbari". E dunque, in seguito a mutate esigenze politiche, si profilava la necessità della legittimazione di un potere – quello della dinastia Qin e successivamente della dinastia Han – acquisito con la forza.

Il Primo Augusto Imperatore dichiarò che l' "acqua" era l'elemento corrispondente alla fase di ascesa della dinastia Qin. Adottò la teoria delle Cinque Fasi (*wuxing* 五行) secondo la quale la virtù dell' "acqua" sarebbe naturalmente seguita alla virtù del "fuoco" (l'acqua spegne il fuoco) del precedente regime Zhou. Secondo tale teoria i cinque elementi, ovvero "fuoco", "legno", "metallo", "acqua" e "terra", corrispondevano a cinque fasi cicliche, ognuna delle quali esercitava periodicamente un'influenza predominante in tutte le sfere della vita[14]. Ogni cosa nell'universo – i fenomeni naturali, i movimenti dei corpi celesti, gli eventi storici e i mutamenti sociali – sottostava alle legge della successione ciclica delle cinque fasi, cui corrispondevano cinque direzioni (i punti cardinali più il centro), cinque colori, cinque imperatori, ecc. In questo modello cosmologico caratterizzato dal procedere ciclico e armonioso della natura, tutti gli eventi avrebbero trovato un'adeguata spiegazione [15].

Quando il primo imperatore della dinastia Han salì al trono, ereditò la tradizione dei Qin, sostenendo che anche la dinastia Han governava nell'ambito del processo ciclico della fase "acqua" e a tal fine inaugurò il culto del quinto imperatore, l'Imperatore Nero (il nero essendo il colore corrispondente all'elemento "acqua"), in onore del

[14] *Ivi*, cap. 6, pp. 237-238; cap. 28, p. 1368.

[15] Per un *excursus* sulla teoria delle cinque fasi e le correlazioni simboliche, si veda J. Needham, *Science and Civilisation in China: History of Scientific Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, pp. 232-265. Per un'analisi approfondita dell'interpretazione degli eventi basata sulla teoria delle cinque fasi in epoca Han, si veda B.J. Mansvelt Beck, *The Treatises of Later Han. Their Author, Sources, Contents and Place in Chinese Historiography*, E.J. Brill, Leiden 1990, pp. 131-155; si veda anche M. Loewe, *op. cit.*, pp. 38-47.

quale fondò il santuario di Beizhi 北畤. Inoltre attivò nelle varie località i sacrifici agli altari pubblici della Terra (*gongshe* 公社) e introdusse a Chang'an il culto di Chiyou 蚩尤, antico dio della guerra venerato dalla dinastia Qin. Infine ripristinò il culto di Houji 后稷, antenato della dinastia Zhou.

Il regno dell'imperatore Wen 文 (r. 179-156 a.C.), quarto sovrano della dinastia Han, fu caratterizzato da pace e prosperità. Lo testimoniò il manifestarsi di segni di buon auspicio quali un drago giallo ed effluvi policromi, apparsi rispettivamente nel 165 e nel 164 a.C.[16]. Allora l'imperatore decise che i tempi erano propizi per offrire il sacrificio *jiao* a Shangdi e alle altre divinità: così la prima volta, indossata la veste sacrale, si recò presso i cinque santuari di Yong 雍 per compiere il rito. Contrariamente alla pratica originaria, offriva il sacrificio *jiao* durante il quarto mese dell'anno, dopo l'apparizione del drago giallo. L'anno dopo, in seguito al manifestarsi del secondo prodigio, effluvi policromi a Weiyang 渭陽 (a una ventina di chilometri a nord-est della capitale, nell'odierno Gansu), decise di recarsi nel luogo del miracolo, fece costruire un edificio di cinque sale consacrato ai Cinque Augusti Imperatori e poi, durante l'estate, vi si recò nuovamente per compiere il sacrificio *jiao*[17].

Oltre ai sacrifici resi a Yong e a Weiyang, l'imperatore promosse altri culti e riti officiati dai suoi delegati e maestri di arti occulte, i cosiddetti *fangshi* 方士, nelle varie prefetture dell'impero cinese. Dovremo attendere il regno dell'imperatore Wu per assistere ad alcune innovazioni nei riti imperiali.

Dai Cinque Imperatori a Taiyi

Il sacrificio *jiao* rivolto ai Cinque Imperatori continuò a svolgere un importante ruolo durante il regno dell'imperatore Wu, tanto che il sovrano si recò una prima volta a Yong nel 134 a.C. e una seconda nel 123 a.C., in seguito all'apparizione di un unicorno bianco. Com'era

[16] Il giallo era considerato il colore corrispondente alla fase "terra", pertanto il letterato Gongsun Chen 公孫臣 riteneva che questa apparizione presagisse e rendesse necessaria una riforma delle istituzioni e del calendario che avrebbe collocato la dinastia sotto la virtù della "terra". Tuttavia il Primo Ministro Zhang Cang 張蒼 sostenne che fosse opportuno attenersi alla tradizione e mantenere la virtù della Fase Acqua. *Shiji*, cit., p. 1381 e M. Bujard, *op. cit.*, p. 140 nota 57.

[17] *Shiji*, cit., cap. 10, p. 430; cap. 28, p. 1382.

consuetudine, l'evento straordinario segnò l'inizio di un nuovo periodo di regno, noto come *Yuanshou* 元狩 (122-116 a.C.)[18].

Nel contempo furono introdotti i culti di due divinità: la prima era Houtu 后土, Signora della Terra, per la quale si svolgeva una funzione religiosa presso cinque altari eretti su una collina circolare; la seconda era Taiyi 太一 (Uno Supremo), Maestro dei Cinque Imperatori. Anticamente i sovrani si recavano periodicamente, in genere in primavera e in autunno, nei sobborghi sud-orientali della capitale per offrire a Taiyi un sacrificio: un bue, un maiale e un montone. Nel luogo del sacrificio innalzarono un santuario con otto porte per gli spiriti.

Come i Cinque Imperatori, e come più tardi il Cielo, anche Taiyi ricevette un sacrificio *jiao* dal sovrano in persona[19]. Taiyi, divinità astrologica, come appare raffigurata in un manoscritto rinvenuto a Mawangdui, evocava in realtà un concetto simile al *dao*, un principio che precede la differenziazione di Cielo e Terra, la separazione dei due principi cosmologici *yin* e *yang*[20]. Un manoscritto su bambù del IV secolo a.C. ritrovato a Guodian 郭店, nella provincia meridionale dello Hubei, intitolato dagli studiosi cinesi *Taiyi shengshui* 太一生水 (Taiyi genera l'acqua), presenta Taiyi come il principio originario che, similmente al *dao*, genera l'acqua, il Cielo e la Terra, i numi (*shenming* 神明), *yin* e *yang* e le quattro stagioni[21]. Taiyi era una divinità celeste identificata con uno stato di indifferenziazione che precede la nascita, una particolare condizione, quella dell'Uomo Autentico" (*zhenren* 真人), che si trova aldilà del flusso della vita e della morte. L'Uomo Autentico, che può tornare a uno stadio precedente alla sua stessa nascita, alla sua differenziazione, è colui che ancora non è separato dall'Uno Supremo[22]. Divenne la divinità principale durante il regno dell'imperatore Wu, come testimonia l'abbondanza dei sacrifici svolti in suo onore: due volte all'anno, e ogni volta per sette giorni consecutivi. Era associata al culto dell'immortalità, tanto che ad essa

---

[18] *Ivi*, cap. 6, pp. 452, 457-460; cap. 28, p. 1384.

[19] *Ivi*, cap. 6, pp. 469-470.

[20] Su Taiyi si veda D. Harper, *An Archeological Study of Taiyi (Grand One) Worship*, in "Early Medieval China", 2, pp. 1-39, 1995-1996 e *Warring States Natural Philosophy*, cit., pp. 841 *et passim*; si veda anche M. Bujard, *op. cit.*, pp. 142-149.

[21] Il manoscritto, rinvenuto nel 1993, risale a un periodo compreso fra la fine del IV secolo e l'inizio del III secolo a.C. Si veda *Guodian chumu zhujian* 郭店楚墓竹簡, a cura del Jingmenshi bowuguan 荊门市博物馆, Wenwu chubanshi, Beijing 1998, pp. 125-126; Li Ling 李零, *Guodian chujian jiao du ji* 郭店楚簡校讀記, Beijing daxue chubanshi, Beijing 2002, pp. 32-43.

[22] M. Bujard, *op. cit.*, pp. 144-145.

erano offerti alimenti tradizionalmente riservati agli Immortali: giuggiole e carne essiccata. Dapprima onorata come Maestro Supremo dei Cinque Imperatori, ben presto divenne l'ipostasi dell'immortalità corporea tanto agognata dall'imperatore. Così nel 113 a.C. per la prima volta l'imperatore dedicò il sacrificio *jiao* a Taiyi: avvenne nel solstizio d'inverno a Ganquan 甘泉, nei sobborghi sud-orientali della capitale. Oramai il sacrificio *jiao* aveva perduto la valenza originaria di culto all'antenato supremo nonché quella assunta con l'inizio dell'era imperiale di culto alle divinità cosmologiche. Il sacrificio a Taiyi sintetizzava culti eterogenei provenienti da varie località dell'impero, come ad esempio quello dell'entità primordiale originaria del sud dell'impero cinese, quello dell'immortalità propagato dai Maestri di tecniche esoteriche alla corte dell'imperatore, quello dei Quattro Imperatori e infine del Cielo, della Terra, dei Cinque Imperatori e dei vari numi tutelari.

Per concludere, il Primo Augusto Imperatore della dinastia Qin e l'imperatore Wu della dinastia Han condivisero una concezione del sacro incentrata sul culto di se stessi: se non si può dire che avessero trascurato i riti imperiali, tanto che entrambi offrirono i sacrifici *feng* e *shan* sul Monte Tai e il sacrificio *jiao* nei sobborghi della capitale, onorando il tal modo le principali divinità dell'impero, è innegabile che, in ultima istanza, avessero cercato in tali riti un'esperienza mistica individuale: la ricerca dell'immortalità corporea, la gloria e il potere eterno nella vita nell'oltretomba.

La concezione della morte e dell'immortalità

In Cina sin dalla remota antichità il culto dei morti ebbe un ruolo molto importante, come testimoniano i reperti archeologici e numerosi trattati o capitoli delle principali fonti letterarie. Luoghi dei vivi e luoghi dei morti furono sì percepiti come distinti e separati, ma nel contempo come simili, contigui e speculari. Gli spazi per i morti, infatti, erano organizzati secondo le modalità di quelli edificati per i vivi: la scelta del sito funerario era dettata da determinati principi geomantici, applicati anche per la scelta del luogo di costruzione delle abitazioni dei morti. Gli imperatori cinesi erano ossessionati dall'idea della loro esistenza *post-mortem* sicché, saliti al trono, iniziarono a

progettare la loro esistenza nell'aldilà, come testimonia il sontuoso mausoleo del Primo Augusto Imperatore[23].

La vita religiosa degli imperatori era caratterizzata da riti e sacrifici resi a divinità e numi – il Cielo, i Quattro Imperatori, Taiyi – che periodicamente manifestavano approvazione e decretavano che il sovrano era virtuoso e meritava il mandato del Cielo. Oltre a ciò esisteva una dimensione privata del culto che riguardava il rapporto del sovrano con la vita e con la morte. Accadde che il Primo Augusto Imperatore della dinastia Qin e più tardi l'imperatore Wu, nel sacrificare al Cielo, ossessionati dalla loro stessa onnipotenza e dal desiderio di renderla eterna, trascurando i riti imperiali, rivolsero le loro preghiere al Cielo per fini personali: ambivano all'immortalità e così, dopo aver pregato invano, inviarono i loro emissari in isole e terre lontane, rispettivamente a Oriente e a Occidente, alla ricerca dell'elisir dell'immortalità.

L'ambizione di conseguire l'immortalità era testimoniata, oltre che dalle pratiche divinatorie in voga, dalle fonti scritte. Sin dal IV-III secolo a.C. si era diffusa in Cina una letteratura che aveva espliciti riferimenti a pratiche ascetiche, una letteratura che si sviluppò parallelamente al diffondersi di arti esoteriche volte al conseguimento di uno stato di indipendenza dall'ordine esistente. Gli imperatori delle dinastie Qin e Han anelavano l'ascensione, l'immortalità corporea come forme di autodivinizzazione, com'è anche testimoniato dall'attribuzione del termine *di* (divinità) al loro status di imperatori. Pur consapevole che la vita *post-mortem* sarebbe continuata nel regno delle tenebre, nel lusso e nello splendore di sontuosi palazzi funerari, il Primo Augusto Imperatore si circondò di *fangshi*, nella speranza che lo avrebbero condotto verso l'empireo degli Immortali. Stabilì così un rapporto nuovo con il suo impero: centralizzò il sistema rituale che ereditò dai vari stati al fine di affermare la propria indiscussa supremazia. In altri termini diede vita a una teocrazia fondata sul potere conferitogli dal Cielo. Con i sacrifici *feng* e *shan* sulla vetta del Monte Tai, egli testimoniò al cospetto del Cielo la magnificenza della sua

[23] Sul Primo Augusto Imperatore si veda M. Scarpari, *Qin Shi Huangdi, Primo Augusto Imperatore dei Qin*, cit.; R. Ciarla, *L'armata eterna*, cit. e *L'archeologia Qin: sulle orme del primo impero*, in L. Lanciotti – M. Scarpari, *op. cit.*, pp. 49-57; M. Lewis, *The Early Chinese Empires. Qin and Han*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London, England 2007; T. Lippiello, *La vita nell'oltretomba: credenze religiose e pratiche cultuali*, in L. Lanciotti – M. Scarpari, *op. cit.*, pp. 41-47.

opera di conquista e unificazione del vasto territorio cinese: dopo l'ascesa al monte sacro fece iscrivere su stele di pietra i suoi successi, rendendoli noti al Cielo e ai posteri[24].

È in questo contesto che coltivò il sogno di raggiungere l'immortalità: ai *fangshi* affidò il compito di ricercare le droghe che lo avrebbero reso immortale[25].

Con l'assunzione delle droghe dell'immortalità e, in particolare, di sostanze simili a funghi note come *zhi* 芝, l'imperatore sarebbe divenuto un Immortale, vivendo in eterno come Cielo e Terra. Lo storico Sima Qian 司馬遷 (ca. 145-86 a.C.) narrava che i *zhi* si trovavano nei Monti Penglai 蓬萊, Fangzhang 方丈 e Yingzhou 瀛州, mete irraggiungibili per i comuni mortali[26].

Attribuendo a sé qualità teomorfiche, l'imperatore intendeva partecipare, in unione con Cielo e Terra, alla restaurazione dell'ordine cosmico primordiale. Recita il testo di un'iscrizione: "L'Augusto Imperatore con il suo sublime carisma allinea e ordina ogni cosa nell'universo"[27].

In seguito, anche l'imperatore Wu promosse la ricerca delle droghe dell'immortalità e a tal fine accolse presso la sua corte numerosi *fangshi*. Durante il regno del padre, l'imperatore Jing 景 (r. 157-141 a.C.), il culto dell'immortalità era stato favorito dalla predilezione dell'imperatrice madre Dou 竇 per le teorie daoiste e la sua avversione per le discipline classiche (*rushu* 儒術). L'immortalità vagheggiata dall'imperatore Wu corrispondeva a una vita ultraterrena, simile a quella conseguita dal mitico Imperatore Giallo che, dopo aver forgiato un tripode di bronzo e officiato i sacrifici *feng* e *shan*, "salì in Cielo a cavallo di un drago alato seguito da più di settanta cortigiani"[28]. Fu

[24] Sulle stele del Primo Augusto Imperatore si veda M. Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*, American Oriental Society, New Haven, Connecticut 2000.

[25] *Shiji*, cit., cap. 6, pp. 245, 252, 258; T. Lippiello, *Le droghe dell'immortalità nell'antichità cinese e il* Taishang Lingbao zhicao pin, Cafoscarina, Venezia 2007, pp. 12-17; M.J. Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*, Harvard-Yenching Institute, Cambridge, Massachusetts and London, England 2002, pp. 225-258.

[26] Tuttavia le numerose spedizioni verso quelle isole fallirono inesorabilmente e l'imperatore non ottenne mai le droghe dell'immortalità. Secondo Sima Qian ciò avvenne perché l'imperatore non conduceva una vita esemplare e ascetica, accecato dalla brama di potere. *Shiji*, cit., cap. 28, pp. 1368-1370. Sulle droghe dell'immortalità si veda T. Lippiello, *Le droghe dell'immortalità*, cit.

[27] *Shiji*, cit., cap. 6, p. 250.

[28] *Ivi*, cap. 28, pp. 1368-1370; T. Lippiello, *Le droghe dell'immortalità*, cit., pp. 16-17.

durante l'epoca imperiale che si delinearono due distinte concezioni di immortalità: la prima era una "immortalità terrena", ovvero la condizione dell'asceta dal corpo emaciato che mirava a preservare la propria integrità corporea (*baoshen* 保身) con un regime alimentare basato sull'assunzione di droghe naturali e pratiche meditative e respiratorie; la seconda era una "immortalità celeste", la condizione vagheggiata dal Primo Augusto Imperatore e in seguito dall'imperatore Wu, ovvero trasferire la propria esistenza *tout court* nell'empireo degli Immortali [29]. Quest'ultima rivela il desiderio di valicare i limiti dell'esistenza umana in un universo in cui l'uomo cerca di appropriarsi degli spazi e del potere degli dèi. Tale inclinazione, presso le corti imperiali del Primo Augusto Imperatore e dell'imperatore Wu, si concretizzò nel tentativo di controllare un sempre maggior numero di siti di culto e di acquisire lo *status* di divinità, entrando nel pantheon come Immortale. In sintesi, l'impero in Cina emerse in congiunzione con l'ambizione di fondare una teocrazia: pur accettando di far parte della triade Cielo-Uomo-Terra l'imperatore enfatizzò il proprio ruolo, appropriandosi di spazi, tempi e potere degli dèi.

[29] Nel IV secolo il Maestro Ge Hong 葛洪 teorizzava l'esistenza di tre livelli di perfezionamento interiore, distinguendo la longevità conseguita in questa vita dalla condizione d'Immortale, raggiunta attraverso l'ascesi corporea. I tre stadi erano indipendenti, corrispondevano a tre itinerari scelti dall'adepto: "l'immortalità celeste" (*tianxian* 天仙), conseguita dall'adepto di rango superiore, "l'immortalità terrena" (*dixian* 地仙), conseguita dall'adepto di rango intermedio e infine "la liberazione dalle spoglie mortali" (*shijiexian* 尸解仙), conseguita dall'adepto di rango inferiore. Secondo Ge Hong, chi riusciva ad ascendere al Cielo in pieno giorno, avrebbe realizzato il primo grado d'immortalità, chi invece sceglieva il ritiro nei boschi montani, osservando un regime alimentare basato sull'astensione dagli alimenti quotidiani e l'assunzione di sostanze purificanti il corpo e la mente, avrebbe conseguito il secondo grado d'immortalità. Il terzo stadio, invece, prevedeva una metamorfosi *post-mortem*, che Ge Hong definiva "morte apparente", seguita da rito funebre e sepoltura: il defunto avrebbe lasciato parte dei suoi indumenti o oggetti personali nella tomba e si sarebbe unito agli Immortali, un fenomeno descritto con la metafora della cicala che abbandona la sua crisalide. *Baopuzi* 抱朴子 (Il Maestro che abbraccia la semplicità), Ge Hong 葛洪, *Baopuzi neipian jiaoshi* 抱朴子內篇校釋, a cura di Wang Ming 王明, Zhonghua shuju, Beijing 1985, cap. 2, pp. 19-20.

ULTERIORI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Barbiero A. – Piano S. (a cura di), *Religioni e monti sacri*, Centro di documentazione dei Sacri Monti, Ponzano Monferrato 2006, pp. 275-286.

Lippiello T., *La morte ideale nella Cina antica: ancestralità, pratiche di sepoltura e la "metamorfosi della cicala"*, in *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, a cura di F. Remotti, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 45-60.

---- *Self-Cultivation and Longevity Techniques: Towards the* Xian *Cult of Qin and Han Times*, "Asian and African Studies", XI, 1-2, 2007, pp. 99-115.

Loewe M., *The Religious and Intellectual Background*, in *The Cambridge History of China*: Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires*, a cura di D. Twitchett – M. Loewe, Cambridge University Press, Cambridge 1986, pp. 649-725.

---- *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

---- *The Imperial Way of Death in Han China*, in *State and Cult Ritual in China*, a cura di J.P. McDermott, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 81-111.

---- *The Government of the Qin and Han Empires, 221 BCE – 220 CE*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge 2006.

Remotti F. (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

Scarpari M., *Ancestralità e potere nella Cina pre-imperiale*, in *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, a cura di F. Remotti, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 37-44.

---- *Le montagne sacre nella tradizione cinese*, in *Religioni e monti sacri*, Centro di documentazione dei Sacri Monti, Ponzano Monferrato 2006, pp. 275-286.

Twitchett D. – Loewe M. (a cura di), *The Cambridge History of China:* Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

Gian Giuseppe Filippi

LA CONCEZIONE IMPERIALE NELL'INDIA CLASSICA

Alcuni storici dell'India sostengono che esiste una forte anomalia nello sviluppo primigenio di questa civiltà. Da circa la metà del secondo millennio dell'evo antico, in quello snodo cronologico di passaggio tra l'età del bronzo e quella del ferro, presso tutte le popolazioni storicamente attestate lo stato s'identificò con la figura del Re, grande conquistatore, eroe culturale e figura divina. Dalla Cina a Creta, dall'Egitto all'Assiria, tanto per citare esempi ben noti, monarchie personali si tradussero in regimi dinastici consolidati nel tempo. In India, invece, l'istituzione del Re divino non si sarebbe mai realizzata in ragione della presenza di una casta sacerdotale stabilmente dominante, tale da oscurare il sovrano, *rājan* e l'intera casta nobiliare dei guerrieri, *rājanya*[1], considerati individualmente come Re virtuali[2]. Secondo quest'opinione, ciò costituirebbe un'eccezione nello sviluppo storico delle istituzioni statali, tale da penalizzare lo svolgimento successivo degli eventi indiani, condannando un Subcontinente altamente civilizzato a un continuo fallimento nell'affermazione delle sue strutture politiche e a una debolezza patologica nei confronti dei popoli confinanti[3]. Questa dell'anomalia indiana è teoria d'indubbia sugge-

---

[1] Si tratta di una concezione paragonabile a quella europea dei *Pari del Regno*.

[2] Tant'è vero che in aree fortemente induizzate, ma con scarsa presenza di brahmani, la divinizzazione del Re si affermò con grande facilità. Pensiamo qui alla Cambogia, all'Indonesia e a Champa (Vietnam). A questo si può aggiungere quell'area pedehimalayana corrispondente all'attuale stato del Bihar, che fin da epoca vedica fu rétta da repubbliche aristocratiche, proprio perché ivi il sacerdozio era pressoché assente e quindi impotente a imporre il sistema dinastico prescritto dai testi sacri. Questa situazione può essere una delle ragioni per cui in quell'area comparissero poi due religioni antibrahmaniche fondate da due Prìncipi: il Jainismo e il Buddhismo.

[3] Per la verità, e in modo strettamente paragonabile all'esempio della Cina, l'India subì continuamente invasioni di sciti, *kuṣāṇa*, unni, parti, persiani, che, paradossalmente, la rafforzarono e ne ampliarono il territorio. Il fascino della sua civiltà riuscì a sempre a conquistare l'animo dei suoi barbari conquistatori, che sempre furono assimilati fino a scomparire nella complessa struttura sociale delle caste. *Græcia capta ferum victorem cepit* (Orazio, Epist. Il, 1, 156). Persino i musulmani indiani assunsero forme proprie, accettando, per esempio, il sistema castale. Fecero eccezione i britannici, che subirono il fascino dall'India, ma la cui presunzione di superiorità razziale impedì l'integrazione in un'unica civiltà.

stione e fonda i suoi postulati su alcune evidenze obiettive. Il limite della teoria consiste, tuttavia, nell'appoggiarsi su alcune osservazioni ignorandone altre; o, meglio, nel selezionare tra diversi dati storici quelli metodologicamente più controllabili e atti a confermare l'ipotesi iniziale – già promossa a teoria; ciò s'opera semplicemente ignorando evidenze altrettanto obiettive, ma in contraddizione con l'impostazione ideologica dello storico. Per esempio, gli storici dell'India spesso sono forniti di nozioni archeologiche, più facili da acquisire, mentre lo stesso non si può dire riguardo alla loro formazione filologica. Tendenzialmente lo storico si troverà maggiormente a suo agio nell'interpretare i dati provenienti dagli scavi, essendo l'archeologia una scienza introduttiva alla storia, piuttosto che a dipendere controvoglia dalle traduzioni delle fonti letterarie pubblicate da sanscritisti o esperti d'altre lingue dell'India antica, il cui interesse filologico spesso prescinde da una impostazione storica. Purtroppo l'archeologia dell'India del periodo da noi indicato rimane una fonte d'informazione poco trasparente, a causa di fattori ambientali devastanti (sommovimenti tellurici, variazioni repentine dei corsi fluviali, bradisismi di grande portata) e climatici particolarmente erosivi (monsoni, esondazioni, muffe, insetti). A questa scarsità d'informazione s'aggiunga il particolare che in India l'antichissima pratica della cremazione sottrae agli archeologi le loro principali fonti d'indagine, le tombe. Se a questo quadro sconfortante si aggiunge la particolare litigiosità dilagante tra gli archeologi che si occupano d'India, apparirà evidente come l'indagine letteraria rimanga privilegiata. Non che su questo versante tutto risulti cristallino ed esente da controversie; ma, per lo meno, la copia di informazioni di una delle letterature più ricche del pianeta a partire dal *Ṛgveda* in poi, garantisce un campo di ricerca ben fondato.

Anzitutto si deve dare atto che i sostenitori della teoria dell'anomalia indiana partono da un dato certo: il sistema castale assegna inequivocabilmente la supremazia sociale ai sacerdoti, i *brāhmaṇa*, riconoscendo ai Re e all'aristocrazia guerriera solamente un ruolo di secondo piano[4]. Ciò appare evidente fin dagli inni ritenuti

[4] La lettura ottocentesca dei testi vedici, secondo la quale in origine non ci sarebbe traccia di alcuna gerarchia castale, è sprovvista di alcun fondamento e deve essere ritenuta ideologica. L'egualitarismo della civiltà primitiva indiana riposa nelle credenze mistico-sociali del romanticismo. Le caste, invece, nel *Veda* sono presenti ovunque, e non solamente tra gli esseri umani, ma anche tra gli déi, i demoni e persino tra gli animali.

più antichi fra le *saṃhitā* del *Ṛgveda*[5]. Se vi furono degli episodi di rivolta di aristócrati, *kṣatriya*[6], contro la casta sacerdotale in un'antichità insondabile, essi furono privi di risultato, come appare evidente dal mito di Paraśurāma[7]. Secondo questo mito gli *kṣatriya* si sarebbero presi delle libertà nei confronti della casta brahmanica, per cui furono puniti dal dio Visnu[8]. Egli, sceso sulla terra sotto le spoglie di un sacerdote-guerriero, Rāma con l'ascia, mise in atto un vero sterminio di *kṣatriya*, per la qual cosa ancor oggi si sostiene che l'esiguo numero di appartenenti alla seconda casta va fatto risalire a quel mitico evento[9].

Avendo stabilito quanto precede, ovvero la singolarità del caso indiano per cui anche il Re deve essere considerato incomparabilmente inferiore al Sacerdote, si procederà dimostrando che anche l'India antica conobbe e riconobbe la funzione civilizzatrice dei Sovrani. Anche in questo caso, però, sono necessarie alcune precisazioni. Dai testi appare evidente che la figura del Re con caratteristiche divine appartiene a un'antichità insondabile. Il Re, sovrano di tutta la terra, è per

---

[5] L'antichità di questa raccolta vedica è invero difficile da datare. A questo proposito si deve anche considerare che la sua trasmissione è rimasta orale per decine di secoli. Friedrich Max Müller, a metà dell'ottocento, stabilì, in base all'arcaicità della sua lingua, che il *Ṛgveda* dovesse essere datato intorno al XV secolo a. C. Non entreremo in considerazioni filologiche riguardo questa teoria facilmente confutabile, ma osservata ancor oggi come dogma da alcuni indologi, limitandoci a retrodatare la composizione di gran parte della raccolta al XIX secolo. Infatti, per tutti i primi nove dei dieci libri del *Ṛgveda*, il fiume sacro dell'India per eccellenza anziché il Gange, è la Sarasvatī, corso d'acqua scomparso durante il XIX secolo, com'è dimostrato abbondantemente dall'idrogeologia contemporanea.

[6] Il vedico *rājanya* fu sostituito, in epoca successiva, dal termine *kṣatriya*. Questa parola, che indica la casta dei guerrieri e dei signori di principati, procede da *ksatra*, dominio, che, a sua volta s'imparenta a *kṣetra*, campo, sia inteso come area coltivabile sia come terreno di battaglia. In entrambi i casi si allude ai complessi significati della parola *ārya*. Il sanscrito *kṣatriya* corrisponde all'avestico *xšathrapâ*, satrapo. Per maggiore informazione, aggiungeremo che in epoca antica gli *kṣatriya* che non appartenevano a famiglie regnanti erano detti *ugra*, mentre i membri di famiglie reali *rājāputra*, da cui più tardi il termine *rājapūt.*

[7] Tracce storiche di una rivolta di *kṣatriya* sono però riscontrabili nella comparsa delle due religioni "eterodosse," *nāstika dharma*, il Jainismo e il Buddhismo. Nonostante l'iniziale successo, dopo diversi secoli anche queste rivolte religiose furono neutralizzate. Il Jainismo alla fin fine riconobbe la propria debolezza come religione priva di sacerdozio, accettando che gli officianti nei suoi templi fossero brahmani *hindū*. Il Buddhismo, invece, migrò fuori dell'India.

[8] *Mahābhārata*, I, 66, 48.

[9] *Agni Purāṇa*, CCLXXVI, 22.

eccellenza Manu, il primo uomo, che stabilì le regole[10] per l'esistenza degli esseri di questo mondo. Il termine *rājan*, negli altri casi, è attribuito a divinità che svolgono la funzione di reggitori, quali Varuṇa, Agni, Soma e, per eccellenza, Indra, Re degli déi. Si deve intendere che il regno, *rājya*, di Manu rappresenta davvero l'età dell'oro della mitologia indiana[11], dopo di che, con il succedersi di un'altra era, l'equilibrio e la perfezione delle origini vennero a oscurarsi. Lo stesso Regno rimase suddiviso tra diversi Re[12], frequentemente in lotta tra loro, e il vero *Regnum*, la sovranità su tutta la terra, rimase come il ricordo di un Eden perduto. Tuttavia si concepì che, sebbene in un'epoca decaduta[13], alcuni *rājan* d'eccezionale personalità, inclini alla verità e alla virtù, potessero restaurare il Regno primordiale, assoggettando tutta la terra alla pace e alla giustizia[14]. Un monarca di un singolo regno, dunque, poteva ripristinare l'ordine primigenio perseguendo gli ideali di santità e di conquista, diventando così Imperatore. Come si può notare, l'ideale imperiale, a differenza di quello regale, è basato sul principio della restaurazione. In questo modo il Regno, andato in frantumi come un vaso di ceramica, poteva essere riunificato nell'Impero[15]. Non a caso Imperatore suona in sanscrito *saṃrāṭ*, colui che riunisce i regni, e impero *sāmrājiya*, integrazione di regni. Ben presto però il termine *saṃrāṭ* fu usato come sinonimo dei più popolari titoli di *sārvabhauma*, [signore dell'] intero mondo, *ādhipati*, supremo

[10] Non a caso la radice √*rij-reg*, da cui derivano i titoli regi in gran parte delle lingue della famiglia indoeuropea, indica l'idea di regolare, mettere ordine, misurare, estendere.

[11] Anche la mitologia indiana, come quella esiodea, conosce quattro età, che si succedono nel senso della decadenza. Le quattro età sono dette *satyayuga*, *tretāyuga*, *dvāparayuga* e *kaliyuga*.

[12] Questi sovrani erano riconosciuti come legittimi successori di Manu, la loro limitazione consistendo esclusivamente nella loro pluralità causata dalla decadenza dell'intero mondo. A costoro furono anche attribuiti i titoli di *raj*, re, *pārthiva*, signore di un dominio, *kṣamābhṛt*, capo di una signoria, *nṛpa*, padrone di uomini, *bhūpa*, padrone di terre, *mahīkṣit*, il massimo supervisore.

[13] Gli Imperatori cominciarono a comparire nella seconda età del mondo, durante il *tretāyuga*. *Brahmāṇḍa Purāṇa*, I, 1, 98; II, 23, 71; *Matsya Purāṇa*, CXLII, 64-65; *Vāmana Purāṇa*, LVII, 66-80.

[14] Da ciò si evince come la qualifica di Imperatore sia strettamente personale e, perciò, essa non assuma caratteristiche dinastiche.

[15] Ci si riferisce qui al simbolo della frantumazione di un singolo vaso in quattro vasi identici per opera prodigiosa dei *Ṛbhus*. *ṚV*, I, 110, 3.

signore, *adhirāja rajñām*, Re dei re, e di *cakravartin*, colui che fa girare la ruota [del mondo fino all'oceano esterno, *āsamudrakṣitīśa*][16].

Per meglio capire quali sono rispettivamente le funzioni caratteristiche di un Re e quelle di un Imperatore universale, sarà necessario aggiungere alcune note sui fini della vita com'erano concepiti dagli antichi indiani. Nell'India classica si enumerarono quattro ideali, *caturvarga*, e precisamente: *kāma*, *artha*, *dharma* e *mokṣa*. *Kāma* comprende la sfera del desiderio e della sua soddisfazione. Si tratta del dominio sottoposto all'esperienza del mondo attraverso i cinque sensi, e al piacere che se ne deve trarre, evitandone le conseguenze sgradevoli. La concezione di massima prevede che l'essere umano sia provvisto dei mezzi per trarre piacere dal mondo che lo circonda, per cui egli ha un naturale diritto a ricercarne il godimento e a evitarne la sofferenza. Questo ideale presuppone la capacità di scelta e di rifiuto che accomuna la casta dei nobili *kṣatriya* e a quella dei *viś*, i ricchi.

Artha, invece, è la sfera del potere, inteso come gestione della cosa pubblica, della giustizia e della difesa. È cosa propria ai *rājanya* e, in particolare, al Re. *Dharma* è il dominio della Legge universale, che dà regola al mondo e ordina e armonizza le gerarchie degli esseri. *Dharma* s'imparenta per mezzo della radice √ *dṛ-dhru* al termine *dhruva*, l'immobile, che definisce la stella polare, unico punto fisso dell'universo mondo. Da quest'ultima affermazione si può ben comprendere che il *dharma* è l'ideale del *cakravartin*[17]. Ora, poiché l'ordine cosmico, *ṛtam*, non è conservato dalla volontà degli individui, ma dai rituali solenni che sono in grado di contrastare la decadenza

[16] Sul significato di *cakravartin* come motore immobile dell'intero universo, *axis mundi*, concordano tutti gli specialisti. Certamente il termine può assumere significati più peculiari se attribuiti a personaggi diversi. Per esempio, se attribuito al Buddha, esso significherà, *colui che ha messo in moto la ruota* [della legge]. Nel *Veda* è usato per definire Indra come colui che mise in moto il sole nella sua orbita (apparente), dando così inizio al tempo. *ṚV*, IV, 17, 14. Sulla concezione universale della ruota che dà il nome al *cakravarti* è detto: "Il grande *cakra* che ha forma di una ruota di carro, più grande della ruota del mondo, più grande della ruota del tempo: possa il *cakra* del *cakravartin* proteggerci." *Ṣoḍaśāyudhastotram*, 2. Altri titoli s'incontrano nella letteratura sanscrita per definire l'Imperatore, come *svārājan*, autocrate e *māhārājā*, termine inflazionato durante il dominio britannico, per cui tutti i più irrilevanti feudatari indiani poterono fregiarsene.

[17] I *Dharmasūtra*, testi sacri che enumerano le leggi del *dharma*, sono di più ampio respiro e comprendono i doveri degli appartenenti a tutte le caste; in questi testi, perciò, si trovano anche le parti che riguardano specificatamente i doveri dei Re, *rājādharma*. L'applicazione totale dei contenuti dei *dharmasūtra*, invece spetta al *cakravartin*.

ciclica, si comprenderà che questo dominio sarà comune all'Imperatore e ai brahmani[18], a esclusione dei semplici *rājanya*[19]. Quest'affermazione è d'importanza centrale per l'argomento trattato; da quanto appena affermato si trae, dunque, che, a differenza del Re, che agisce in base a ragioni di opportunità politica, l'Imperatore svolge una funzione carismatica nel dominio del rituale[20]. In definitiva, *dharma* è il principio di stabilità che regge l'universo rotante, senza tuttavia rimanere coinvolto da questo divenire, imponendo l'ordine *ṛtam* e contrastando il disordine, *anṛtam*[21].

Sarà ora opportuno stabilire in che modo un semplice guerriero, *rājanya* o *kṣatriya* che dir si voglia, ottenga di essere proclamato Re, *rājan*, per poi stabilire le sottili differenze con l'ottenimento della dignità imperiale. Come sempre, nella civiltà *hindū* tutto dipende dalla volontà sacerdotale, che s'esprime in forma rigorosamente rituale. Comunque sia, l'elevazione di un *rājanya* al trono, fin dall' epoca più antica dipende da regole dinastiche, per cui è eccezionale che sia proclamato *rājā* chi non sia figlio di Re. Queste regole prevedono rigorosamente quella legge che in Occidente è detta salica, sebbene l'India non tenga in altrettanta importanza la successione per primogenitura. L'erede al trono[22], sotto la guida del *purohita*, il brahmano prescelto per essere il cappellano di corte, doveva sottoporsi al rito di consacrazione regale, *rājasūya*, che poteva avere una durata di oltre due anni, e che comprendeva molteplici oblazioni di *soma*[23], tra cui il più importante era il *pavitra*[24], e diversi sacrifici animali. A conclusione del primo anno dedicato ai sacrifici, il *purohita* impartiva al *kumāra*

---

[18] I brahmani rappresentano nel contesto sociale coloro che, tralasciando l'azione, si dedicano alla contemplazione. L'unica azione che è loro concessa è quella rituale, che, in quest'ottica, ha origini e fini che trascendono la sfera dell'azione mondana.

[19] Rivolgendosi allo *kṣatriya* Arjuna, Kṛṣṇa afferma: "Qualsiasi utilità ci sia in tutti i riti vedici, tutto ciò è contenuto nell'utilità della retta conoscenza posseduta dal brahmano che ha rinunciato al mondo e ha completamente realizzato la verità che concerne la realtà assoluta… tu sei qualificato solamente per l'azione, non per la via della Conoscenza." *Bhagavad Gītā, Śaṃkara Bhāṣya*, II, 46-47.

[20] Il quarto ideale, il *mokṣa*, consiste nella Liberazione dal ciclo trasmigratorio delle nascite e delle morti, e coinvolge principalmente la sola casta sacerdotale.

[21] *ṚV*, X, 124, 5. Cfr. G. G. Filippi, Cakravartin*: mithyc and historical symbols*, in "Annali di Ca' Foscari", XXX, 3, S. O. 22, pp. 126-127.

[22] Al principe ereditario si attribuisce il titolo di *kumāra*, il fanciullo, esattamente allo stesso modo in cui in Spagna si usa il termine d'Infante. *Rājā kumāra* è invece d'uso recente.

[23] Succo fermentato ottenuto dalla spremitura della pianta omonima.

[24] Rito eminentemente purificatorio.

l'iniziazione regia, *dīkṣā*, che si sviluppava ritualmente simulando la morte e rinascita del principe, a cui seguiva un altro anno dedicato al rito di *abhiṣeka*, unzione o aspersione del Re. L'*abhiṣeka* si realizzava con abluzioni, alternate alla vestizione di dieci sottovesti e vesti, che rappresentavano la crescita dell'embrione durante i dieci mesi lunari di gestazione. Alla fine la collocazione sul capo del principe di un ricco turbante, *uṣṇīsa*, rappresentava una vera e propria incoronazione, a cui seguiva un rituale che simulava un matrimonio tra il brahmano e il Re, in cui al sacerdote spettava la funzione maschile: "Io sono quello, tu sei questa, io sono il Cielo, tu la Terra"[25]. Il tutto si concludeva con il conferimento dello scettro, *vajra*[26], alla recitazione d'una vera e propria formula di *accipe sceptrum*: "Noi sacerdoti t'abbiamo messo in mano la folgore!"[27]

Come s'è detto innanzi, tutto ciò riguarda l'incoronazione del Re. I testi sacri affermano infatti: "Compiendo il *rājasūya* si diventa un Re, *rājan*; ma compiendo il *vājapeya* si diventa Imperatore, *saṃrāṭ*: la dignità regale deve essere ottenuta per prima, e poi quella imperiale"[28].

Anche nel caso della consacrazione imperiale le scelte sono da attribuire ai sacerdoti, per cui lo svolgimento è strettamente rituale. Il *purohita* di un *rājan*, dopo aver verificato le alte virtù del sovrano e consultati i brahmani del regno, indìce il rito detto libagione per la corsa, *vājapeya*. Anche in questo caso il *vājapeya* appare come l'aggregazione di moltissimi rituali vedici di lunga e complessa preparazione. Il candidato Imperatore dovrà ricevere una nuova iniziazione, *dīkṣā*, e presenziare al rito sempre in un abito da neonato di seta bianca. Sul far dell'autunno è allestito un ippodromo di pianta ellittica, che

---

[25] *Aitareya Brāhmaṇa*, VIII, 27.

[26] Lo scettro, in India, è la folgore usata come un'arma, sia dai Re umani, sia da Indra, Re degli déi. Ciò è in accordo con la mitologia ellenica, in cui la folgore è scettro e arma di Zeus.

[27] *ṚV*, II, 11, 4. Per ragioni di spazio, abbiamo dato una relazione estremamente succinta della numerosissima e complessa serie di rituali che compongono il *rājasūya*. Pandurang Vaman Kane, *History of Dharmaśāstra*, vol. II, part. II, Bhandarkar Oriental Research Institute, Pune 1997^3, pp. 1214-1223.

[28] *Śatapatha Brāhmaṇa*, IX, 3, 4, 8. Per la verità questa appena descritta è la successione normale del *cursus honorum*. Tuttavia è anche tenuta in considerazione una situazione straordinaria, per cui se un *rājanya* avesse già compiuto il *vājapeya* senza ancora essere Re, egli è tenuto a regolarizzare la sua posizione compiendo il *rājasūya*. *Āśvalāyana Śrauta Sūtra*, IX, 9, 19. Probabilmente ciò comprende il caso di generali vincitori acclamati Imperatori dal loro esercito.

ha due pali *yūpa* ai due fuochi della figura geometrica di base. Sono allestiti diciassette carri da corsa, dei quali uno sarà condotto dal Re, gli altri dai più prestigiosi guerrieri del regno. Prima della partenza i diciassette aurighi brindano con del vino, *surā*, da auree coppe, mentre i brahmani libano con il *soma*. La gara ha inizio in direzione del movimento apparente del sole; il Re sta all'interno e gli altri sedici concorrenti all'esterno del recinto che circonda il *dromos*. Il vincitore, quindi, non può non essere il Re. Conclusa la gara, il *purohita* fa innalzare un palo tra i due *yūpa* già presenti sul terreno di gara, su cui fa fissare in alto una ruota di carro, alla maniera di un *albero di Cuccagna* delle feste agresti europee. A questo terzo palo è appoggiata una scala, su cui s'arrampica il vincitore tenendo per mano la Regina. Il Re pronuncia dunque la fatidica formula: "Moglie vieni, saliamo in cielo!" a cui la Regina risponde: "Orsù, saliamo!" raggiunta la sommità del palo il Re esclama: "Tutti e due stiamo salendo in cielo!" Infine, sporgendo il capo al di sopra della ruota egli dichiara: "Abbiamo raggiunto il cielo, abbiamo visti gli dei, siamo diventati immortali!"[29] A conclusione del rituale il sacerdote principale, menzionando il nome del nuovo Imperatore, per tre volte griderà: "Il tal dei tali è ora *saṃrāt*!"

Il *vājapeya* è dunque un rituale carico di simboli e significati che ci consentono di comprendere meglio la nuova dignità imperiale del Sovrano. Una delle chiavi di lettura per interpretarne il significato principale è l'ossessiva presenza del numero diciassette che si ripete nel corso di ogni fase del *vājapeya*. Questo numero è la somma del dodici e del cinque: il primo rappresenta il tempo impiegato dal sole per attraversare le dodici case zodiacali nel corso del ciclo annuale. Il secondo, invece, rappresenta l'intera estensione della terra contenuta dai quattro punti cardinali, più il centro. Chi compie il sacrificio *vājapeya*, dunque, s'impadronisce del dominio compreso tra le coordinate di tempo e spazio. Se il sole, nel suo viaggio lungo il piano dell'eclittica, determina lo scorrere dei mesi, è sempre lo stesso astro, con i suoi due solstizi e i due equinozi, a fissare i punti cardinali. Il *saṃrāt*, a conclusione del rito, s'identifica perciò al sole[30], stabilendosi nel punto centrale di questa sfera armillare. Signore dello spazio e del tempo, egli potrà, quindi, a buon diritto affermare: "Siamo diven-

[29] *Taittirīya Saṃhitā*, I, 7, 9, 2. *Vājasaneyi Saṃhitā*, IX, 21.
[30] La solarità del Re è simboleggiata dai dodici gioielli di cui s'adorna.

tati immortali!"[31] La stessa corsa dei carri simboleggia il percorso annuo del sole nella fascia zodiacale, *raṣi cakra*, lungo il piano dell'eclittica, quest'ultima rappresentata dalla forma del *dromos*. I sedici nobili concorrenti personificano i dodici mesi e i quattro punti cardinali, mentre il Re, che corre avvantaggiato all'interno del recinto del *dromos*, s'identifica al centro. Dopo la corsa dei carri, il Sovrano è dotato dei dodici gioielli, di cui la regina è il primo, seguito dal ministro, dal generale, dal suo cavallo, dall'elefante e così via[32]. Il sole diventa il suo simbolo d'Imperio, e al suo nome è aggiunto il titolo di Siṃha, leone, il re degli animali.

A questo punto si possono trarre le differenze tra il *saṃrāt* e un Re qualunque. Quest'ultimo ha ricevuto un'iniziazione che gli permette d'impadronirsi degli strumenti offerti dall'*artha*, per rendere giusto, pacifico, potente e prospero il proprio regno. Man mano che questo ideale politico viene a realizzarsi, il Re si purifica perseguendo la virtù e l'amore della verità. Il suo regno e i suoi sudditi sono coinvolti in questo processo di perfezionamento, godendo gli effetti positivi di una situazione che si fa sempre più armonica. Un sovrano così virtuoso, la cui virtù è resa palese dalla felicità in cui versa il suo regno, meriterà che gli sia offerta dalla casta sacerdotale l'elevazione a Imperatore. Si può, però, notare che il Re, diventato *saṃrāt*, è solamente virtualmente a capo d'un Impero. Di fatto egli rimane signore del medesimo territorio di quando era un semplice *rājā*.

Il *saṃrāt*, durante il rito *vājapeya*, ottiene dal *purohita*[33] una iniziazione superiore, con il fine di realizzare al di là dell'*artha*, il *dharma*[34]. Si tratta dunque di perseguire un ideale più elevato, che si potrebbe descrivere come l'abbandono della sfera semplicemente politica per abbracciare un orizzonte più universale che definiremmo, seguendo Coomaraswamy, l'esercizio del Potere temporale[35]. È dunque

---

[31] Nella tradizione brahmanica con immortalità, *amṛta*, non s'intende la longevità, *cirajīva*, che eccezionalmente può essere raggiunta operando uno *yoga* tantrico o l'alchimia, *rasa vidyā*. Altrimenti l'immortalità consiste nella certezza, ritualmente garantita, di raggiungere il cielo, *svarga*, nel *post mortem*.

[32] G. G. Filippi, "Cakravartin*": mithyc and historical symbols*, cit., pp. 129-130.

[33] In questo caso il *purohita* deve essere un *adhvaryu*, sacerdote yajurvedico di alto livello.

[34] Questa è la ragione per cui il *cakravartin* può essere anche definito *dharmarājā*. Poiché questo è il principale appellativo di Yama, Re dei defunti, giudice dei morti e dio della morte, a questo titolo si attribuisce prevalentemente la virtù della Giustizia.

[35] A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, American Oriental Society, New Haven 1942.

in seguito al *vājapeya* che il Sovrano può dedicarsi a una visione cosmica della sua alta funzione. Per usare un linguaggio preso in prestito dallo *yoga*, il Re che ha ricevuto l'iniziazione per essere Imperatore, percorrendo il nuovo sentiero che gli si apre davanti, deve realizzare progressivamente tutti i poteri, *siddhi*, e le conoscenze, *vidyā*, che gli si parano innanzi.

Allorquando il *cakravartin* ha concluso fino in fondo la sua realizzazione spirituale, irraggiandone abbondantemente gli effetti sul suo regno e sui regni confinanti, i sacerdoti lo preparano per l'ultimo riconoscimento pubblico e storico della sua santità[36]. Questa volta il *purohita* lo proporrà per il sacrificio del cavallo, *aśvamedha*, il più solenne rito vedico accessibile ai guerrieri[37].

La durata del sacrificio è di un anno intero. Per prima cosa è selezionato uno stallone bianco fornito di alcuni segni fisici che lo indicano come predestinato a questo fine. La maggioranza dei testi richiede che il cavallo porti sulla fronte sei circoli di pelo più scuro, a rappresentare le stelle delle Pleiadi, *kṛttikā*[38]. L'importanza di questa costellazione risiede nel fatto che, all'epoca in cui fu elaborato questo rituale antichissimo[39], doveva essere il punto vernale in cui il sole sorgeva[40], come si ricava chiaramente dal testo che segue:

"*Oṃ*. La testa del cavallo sacrificale è l'aurora, il sole è il suo occhio, l'aria il suo respiro, quel fuoco chiamato *vaiśvānara* è la sua bocca aperta, l'anno è il suo corpo. Il cielo è la sua groppa, l'atmosfera il suo addome, la terra il suo zoccolo, i punti cardinali i garretti e i suoi fianchi i punti intermedi, le stagioni le sue membra, i mesi lunari e le mezze lunazioni le sue articolazioni, i giorni e le notti le sue zampe, le costellazioni i suoi ossi, le nubi la sua carne, il suo cibo digerito è la sabbia, le sue vene i fiumi, il suo fegato e la sua cistifellea sono i monti, erba e alberi il suo pelo. Il sole che sorge è la

[36] Come si può notare, oltre alle peculiarità della sua casta guerriera d'origine, l'Imperatore sviluppa anche caratteristiche sacerdotali.

[37] I riti vedici si dividono in due categorie: *dvādaśāha*, in cui l'offerente può appartenere a una delle tre caste superiori, e *sattra*, riservati ai soli brahmani.

[38] Costellazione composta da sei stelle che fecero da nutrici a Skanda, dio della guerra e protettore degli *kṣatriya*. Si trova all'interno della costellazione del Toro, in India nota come *mṛga*, l'antilope, o *mahīṣa*, il bufalo. Vedremo di seguito l'importanza di questi termini nel sacrificio del cavallo.

[39] Alcuni testi, invero assai antichi, considerano il sacrificio del cavallo un rito arcaico già caduto in disuso, *utsanna*. *TS*, V, 4, 12, 3; *ŚB*, XIII, 3, 3, 6.

[40] Il punto vernale in Toro ci porta addirittura a un'epoca attorno al 4000 a. C.

sua parte frontale, il sole al tramonto è il suo posteriore. Quando sbadiglia, lampeggia, quando sbuffa, tuona, quando orina, piove; il suo nitrito è Vāc'»[41].

Il testo upanisadico qui proposto ha anche una grande importanza per comprendere quali dovevano essere gli scopi dell'*aśvamedha*. La vittima del sacrificio, che, nella dottrina del rituale vedico, s'identifica al sacrificatore, al *saṃrāt* medesimo, assume dimensioni cosmiche, facendo coincidere non più solamente per analogia, ma effettivamente il microcosmo con il Macrocosmo. Nel corso del lungo sacrificio, dunque, il *saṃrāt* subirà un processo di universalizzazione e di totalizzazione che gli permetterà di superare di gran lunga i confini spaziali e temporali del suo stato, per impadronirsi e identificarsi all'intero perenne universo. Veniamo dunque a un breve sunto di ciò che accade in questo fatidico anno: dopo i riti di lustrazione e unzione regale del cavallo, che ripercorrono quanto già compiuto durante il *rājasūya*, si avvicina all'area sacrificale un cane con quattro occhi. Si tratta di uno di quei cani che, sopra gli occhi, portano due macchie più chiare come sopraccigli. Quest'animale rappresenta sulla terra uno dei cani infernali *sārameya*, provvisti di quattro occhi con cui tengono sotto controllo i quattro punti cardinali, per impedire ai morti di fuggire nel mondo dei viventi e ai vivi di violare il regno dei defunti[42]. Il cavallo è condotto nel mezzo di un torrente e lì il cane è ucciso con un colpo di mazza. La carcassa dell'animale, poi, è fatta galleggiare con la corrente attraverso le zampe del cavallo. Ciò riassume il superamento della morte e il raggiungimento dell'immortalità che il Re ottenne durante il *vājapeya*. A questo punto l'identificazione dell'Imperatore con la vittima sacrificale è ritualmente compiuta. Il cavallo, scortato da quattrocento guerrieri, sarà spinto per sei mesi verso nord. Tutti i regni che dovessero essere attraversati dal piccolo esercito dovranno riconoscersi spontaneamente vassalli del *cakravartin*, o essere obbligati a diventarlo con la forza. Infatti nel corso dell'anno almeno dodici Re che già abbiano compiuto il *rājasūya* devono accettarlo come loro Imperatore e diventare suoi discepoli[43]. Al-

[41] *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, I, 1, 1.

[42] Anche Cerbero e Argo, i cani inferi della religione greco-romana è provvisto di innumerevoli occhi per le medesime esigenze.

[43] Questo rapporto di *guru-śikṣa* è un indizio chiaro dell'andamento rituale di queste conquiste. Dalle narrazioni, sia mitiche sia storiche, che riguardano queste spedizioni nel corso dell'*aśvamedha* non si trae alcuna traccia di resistenza armata da parte di altri

lo scadere dei sei mesi, il cavallo è sospinto verso sud e in altri sei mesi si ritroverà nei pressi dell'area sacrificale. Con ogni evidenza il quasi libero girovagare della vittima designata verso nord e verso sud rappresenta il viaggio annuale del sole compreso tra il solstizio del cancro, *kūrma* e quello del capricorno, *makara*[44].

Il *cakravartin* sarà allora sottoposto a un'altra sessione iniziatica che lo renderà identico non più agli déi, come nel *vājapeya*, ma alla divinità suprema, Praj āpati[45]:

"Egli desiderò: "Possa questo corpo essere sacrificato al mio posto: per suo tramite possa io raggiungere il Sé"[46] poiché ciò lo permeava[47], *aśvat*, allora divenne un cavallo, *aśva*; e dato che divenne oggetto di sacrificio, *medhya*, questo sacrificio del cavallo è detto *aśvamedha*. Chi concepisce così l'idea dell'*aśvamedha* conosce la verità. Costui decise di lasciarlo libero e, alla fine di un anno, lo sacrificò al suo Sé. Dedicò le altre vittime agli déi. Per questa ragione queste ultime si dedicano a tutti gli déi, mentre la vittima consacrata si sacrifica a Prajāpati. [Il sole] che brilla lassè l *'aśvamedha* il cui corpo è l'anno. Il fuoco sacrificale di quaggiù è Arka[48] e le sue membra sono questi mondi. Così questi due [il fuoco e il sole] sono l'Arka e l'*aśvamedha*. Questi due diventano un unico dio: la Morte[49]. Chi co-

Re, con l'eccezione di casi in cui l'esercito imperiale si è trovato ad affrontare popolazioni tribali o barbare che non erano in grado di riconoscere la statura spirituale del *cakravartin*. L'episodio storicamente più celebre concerne l'*aśvamedha* celebrato da Puṣyamitra Śunga (187 a. C. circa). I Greci di Bactriana rapirono il cavallo; l'Imperatore dovette recuperare il cavallo assoggettando i nemici e quindi portare a termine il sacrificio. A. Danélou, *Histoire de l'Inde*, Fayard, Paris 1971, vol. III, p. 2.

[44] Il Cancro, come segno zodiacale, in India è rappresentato dalla testuggine, anch'esso animale marino come il granchio e ricoperto di un carapace; il Capricorno, che nell'astronomia greca è un capro con coda di delfino, è qui invece sostituito da un coccodrillo con le zampe da capro.

[45] *Āpastamba-kalpasūtra*, XX, 7, 14-16.

[46] La divinità suprema presente nell'intimo di ogni essere, nel linguaggio upanisadico.

[47] I *prāṇa*, gli spiriti vitali.

[48] Il fuoco che arde nel sole.

[49] Per comprendere perché la Morte sia la divinità suprema *v.* G. G. Filippi, *Note sul terrore della morte*, in G.Marchianò (a cura di), *Elémire Zolla dalla morte alla vita*, Viátor, Nuova serie monografica, IX, 2005/2006, pp. 51-60.

nosce ciò vince le molteplici morti, la Morte non lo coglie[50], la Morte diventa il suo Sé ed egli s'identifica con questa divinità"[51].

Seguono dieci giorni d'istruzione iniziatica che *l'adhvaryu* impartisce all'Imperatore: nel primo giorno, gli è spiegato che egli è Manu tra gli uomini; nel secondo, che tra gli antenati è Yama; nel terzo, che egli è Varuṇa tra i *gandharva*[52]; nel quarto, che è Soma tra le *apsaras*[53]; nel quinto, che è Arbuda Kādraveya tra i serpenti[54]; nel sesto, che è Kubera tra i *rākṣasa*,[55] nel settimo, che egli è Asita Dhānvana tra gli *asura*[56]; nell'ottavo, che è Matsya Sāmada tra i pesci; nel nono, che è Tārkṣya [57] tra gli uccelli; infine il decimo giorno, gli si comunica che egli è Indra tra gli déi[58]. L'impero del *saṃrāt* si estende dunque ben al di là della terra, per comprendere tutti i mondi dell'intero universo.

Dopo di ciò si potrà procedere con gli ultimi riti dell'*aśvamedha*. Nell'area sacrificale sono eretti trentaquattro *yūpa*, a cui saranno in seguito legati gli altri animali. In totale il numero di vittime sacrificali supera il migliaio, tutti rappresentanti di specie diverse appartenenti ai tre regni, degli uccelli, degli animali di superficie e dei rettili. In realtà gli animali selvatici, *mṛga*, colpiti alla nuca da un bastoncello, sono poi lasciati liberi di ritornare alla natura, mentre solamente trentaquattro animali domestici, *paśu*, saranno uccisi. Anche il cavallo, unto e accarezzato dalle quattro mogli del Sovrano, ricoperto dalla veste brahmanica *tārpya*, color della porpora e tempestata di stelle, è condotto

---

[50] Per la differenza tra le molteplici morti e la Morte *v.* G. G. Filippi, *Dialogo di Naciketas con la Morte: Taittirīyabrāhmaṇa, III.11.8 - Kaṭha-upaniṣad***,** Cafoscarina, Venezia 2001, pp. 26-32.

[51] *BU*, I, 1, p. 7. Non si deve dimenticare che il dio della Morte è detto *dharmarājā*, uno dei titoli del *cakravartin*.

[52] Geni atmosferici, musici degli déi.

[53] Ninfe delle acque.

[54] Geni sotterranei.

[55] Demoni guardiani dei tesori.

[56] Antidéi, titani.

[57] Il re degli uccelli, nel *Ṛgveda*, è descritto talvolta come un uccello gigantesco, identificato a Garutman, il Garuḍa della letteratura classica sanscrita. Altre volte appare come un bianco cavallo alato che traina il carro solare. *ṚV*, I, 89, 6; X, 178, 1; VII, 77, 3; *Kauṣitakī Brāhmaṇa*, XXX, 5. Come si vedrà subito di seguito, l'assimilazione pegaso-uccello è di grande rilevanza nella conclusione del sacrificio del cavallo.

[58] Nel mito, la gelosia e il timore di essere spodestato spingono spesso Indra a sabotare i riti di *aśvamedha*.

e legato allo *yūpa* principale. Quindi è strangolato con un lembo dello stesso abito[59]. Il cavallo muore, dunque, avvolto dal cielo stellato e assicurato con una cavezza all'*axis mundi*. Lo spirito del cavallo, presa la forma d'un grande uccello, un'aquila, o di un pegaso, vola quindi in cielo seguendo l'asse del mondo rappresentata dallo *yūpa*[60]. Il volo celeste dello spirito del cavallo, ovvero dello stesso *caktavartin*, abbandonando la cintura zodiacale, lo conduce a una situazione polare. Qui l'Imperatore finalmente si trova nel mozzo vuoto e immobile della ruota, intorno a cui vortica la sfera del divenire. Per questa ragione i gioielli che rappresentano il potere imperiale non sono più dodici come i segni zodiacali, ma sette, come le stelle dell'Orsa. Questi gioielli sono: il *cakra*, la ruota, arma da lancio di forma circolare, dal bordo affilato;[61] la Regina, *mahīṣī*, simbolo del potere terreno; il parasole, *chattra*, che rappresenta l'emisfero boreale celeste; l'aquila Garuḍa, Re degli esseri volanti e cavalcatura di Viṣṇu; l'elefante, *gaja*, che rappresenta la fissità della terra; la spada, *khadga*, segno di giustizia e di potere; la pietra preziosa, *maṇi*, che rappresenta l'abbondanza e la ricchezza garantita a tutto l'Impero[62].

La morte del cavallo-Imperatore, rappresenta il superamento di ogni condizionamento cosmico e l'identificazione reale con la vita eterna. La prima Regina[63], quindi, è condotta sotto al *tārpya*, a giacere

---

[59] A differenza del sacrificio con versamento di sangue, che rappresenta una morte innaturale, o morte *cattiva*, lo strangolamento rappresenta simbolicamente la morte naturale. Infatti, ogni essere vivente muore soffocato, esalando l'ultimo respiro, e incapace di effettuare una ulteriore inspirazione. Per questa ragione Yama, dio della morte, è armato di un cappio, *pāśa*. G. G. Filippi, *Mṛtyu: the concept of Death in Indian Traditions*, II revised ed., DK Printworld, New Delhi 2005, pp. 99-117.

[60] "Chi era stato il grande uccello?" – "Il grande uccello, di certo, era stato il cavallo". *ŚB*, XIII, 2, 6, p. 15.

[61] O. H. de A. Wijesekara, *Discoid Weapon in Ancient India*, Adyar Library Bulletin, Madras 1961, p. 25.

[62] G. G. Filippi 1991, cit. 131-135. Sull'iconografia del *cakravartin* di Jaggayyapeta, *v.* Heinrich Zimmer, *The Art of Indian Asia*, Princeton University Press, Princeton, 1955, pp. 245-246.

[63] La religione brahmanica è strettamente monogama. Fanno eccezione le regole matrimoniali che concernono i Re, per motivi evidentemente dinastici: le Regine concesse ai sovrani sono quattro, gerarchicamente distinte tra loro. La prima Regina è quella più importante dal punto di vista delle alleanze che comporta. Questa Regina ha il titolo di *mahīṣī*, la bufala, e rappresenta l'estensione del regno. Un Re non sposato è equiparato a un Re privo del territorio, o un Re esiliato. Il bufalo, cavalcatura di Yama, ripropone qui il tema della morte iniziatica e del titolo di dharmarājā. G. G. Filippi, *On some sacrificial features of the Mahīṣamardinī*", in "Annali di Ca' Foscari", XXXII, 3 (SO 24), Venezia, 1993, pp. 173-182. La seconda è la Regina più giovane e bella, la terza

con il cadavere del cavallo per mimare con lui un rapporto sessuale. Dato che il povero cavallo non è in grado di reagire, la situazione è caricata d'erotismo per mezzo di un dialogo osceno che intercorre tra la *mahīṣī* e l'*adhvaryu*. Anche le altre tre Regine intervengono, aggiungendo a voce particolari osceni, in modo da sostituire una sessualità impossibile con un ambiente psicologicamente saturo di orgasmo. Lo scopo è ottenere la discesa del seme dello stallone celeste per fecondare di grazie spirituali la Regina, ossia l'Impero stesso, l'intero cosmo. Infine il sacrificio del cavallo si conclude con la cottura della carne e la sua divisione tra i popolani presenti.

Non pochi *cakravarti* decisero di abdicare per potersi infine dedicare esclusivamente alla contemplazione, scegliendo la vita anacoretica che fece di loro dei *rājā-ṛṣi*. Morissero da asceti, o finissero la loro vita ancora da sovrani, i *cakravarti* erano cremati e per loro era costruito un monumento funebre particolare, lo *stūpa*, a base quadra come la terra e con la copertura emisferica come il cielo[64]. Con l'andare dei secoli molti di questi monumenti, disseminati nelle pianure dell'India, furono considerati dagli abitanti la dimora di un antenato totemico o di un *genius loci*. Il Buddha, quando si trovava morente nei pressi di Kuśinagara, scelse come sua sepoltura lo *stūpa*, come s'usava per "gli antichi *cakravarti*". Ben presto lo *stūpa* divenne il monumento principale del Buddhismo, e molti degli antichi reliquiari dei *cakravarti* furono restaurati e abbelliti, e considerati edifici religiosi della nuova religione[65].

Come si può evincere da quanto sopra esposto, la concezione indiana d'Impero è prevalentemente spirituale: l'Imperatore stesso, innalzandosi dallo stato di semplice Re, assume carismi che riguardano la santità e la virtù, piuttosto che il potere terreno. Si può dire che, come il brahmano per sua natura è indotto a superare il suo stato sociale[66], per assumere l'abito del rinunciante, dell'anacoreta e dell'asceta, così il *rājan* ambisce a diventare un *saṃrāt*. Per questa ra-

---

Regina è quella che è stata scalzata dal secondo posto, la quarta Regina appartiene alla famiglia meno illustre.

[64] G. G. Filippi, *Conservazione delle ceneri umane nell'India tradizionale. La dottrina del resto*, in Francesco Remotti (a cura di), *Morte e trasformazione dei corpi. Interventi di tanatometamorfosi*, Paravia Bruno Mondatori, Milano 2006, pp. 316-319.

[65] G. G. Filippi, *Rājapūt influences in the Chaukhandi Graveyards*, in "Asiatica Venetiana", n° 4, 1999, pp. 84-85 .

[66] L'ideale per un brahmano è diventare *ativarṇāśrami*, ossia chi ha superato le caste e le età dell'uomo, santo superiore agli stessi déi.

gione non è necessario che l'Imperatore conquisti effettivamente in modo capillare l'intero globo terracqueo, come fu tentato da Alessandro o da Gingis Khan[67]. L'importante è il riconoscimento unanime della dignità di *cakravartin* da parte dei brahmani dell'India, e la sottomissione formale di almeno dodici Re vassalli. L'estrema decadenza dell'umanità, l'ignoranza e la matta bestialità che ne conseguono, spiegano perché barbari, *mleccha*, e selvaggi, *vanyajāti*, non abbiano la capacità intellettuale e la purezza spirituale per riconoscere un Signore universale. Il non riconoscimento da parte loro, dunque, non inficia in nulla la realtà del *sāmrājiya*. Con grande senso pratico, i commentari tradizionali dei testi sacri s'impegnarono a definire le dimensioni del dominio territoriale dell'Impero, *cakravartikṣetra*: all'inizio si sostenne che questo territorio doveva estendersi all'intero Jambudvīpa, che anticamente rappresentava la totalità delle attuali terre emerse[68]. Presto però Jambudvīpa divenne sinonimo di Bhāratavarṣa, ossia l'India compresa tra l'Himālaya e l'oceano, ad esclusione, perciò dell'India esterna.[69]. Durante il regno di Gautamīputra Śātakarṇi della dinastia Śātavāhana (106 -130 d. C.) il *cakravartikṣetra* si era ulteriormente ridotto a un'area che poteva comprendere o l'India settentrionale dall'Himālaya ai Vindya, o il solo Deccan[70].Come sopra si è accennato, l'indiscussa santità e saggezza di un Sovrano, divulgate ovunque e sostenute dalla casta sacerdotale, inducevano facilmente dei Re pii a riconoscerne la superiorità morale e ad accettarlo come proprio Imperatore; ciò era facilitato dalla modestia del tributo di vassallaggio che, in certi casi, poteva ridursi a un gesto simbolico, come, per esempio, la consegna d'una vacca all'anno. Alcune volte però il fascino di un Imperatore saggio, eccellente nella filosofia, nella letteratura e musica, abile nell'arte di governo e della guerra, e fautore di una rinascita nel benessere e nella cultura, come fu il caso di Samudragupta della dinastia Gupta (335-380 d. C.), riuscì a indurre varie decine di *rājā* a implorare di diventare suoi vassalli, costituendo così un colossale Impero che copriva gran

[67] Anche fosse, mancherebbero sempre all'Impero i mondi superi e inferi, impossibili da conquistare con le armi. Sono comunque interessanti le leggende che raccontano i tentativi di questi due grandi Imperatori del passato di conquistare gli inferi, descritti come un mondo sotterraneo.

[68] D. Ch. Sircar, *Cosmography and geography in early Indian literature*, Indian Studies: Past & Present, Calcutta 1967, p. 19.

[69] Vale a dire la Camboja, Java, Champa e altri territori *hindū* d'oltremare. P. V. Kane, *op. cit.*, vol. I., p. 227.

[70] D. Ch. Sircar, *op. cit.*, p. 163.

parte del Subcontinente e notevoli aree nel sudest asiatico. Si tratta di un caso unico, ma pur sempre la prova della possibile realizzazione storica dell'Impero ideale indiano.

Per quello che riguarda i nomi dei *saṃrāt* antichi, di cui si hanno informazioni esclusivamente da fonti mitiche ed epiche, essi sono: Marutta Āvīkṣita, Śotra, Ātithina, Bṛhadratha Vīra, Sivi Auśīnara, Bharata Dauṣyanti, Rāmacandra Dāśarathi, Bhagīratha, Dilī Ailavila Khaṭvā, Māndhātṛ Yauvanāśva, Yayāti Nāhuṣa, Ambarīsa Nābhāgi, Śaśabiṇḍu Caitraratha, Gaya Āmūrtarayasa, Rantideva Sāṅkṛti, Sagara Aikṣvāku, Pṛthy Vainya.[71] Fra tutti costoro il più celebrato è certamente Rāmacandra figlio di Daśaratha, poiché, prima ancora di essere un *cakravartin*, per tutti i fedeli dell'Induismo egli è il settimo *avatāra*, la settima discesa, di Viṣṇu sulla terra, e il protagonista del poema epico Rāmāyaṇa[72]. Circa a metà del *tretāyuga*, alla fine della lunga spedizione per liberare sua moglie Sītā, rapita da Rāvaṇa Re dei *rākṣasa*, Rāma ritornò sul trono del padre ad Ayodhyā per poi fondare un Impero universale che si estese su tutta la terra abitata. La pace e la giustizia regnarono come mai, al punto che il nostro mondo non poté conoscere né prima né dopo di allora, una simile armonia. Durante la vita di Rāma gli déi ripresero a frequentare la terra e avere rapporti d'amicizia con il genere umano. Anche gli animali godettero di questo clima edenico, e i carnivori divennero vegetariani, di modo che il leone e l'antilope fraternizzarono. Gli alberi e le piante tutte, spontaneamente producevano il cibo necessario per nutrire tutti gli esseri. Persino in demoni frequentavano i santi brahmani dell'India per imparare le virtù e la saggezza. Il mito di perfezione del *rāmarājya* fu tale da oscurare persino l'età felice dell'inizio del mondo, quando regnava Manu, e divenne ideale e punto di riferimento per tutti i *cakravarti* storici.

Uscendo nel mito per approdare alla storia, il più antico *saṃrāt* ricordato nei documenti fu il già citato Puṣyamitra della dinastia Śunga, che fu proclamato tale nel 187 a. C. Documentato è anche l'Impero universale di Senānī Kāśyapa-dvija (I sec. a. C.), e quello di

---

[71] J. W. Spellmann, *Political Theory of Ancient India. A Study of Kingship from the earliest Times to circa a. D. 300*, Clarendon Press, Oxford 1964, pp. 99-100. Per la verità questo ultimo sovrano, Pṛthy Vainya, compare esclusivamente nell'elencazione del *Mahābhārata* ed è del tutto ignorato dalla letteratura mitica. Forse si doveva aggiungere un diciassettesimo *cakravartin* per obbedire ai canoni del *vājapeya*.

[72] Alcune tradizioni, tuttavia, sostengono che ogni *cakravartin* è un *avatāra* parziale di Viṣṇu. *Vāyu Purāṇa*, LVII, 72.

Khāravela, Re del Kalinga (I sec. a. C.- I sec. d. C.), che pone un problema storico, dato che questo monarca era *jaina* di religione, perciò, almeno teoricamente, contrario ai sacrifici di animali.

Altri *cakravarti* che compirono l'*aśvamedha* furono: Bhavanāga della dinastia Bhāraśiva (200 a. C. circa), e suo figlio Pravarasena I, fondatore della dinastia Vākāṭaka (250 a. C. circa). Dopo di loro divenne *saṃrāt* il grande imperatore Samudragupta della dinastia Gupta (335-380 d. C.), di cui abbiamo già magnificato le doti, e l'ultimo grande sovrano della sua dinastia Skandagupta (450-467 d. C.). Caduto il grande impero Gupta, fu il Re Pallava Siṃhavarman che celebrò l'*aśvamedha* a metà del VI sec. d. C., seguito dal rivale Pulakeśin I della dinastia Cālukya (570 d. C. circa); all'inizio del VII secolo fu proclamato *cakravartin* Adityasena, discendente dai Gupta imperiali, e trent'anni dopo Svaskondavarman Pallava: alla fine dello stesso secolo Pulakeśin II Cālukya eseguì un *aśvamedha*, come, a metà dell'VIII sec. d. C., il re Viṣṇukuṇḍin Mādhavavarmā della dinastia Vākāṭaka. L'ultimo riferimento storico a un *cakravartin* riguarda Anantavarman Chodagangā Deva (1077–1147), Re del Kalinga, il fondatore del tempio di Jagannātha a Puri. Ci sono notizie di due altri Re che celebrarono l'*aśvamedha* durante il tredicesimo secolo, ma si tratta di due sovrani giavanesi della dinastia Śrīvijaya[73]. Furono gli ultimi; dopo di loro non fu più sacrificato il cavallo. Vi fu un unico timido tentativo, quando nel 1674 si radunarono circa centomila brahmani nei pressi di Pune, per proclamare *saṃrāt* il grande generale Śivājī. Non si sa per quale ragione, dopo qualche titubanza, Śivājī rifiutò il titolo imperiale; forse fu la ripugnanza per i sacrifici cruenti, che si era imposta nel corso dei secoli; forse qualche dubbio sollevato sull'ascendenza *kṣatriya* del condottiero; forse un senso d'indegnità da parte sua, sta di fatto che l'*aśvamedha* non fu eseguito. Fu invece allestito un rito *vājapeya* abbreviato, che conferì a Śivājī il titolo, invero molto significativo, di *chattrapati*, Signore del parasole[74].

Anche se non portato a termine per mezzo degli indispensabili riti sacrificali di *vājapeya* e di *aśvamedha*, la dignità di *cakravartin* mantenne un prestigio ineguagliabile in India. I buddhisti, tenaci avversatori dei sacrifici di animali, tuttavia utilizzarono abusivamente questo titolo per celebrare la grandezza dei grandi monarchi appartenenti alla loro comunità. Così Aśoka, il grande sovrano della dinastia

[73] H. B. Sarkar, *Cultural Relations between India and Southern Asian Countries*, ICCR- Motilal Manarsidass, Dehli 1985, pp. 256-257.
[74] A. Daniélou, *Storia dell'India*, trad it. Ubaldini Ed, Roma 1984, p. 244.

Maurya (304-232 a. C.), convertito al Buddhismo, è ricordato correntemente come un *cakravartin*. Non solamente in India il fascino del *cakravartin* ha profondamente influenzato i buddhisti: in Cina essi attribuirono questo titolo anche agli Imperatori della dinastia Tang, protettori del Buddhismo.

In India, dopo che l'Impero Mughal si era radicato, soprattutto nelle pianure dei grandi fiumi settentrionali, i Sovrani musulmani elaborarono una vera e propria dottrina mistica relativa al loro dominio, per larghi versi simile a quella del *sāmrājiya*[75]. Il carisma imperiale era ancora così vivo tra i prìncipi *rājapūta* del XVI, XVII e XVIII secolo che essi attribuirono all'Imperatore musulmano di Delhi e Agra il titolo di *dharmarājā*[76]. in questo modo lo riconobbero come loro Imperatore legittimo. Certo, considerazioni di questo genere dovettero consigliare il governo britannico ad attribuire il titolo di Imperatrice delle Indie alla regina Vittoria, quando, dopo aver soffocato nel sangue il Mutiny del 1857-58, sollevò dal trono l'ultimo Grande *mughal*. La manovra politica dei britannici non ottenne tutto il successo che si poteva aspettare; tuttavia, dopo qualche anno di indecisione, i prìncipi sovrani dell'India, fossero *nawab* e *amir* musulmani, o fossero *rājā* e *mahārājā hindū*, ossequienti al mito imperiale, strinsero dei legami di fedeltà con la corona britannica, che li portò a diventare il nerbo delle armate britanniche durante i due conflitti mondiali. Diversamente si comportarono le emergenti classi borghesi dell'India, che s'esprimevano per mezzo del Partito del Congresso. Pur essendo un partito ampiamente controllato dai britannici, molti suoi aderenti di grande prestigio manifestavano la loro intolleranza nei confronti del colonialismo inglese. Tra essi Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), noto come Lokamanya, *gloria del mondo*, che all'inizio del XX secolo proclamò, come discendente da una famiglia di brahmani *citpāvan*, di essere in grado di ungere un *cakravartin*. Egli vedeva il riscatto dell'India possibile solamente ritornando all'ideale del *rāmarājya* e alla figura di un *cakravartin* che potesse cacciare gli inglesi dal suolo dell'India[77]. Tilak predicava perciò lo *svārājya* nel senso di Impero autocratico, a differenza dei suoi compagni di partito, che davano a questo termine il senso di *indipendenza*.

---

[75] V. il contributo di Thomas Dänhardt in questo stesso volume.

[76] Probabilmente questi prìncipi ebbero il pudore di non attribuire il titolo maggiore di *cakravartin* o di *saṃrāt* avendo piena consapevolezza che l'Imperatore musulmano non poteva compiere il sacrificio del cavallo.

[77] M. Edwardes, *A History of India*, Thames and Hudson, London 1961,vol. VI, p. 2

Tilak fu facilmente neutralizzato dal *rāj* britannico con una lunga incarcerazione. Nel frattempo nel Congresso prevaleva la frangia moderata della cosiddetta "opposizione lealista" agli inglesi di Gokhale e Annie Besant, che avrebbe aperto la strada a Gandhi. Quest'ultimo statista non fu del tutto insensibile al mito del *cakravartin*. A lui si deve la scelta dei simboli della nuova India indipendente: la ruota del *cakravartin* al centro della bandiera e il capitello con i quattro leoni di Saranath, simbolo del Sovrano universale. Con questi simboli, certamente s'intendeva dare un messaggio, più alla popolazione dell'India che non al resto del mondo, per sottolineare un ideale senso di continuità con il passato. Forse si deve alla sua scarsa conoscenza della religione tradizionale il fatto per cui furono scelti simboli non appartenenti all'Induismo, bensì al Buddhismo: il *cakra* della bandiera, invece di rappresentare l'arma del *saṃrāt*[78] è la ruota buddhista del *dharmacakra*, tratto dallo *stūpa* buddhista n. 1 di Sanchi; e il capitello di Saranath è uno dei pochi del genere sicuramente attribuibile all'imperatore buddhista Aśoka[79]. Un altro segno di un certo interesse per la sovranità universale fu lanciato da Gandhi in occasione dell'abrogazione del Califfato da parte di Kemal Atatürk; egli sostenne con energia le agitazioni organizzate in India dal movimento islamico di protesta intitolato alla *Khilafat*. D'altra parte però Gandhi contribuì in modo definitivo all'alterazione del senso dei termini politici sanscriti, a cui furono attribuiti significati appartenenti alla cultura europea. Con lui *svārājiya* perse per sempre il senso di Impero universale, per convertirsi nel concetto d'indipendenza, se non addirittura per ridursi al modesto significato di autonomia[80]. La maggioranza del partito del Congresso, invece, mostrò indifferenza ai simboli del passato, nehruvianamente affascinati dalle sirene della terza internazionale. Al social-nazionalismo di questa maggioranza del Congresso fece da contrappeso tutta una costellazione di movimenti e partiti nazionalisti e socialisti, a tendenze più fasciste che fondamentaliste. L'utilizzo delle glorie del passato in funzione politica del Rāṭṛīya Svaya sevak

[78] O. H. de A. Wijesekara, *The Symbolism of the Wheel in the Cakravartin concept*, in A. S. Altekar (ed.), *Felicitation Volume presented to Prof. Sripad Krishna Belvalkar*, M.B. Dass Pbls., Varanasi 1957, pp. 262-267.

[79] J. Irwin, *The stupa and the Cosmic Axis: the archaeological evidence*, in M. Taddei (ed.), *South Asian Archaeology*, s.n., Naples 1979.

[80] Per l'alterazione in *hindī* del significato dei termini politici sanscriti operato nel periodo tra le due guerre mondiali *v.* G. G. Filippi, *Precisazioni storiche sull'origine della poetica romantica hindī*, in "Annali di Ca' Foscari", XLVI, 3 (SO 38), 2007, pp. 165-199.

Saṅgha e del Jana Sangha, in realtà, allontanò i loro attivisti dagli ideali di ordine e armonia, di pace e giustizia tipici dell'ideale imperiale. Solamente dal 1948 al 1962 un movimento politico-religioso, il Rāma Rājiya Pariṣad, fortemente antinazionalista e antisocialista e ispirato da ambienti brahmanici, ebbe una parabola di successo nel panorama politico indiano. Da quel momento in poi la politica indiana fu dominata dalle tendenze antireligiose del Congresso e quelle neo-*hindū* del Bhāratīya Janatā Party. Ciò non toglie che ambizioni più imperialiste che imperiali, di tanto in tanto affiorino in India, indipendentemente dal fatto che al governo ci sia una coalizione di destra o di sinistra. L'intervento a Goa nel 1961, le guerre con il Pakistan del 1947, 1965 e del 1971, l'annessione del Sikkim nel 1975, spesso mascherate da rivendicazioni anticoloniali, stanno a dimostrazione di un'aspirazione d'egemonia e di dominio nell'area dell'Asia meridionale. I successi cinesi dal 1949 a oggi, l'invasione del Tibet e il recente protettorato del Nepal, che mette fuori gioco l'Unione Indiana (che aveva sempre manifestato le sue intenzioni sul piccolo regno himalayano); l'annessione cinese della parte settentrionale del Kashmir[81]; e, per ultime, le pretese della Cina Popolare sullo stato indiano dell'Arunachal Pradesh, annunciate nel 2008, senza che il governo indiano reagisse minimamente, mettono in evidenza un complesso d'inferiorità verso il potente vicino asiatico. Certamente il nuovo boom economico indiano, più lento ma più sicuro di quello cinese, sta diventando il nuovo terreno del contendere. E, da quanto si può notare dall'osservatorio europeo, su questo terreno l'India potrà soddisfare con successo molte delle sue ambizioni imperialistiche.

[81] Il governo indiano, che ha sempre protestato a buon diritto per l'invasione pakistana di una parte importante del Kashmir, tende a mettere la sordina sull'occupazione cinese dello stesso territorio.

Thomas Dähnhardt

LUCE CELESTE E SPLENDORE TERRESTRE: UNIVERSALISMO E SINCRETISMO DEI MUGHAL IMPERIALI

Uno degli elementi più determinanti nella storia mondiale del sedicesimo secolo è senza dubbio costituito dall'emergenza contemporanea di tre potenti quanto longevi imperi nel mondo islamico: quello Ottomano nel Vicino Oriente, che comprendeva l'Anatolia, i Balcani, la penisola araba e ampie zone del'Africa settentrionale; quello Safavide nel Medio Oriente, comprese la Persia, parti dell'Afghanistan e alcune aree dell'Asia Centrale; quello Mughal nell'Asia meridionale[1]. Tali imperi, i cui territori ricoprivano quasi l'intero *dār al-islām*, erano fondati da una parte su una organizzazione sociale e culturale radicata in secolari tradizioni feudali derivate da una concezione universalistica caratterizzante l'Islam, dall'altra da una visione politica e militare di stampo centrasiatico fortemente influenzata dal lungo dominio imperiale dei mongoli e dei loro discendenti.

Allo stesso tempo, la crescente rivalità fra le emergenti potenze commerciali europee interessate ad allargare i loro domini in vista di una rapida espansione del loro commercio e dei loro mercati sfociò gradualmente in una visione imperialista e colonialista del mondo da parte dell'Occidente basata su una suddivisione in rispettive zone di egemonia militare, politica e culturale. Una fra le numerose conseguenze di questo fenomeno fu che la conoscenza che si ebbe di questi imperi nel Vecchio Continente rifletteva e per molti versi continua ancor'oggi a riflettere una separazione arbitraria di aree geografiche e culturali spesso affini. Nel contesto specifico da noi esaminato in questa sede ne conseguiva, a partire dal '700, quella fra Asia Centrale rientrante nella sfera d'interesse della Russia zarista e India, controllata dalla Gran Bretagna, dalla quale risultava, fra gli altri, un evidente monopolio nell'investigazione e nello studio di tali territori, della loro storia e della loro cultura.

Infatti, anche in ambito accademico, gli oltre tre secoli di sovranità imperiale esercitata dalla dinastia (*khāndān*) Mughal (1526-1857)

[1] A queste tre principali sinastie imperiali si potrebbe aggiungere, inoltre, quella centrasiatica della dinastia Shaybanide, di etnia turca-uzbeka.

sul Subcontinente indiano costituiscono uno dei periodi più studiati nella millenaria storia dell'India, specie durante il periodo coloniale (1858-1947) e quello post-indipendenza della Repubblica Indiana (dal 1947 fino ad oggi). Per gli storici occidentali, soprattutto britannici, il periodo Mughal era di particolare interesse non soltanto perché il più prossimo da un punto di vista cronologico (infatti, saranno gli inglesi stessi a porre fine, nel 1274/1858, al regno della dinastia Mughal mandando il suo ultimo sovrano, Bahādur Shāh Żafar, in esilio in Birmania), ma perché in quanto tale esso costituiva un precedente interessante per costruirvi e sovrapporvi una propria ideologia egemonistica che fosse in grado di creare i presupposti per un controllo effettivo su tutto il vasto e estremamente diversificato territorio del Subcontinente. Furono dapprima questi stessi storici colonialisti, e in seguito gli accademici dell'India indipendente cresciuti nelle istituzioni educative create da questo stesso governo coloniale la cui *weltanschauung* era basata su un modello di governo democratico e secolare di estrazione gandhiana e congressista, a proiettare l'immagine dell'imperatore Akbar (r. 1556-1605) come primo promulgatore di un secolarismo dai tratti moderni elogiando il suo regno in quanto caratterizzato da una tolleranza imparziale e universalista messa in forte contrasto con l'atteggiamento definito puritano, bigotto e intollerante di suo pronipote Aurangzeb ʻĀlamgīr (r.1658-1707).

Una delle conseguenze della suddetta divisione fra India e Asia Centrale fu quella di isolare, nella mente degli studiosi, i Mughal dalla loro terra d'origine nella valle di Farghana (situata nell'odierno stato del Tajikistan), considerando le fortune di questo casato come un fenomeno esclusivamente indiano e separandolo dal resto del mondo islamico. Lo stesso nome della dinastia, ovvero Mughal (in italiano spesso reso come 'Mogol'), che richiama una forma turchizzata della parola 'mongolo' in allusione alla presunta origine etnica di questi potentati, risulta infatti alquanto atipico per denominare una dinastia di regnanti. Basti ricordare che le altre due importanti dinastie islamiche contemporanee, ovvero quella persiana dei Safavidi (1501-1722) e quella turca degli Ottomani (1299-1922) commemorano nel loro appellativo, secondo il costume prevalente, il nome dell'antenato al quale tale catena di regnanti ricondusse la propria origine. Sorge, quindi, il sospetto che la denominazione di Mughal sia, infatti, come molti altri termini caratterizzanti vari aspetti dell'omonima cultura, un construtto coloniale creato all'epoca con l'intento di mettere in rilievo la presunta origine straniera di questa dinastia, conferendole in questo

modo una connotazione negativa agli occhi di molti indiani che si perpetua ed evolve con maggiore evidenza nelle idee estremiste dei nazionalisti hindu[2].

Per contrasto, risulta dalle numerose cronache dinastiche e genealogie imperiali compilate alla corte di questa dinastia che gli stessi sovrani Mughal si sono sempre auto-definiti o con il termine di Timuridi**,** ovvero discendenti del grande condottiero Amīr Tīmūr (1336-1405), conosciuto anche con l'appellattivo italianizzato di Tamerlano (dal suo sopranome Tīmūr Lang, lo 'zoppo') o come Gurganiyya, la dinastia discendente dal genero, in riferimento al matrimonio di quest'ultimo con una principessa discendente nella linea di Cinghiz Khān (1162-1227). Infatti, questa discendenza, presunta o effettiva, continuò a essere per molto tempo di somma importanza nell'immaginario collettivo di questa dinastia e si riflette, fra le altre cose, nel sogno della riconquista delle antiche terre ancestrali che perdurerà fino al regno di Sh āh Jahān (r.1628-48) e culminerà nella breve quanto sciagurata spedizione militare organizzata fra il 1646 e il 1647 da quest'ultimo al fine di riconquistare Samarcanda, la capitale di Tīmūr e centro simbolico delle ambizioni imperiali turco-mongole[3].

Come conseguenza diretta dei lunghi secoli di stabilità politica, amministrativa e sociale garantita dall'autorità imperiale dei Mughal, questo periodo è da considerarsi come quello in cui la cultura indo-islamica raggiunge l'apogeo e la massima espressione in tutti i campi. Fondamentale importanza per la nascita di un tale ambiente dev'essere attribuita alla illuminante visione universalistica dei suoi sovrani i quali riuscirono, tramite l'elaborazione e attuazione di una

---

[2] Dall'insieme di queste due prospettive risulta una bizzarra quanto contradditoria decontestualizzazione di questa dinastia da un presunto mondo alieno, islamico, da una parte e quello indigeno, indiano, dall'altra che risulta poco verosimile alla luce dell'enorme quantità e qualità delle fonti contemporanee a nostra disposizione. A questo proposito ci sembra opportuno far cenno a simili manipolazioni operate in campo linguistico concernenti la *nomenclatura* sviluppata in epoca coloniale intorno la lingua predominante in India settentrionale, conosciuta alternativamente come *hindī, hindustānī* oppure *urdū*, attribuita a seconda dell'identità religiosa in questione. Anche in questo caso, il termine *urdū* risulta del tutto anomalo per designare una lingua e il suo significato di 'accampamento militare' evoca senz'altro l'idea di una presenza straniera e occupazione militare da parte di coloro che si identificano con tale lingua, ovvero i musulmani.

[3] Per uno studio dettagliato di questa audace quanto sciagurata, ma assai significante impresa, vedasi l'articolo di R. Foltz: *The Mughal Occupation of Balkh 1646-1647*, in "Journal for Islamic Studies", VII, 1 (January 1996), pp. 49-60.

raffinata quanto astuta "ideologia" imperiale, ad esercitare un prolungato e incontrastato dominio sul tutto il paese creando, al contempo, i presupposti per la realizzazione e lo sviluppo di un clima culturale e intellettuale che permise al meglio delle tradizioni indiane e islamiche di giungere a una armoniosa convivenza e, in alcune istanti, a una felice sintesi.

Un esame attento di alcuni tratti caratterizzanti i sovrani Mughal in India e la graduale emergenza di una loro dottrina imperiale ci rivela l'importanza particolare attribuita da essi alla luce e alle sue qualità inerenti, alle sue diverse forme e manifestazioni. Sebbene la relazione fra luce e autorità, esercitata sia in campo spirituale che in quello temporale, fosse senza dubbio molto antica riscontrabile in diverse tradizioni sin dai primordi del tempo, il ruolo svolto da essa presso i Mughal non è tuttavia privo di interesse in quanto ci aiuta a discernere i diversi filoni culturali confluiti nella costituzione della loro identità imperiale. Allo stesso tempo ci aiuta, letteralmente, a vedere certi aspetti del loro patrimonio artistico e culturale in una nuova luce.

I reggenti della dinastia timuride in India, in quanto discendenti dei grandi sovrani mongoli Cinghiz Khān (Temüjin, letteralmente: 'lavoratore di ferro') e Amīr Tīmūr ('ferro'), quest'ultimo ben noto in India per aver conquistato e saccheggiato, nel 1398, la capitale del Sultanato indiano, Delhi, la cui ferocia contro gli infedeli è descritta ed elogiata in grande dettaglio nella sua autobiografia, *Tūzuk-i Taimūrī*, coltivarono coscienziosamente le tradizioni imperiali ereditate dai loro antenati e si applicarono ben presto a elaborare una propria immagine come sovrani universali, adattata alle condizioni particolari del clima del mondo su cui essi regnavano. Simile a molti altri regnanti della sua epoca, già Tīmūr era stato profondamente convinto della sanzione divina inerente alla sua sovranità e dell'autorità indivisa del Sovrano Universale personificato da lui stesso. Per dare maggiore enfasi a questa ambizione, egli reclamò il titolo di *ṣāḥib qirān*, Signore della congiunzione planetare auspiciosa di Venere e Giove, due fra gli astri più luminosi del cielo noturno, un epiteto assunto nel ruolo di Grande imperatore. In quanto musulmano fervente, egli fu convinto che come Dio è l'uno e indiviso Sovrano dell'universo, così il Suo vicereggente sulla Terra deve'essere uno e unico, senza sottostare all'autorità di nessuno.

L'abolizione dell'indisputata autorità califfale dei monarchi 'abbasidi, sancita con la conquista di Baghdad nel 1258 da parte del conquistatore mongolo Hulāgu, ebbe una notevole influenza sulle teorie

di sovranità di Tīmūr in quanto tale situazione lo affrancò da ogni dovere reverenziale nei confronti dell'autorità inerente al Califfo. Tuttavia, come musulmano credente, il ruolo inerente al sovrano dovette per lui costituire parte integrale di una visione più ampia, universalistica, sopportata da forti connotazioni religiose. Ed è in questo senso che bisogna interpretare la sua proclamazione, da parte dei giuristi e teologi della sua corte, al titolo di *murawwaj o mujaddid* (promotore e rinnovatore) dell'Islam, ottavo in una linea di successione che, secondo una antica tradizione, ha inizio con il profeta Muḥammad e si perpetua, uno per ciascun secolo, attraverso il secondo califfo benguidato 'Umar al-Fārūq fino ai sovrani delle dinastie arabe degli 'ummayadi e degli 'abbassidi per giungere, infine, a quelli mongoli.

In virtù del complesso retaggio culturale che aveva ereditato, Tīmūr riuscì a fondere le ideologie socio-politiche di stampo perso-islamico, determinanti nel contesto dell'identità islamica, con quelle turco-mongole che gli appartenevano per nascita. Molto interessante in questo senso ci appare un'iscrizione che adorna il mausoleo di Tīmūr a Samarcanda, conosciuto come *gul-i amīr*, in cui è riprodotta una genealogia che inserisce il grande sovrano come ultimo membro in una linea di discendenza che ha inizio dalla mitica regina mongola Ālanquwa e dallo spirito del quarto *khalīfa* dell'Islam, Ḥaḍrat 'Alī ibn Abū Ṭālib (m. 40/660). Seppur presumibilmente spuria, questa genealogia è basata su un antico mito mongolo secondo il quale i grandi sovrani di questa stirpe, incluso Chinghiz Khān, sarebbero di origine semi-divina discendenti dalla Luce celeste del Sole e nati dal grembo materno di Ālanquwa[4]. Vi troviamo qui un esempio significativo di fusione di due componenti culturali, ovvero quello mongolo rilevante dal punto di vista della discendenza di sangue, e quello prettamente islamico rappresentato dalla figura di 'Alī, il cugino di Muḥammad sopranominato il "leone di Dio" (*Asadullāh*), che occupa una posizione prominente nelle genealogie (*shajrah*) di molti ordini sufi e il cui elevato rango spirituale è di frequente messo in relazione con la luce solare.

L'importanza di una connessione celeste simbolicamente rappresentata dalla luminosità dei corpi celesti era apparsa evidente già nel

[4] Essi sarebbero, quindi, letteralmente da considerare come figli della Luce (*nairūn*). Tale è, infatti, il nome di quell figlio fra i tre figli nati ad Ālanquwa dal quale i sovrani mongoli reclamano la propria discendenza. Si può constatare come già il nome stesso di questo presunto comune antenato riporti alla memoria l'idea della luce solare a cui si era accennato poc'anzi.

titolo di *ṣāḥib qirān* (Signore della costellazione planetare) assunto da Tīmūr dopo la sua incoronazione a Samarcanda in cui gli fu conferito lo status di Sovrano Universale[5]. Considerati come gli ultimi principi indipendenti della casa di Tīmūr, i suoi eredi in India perpetuarono questo concetto e lo stesso titolo di *ṣāḥib qirān* fu adottato da molti sovrani di questa dinastia. Ancora più di un secolo dopo l'arrivo di Bābur, il primo monarca della stirpe timuride a instaurare la propria sovranità su suolo indiano, l'imperatore Jahāngīr (r. 1605-1628) si proclamò 'il secondo Tīmūr' durante il rituale eseguito in occasione dell'ascesa al Trono, mentre suo figlio e successore Shāh Jahān (r. 1628-58) si fece celebrare con il titolo di *ṣāḥib qirān-i thānī* (secondo Signore della costellazione auspiciosa) sulle monete coniate durante gli anni della sua reggenza. Numerose furono, inoltre, le genealogie dinastiche prodotte fra il sedicesimo e il diciottesimo secolo in cui si ribadisce la discendenza dei Mughal dalla mitica regina Ālanquwa, a testimoniare la sopravivenza di questo retaggio centrasiatico anche secoli dopo l'arrivo di questa stripe in India[6].

L'appropriazione di titoli e genealogie ereditati in virtù di una discendenza di sangue dai grandi imperatori mongoli del passato, in cui si riscontrano allusioni al simbolimo della luce non costituisce un elemento isolato e superficiale perpetuato passivamente dalla tradizione di questo ramo indiano dei Timuridi. Anzi, il concetto di luce (in arabo: *nūr*, in persiano: *roshan*) risulta centrale nelle crescenti ambizioni imperiali e la conseguente elaborazione di un fondamento teorico in quanto in esso convergono i diversi filoni culturali personificati dai sovrani di questa dinastia. Oltre a quello mongolo già menzionato, si possono riscontrare elementi riconducibili alle teorie dell'autorità temporale appartenenti all'ambito culturale persiano e indiano a cui si aggiunge, sul piano spirituale, quello rappresentato dalla tradizione sufi radicata saldamente nella Tradizione islamica. Tale concetto fu strumentale per forgiare, all'epoca dell'imperatore Akbar, un'ideologia imperiale basata su un sincretismo universalista tagliato

[5] Questo titolo fa riferimento alla nascita del grande sovrano avvenuta, secondo le cronache dinastiche, al momento della congiunzione auspiciosa (*qirān al-sa'ādatain*) di questi due pianeti luminosi che secondo l'astrologia tradizionale, annuncia l'avvento di un grande personaggio destinato a incidere positivamente sul destino del'umanità. Questa congiunzione auspiciosa è considerata come diametralmente opposta a quella dei due pianeti Marte e Saturno (*qirān al-naḥsayn*), considerata nefasta.

[6] Cfr. a questo proposito, l'articolo di Ram Prasad Tripathi, *The Turko-Mongol Theory of Kingship*, in *The Mughal State 1526-1750*, ed. by Muzaffar Alam and Sanjay Subrahmanyam, Oxford University Press, New Delhi , 1998, pp. 3-28.

su misura per l'esigenza di governare con successo un clima ampio e complesso quale l'India.

Ufficialmente, il titolo di imperatore assunto dai sovrani Mughal in India fu il persiano *pādishāh* (*pād*= protezione; Signore protettore, Sommo protettore, con chiaro riferimento all'Imperatore Sole), assunto dapprima da Bābur nel 1507, ancora prima di giungere in India quando questi era sovrano di Kabul, in Afghanistan, e in seguito lasciato in eredità a tutti i monarchi indiani da lui discendenti. Durante il periodo della loro reggenza il titolo di *sulṭān* adottato dai sovrani delle varie dinastie in quello che è conosciuto, appunto, come Sultanato di Delhi, divenne sinonimo di un potentato regionale o locale, subordinato in rango, che riconosce e accetta la supremazia della sovranità ultima esercitata dai Mughal.

Primo sovrano Mughal in India fu Żahīr al-Dīn Muḥammad 'Bābur' ("la tigre", nato nel 888/1483 ad Andijan e morto nel 937/1530 ad Agra), fondatore della dinastia di stripe turco-mongola Chaghatay[7] e, secondo la tradizione, discendente da parte paterna nella quinta generazione da Tīmūr e da parte materna nella quindicesima generazione da Chinghiz Khān. Il padre di Bābur, 'Umar Shaikh Mīrzā, era stato governatore del piccolo principato di Farghana, situato nel'omonima valle nella regione descritta dagli arabi come *ma warā al-naḥr* ('ciò che è situato al di là del fiume'), ma oggi meglio conosciuta come Transoxiana, facente parte degli stati moderni di Uzbekistan e Tajikistan.

Bābur divenne sovrano della valle di Farghana nel 1494 all'età di soli 11 anni, dopo la morte prematura del padre, ma fu messo alle strette dal potere ascendente degli uzbeki uniti e guidati da Shaybanī Khān (1451-1510) della dinastia shaibanide, anch'essa discendente di Chinghiz Khān, che considerava i Mughal d'India come usurpatori. Nel 1504 Bābur fu costretto a lasciare Farghana e si spostò verso Sud, in Afghanistan, dove dapprima occupò e regnò (dal 1504 al1526) su Kabul e, dopo alcuni tentativi falliti di riguadagnare il potere nella sua patria centrasiatica, penetrò in India su invito di una fazione ribelle di nobili alla corte dei Lodi. Nel 1526, Bābur sconfisse il sultano Ibrāhīm Lodī nella seconda battaglia di Panipat e un anno più tardi, nel 1527, un esercito di confederati sovrani *rājput* hindu guidata da Rānā Sanga di Mewār nella battaglia di Khanwa, presso Agra. Pochi anni

[7] Tale denominazione deriva dal fatto che la discendenza che questa stripe reclama da Chinghiz Khān passa per Chaghatay, secondogenito del grande condottiero.

dopo, nel 1530, Bābur muore, secondo la tradizione a causa di una malattia che aveva colpito suo figlio Humāyūn e che contagiò anche lui; su suo espresso desiderio, Bābur fu sepolto fuori dall'India, a Kabul.

La maggiore fonte di informazione circa questo sovrano è costituita dalle *Tūzuk-i Bābarī*, anche conosciuta come *Bābur-nāma*[8], un racconto autobiografico di Bābur scritto in lingua turca chaghatay e opera letteraria di alto valore storico-culturale e artistico. Da essa apprendiamo che egli era fiero della sua discendenza dagli antichi sovrani mongoli in quanto credette fermamente nel suo diritto naturale alla sovranità ereditato da Chinghiz Khān, il Signore della congiunzione planetare auspiciosa, e alla superiorità del suo sangue. Coerente con questa visione, Bābur fu il primo monarca indo-islamico a introdurre il concetto di sovranità sancita per diritto divino rifiutando di accettare l'autorità del *khalīfa* a Istanbul e asserendo la supremazia assoluta della propria sovranità. La sua politica religiosa cominciò a essere dettata da ragioni di stato più che da motivazioni di ortodossia religiosa e a questo scopo strinse una serie di alleanze strategiche con l'intento di consolidare la sua autorità su suolo indiano sposando i suoi due figli Humāyūn e Kamrān con due principesse *rājput*. D'altro canto, sappiamo che Bābur fu fortemente influenzato dal pensiero delle autorità spirituali a capo della *ṭarīqa* Naqshbandiyya, un'ordine che già aveva svolto un ruolo importante nel processo di islamizzazione nell'impero di Tīmūr, in particolare dei discendenti dello Khwāja 'Ubaid Allāh 'Aḥrār' (1404-1490), autorità potente in campo spirituale quanto influente in campo politico e attivo a Kabul, di cui tradusse in verso anche la *Risāla-i Wālidiyya*[9]. L'alleanza fra le autorità spirituali della *ṭarīqa* Naqshbandiyya e la sovranità temporale dei Mughal costituì un elemento molto importante per garantire il mantenimento dell'identità centrasiatica di questa dinastia per tutta la sua durata anche se ben presto fu affiancata da quella stretta con i venerabili *mashāikh* dell'ordine della Chishtiyya, una *ṭarīqa* dalle forti connotazioni indiane e forse per proprio questo motivo fondamentale per acquisire la legittimità necessaria per governare il Subcontinente.

---

[8] Zahir al-Din Muhammad Babur, *The Babur-nama*, tradotto in lingua inglese da W.M. Thackston, JR Publishers, Washington-New York-Oxford 1996.

[9] Per maggiori informazioni circa l'influenza esercitata da Khwāja 'Ubaid Allāh sulla classe regnante in Afghanistan e in Asia Centrale, vedasi l'articolo di Arthur Buehler: *The Naqshbandiyya in Timurid India: The Central Asian Legacy*, in "Journal of Islamic Studies", VII, 2 (April 1996), pp. 208-28.

A Bābur succedette sul trono dei Mughal suo figlio, Nāṣir al-Dīn Muḥammad 'Humāyūn' (r. 937/1530-947/1540 e 1555-1556), il cui titolo persiano dal significato di 'auspicioso, fortunato, regale e imperiale' deriva da un'etimologia che conferisce il senso di 'benedetto dall'ombra dell'aquila reale[10]. La maggiore fonte di informazione circa questo imperatore, nato nel 1508 a Kabul e morto nel 1556 a Delhi, è costituita dal *Humāyūn-nāma*, un'opera biografica compilata in persiano dalla sorella dell'imperatore, Gulbadan Begam (1523-1608), su invito del figlio di quest'ultimo, il futuro imperatore Akbar. Da questa fonte apprendiamo che le idee di Humāyūn circa il governo ideale e il concetto di sovranità furono profondamente influenzate da nozioni astrologiche di origine persiana e indiana. Per molti versi reminiscente delle idee correnti presso la corte dei re di Francia, Humāyūn ci ripropone il simbolismo della luce considerando il ruolo del sovrano simile a quello del Sole all'interno del sistema solare, in cui lo stato rivolve ruota intorno all'imperatore come i pianeti intorno al sole. Come espressione simbolica di questa concezione imperiale e a dimostrare la crescente influenza dell'ambiente indiano sui sovrani timuridi, il suo baldacchino era costruito a forma circolare con dodici suddivisioni interne rappresentanti le case zodiacali; una struttura che ricorda troppo da vicino simili costruzioni usate dai sovrani hindu per essere puramente casuale[11]. Secondo simili linee di assimilazione di elementi indiani, egli divise l'amministrazione dello stato in quattro gruppi in corrispondenza con i quattro elementi: alla terra erano associati il settore dell'agricoltura e delle scienze agricole, all'elemento fuoco corrispondeva l'organizzazione militare, all'acqua il controllo delle acque e dei canali e all'aria tutto il resto. Ciononostante, le avverse fortune militari e diplomatiche costrinsero questo sovrano ad abbandonare il trono d'India e rifugiarsi presso le autorità safavidi frequentando ambienti probabilmente assai proficui per assimilare idee e teorie *en vogue* nella Persia di quel periodo. L'ironia della sorte vuole che la sua morte avvenuta nella sua biblioteca privata di Delhi fosse causata da

[10] *Humā'e* fu anche nome di una regina persiana, chiamata così da *humā*, un uccello maestoso identificato con l'aquila o la fenice e considerato di buon auspicio, il quale vola costantemente nell'aria e di cui si dice che ogni testa su cui cade la sua ombra sarà un giorno adornato da una corona simbolo di regalità.

[11] Per maggiori nozioni circa la teoria di sovranità e il relativo simbolismo presso gli antichi re e imperatori hindu, vedasi R. Inden, *Ritual, Authority and Cyclic Time in Hindu Kingship*, in J.F. Richards (ed.), *Kingship and Authority in South Asia*, Oxford University Press, Oxford 1998 (ristampa della prima edizione: Delhi, 1978), pp. 41-91.

una caduta dalle scale colto di sorpresa dal giungere della chiamata alla preghiera (*adhān*).

Ma fu durante il regno del figlio e successore di Humāyūn, Muḥammad Jalāl al-Dīn 'Akbar'[12] (r. 1556-1605), nato nel 1540 nell'oasi desertica di Amarkot durante la fuga di suo padre dall'India e morto nel 1605 nella capitale imperiale denominata in suo onore Akbarabad, che l'ideologia imperiale dei Mughal assunse una dimensione ben definita e caratterizzata da tratti facilmente riconoscibili. Salito al trono all'età giovane di appena 13 anni, il regno di Akbar (a cui, come se questo titolo non fosse ancora sufficiente, gli storici occidentali aggiungono spesso anche il titolo di "il grande") durò mezzo secolo durante il quale la sovranità di questa dinastia si instaura saldamente sul suolo indiano assumendo nel processo molti tratti caratteristici della cultura di quella terra. Una volta emanicipatosi e sbarrazzatosi dai reggenti Bairam Khān (suo tutore fino al 1560) e Ādam Khān, Akbar inizia la radicale politica di centralizzazione dell'autorità imperiale riorganizzando l'amministrazione dei territori già sotto la sua autorità e espandendo i confini dell'impero con una serie di campagne militari atte a portare l'intero Subcontinente indiano sotto il suo controllo.

Se per motivi di ordine politico Bābur (nel 1510) e Humāyūn (nel 1545) erano ancora stati costretti a firmare dei trattati in cui la supremazia ultima era riconosciuta al sovrano safavide ad Isfahan, in Persia, la consolidazione del potere Mughal in India mise Akbar nella posizione di poter asserire, almeno in teoria, il ruolo di sovrano universale nell'intero mondo (islamico). In un primo momento, egli cercò di acquisire tale profilo nella veste di *ghāzī*, la figura del guerriero combattente ispirato e guidato dal principio di imporre l'ordine nel mondo secondo i dettami del *dīn* islamico, una vecchia strategia in uso sin dai tempi dei re ghaznavidi per proiettare un'immagine del sovrano come capo della comunità di retti fedeli. In linea con questa visione, da una parte furono presi una serie di provvedimenti legali atti a limitare la libertà religiosa dei sudditi non-musulmani mentre dall'altra l'assedio e la conquista militare della fortezza *rājput* di Chitor (l'odierna Chittauragarh) nel 1568 fu presentata come grande vit-

[12] Il titolo assunto da questo monarca significa 'il più grande' e per ogni musulmano è associato intimamente alla formula d'invocazione conosciuta come *takbīr*, consistente nelle parole *Allāhu akbar* (Allāh è il più grande); da questo risulta palese che tale attributo pertiene fondamentalmente a Dio stesso e l'appropriazione di questo da parte del sovrano Mughal è indice del grado di autostima e di a cui questi aspirava.

toria dell'Islam contro il potere degli infedeli. Tuttavia, seppure il titolo di *ghāzī* fu ufficilamente mantenuto sia da Akbar sia dai suoi immediati successori sul trono timuride, tale atteggiamento, dopo aver assicurato il proprio dominio politico e militare sul territorio, fu presto abbandonato per lasciare spazio a una *realpolitik* atta a coinvolgere tutte le componenti della società indiana ed indifferente dell'appartenenza religiosa.

Per tutto il primo ventennio del suo lungo regno, in corrispondenza con la fase di espansione dell'impero caratterizzata da imprese militari tese a sottomettere i diversi sovrani regionali alla sua autorità, Akbar continua a rendere omaggio alle principali autorità dell'Islam, mostrando grande devozione per i santi e rispetto per l'ortodossia ufficiale. Già a partire dal 1562, appena ventenne, Akbar cominciò a mostrare una forte attrazione per la *ṭarīqa* Chishtiyya assumendo un atteggiamento nei confronti di questo ordine che, se considerato dal punto di vista strategico e tralasciando le sue indubbie inclinazioni personali, può essere interpretato come un'astuta mossa dalla doppia valenza. Da una lato questo ordine si contradistingue, a differenza di altre *ṭuruq* influenti all'epoca come la già menzionata Naqshbandiyya, per una visione dottrinale più inclusiva e più universalista, dall'altro era senza dubbio l'ordine sufi più radicato nel suolo indiano e fra le masse indiane, sia fra i nobili che fra le classi più umili, sia in ambienti urbani che in quelli rurali.

Si narra che nel 1562, durante una battuta di caccia, Akbar fu colpito dalla voce di un canto devozionale (*qawwāli*) in onore del famoso shaikh Muʿīn al-Dīn Chishtī, accompagnata da una improvvisa visione di luce. Questo evento segnò profondamente il giovane imperatore e segnò l'inizio di un rapporto di profondo legame non soltanto con il carisma spirituale di questo venerando maestro del passato, ma con le autorità spirituali della Chishtiyya in generale. Nello stesso anno, in occasione della grande festa celebrata il giorno dell'anniversario di morte del sant'uomo (*'urs*), che attrae ancor'oggi migliaia di devoti di ogni affigliazione religiosa, Akbar compie il suo primo pellegrinaggio al mausoleo (*dargāh*) di Muʿīn al-Dīn Chishtī ad Ajmer, nella regione del Rajputana, una pratica in cui egli persevererà per molti anni. Shaikh Muʿīn al-Dīn Chishtī (m.633/1235) fu una figura chiave, di importanza strategica perché considerato sin da allora prima autorità spirituale di fama pan-indiana che impiantò saldamente la *ṭarīqa* da lui propagata su suolo indiano.

Inizialmente, Akbar, una persona dal carattere estremamente religioso ma privo della classica educazione nelle scienze tradizionali consona a un principe Mughal, accettò i dettami dell'ortodossia religiosa e indirizzò la sua fervida devozione per i grandi maestri della *ṭarīqa* Chishtiyya. Fino al 1579, egli si recò ogni anno in pellegrinaggio al mausoleo (*dargāh*) di Mu'īn al-Dīn Chishtī (536/1141-/1230) ad Ajmer (Rajasthan occidentale) ed egli ricevette le benedizioni di Shaikh Salīm Chishtī di Sikri grazie alle quali la tradizione vuole gli siano nati due figli maschi[13]. Ma dopo la morte di Shaikh Salīm nel 1571, Akbar rimase privo di un punto di riferimento spirituale in ambito ortodosso lasciando sempre maggior spazio al suo eclettismo eterodosso che infine dovette sfociare nel sincretismo eretico del cosiddetto *dīn-i Ilāhī*, influenzato con ogni probabilità dagli insegnamenti sofisticati di Ibn 'Arabī e di 'Abd al-Karīm al-Jīlī circa l'Uomo universale (*al-insān al-kāmil*) divulgati a lui per via dello Shaikh Tāj al-Dīn al-Ajodhanī, che Akbar aveva incontrato nel 1578 a Pakpattan, in Panjab[14]. Gradualmente, con il passare del tempo e il crescere del suo potere assoluto, Akbar rompe con il culto dei santi e comincia a presentare se stesso come maestro e autorità spirituale, assumendo il ruolo di *pīr* e attribuendo ad alcuni nobili facenti parte della sua cerchia intima il ruolo di *murīd*, ovvero discepoli apprendisti.

Dall' *Akbar-nāma* apprendiamo che ancora una volta, tale svolta è riconducibile a una esperienza interiore avuta nel 1578, quando Akbar fu colpito da una visione improvvisa di luce descritta dall'autore del testo come esperienza divina (*ḥālat-i ḥaqīqī*),in cui si prefigura la sua convinzione profonda di essere eletto come un essere superiore a cui è riservato il ruolo di Sovrano universale. Da quel momento, e-

[13] In un articolo molto interessante, la studiosa americana Catherine Asher spiega che il marmo bianco usato per costruire le *dargāh* principali dei maestri chishti ad Ajmer, Fatehpur Sikri e Delhi in epoca Mughal indica simbolicamente la luce che tali maestri irradiano in virtù della loro perfezione spirituale, un simbolismo esteso in seguito anche agli stessi luoghi di sepoltura degli imperatori Mughal come chiara indicazione di come questi concepirono il loro ruolo di sovrani. Vedasi C. Ashey, "A Ray from the Sun: Mughal Ideology and the Visual Construction of the Divine", in M. T. Kapstein (ed.), *Presence of Light: Divine Radiance and Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago 2004, pp.161-94.

[14] Sono verosimilmente questi tipi di atteggiamento che stanno alla base della reazione di Shaikh Aḥmad Sirhindī, grande shaikh affigliato alla *ṭarīqa* Naqshbandiyya al quale fu attribuito il titolo di *mujaddid*, il quale riformulò la dottrina spirituale promulgata da Ibn 'Arabī conosciuta come *waḥdat al-wujūd* (unicità dell'esistenza) in una chiave più apparentemente fondata sui precetti legali della *sharī'a*, che in seguito prese il nome di *waḥdat al-shuhūd* (unicità della testimonianza).

merge l'importanza della luce (*al-nūr*), nome di una sura coranica, ma anche uno dei novantanove bei nomi di Allāh in seguito usato da Akbar come formula *dhikr*, ovvero quella sillaba o formula che si invoca per fortificare la consapevolezza divina nel cuore). Il versetto chiave della sura coranica in questione ci informa quanto segue:

Sūrat al-nūr (Cor. XXIV:35 -ayat al-nūr): Dio è la Luce nei cieli e della terra, e si rassomiglia la Sua Luce a una Nicchia, in cui è una lampada, e la lampada è in un Cristallo, e il Cristallo è come una stella lucente, e arde la lampada dell'olio di un albero benedetto, un Olivo né orientale né occidentale, il cui olio per poco non brilla anche se non lo tocchi fuoco. E luce su luce, e Iddio guida alla Sua luce chi Egli vuole, e Dio narra parabole agli uomini, e Dio è su tutte le cose sapiente.

Noi possiamo soltanto immaginare l'importanza che il significato di questo versetto ebbe su Akbar, di fatto sta che a partire dalla metà degli anni settanta, la politica di Akbar cambiò radicalmente. Rassicurato dell'autorità pressocché incontestata in tutto il suo immenso regno, Akbar iniziò ad assumere i tratti di un sovrano assoluto ed universale sottoponendo tutto e tutti alla sua autorità illimitata. Presso la sua corte furono introdotte alcune pratiche discutibili dal punto di vista dell'ortodossia islamica, quale la prostrazione di fronte all'imperatore (*sijda*) e l'atto reverenziale di baciare la terra di fronte al trono imperiale (*zamīnbos*) e, a partire dal 1577, egli stesso cominciò a recitare la predica del Venerdì (*khuṭba*) in imitazione dei califfi ortodossi.

È intorno a questo periodo che alla corte di Akbar compare un personaggio importante, la cui influenza furono destinati a lasciare un effetto profondo sulla mente dell'imperatore. Abū'l-Faḍl 'Allāmī (958/1551-1011/1602), figlio del rinomato *'ālim* del periodo Shaikh Mubārak Nāgaurī, un grande dotto e simpatizzante con gli insegnamenti eretici della Mahdawiyya, entrò a servizio di Akbar a partire dal 1574 e, grazie al suo carisma, sale presto alla posizione di portavoce e segretario generale e consigliere intimo dell'imperatore sebbene fosse sin dall'inizio recepito criticamente a corte dagli altri *'ulamā*. In quest'ultima veste, egli elabora in grande dettaglio la teoria del monarca ideale quale personificato da Akbar. Dal 1579 fino all'anno della sua uccisione nel 1602 (cadde vittima di un complotto guidato dal principe Salīm, il futuro sovrano Jahāngīr, geloso dell'influenza che

egli esercitava su suo padre) costui sarà la figura che principalmente assiste e supporta Akbar nella formulazione dell'ideologia imperiale e nella proiezione della sua immagine di imperatore.

Abū'l-Faḍl, alla stessa stregua di suo padre, è profondamente influenzato dalla filosofia dell'illuminazione (*'ishrāqī*, termine che si riferisce al sorgere del sole!) formulata dapprima nella Persia nel dodicesimo secolo da Shihāb al-dīn Suhrawardī (1153-1191), a cui fu attribuito il titolo di Shaikh al-Ishrāq, autore della famosa opera intitolata *Ḥikmat al-ishrāq*, che in epoca safavide aveva trovato in Mīr Dāmad e in Mullā Sadr gli esponenti principali della scuola di Isfahan. Secondo questa scuola di pensiero, ogni grado di esistenza è determinato da un riflesso di luce abbagliante di Allāh trasmessa al mondo per via della gerarchia degli angeli. Il grado di realtà ontologica di ciascun essere dipende dal grado di illuminazione di cui esso è dotato, solo chi è pienamente permeato da luce divina può adempiere al ruolo di *ṣāḥib al-zamān*, il Signore del tempo che dispensa giustizia nella sua epoca. Abū'l-Faḍl applica questa dottrina alla formulazione della ideologia imperiale, la teoria dell'illuminazione, presentando Akbar come uomo perfetto, permeato in tutto del tutto dalla luce divina.

La maggiore fonte di informazione di cui disponiamo per apprendere come Abū'l-Faḍl abbia delineato la sua ideologia imperiale tagliata su misura per Akbar è costituita dall'*Akbar-nāma* e dall'*A'in-i Akbarī* (quest'ultimo corrispondendo al terzo volume del primo). Nell'immagine tracciata in queste opere, Akbar appare come il grande sovrano-padre dell'Impero assumendo un ruolo tipico degli antichi sovrani hindu. Nelle prime pagine del primo volume dell'*Akbar-nāma***,** cominciato nel 1590 e presentato all'imperatore nel 1597, Akbar è proiettato come monarca perfetto la cui investitura è sanzionata dal diritto divino. In questa opera si traccia, nell'ambito di una elaboratissima genealogia dinastica (*shajra*) ricalcata su quella già menzionata nel contesto di Amīr Tīmūr, una *silsila* di luce che, avendo inizio da Adamo, primo uomo, passa attraverso la lunga serie di profeti semitici fino a giungere a Ālanquwa ('goa' significa raggiante in mongolo!), la mitica regina antenata dei Mongoli che, come Maria bint Imrān, riceve il seme nel suo grembo tramite un raggio di luce del sole. Da questa gravidanza le nascono ben tre figli, fra cui Nairun, 'nato dalla luce' e riproposto anche qui come progenitore dei sovrani mongoli, per giungere, infine, ad Akbar quando questi ascende al Trono Mughal nel 1556. Grazie alla congiunzione favorevole (*qirān al'sa 'ādatain*) dei pianeti Giove e Venere, questa luce si manifesta ora nel-

la sua massima perfezione in Akbar, considerato come *ṣāḥib qirān*, Signore della Congiunzione auspiciosa**,** così come in precedenza aveva già investito Tīmūr con il ruolo di conquistatore del mondo. A questo, Abū'l-Faḍl aggiunge un elaborato oroscopo basato su nozioni indiane e ci informa che la madre di Akbar avrebbe atteso il momento favorevole della costellazione auspiciosa per far nascere il bambino ad Amarkot, luogo il cui nome significa 'cittadella dell'immortalità. In base a questi presupposti, Akbar è poi presentato al mondo come essere superiore e come uomo perfetto (*insān al-kāmil*) fra le creature imbevuto di Luce Divina.

Nel lungo compendio sulle istituzioni di governo e dello stato compilato dallo stesso presso la corte di Akbar intitolato *A'in-i Akbarī,* leggiamo:

Akbar è un uomo di grande introspezione e nobile aspirazione il quale, senza necessitare di alcuna assistenza altrui, riconosce il raggio del Potere divino anche negli aspetti più minuti del mondo… come segno di vera grandezza sia negli affari spirituali sia in quelli che concernono il mondo, egli non trascura alcun dettaglio minimo negli affari quotidiani, ma considera il loro compimento come atto di devozione divina….. agli occhi di Dio, nessuna dignità è superiore a quella regale poiché un sovrano costituisce l'origine di ogni stabilità nell'Universo[15].

Per chi è famigliare con il linguaggio usato dall'esoterismo sufico appare evidente l'intenzione di descrivere Akbar come Sommo Sovrano di Giustizia (*imām al-'ādil*) e *insān al-kāmil*, l'uomo perfetto che ha realizzato il dominio sul mondo della creazione e il mondo dell'Ordine divino, a imitazione del profeta Mu ḥammad.

Poi prosegue, seguendo le linee di pensiero adottate dagli aderenti alla scuola *'ishrāqī*:

La regalità è una luce che emana da Allah, un raggio di sole che illumina l'intero Universo e il sovrano che la incorpora, prova ultima tratta dal Libro della perfezione e ricettacolo di ogni virtù, è colui tramite il quale è illuminato l'intero Universo… noi la chiamiamo *farr-i izādī* oppure come *farr-i shāhinshāhī,* luce e splendore divi-

[15] Abu al-Fazl 'Allami, *A'in-i Akbarī*. Il primo dei tre volumi di quest'opera è stato tradotto in inglese dall'originale persiano da H. Blockmann, Aadish Book Depot, New Delhi 1965 (prima edizione: Londra 1871), pp. 1-3.

no,[un antico concetto di luce divina iranico che caratterizzò già Ahura Mazda, la principale divinità del Mazdeismo e, in seguito, nello *Shāh-nāma* di Firdausi, gli antichi sovrani persiani quali Jamshid ed altri] mentre gli antichi si riferirono ad essa con il termine di *kiyān-i khurā* [l'aureola sublime], trasmessa da Dio ai sovrani eccellenti senza alcuna assistenza intermediaria, e gli uomini, alla sua presenza, inchinano la fronte in lode sul terreno della sottomissione… molte virtù irraggiano e fluiscono da questa luce, fra cui quell'amore paterno che un sovrano nutre nei confronti dei suoi sudditi… migliaia di essi trovino la pace nel suo amore, e le numerose differenze e diatribe fra le diverse comunità non possono sollevare la polvere della lotta[16].

Da questo deriva che nella visione di Abū'l-Faḍl, Akbar è il ricettacolo di una rivelazione divina straordinaria, alla stessa stregua dei grandi santi e sovrani del passato, anche qui in linea con il pensiero di al-Suhrawardī e altri appartenenti alla scuola illuminista *'ishrāqī*. Inoltre, in chbiaro rifermento al ruolo del sovrano quale era stato concepito nelle teorie sulla regalità nell'antica India, Akbar è presentato come figura paterna che protegge e benedice i suoi sudditi tramite la sua presenza garantendo a loro giustizia e pace, un cenno palese a quello che in seguito sarà cristalizzato nel principio del *sulḥ-i kull* o pace universale. Filo conduttore in questo construtto teorico è la luce, segno visibile dell'eccellenza e delle virtù incarnate dalla figura di Akbar che ilumina il mondo per i suoi seguaci e sudditi.

'Abd al-Qādir al-Badāyūnī, storico e traduttore di corte nominato da Akbar nel 1574 nonché antagonista e rivale naturale di Abū'l-Faḍl, nella sua opera principale intitolata *Muntakhab al-tawārikh*, ci informa che già a partire dal 1578 la Corte di Akbar fu frequentata da numerosi sacerdoti zoroastriani, e che un fuoco (*homa*) fu costantemente tenuto acceso nel palazzo reale inteso come riflesso visibile dei segni di Dio e una forma di Luce delle Sue luci. Inoltre, ci racconta che sotto Akbar cominciò il culto pubblico del sole e lumi e candele furono accese in tutto il palazzo di notte in uno pseudo rito di palazzo. Il fuoco e la luce che emana da esso era inteso ad evocare la presenza divina mentre al contempo confermava lo status di Akbar come emanazione di Luce divina, un aspetto molto palese anche nelle illustrazioni visive delle pitture e miniature rappresentanti i sovrani della dinastia Mughal, specie nell'*Akbar-nāma* in cui il sovrano appare sempre vestito di bianco e, in molte ocasioni, con il capo circondato da

[16] *Ibidem*.

un'aureola luminosa come la conosciamo dalle rappresentazioni dei santi cristiani.

Il rapporto problematico fra l'imperatore e la classe dei dotti rappresentanti dell'ortodossia islamica, gli *'ulamā*, giunge al culmine nel 987/1579, nel diciasettesimo anno di regno di Akbar, quando, su suggerimento di Shaikh Mubārak al-Nāgaurī, il padre di Abū'l-Faḍl, fu avanzata un'idea geniale dal punto di vista della strategia politica quanto scandaloso da quello dell'ortodossia religiosa. I più importanti *'ulamā* del Reame furono costretti a presentare pubblicamente una solenne dichiarazione (questo il significato letterale del termine *maḥḍar*, da molti storici definito incorrettamente come decreto di infallibilità) che conferiva all'imperatore il titolo di *mujtahid-i 'ālā*: una posizione che diede all'imperatore l'autorità di massimo giuriconsulto e sommo interprete della Legge islamica, affiancandolo a quello di *imām-i 'ādil* (Signore della giustizia) e di *amīr al-mu'minīn* (Principe dei retti fedeli) nonché *khalīfa*. Successivamente, la capitale del regno Mughal venne proclamata *dār al-khilāfat* senza che questo implicasse, tuttavia, delle reali pretese da parte di Akbar di sostituirsi al *khalīfa qurayshī* di Istanbul. Con questo atto, Akbar aveva sovvertito i rapporti normali fra autorità spirituale e religiosa e potere temporale assumendo il ruolo di autorità ultima sulla dottrina dell'Islam e interprete supremo della Legge islamica (*sharī'a*). Allo stesso tempo, per evitare ogni possibile protesta, i principali *'ulamā* di corte sono esiliati in *ḥajj* con un vero e proprio attacco alle autorità religiose e spirituali.

Nello stesso anno, Akbar enunciò la dottrina del *sulḥ-i kull*, che aveva come obiettivo la Pace universale basata sul principio della tolleranza verso tutti e dell'uguale trattamento di tutti i sudditi, indipendentemente dalla loro appartenenza religiosa. Allo stesso tempo, essa sancì l'autorità massima al Sovrano su tutti i sudditi musulmani da un parte e i rapporti fra essi e i sudditi non-musulmani dall'altra. L'ideologia imperiale cosi formulata dai suoi consiglieri Shaikh Mubārak e Abū'l-Faḍl pose Akbar al di sopra dei principi della *sharī'a* e lo affrancò da qualsiasi legge eccetto quella del buon governo. Il principio del *sulḥ-i kull* (concordia universale), secondo il quale l'Imperatore è il sovrano di tutti i sudditi, senza alcuna discriminazione. Esso rappresenta il fulcro dell'ideologia imperiale, perfettamente adatto alla visione universalistica di Akbar e alla complessa realtà della società indiana in quanto costituisce la base ideologica per l'integrazione di tutte le sue componenti, non soltanto della nobiltà di corte musulmana facente parte dell'edificio imperiale.

A partire dal 989/1581, Akbar cominciò a praticare apertamente una serie di rituali inventati che sfociarono nella creazione di un nuovo culto imperiale al quale fu dato il nome di *dīn-i Ilāhī*, costruito in buona parte in base al bisogno avvertito in quel periodo di riorganizzare l'Islam in vista dell'inizio del secondo millennio della sua storia. Ma sicuramente un'influenza incisiva fu esercitata anche dagli ambienti millennaristi cristallizzatisi intorno la figura di Sayyid Muḥammad di Jaunpur (1443-1505), il quale si era autoproclamato come *mahdī* e aveva un largo seguito in quell periodo[17]. Tale influenza si riflette nel fatto che Akbar commissionò una grande storia dinastica intitolata *Tārīkh-i Alfī* (Storia del secondo millennio dell'Islam).

Akbar abolì inoltre il tradizionale calendario lunare arabo basato sulla *hijra* (emigrazione) del profeta Muhammad dalla Mecca e lo sostituì con un nuovo calendario allo scopo di introdurre una nuova epoca, l'era Ilāhī (era divina), basata sul calendario solare persiano. Pur essendo introdotta soltanto nel corso del ventinovesimo anno del suo regno, Akbar diede ordine di applicarlo retrospettivamente dall'anno della sua ascesa al trono avvenuta nel 963/1556 a tutti i documenti ufficiale compilati durante il suo regno, il primo giorno della nuova era corrispondendo al giorno di *nauroz* (il capodanno persiano) del primo anno di regno. L'uso di questo calendario fu seguito ancora durante tutto il regno di Jahāngir, in parallelo al tradizionale calendario lunare islamico, mentre sotto Shāh Jahān si ritornò definitivamente al tradizionale calendario islamico. Sarà soltanto con Aurangzeb (r.1658-1707) che anche la celebrazione del nuovo anno secondo il calendario solare persiano (*nauroz*) fu abbandonata e si ritornò a celebrare esclusivamente le festività religiose previste dal calendario islamico.

Un segno tangibile della libertà con cui Akbar promuove un nuovo culto incentrato sulla sua persona illuminata è costituito dall'abbinamento di elementi tratti dalla teoria islamica secondo i quali il sovrano deve rimanere accessibile ai suoi sudditi con la pratica hindu del *darśana* (letteralmente: visione). La pratica del *darśana* è derivato da una concezione rituale secondo la quale attraverso la visione diretta di una divinità installata nella parte più intima di un tempio (*garbhagriha*) è possibile entrare in contatto diretto con essa diventando ricettacolo della sua influenza spirituale. Secondo le antiche teorie sulla regalità hindu, tale pratica era estendibile anche al monar-

[17] Per uno studio dettagliato di Sayyid Muḥammad, dei suoi insegnamenti e della nascita del movemento che prende il nome da lui, vedasi Qamaruddin, *The Mahdawi Movement in India*, Idarah-i Adabiyat-i Dilli, New Delhi 1985.

ca, il quale, come per Akbar, godendo di uno status semi-divino, fu intenzionalmente incluso nel cerimoniale di corte e, con il passare del tempo, divenne una istituzione sempre più elaborata. La presenza regolare di numerosi devoti (*darśanaiyya* o *darśani*), rimasti a digiuno fino al momento della visione auspiciosa dell'Imperatore, che all'occasione offrivano le loro preghiere per la buona salute e lunga vita dell'Imperatore, rafforza l'idea di un rituale in cui Akbar, ma anche i suoi immediati successori sul trono Mughal, si presenta ai propri sudditi come maestro e padre illuminato nei confronti dei propri figli, santo e divinità fusi in un'unica figura patrona dell'Impero. Infatti, in quelle occasioni, l'imperatore era solito interagire con i sudditi manifestando giustizia e generosità nei loro confronti. Per definirlo in termini propri della spiritualità islamica, l'imperatore assunse il ruolo di *zinda pīr*, un santo vivente, pervaso e illuminato dalla Luce divina, che funge da sommo patrono e guida per il popolo fedele e devoto.

Questa pratica è descritta nel già menzionato *A'in i Akbarī*, che ci racconta come Akbar, dopo aver svolto i rituali mattutini, era solito presentarsi ai suoi sudditi, di ogni rango e di ogni inclinazione,,fuori dalla tenda di sole mentre di frequente rimaneva impegnato in diverse attività quotidiane. In linea con il simbolismo solare a cui questa pratica fa riferimento, essa aveva luogo all'ora del tramonto, in coincidenza con il sorgere dell'astro luminoso. A questo scopo fu allestito un apposito elemento architettonico conosciuto come *jharoka darśana*, che consiste in una finestra e un balcone inseriti sulla facciata orientale del palazzo imperiale per il *darśana* mattutino e uno sul versante occidentale per una simile cerimonia al momento del tramonto allineati con la camera da letto e la sala delle udienza private nei quartieri privati di Akbar e costruiti secondo uno schema che riflette la sua visione di se stesso. Il più antico *jharoka darśana* conosciuto si trova a Fatehpur Sikri, fatto che ci suggerisce che l'introduzione di questa pratica coincidesse con l'arrivo a corte di Abū'l-Faḍl. Per quanto palesemente incompatibile con l'ortodossia islamica, tale pratica fu continuata anche sotto Jahangir e Shah Jahan e abolita definitivamente soltanto con Aurangzeb.

Con il passare del tempo i ruoli di sovrano e divinità sfumarono sempre più fino a sfociare nella creazione, nel 1581, del *din-i Ilāhi* (divina), che rappresenta il culmine del sincretismo operato da Akbar e Abū'l-Faḍl e con il quale si oltrepassa il limite del tollerabile dal punto di vista dell'ortodossia. In verità, più che di una nuova religione, come spesso si asserisce, esso costituisce una imitazione piuttosto

grossolana e superficiale di una cerchia iniziatica al cui centro è posto Akbar come Somma autorità spirituale (a lui soltanto è riservato il diritto di iniziare discepoli e solo di Domenica, giorno del sole!) in imitazione del rito sufico del *dastar-bandī*, che includeva la trasmissione dello *dhikr*. Oltre alla prescrizione del saluto *Allāhu akbar*, a cui si era invitati a rispondere con *jalla jalāluhu,* pratica di *dhikr*, e all'invito a praticare di più possibile il vegetarianesimo (forse per influenza jaina), l'obbiettivo dichiarato di questo nuovo culto fu la purificazione e riforma della condotta esteriore e interiore. Il livello dei discepoli era misurato in base a quattro gradi dipendenti dalla volontà di sacrificare la vita, la proprietà, l'onore e le convinzioni religiose per l'Imperatore.

Ad Akbar segue sul trono degli imperatori d'India suo figlio primogenito, conoisciuto dalla storia con il titolo di Jahāngīr. Nūr al-Dīn Abū'l-Muẓaffar Muḥammad Sālim 'Jahāngīr' ('Conquistatore del mondo', r. 1605-1628) Badshāh Ghāzī, questo l'appellattivo per esteso del figlio maggiore e successore di Akbar sul Trono imperiale nel 1605, adottò come titolo (*laqab*) quello di Nūr al-Din (Luce dell'Ordine universale) perché, a suo modo di vedere, la sua accessione coincide con il sorgere e il brillare sulla terra della Grande Luce, il sole. Ciò dimostra come l'importanza della luce e del suo immaginario introdotto da Akbar era entrato a far parte dell'ideologia imperiale Mughal. Senz'altro indicativo da questo punto di vista è che la stessa moglie dell'imperatore, che dapprima era conosciuta come Nūr Ma ḥal (luce del palazzo imperiale), assunse infine il titolo ufficale di Nūr Jahān (Luce dell'universo).

Anche durante il regno di Shāh Jahān l'importanza del simbolismo della luce nell'identità imperiale rimane inalterata e si manifesta soprattutto nella grande passione nutrita da questo sovrano per l'architettura dei giardini, una passione che, a dire il vero, lo collega a una lunga tradizione timuride risalente a Tīmūr stesso e già coltivata con passione da suo trisavolo Bābur a Kabul**:** *Chashma-i Nūr* (fontana di luce), *Bāgh-i Nūr Afshān* (giardino dispensatore di luce), *Bāgh-i Nūr Manzil* (giardino della dimora di luce), sono soltanto alcuni dei numerosi esempi di architettura del paesaggio in cui l'effetto visivo della luminosità lasciato dalla disposizione particolare della pianta del giardino è ulteriormente rinforzato dalla pratica diffusa di accendere migliaia di lumi e candele in apposite nicchie situate dietro le cascate di acqua, come nei parchi circostanti i palazzi imperiali di Delhi, di Agra e di Lahore. Nel campo della pittura, i ritratti mostrano i sovrani

con la testa circondata di un'aureola di luce sin dai tempi di Jahāngīr sottolineando in questa maniera anche nel campo delle arti visive il concetto del sovrano fonte di luce.

Entrambi gli imperatori, Jahāngīr e Shāh Jahān, riallacciano i legami con l'ortodossia islamica, inclusi quelli con la Chishtiyya, interrotti da Akbar, ma, innanzitutto, si rafforzano i legami con la famiglia spirituale della Naqshbandiyya già caratteristici dai tempi di Bābur. Da questo scaturisce ciò che è stato a volte descritto come la controreazione Naqshbandi, tradizionalmente vicina al casato dei Timuridi, con l'intenzione di rettificare la situazione dal punto di vista dell'ortodossia sunnita: nel 1599, ancora durante il regno di Akbar, da Kabul giungono a Delhi lo Khwāja Bāqī Billāh ed il suo discepolo Shaikh Aḥmad Sirhindī, a cui è stato riconosciuto, forse non a caso, il titolo tanto ambito da Akbar stesso, di *mujaddid alf-i thānī* (rinnovatore del secondo millennio dell'Islam).

L'universalismo dei Mughal, pur essendo frutto di un sincretismo operato per molti versi arbitrariamente e per ragion di stato ai tempi di Akbar e perpetuato dai suoi successori, garantì al Subcontinente indiano un lungo periodo di prosperità e di pace interna, sconosciuta dai tempi dei sovrani Gupta circa un millennio prima. Sotto la protezione del patrocinio Mughal fiorì una cultura che oggi definiremmo cosmopolita, multi-culturale e multi-confessionale, in cui le diverse componenti tradizionali, religiose e sociali trovarono un terreno fertile per svilupparsi, entrare in contatto e ispirarsi reciprocamente in diversi campi e a diversi livelli, dai più umili ai più sublimi, giungendo, in alcune occasioni, alle vette della sintesi fra Hinduismo e Islam.

Un'espressione particolarmente felice di questa simbiosi culturale è rappresentata dalla lingua, letteratura e cultura urdu, composite e ricche di elementi di diversa origine che, per ironia della sorte, cominciarono a maturare i loro frutti in un periodo in cui la sovranità dei Mughal aveva ormai superato il suo apice e stava lentamente, ma inesauribilmente giungendo a termine per lasciare lo scettro ai nuovi sovrani la cui ideologia imperiale, perlomeno nei confronti dell'India, era opposta a quella dei Mughal in quanto guidata dalla massima imperiale *divide et impera*, ovvero il *Rāj* britannico.

Bonaventura Ruperti

IMPERATORE E IMPERO: LA RAPPRESENTAZIONE DEL POTERE E DEL SACRO NEL GIAPPONE TOKUGAWA – IL TEATRO DI CHIKAMATSU MONZAEMON (1653-1724)

Chikamatsu e la sua opera

Il dramma d'ambientazione storica più celebre risalente al pennello del drammaturgo Chikamatsu Monzaemon 近松門左衛門 (1653-1724) è senza dubbio *Kokusen'ya kassen* 国生爺合戦 (Le battaglie di Coxinga)[1]. Successo fragoroso, senza precedenti nella storia del teatro dei burattini (*ningyōjōruri* 人形浄瑠璃), viene replicato per diciassette mesi consecutivi, e anche nel *bunraku* 文楽 attuale ne vengono rappresentati l'atto III e parzialmente il II.

Il dramma ha per protagonista Watōnai 和藤内 (rielaborazione in veste d'eroe intrepido e indomito del personaggio storico Kuo Xing Ye, in giapponese Kokusen'ya, ovvero Coxinga), di madre giapponese e padre cinese, che lascia il natio Giappone per tentare di restaurare l'impero Ming della Cina messo in ginocchio dai "barbari" Dattan 韃靼 (tartari). Il culmine tragico dell'opera è nel momento in cui, a costo del sacrificio della sorella Kinshōjo 錦祥女 e della madre, egli conquista l'appoggio del cognato, il generale Kanki 甘輝, per avviarsi dunque ad affrontare il nemico invasore[2]. Tra spettacolarità e ricchezza di eventi ed effetti scenici, esotismo dei costumi e grandiosità degli scenari, questo capolavoro segna l'ascesa travolgente del teatro dei burattini che a Ōsaka s'avvierà alla sua stagione di massimo fulgore.

Ma i drammi storici di Chikamatsu, oltre a questo che s'incentra sul tentativo di salvataggio dell'impero cinese, nel toccare temi e am-

---

[1] *Chikamatsu zenshû* (d'ora in avanti abbreviato in *CZ*), vol. 9, Iwanami shoten, Tôkyô 1988, pp. 627-749. Traduzione italiana in P. Carioti, *Le battaglie di Kuo-Hsing-Yeh (1715) di Chikamatsu Monzaemon*, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici, Napoli 1993, pp. 171 e in inglese in: D. Keene, *The battles of Coxinga, Its background and importance*, Taylor's Foreign Press, London 1951, pp. 205.

[2] Uchiyama Mikiko, *Jôruri no gikyoku sakuhô*, in *Nihon no koten geinô, 7, Jôruri*, Heibonsha, Tôkyô 1970, pp. 191-207.

bientazioni di varie epoche della storia nazionale sovente riguardano le sorti dell'impero giapponese[3].

Chikamatsu e i drammi d'ambientazione storica: i drammi sull'impero

Considerato una sorta di nume tutelare e capostipite della scrittura drammatica, "sakusha no ujigami"「作者の氏神」(come testimonia lo *Imamukashi ayatsuri nendaiki* 『今昔操年代記』 (Cronaca dell'arte dei burattini d'oggi e d'un tempo, 1727)[4], Chikamatsu Monzaemon eserciterà un influsso ingente sulla drammaturgia successiva[5].

Chiamato in epoca moderna anche lo Shakespeare giapponese, egli è di fatto prolifico autore di 100 e più pièces per il teatro dei burattini, di cui 24 *sewamono* 世話物, drammi sociali (suicidi, adulteri, eventi di cronaca) ambientati nella contemporaneità[6], e il restante, con assoluta prevalenza, drammi 'storici' (*jidaimono* 時代物), caratterizzati da una struttura in genere di 5 atti, grandiosa, tragica e 'fantastica'[7].

La struttura dei testi drammatici ambientati in epoche del passato giapponese, popolati d'eroi celebri e meno noti, e di personaggi secondari che assurgono a protagonisti, viene a codificarsi proprio con Chikamatsu nella sua maturità in una sequenza narrativa d'eventi consolidata[8]:

---

[3] Sui drammi che hanno una relazione con il sistema imperiale e la lotta per la sua sorte: Kitani Hôgin, *Chikamatsu no tennôgeki*, Tanseidô shuppan, Ôsaka 1947, pp. 284; Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, San'ichi shobô, Tôkyô 1981, pp. 302.

[4] Geinôshi kenkyûkai hen, *Nihon shomin bunka shiryô shûsei 7*, San'ichi shobô, Tôkyô 1975, pp. 12-13.

[5] Sul teatro dei burattini all'epoca di Chikamatsu: *Iwanami kôza Kabuki-Bunraku*, vol. 8, Iwanami, Tôkyô 1998, pp. 264.

[6] Traduzioni in italiano di drammi d'attualità in: M. Muccioli, *Storia del teatro giapponese*, Feltrinelli, Milano 1962, pp. 451-476; in francese *Les Tragedies bourgeoises*, traduit par Réné Sieffert, POF, Paris 1991, vol. 1; in inglese D. Keene, *Four Major Plays of Chikamatsu*, Columbia University Press, New York 1997, pp. 220.

[7] Traduzioni di opere d'ambiente storico: *Goban Taiheiki* 碁盤太平記 e *Kenkôhôshi monomiguruma* 兼好法師物見車, in Réné Sieffert, *Le Mythe des quarante-sept rônin*, POF, Paris 1957; in inglese C. A. Gerstle, *Chikamatsu: 5 late plays*, Colombia University Press, New York 2001, pp. 534.

[8] Chikaishi Yasuaki, *Ayatsuri jôruri no kenkyû, Sono gikyoku kôsei ni tsuite*, Kazama shobô, Tôkyô 1961, pp. 574; Mukai Yoshiki, *Chikamatsu no hôhô*, Ôfûsha, Tôkyô

I atto: il prologo, inscritto in una cornice di auguralità e ufficialità, lascia dispiegare le premesse del dramma, individua l'ambientazione storica e innesca l'orizzonte d'attesa tramite segni premonitori, spesso collocati nella dimensione del sacro, del magico, del mistero;

II atto: l'affiorare del confronto tra forze opposte del I atto sfocia nel manifestarsi delle macchinazioni del male, e in uno scontro che vede il momentaneo prevalere della compagine avversa;

III atto: in un processo coinvolgente e tragico, ineluttabile si consuma il sacrificio di esponenti che lottano per l'affermazione del bene e della giustizia, in un profondersi di commozione e pathos;

IV atto: la giustapposizione tra i gruppi rivali si traduce in peripezie dei protagonisti, tramite le figure del mascheramento e del viaggio, i motivi della fuga o dell'esilio;

V atto: il chiarimento di equivoci e ingiustizie, culmina con lo smascheramento e la punizione del male e il ripristino dell'armonia perduta[9].

All'interno dei 'drammi storici' (*jidaimono*) così articolati in una struttura imponente in cinque atti, con un tempo di recitazione e messa in scena complessivo particolarmente esteso, un posto non trascurabile occupano i drammi sull'impero o su sovrani del passato. In effetti, la coesione (in un unico dramma-spettacolo) delle unità narrative più varie che scandiscono scene e atti trova spesso un suo filo conduttore dominante proprio nella disputa per la conquista o la sovversione dell'impero, in quei drammi anche di cospirazione e tradimento (*muhongeki* 謀反劇), che vedono al centro le vicende di imperatori o

---

1976, pp. 5-106; C. Andrew Gerstle, *Circles of fantasy: convention in the plays of Chikamatsu*, Harvard University Press, Cambridge 1986, pp. 248. In realtà, in una fase della sua carriera, Chikamatsu sperimenta anche drammi 'storici' a tre atti: Hirata Sumiko, *Chikamatsu no jôrurikai fukki*, in *Iwanami kôza Kabuki-Bunraku*, vol. 8, cit., pp. 100-108. L'evoluzione e le trasformazioni della sua scrittura drammatica nelle diverse fasi della lunga carriera sono sintetizzate in: Shirakata Masaru, *Chikamatsu jidai jôruri no tokushoku*, in *Genroku bungaku no kaika III*, Benseisha, Tôkyô 1993, pp. 102-112.

[9] Già Takemoto Gidayû, nell'introduzione alla sua raccolta di arie *Jôkyô yonen Gidayû danmonoshû* 貞享四年義太夫段物集 del 1687, aveva illustrato l'andamento 'melodico' ma anche narrativo auspicabile per i cinque atti in cui si scandisce un testo destinato a una narrazione variegata. Cfr. B. Ruperti, *La struttura del* jôruri *e il* nagusami *nella teoria di Takemoto Gidayû*, in "Annali di Ca' Foscari", Venezia, XXVI, 3, 1987, Serie Orientale, pp. 233-259.

principi imperiali e le sorti dell'arcipelago in momenti cruciali della sua storia[10].

In ordine cronologico si potrebbero annoverare almeno i seguenti testi:

Tenji tennō[11] 天智天皇 (L'imperatore Tenji, 1689 [o 1692])[12]
Semimaru 蝉丸 (Semimaru, 1693)[13]
Yōmei tennō shokunin kagami 用明天皇職人鑑 (L'imperatore Yōmei, specchio degli artigiani, 1705)[14]
Yoshino no miyako onna Kusunoki 吉野都女楠 (Kusunoki al femminile alla capitale di Yoshino, 1710)[15]
Taishokan 大織冠 (Taishokan, 1712)[16]

---

[10] Mukai Yoshiki, *Chikamatsu no hôhô*, cit., pp. 38-46.

[11] *Tennô* 天皇 (non è chiaro quando questa lettura sino-giapponese sia venuta a prevalere su quella autoctona *sumeramikoto* o altre) è il termine, trasposto dalla Cina, che designa in Giappone la figura dell'imperatore. Le più antiche attestazioni in Giappone risalgono al VII secolo, quando, subentrando al termine *ôkimi* 大王 (grande re) che si riferiva ai sovrani di ciascuna regione, viene a designare una figura la cui autorità politica e religiosa viene a porsi al di sopra dei leader di potentati locali per divenire poi capo supremo e unico nel processo di centralizzazione e di egemonia della regione di Yamato (o comunque del clan predominante) su altre forze e aree del paese. Non monarca assoluto, anche quando si viene a formare un potere centrale unitario e forte egli governa per una riconosciuta autorevolezza religiosa tramite la cerchia familiare e della nobiltà a lui legata e la sua designazione non sembra avvenuta sempre in maniera ereditaria lineare come vorrebbero le ricostruzioni posteriori (in epoca moderna). Attraverso i testi di cronaca annalistica e mitologica *Kojiki* (712) e *Nihonshoki* (720), agli inizi del secolo VIII, avviene la legittimazione e la teorizzazione della sua discendenza dalla divinità solare progenitrice. Tale processo di fatto eredita ed esalta le valenze religiose connesse con la figura imperiale – valenze che emergono ad es. in figure come la regina Himiko nel III secolo, in cui la potenza materiale si accompagna a poteri magico-rituali di sciamano, sacerdote, vaticinatore, medium tramite con la divinità – per giungere a un progressivo elevamento e allontanamento dal popolo comune, e alla sua legittimazione tramite i parafernalia (lo specchio, la spada e il gioiello sacri). Sulla natura, i mutamenti e l'evoluzione storica della figura imperiale, vedasi la voce "tennô" in *Kokushi daijiten*, vol. 9, Yoshikawa Kôbunkan, Tôkyô 1988, pp. 991-995.

[12] *CZ*, vol. 2, Iwanami shoten, Tôkyô 1987, pp. 157-232.

[13] *CZ*, vol. 2, cit., pp. 305-389 o *Chikamatsu jôruri shû, jô* (Shin Nihon koten bungaku taikei 91), Iwanami shoten, Tôkyô 1993, pp. 49-101.

[14] *CZ*, vol. 4, Iwanami shoten, Tôkyô 1986, pp. 43-164. *Chikamatsu shû, jô* (Nihon koten sen), Asahi shinbunsha, Tôkyô 1950, pp. 247-317.

[15] *CZ*, vol. 6, Iwanami shoten, Tôkyô 1987, pp. 351-455.

[16] *CZ*, vol. 7, Iwanami shoten, Tôkyô 1987, pp. 429-525 o *Chikamatsu jôruri shû, jô* (Shin Nihon koten bungaku taikei 91), cit., pp. 327-397. B. Ruperti, *Il dramma della gemma che non c'è. Citazioni dal nô e relazioni tra Cina e Giappone nel jôruri* Tai-

Tenjinki 天神記 (Cronaca di Tenjin, 1714)[17]
Jitō tennō uta gunpō 持統天皇歌軍法 (L'imperatrice Jitō, arte militare della poesia, 1714?)[18]
Saga tennō kanro no ame 嵯峨天皇甘露雨 (L'imperatore Saga, pioggia d'ambrosia, 1714?)[19]
Kōkiden unoha no ubuya 弘徽殿鵜羽産家 (La residenza delle consorti imperiali, padiglione per il parto di piume di cormorano, 1714?)[20]
Shōtoku taishi e denki 聖徳太子繪伝記 (Biografia illustrata del principe Shōtoku, 1717)[21]
Nippon furisode no hajimari 日本振袖始 (L'origine del *furisode* in Giappone, 1718)[22]
Heike nyōgo no shima 平家女護島 (L'isola delle donne Heike, 1719)[23]
Izutsu Narihira Kawachigayoi 井筒業平河内通 (Izutsu e Narihira, visite a Kawachi, 1720)[24]
Yamato Take no mikoto Azuma kagami 日本武尊吾妻鑑 (Yamato Takeru, specchio d'oriente, 1720)[25]
Urashima nendaiki 浦島年代記 (Cronaca di Urashima, 1700? o 1722?)[26].

Il contesto storico del presente

Il tema appare di particolare rilievo se lo si confronta con il contesto storico e geo-politico del Giappone di quegli anni. Da un versante, il paese, in una sorta di isolamento (*sakoku* 鎖国), sancito tramite una serie di provvedimenti assunti tra il 1635 e il 1639, proibisce

---

shokan *(1711) di Chikamatsu Monzaemon*, in "Quaderno di Asiatica Venetiana", Cafoscarina, Venezia 2005, pp. 65-88.
[17] *CZ*, vol. 8, Iwanami shoten, Tôkyô 1988, pp. 165-269 o *Chikamatsu jôruri shû, jô* (Shin Nihon koten bungaku taikei 91), Iwanami shoten, Tôkyô 1993, pp. 399-476.
[18] *CZ*, vol. 8, cit., pp. 271-391.
[19] *CZ*, vol. 9, Iwanami shoten, Tôkyô 1988, pp. 1-107.
[20] *CZ*, vol. 9, cit., pp. 109-224.
[21] *CZ*, vol. 10, Iwanami shoten, Tôkyô 1989, pp. 199-318.
[22] *CZ*, vol. 10, cit., pp. 383-487.
[23] *CZ*, vol. 11, Iwanami shoten, Tôkyô 1989, pp. 111-231.
[24] *CZ*, vol. 11, cit., pp. 343-467.
[25] *CZ*, vol. 11, cit., pp. 577-694.
[26] *CZ*, vol. 12, Iwanami shoten, Tôkyô 1990, pp. 415-530.

l'ingresso a stranieri e l'uscita a connazionali, e limita le operazioni e gli scambi commerciali a cinesi e olandesi in un unico porto di sbocco (a Dejima). D'altro canto, non ha mancato di stabilire contatti con culture straniere (sin dall'antichità tramite viaggi e ambascerie ufficiali verso la Cina e dalla Corea, e poi tramite l'approdo di stranieri, cinesi e europei, missionari e mercanti nella seconda metà del XVI secolo), ha conosciuto la minaccia di invasioni fallite (dei mongoli negli anni 1274 e 1281), ha anche tentato imprese di espansione verso il continente (le campagne di Corea del condottiero Toyotomi Hideyoshi 豊臣秀吉 nel 1592-1593 e nel 1597-1598) e comunque nel presente, in vario modo, raccoglie tutte le informazioni possibili sul mondo esterno, pur scongiurando rischi di interferenze tramite un filtro fittissimo.

Di fatto lo shogunato Tokugawa, sito a Edo (l'attuale Tōkyō), cerca cautamente di mantenere il delicato equilibrio di forze della politica interna attraverso una rete rigida di controllo e vigilanza, del centro sulla periferia, e reciproca tra i feudi periferici (*han*), amministrati da signori (*daimyō*) più o meno vicini, fedeli e fidati al capo supremo dell'aristocrazia militare, lo shōgun. E al contempo si garantisce anche il dominio sull'imperatore – che continua a risiedere a Kyōto e di necessità avalla l'autorità e l'egemonia shogunale della dinastia Tokugawa – tramite una rendita quasi umiliante che garantisce alla casa imperiale e alla nobiltà di corte, residente nell'antica capitale, un'autonomia economica assai limitata e comunque inferiore ai più piccoli feudi di provincia[27].

Se delle autorità Tokugawa è impossibile trattare sui palcoscenici e nelle pagine della letteratura le vicende, perché rappresentano il potere effettivo, reale e intoccabile, con una supremazia che la censura protegge[28], l'imperatore e la sua dinastia costituiscono invece, per i legami storici antichissimi con la popolazione, un tema fecondo e rielaborabile in forma d'invenzione drammatica.

In effetti, lo stesso Chikamatsu[29], di origine samuraica ma di fatto staccatosi dalla classe di appartenenza, in gioventù recandosi nella capitale avrebbe intrattenuto legami diretti con la cerchia

[27] La rendita complessiva (il cosiddetto *kinri goryô* 禁裏御料 era di 30 mila *koku*) superava appena i 50 mila *koku*, contro ad es. un milione di *koku* dei *daimyô* Maeda e gli oltre quattro milioni della famiglia shogunale. Cfr. voce "Tennôsei" e "kinri goryô" in *Shinpen Nihonshi jiten*, Tôkyô Sôgensha, Tôkyô 1990, p. 691 e pp. 273-274.

[28] L. R. Kominz, *Bakufu versus kabuki*, in S. L. Leiter (editor), *A kabuki reader: history and performance*, Armonk, M. E. Sharpe, New York 2002.

[29] Takei Kyôzô, *Chikamatsu no shôgai*, in *Genroku bungaku no kaika III*, cit., pp. 89-101.

dell'aristocrazia imperiale, entrando a servizio di Ichijō Ekan 一条恵観 (1605-1672), figlio dell'imperatore Goyōzei 後陽成 (1571-1617, in carica tra il 1586 e il 1611), fratello minore dell'imperatore Gomizunoo 後水尾 (1596-1680)[30] e figura cardine della vita culturale della corte, e dopo la sua morte, forse con Ano Sanefuji 阿野実藤 (1634-1694) e/o Machigami/Machijiri Kanechika 町尻兼量[31]. Egli viene così a contatto con la nobiltà d'alto rango depositaria e erede della tradizione delle arti, ed entra al servizio anche di Ōgimachi Kinmichi 正親町公通 (1653-1733), frequentato da Uji Kaganojō 宇治加賀掾 (1635-1711), il principale maestro di recitazione del teatro dei burattini della capitale [32]. E' proprio tramite la collaborazione con quest'ultimo che il giovane Chikamatsu avrebbe intrapreso la via della scrittura per il teatro. E solo nel 1705-1706 avviene probabilmente il trasferimento definitivo del drammaturgo a Ōsaka dove, a partire dal 1687, aveva aperto il suo teatro Takemoto Gidayū 竹本義太夫 (1651-1714) [33], dal cui sodalizio nascerà la straordinaria fortuna del teatro di burattini in questa città fino ai giorni nostri.

In tal senso, e in ragione di questi legami con la nobiltà della decaduta corte imperiale, residente nella capitale, spesso e a lungo umiliata dal regime Tokugawa, si potrebbe leggere nell'opera di Chikamatsu una non troppo vaga simpatia e maggiore vicinanza con l'imperatore e il suo ambiente, rispetto allo shogunato e all'aristocrazia militare, classe a cui pure, nelle origini e negli ideali, Chikamatsu si richiama e ispira. Certo è che, di contro alla censura che rende quasi 'ineffabili', se non in forma dissimulata, vicende e intrighi, scandali e incidenti relativi agli shōgun e alle diverse casate dei signori feudali, l'impero e l'imperatore invece si dimostrano nell'immaginario di Chikamatsu materia trattata con dimestichezza e

[30] Imperatore che, assunta la carica nel 1611, pur prendendo come imperatrice la figlia del secondo shôgun Tokugawa Hidetada 徳川秀忠 (1579-1632) ribellandosi alle pressioni dello shogunato sulla nobiltà di corte sarà costretto al ritiro cedendo il trono alla figlia Meishô 明正 nel 1629.

[31] Così è testimoniato nei suoi versi prima della morte: Takei Kyôzô, *Chikamatsu no shôgai*, in *Genroku bungaku no kaika III*, cit., pp. 89-101. Cfr. anche Mori Shû, *Chikamatsu Monzaemon*, San'ichi shobô, Tôkyô 1959, pp. 234 e *Chikamatsu to jôruri*, Ikoi shobô, Tôkyô 1990, pp. 478; Kawatake Shigetoshi, *Chikamatsu Monzaemon*, Yoshikawa kôbunkan, Tôkyô 1958, pp. 235 e Gunji Masakatsu, *Kabuki ronsô*, Shibunkaku, Kyôto 1979, pp. 683; Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, cit., pp. 8-9.

[32] Uji Kaganojô apre il suo teatro, Ujiza, nel 1674 a Shijôkawara.

[33] Sul ruolo del narratore nel teatro dei burattini: B. Ruperti, *La voce narrante nel teatro di burattini giapponese*, in "Phoenix in domo Foscari", 1, 2008, pp. 315-333.

disinvoltura, vicina e sentita come tale dall'autore e dal suo pubblico[34].

La consapevolezza dell'impero

Dalle opere di Chikamatsu si evince senza dubbio una percezione nitida dell'impero, incluso nei confini naturali dell'arcipelago, così come appare nei suoi limiti geografici, nel suo territorio e nella rete di toponimi – città, rilievi, coste, fiumi, laghi, ma anche regioni, isole, feudi, sedi del potere, palazzi, residenze, templi buddhisti, santuari shintoisti, luoghi di culto, monumenti ecc. – località legate alla memoria collettiva e comune, ad accadimenti e vissuti tramandati dalla letteratura e dunque percepiti non solo come siti/coordinate entro cui spaziano le azioni/peripezie dei personaggi ma soprattutto come punti cardine dell'identità culturale nazionale.

Al contempo affiora anche una precisa e orgogliosa coscienza dell'unicità giapponese, in senso politico e culturale, quale si manifesta in particolare in rapporto e nel confronto con la Cina (nei drammi *Taishokan*[35], *Tenjinki*[36] e anche *Kokusen'ya*) con cui sembra possibile un'interazione alla pari, senza soggezione alcuna (e senza ombra di mire espansionistiche).

In *Taishokan*, egli fa pronunziare al personaggio di Manko 万戸, condottiero cinese che aiuta il ministro Fujiwara no Kamatari 藤原鎌足 (614-669) a liberarsi del ministro usurpatore Soga no Iruka 蘇我入鹿 (-645) che affianca e sovrasta la figura dell'imperatore:

> In quest'impero non so, ma nella via [del governo] del mio paese, la Cina, dal momento che nel cielo non vi sono due soli, non si ha testimonianza di venerazione rivolta al contempo a due imperatori. In generale, il sovrano di un paese è l'anima del paese. I ministri sono assimilati a braccia e gambe, il sovrano è come ventre, cuore e testa. Che in un paese ci siano due sovrani è come un corpo in cui vi fossero due teste, un essere deforme menomato nelle sue cinque membra.

[34] Gunji Masakatsu, *Kabuki no hassô*, Nishizawa shoten, Tôkyô 1978, pp. 210-215.
[35] B. Ruperti, *Il dramma della gemma che non c'è…*, cit., pp. 65-88.
[36] Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, cit., pp. 209-228. Sul personaggio di Sugawara no Michizane: Robert Borgen, *Sugawara no Michizane and the Early Heian Court*, Harvard University Press, Cambridge 1986, pp. 426. *Chikamatsu jôruri shû, jô* (Shin Nihon koten bungaku taikei 91), cit., pp. 399-476. *Tenjin sama no bijutsu*, NHK, Tôkyô shinbun, Tôkyô 2001.

> Il sottoscritto Manko non può dunque renderti omaggio. Presto, scendi da quel trono! E se non acconsenti, la spada di un paese straniero s'intingerà nel sangue giapponese…[37]

Da una prospettiva cinese, viene evidenziata così l'anomalia della 'consuetudine' giapponese per cui all'imperatore, figlio del cielo, si affianca la figura di chi (shōgun o altro) di fatto esercita il potere: monito che potrebbe suonare anche come accusa alla legittimità del leader politico-militare e alla natura deforme (bicefala) dell'istituto dello shogunato Tokugawa affiancato al sovrano tradizionale.

Traspare comunque una visione, seppur limitata, del mondo, paesi d'oltremare, del continente dalla Cina all'India, e la tendenza a una difesa del Giappone, nella sua autonomia e peculiarità rispetto a un fuori-altro che può essere sentito come pericoloso e senza ombra di dubbio assai 'diverso'.

Ma le minacce dell'impero, al di là di macchinazione esterne, di possibili incursioni o invasioni, scaturiscono anche dall'interno stesso dell'impero o addirittura dall'*entourage* della famiglia imperiale (così come poteva accadere nelle casate militari al comando dei feudi, *han*). Il male e il pericolo vengono anzi assai frequentemente a espandersi dal cuore stesso del potere religioso-politico che risiede a fondamento della pace e della prosperità e dunque del benessere del popolo.

La storia e gli intrecci

Le dispute all'interno dell'impero nascono in un quadro storico collocato nel passato, anche lontano ma familiare, e sviluppano, come insegna la storia tramandata e ora riscritta in maniera più fantasiosa e intensa, da:

a. un confronto tra eredi per la successione imperiale (*Tenji tennō*[38]*, Jitō tennō*[39], per es.)[40]

b. una giustapposizione tra ministri o dignitari influenti, in presenza di un sovrano spesso inerme di fronte a soprusi e abusi dell'arroganza di tali potenti (*Taishokan*[41]*, Tenjinki*[42] ecc.).

---

[37] *Chikamatsu jôruri shû, jô* (Shin Nihon koten bungaku taikei 91), cit., p. 392.
[38] Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, cit., pp. 143-159.
[39] Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, cit., pp. 159-173.
[40] A questo si può sovrapporre o affiancare una disputa per l'amore di una principessa.
[41] Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, cit., pp. 83-101.

Si manifesta in questi drammi una visione storica che ripercorre le vicende dello sviluppo cronologico del Giappone intessendo le trame intorno ai momenti che ne hanno segnato le svolte epocali, di più profonda crisi e intensa drammaticità.

Tali nodi cruciali sono, ad es., l'introduzione del buddhismo: operazione 'politica' (che la tradizione vuole avvenuta nel 538 o nel 552) intorno a cui si coagulano tensioni elevatissime, scontri di competenze violentissimi e che, al contempo, coinvolgendo il problema della compatibilità con il culto autoctono shintō s'intrecciano con la funzione e la *raison d'être* della figura stessa dell'imperatore. D'altro canto, la rappresentazione del male, la sua giustificazione/demonizzazione, propende verso l'identificazione/assimilazione con culti eterodossi (*jadō* 邪道, vie eretiche), di provenienza spesso remota, d'origine continentale, indiana, come il buddhismo, che però giustapposti al buddhismo 'ortodosso' (ormai accolto, trapiantato, legittimato e consolidato nel Giappone coevo), vengono fatti risalire a figure negative – come quella di Daibadatta 堤婆達多 (Devadatta), cugino e discepolo poi traditore e nemico del buddha storico Sakyamuni[43] – o comunque con propensioni magico-demoniache.

Nell'affresco di un conflitto totale tra le alte sfere del governo, si materializza una reinterpretazione fantastica degli eventi storico-mitici tramandati dalla tradizione letteraria del paese, vivificati e travisati da un'inventiva spregiudicata e ardita tipica di quel torno d'anni che culmina nell'era Genroku (1688-1704) e seguenti. Ma al contempo, attraverso questi eventi del passato, attraverso la rivisitazione del passato in forma drammatica, si parla del presente che la storia ha legittimato, e si ripensa agli accadimenti che hanno costruito la pace e la prosperità attuali. Soprattutto, se pure nelle vesti iridescenti della finzione, si riflette, si induce a riflettere su passioni e tensioni, affetti e sofferenze, sacrifici e drammi da cui il presente è nato, nonché sui fattori, cause e ragioni, che quel passato e questo presente hanno prodotto e giustificano (in maniera più o meno convincente). Non solo dunque il presente si traveste nel passato, e i personaggi del passato si travestono in vesti umili del presente (la figura del mascheramento e abbassamento in vesti e attività umili, *yatsushi* やつし, ricorre con frequenza), ma si rivisita la storia per rappresentarla e rispecchiarla

[42] Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, cit., pp. 209-228.
[43] Così in *Yômei tennô shokunin kagami* in *CZ*, vol. 4, cit., pp. 43-164. *Chikamatsu shû, jô* (Nihon koten sen), cit., pp. 247-251.

con creatività stravolgente, e per rispecchiare e rivitalizzare il presente.

In concreto, nel caso della rappresentazione di una disputa tra principi imperiali aspiranti alla carica di massimo prestigio, i nodi conflittuali si coagulano in genere intorno alle seguenti tematiche:

1. la presenza di impedimenti, in prima istanza religioso-rituali, alla legittima successione, ragioni che poi si giustificheranno anche sul piano del comportamento, dell'etica nella gestione del governo

2. il profilarsi di un ribelle che, spesso non accettando le motivazioni di cui sopra, si esalta nell'eversione e nell'esercizio del male, rappresentato anche da una prospettiva non priva di suggestione: il fascino della ribellione

3. il concretizzarsi dell'opposizione alla 'legittima' successione tramite strategie che si dipartono e si intrecciano intorno a una compagine ostile e maligna

4. il propendere del male verso una crudeltà quasi infantile, spietatezza e brutalità che contraddistinguono la lotta per il potere e i tentativi di conquista dei vertici

5. l'avvalersi, da parte della componente eversiva**,** anche di poteri quasi magici (anche in connessione con culti 'eretici' di origine remota o straniera)

6. l'evolvere degli eventi, almeno nella fase iniziale, con il momentaneo sopravvento delle macchinazioni negative e con conseguenti peripezie e traversie dei legittimi eredi (imperatore o principe)

7. il profilarsi del ruolo fondamentale ricoperto dai comprimari, personaggi in apparenza minori che si trasformano in protagonisti tragici votati alla morte per il successo della causa

8. il coronarsi dell'azione drammatica con l'annientamento finale del male e il ricomporsi dell'armonia.

Nel caso in cui la disputa avvenga tramite il confronto tra ministri o personaggi influenti che operano nelle veci o nelle vicinanze della figura imperiale, le caratterististiche presentano tratti di sostanziale affinità, con minime variazioni:

1. la rappresentazione della ribellione contro un ordine precostituito si configura anche come elemento di eversione carico di fascino e di una sua grandezza: del resto, tanto più rilevante è l'antagonista, le sue gesta e la potenza del male, tanto più grande apparirà l'abnegazione, la purezza e lo splendore di vassalli costretti a un coraggioso e generoso sacrificio nella lotta impari con forze spesso quasi magiche;

2. l'opportuno rilievo attribuito alle imprese che mirano a usurpare il potere, al contempo, si traduce in un'esaltazione delle azioni positive, con uno svelamento finale della strategia in apparenza perdente di chi ne guida l'operato: se nella prima parte, in genere, il male sopraffà il ministro fedele alla causa imperiale, e opprime anche l'imperatore collocato in una posizione di fragilità, in un secondo momento il piano di difesa rivelerà i suoi effetti per volgere, nel finale, le sorti a favore del ritorno della legittimità coronata da pace nell'impero

3. i contorni della figura del ministro malefico raggiungono tratti quasi diabolici, emanazione d'energie quasi soprannaturali, di forza straordinaria e inaudita crudeltà (*Taishokan*), mentre quelli del ministro o vassallo a protezione dell'imperatore e dell'impero si segnalano per dignità e umiltà, per acume, perspicacia e lungimiranza

4. di contro, la figura dell'imperatore appare in secondo piano, figura fragile e impotente, talora, inerme fanciullo sottoposto addirittura a soprusi e umiliazioni: proprio per questa sua condizione egli non ha la gestione effettiva del potere e, se assurto al trono, non agisce, mentre altri devono muoversi e agire per lui.

In entrambi i casi il giusto si presenta incarnato in un manipolo di individui, spesso guidati da figura riflessiva paziente e saggia, che, dopo la fase avversa di gravose vicissitudini, riescono a ribaltare le sorti e condurre i nodi di tensioni e contrasti, anche irriducibili, verso il trionfo e la riconquista di armonia nel paese.

Ma l'esito finale di pacificazione, come detto, si compie a spese di subalterni, schiacciati dalle cause di forza maggiore, e soprattutto si ritorce contro personaggi femminili, figure 'marginali' che per il bene comune si immolano, tramite suicidi, scambi di persona, o tramite il sacrificio dei propri familiari (talvolta, in una prospettiva più pessimistica, loro malgrado invano). Sono proprio questi personaggi e i loro destini a costituire il nucleo tragico e a suscitare la commozione con cui il dramma trova la sua acme.

Purezza, sacralità e crudeltà del potere

La sensazione che si ricava da tali drammi è comunque quella di sbrigliata libertà nella rappresentazione dei membri della stirpe imperiale.

Come sottolinea opportunamente Gunji[44], tra i prìncipi potenziali eredi al trono sono raffigurati anche esseri crudeli, fortemente negativi, e individui fragili e in balia di una lotta spietata. E nella generosa fantasia immaginifica delle trame, l'esclusione dalla possibilità di accedere alla carica – oltre che a ragioni di ordine morale (che si chiariscono nello sviluppo dell'azione) – si presenta legata anche a ragioni religioso-magiche: la nascita in una data non propizia[45], o la presenza di un'impurità, requisiti che non sono compatibili con il ruolo quasi sacro, di sacerdote supremo che l'imperatore sembra debba ricoprire.

Proprio l'impurità si manifesta con chiarezza come ostacolo alla possibilità di ascendere al soglio imperiale. La nascita di esseri mostruosi, deformi, o la contaminazione di una malattia, escludono i prìncipi dalla possibilità di accesso alla massima carica e possono richiedere – in quanto segno di contaminazione, in ambito shintōista, e di una colpa risalente a vite precedenti, in prospettiva buddhista – anche l'allontanamento, l'isolamento, la purificazione. In tali casi, laddove malattia o menomazione appaiono come frutto di una colpa e di qualcosa di negativo, gli eredi di sangue imperiale, se pure di nobile nascita, sono oggetto di discriminazione.

Nella finzione attualizzante e 'parodistica' di Chikamatsu, tuttavia, la cecità di Semimaru[46], quartogenito dell'imperatore Daigo 醍醐 (885-930), più che segno di una contaminazione o l'apparente esito di colpe accumulate nelle esistenze precedenti (come crede il padre), è piuttosto effetto di un maleficio: il principe, amante affascinante e frivolo rubacuori, è vittima dei sortilegi rivolti contro di lui dalla consorte gelosa e un'amante ingannata. Così, su ordine del padre stesso, viene cacciato dalla corte e abbandonato tra i monti a una vita monacale di musico-poeta per scontare le sue colpe e rinascere purificato secondo la tradizione e la visione buddhista, ma nel finale riacquisterà la vi-

[44] Gunji Masakatsu, *Kabuki no hassô*, cit., pp. 210-212.

[45] Così in *Jitô tennô*, dove il primogenito Haruhiko no mikoto, nato in un giorno di solstizio solare, fatto senza precedenti nella tradizione di Cina e Giappone, viene escluso dalla possibilità di ascendere al trono. *CZ*, vol. 8, cit., p. 277.

[46] Sulla leggenda di Semimaru e le versioni drammatiche nel nô e nel *jôruri* (e le relative traduzioni): S. Matisoff, *The legend of Semimaru, Blind Musician of Japan*, Columbia University Press, New York 1978, pp. 290. Yokoyama Tadashi, *Jôruri* Semimaro *to Semimaru*, in *Kinsei engeki ronsô*, Seibundô shuppan, Tôkyô 1976; Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, cit., pp. 229-245. Hirata Sumiko analizza anche le relazioni dell'opera nel confronto con le opere precedenti, ad esempio, il *jôruri* di Tosa *Semimaro*: *Chikamatsu to Ogura hyakunin isshu*, in *Ronshû kinsei bungaku*, 1, Benseisha, Tôkyô 1991, pp. 152-148.

sta salvato dalla poesia e dalla consorte stessa rinata come bodhisattva.

O ancora, come nel II atto di *Urashima nendaiki*[47], la nascita mostruosa è l'effetto di una possessione**,** laddove si rivelerà l'esito dell'introdursi nel corpo dell'imperatrice incinta**,** al momento di un brindisi con il sake, di uno spirito vendicativo, il nobile Ōkusaka no shin 大草香の臣: in passato innamorato dell'imperatrice prima che fosse prescelta, ritiratosi nei monti e divenuto una sorta di eremita (Mayuwa no okina 眉輪の翁), con inestinguibile risentimento egli mina con sortilegi e riti magici la salute dell'imperatore Ankō 安康, che ridotto all'infermità si trova infatti costretto alla decisione di cedere il trono al principe Hatsuse no miya 泊瀬の宮, poi imperatore Yūryaku 雄略 (seconda metà del V secolo). Scoperto e ucciso da un vassallo, lo spirito malefico di Ōkusaka, implacato, s'introduce nell'infante che l'imperatrice reca in grembo e determina il parto d'un misterioso neonato-uovo, avvolto in una sorta di sacco amniotico. Nel IV atto, l'imperatore Ankō, impietositosi per la sorte di quel figlio abbandonato nella foresta, sul monte Kazuraki, si reca per incontrarlo ma questi, a cui si era sostituito il fantasma, esce dal sacco in forma di rosso demone, e manifestando la sua vera natura perfida e carica d'odio, proclamandosi Mirin ō 眉輪王, si vendica trucidando senza pietà l'augusto padre/nemico con le seguenti parole[48]:

A cominciare da te, voglio afferrare e stritolare l'imperatore Yūryaku e il popolo del Giappone, estirpare alla radice la via degli dei [*shintō*], distruggere in toto anche il confucianesimo e la via buddhista, giunti da paesi stranieri, e, prima mossa per trasformare i tre paesi [India, Cina e Giappone] in regno del male, la tua testa sarà vittima [del demone] di Dairokuten" così torcendola la spiccò, e la morte impietosa [del sovrano] fu inevitabile…

In *Yamato Take no mikoto Azuma Kagami*, l'ultracentenario imperatore Keikō 景行 – anche per lui, come vuole la concezione arcaica, la perdita d'energie fisiche per la senescenza si riflettono sul corpo dell'impero, debole, in balia di ribellioni che lo sommuovono a meridione come nelle regioni nord-orientali – non vuole cedere il trono al primogenito, Ōusu no mikoto 大碓尊, in quanto lo riconosce

[47] *CZ*, vol. 12, cit., pp. 447-468.

[48] *CZ*, vol. 12, cit., pp. 503-509. Gunji Masakatsu, *Kabuki no hassô*, cit., pp. 210-212. Nella tradizione delle cronache storiche, a cui Chikamatsu liberamente s'ispira, l'imperatore Ankô viene ucciso dal principe Mayowa, figlio del principe imperiale Ôkusaka.

> …per natura privo di benevolenza e morale, senza disposizione a provare compassione per il popolo e proteggere il paese, e specialmente pervaso tenacemente da cattivi sentimenti di egoismo e arroganza…[49]

tanto che il sovrano ha mascherato il figlio minore (Yamato Takeru) da principessa per evitarne l'avvelenamento. Eppure, quando per le sue malefatte il principe viene condannato a morte, di fronte all'intercessione per testamento della nutrice, l'augusto padre non riesce a non concedergli il perdono e ad affidarlo a un vassallo presso cui alfine si ravvederà accecandosi, ma solo dopo il sacrificio del figlio innocente del vassallo (III atto).

In tal modo, in molteplici situazioni, anche ai limiti tra fantastico e grottesco, le figure di nascita imperiale vengono rappresentate come soggette a sentimenti umani, a 'debolezze' che superano i tabù o i doveri del ruolo: dall'obnubilamento paterno degli imperatori Ankō e Keikō – "…tenebre dovute a un figlio per cui prova affetto anche chi è uguale a una divinità…"[50] – alla fragilità verso il fascino muliebre, con soggezione verso la temibile gelosia femminile, rappresentata con particolare efficacia ad es. nel IV atto ("Onryō furiwakegami" おんりやうふり分髪) di *Izutsu Narihira Kawachigayoi*[51].

Affiora in questa rappresentazione ardita di Chikamatsu dunque la proiezione di membri della casata imperiale in una sfera di totale vicinanza al popolo minuto.

La stessa confidenza e familiarità, invece, non si riscontra nei confronti degli shōgun delle diverse dinastie che hanno segnato la storia giapponese: dal primo di tutti, Minamoto no Yoritomo 源頼朝 (1147-1199), agli altri, reali detentori di un potere spesso inviso e comunque gestori di una supremazia distante, crudele, conquistata con mezzi efferati, eppure incontestabile e incontrovertibile. Così nei drammi di Chikamatsu (ma anche dei drammaturghi successivi del teatro dei burattini) la figura dello shōgun – nella finzione mai esponenti della casata Tokugawa bensì proiettati nelle dinastie del passato, ossia ad es. i Minamoto – si presenta fredda, imparziale (se chiamata a dirimere dispute o amministrare la giustizia), ma – in quanto persecutrice dell'eroe per eccellenza, il fratello eliminato, Minamoto no Yoshitsune 源義経 (1159-1189) – non certo oggetto di simpatia. Signore

[49] *CZ*, vol. 11, cit., pp. 595-596.
[50] *CZ*, vol. 11, cit., p. 643. Gunji Masakatsu, *Kabuki no hassô*, cit., pp. 210-212.
[51] *CZ*, vol. 11, cit., pp. 447-454. Gunji Masakatsu, *Kabuki no hassô*, cit., pp. 210-212.

assoluto, con la risoluta arroganza di chi il potere gestisce realmente, lo shōgun non presenta le debolezze, il calore umano e la vicinanza con il pubblico che Chikamasu riserva a figure di principi imperiali, a volte anche terribili e folli, che manifestano apertamente sin dall'inizio i propri malefici intenti – la propria cocente e incancellabile ambizione di potere, la passione e gelosia per una principessa, la crudeltà aspra e inesorabile contro chi, come i vassalli altrui, si oppone alle proprie ambizioni insaziabili – ma che pure possono esercitare nella ribellione una qualche attrazione più o meno conscia sul pubblico.

In tale contesto si sprigiona un'estetica e una creatività tipiche dell'era Genroku: la spregiudicatezza dell'invenzione di intrecci fantastici e imprevedibili ma anche vivaci e grandiosi che è di Chikamatsu e del suo mondo di burattini, ma anche del suo pubblico. In essi, nelle figure di attentatori all'armonia del paese si manifesta e si riflette a specchio un'inventiva sana e un'opposizione appassionata al potere, sentimento inconscio di contestazione emotiva che accomuna il pubblico ai suoi eroi.

L'imperatore e il sacro

I prìncipi che ascenderanno al soglio imperiale nei drammi di Chikamatsu, nello sfiorare, con spigliata fantasia**,** eventi significativi tramandati dalla tradizione mitica o storiografica, in molti casi si individuano come personaggi che vengono provati dalla decadenza, dall'esilio o dalla fuga, oggetto di commozione per la sorte e vicissitudini alterne, ma al contempo incarnano anche l'immagine ideale del "sovrano celeste" prescelto secondo una visione di magnanimità e compassione verso il popolo predicate dal confucianesimo.

Nella visione di Chikamatsu, che pure da un lato 'umanizza' e manifesta nelle più spettacolari debolezze la figura imperiale, d'altro canto si tende a collocare, come da un recupero delle radici della concezione di *tennō* della tradizione autoctona, l'appartenenza e la collocazione in una cornice e dimensione del sacro che dovrebbe circondare come un'aura l'individuo per nascita e destino prescelto come erede della massima carica.

Non a caso si manifestano indizi e presagi che segnalano il legittimo erede, come sin dagli esordi con una gara di prodigi in *Yōmei tennō shokunin kagami*, il confronto tra i principi Toyohi Hanahito shinnō 豊日花人親王 e Yamabiko kōshi 山彦皇子, fratelli minori

dell'imperatore Bidatsu 敏達 (572-585), dove il primo si fa portavoce della religione buddhista, da poco introdotta in Giappone, e il secondo invece di un culto eterodosso d'origine indiana.

La figura imperiale, in maniera emblematica in *Tenji tennō*, si configura come sacerdote sommo, tramite tra il popolo e le divinità, ministro officiante che porge le offerte sacre e celebra i riti che sanciscono e ritmano la vita e la sopravvivenza del popolo/nazione.

Attraverso i suoi atti e l'esatta esecuzione di riti che si ripetono e scandiscono i ritmi della terra e del suo culto, egli effettua la propiziazione del raccolto; con gesti dal valore apotropaico egli in sincronia con le stagioni (ogni anno o a ogni incoronazione) offre i frutti del nuovo raccolto e impetra lo svolgersi dei cicli della natura che garantiscono il successo e l'abbondanza del raccolto del riso, che assicurano alla comunità benessere e serenità.

Proprio le celebrazioni dei riti dell'offerta e della purificazione sono eventi che suggellano il ruolo imperiale. In esso si magnifica il rispetto del prodotto del lavoro dei campi, e dunque della classe che con la sua attività primaria garantisce il sostentamento dell'impero: gli agricoltori. La compassione per la popolazione rurale e la preghiera affidata al rito si fondono nei sentimenti che formano i versi della poesia. E' la poesia 'formula magica' che, con le sue virtù e i poteri della parola, e con i gesti e le forme del rito, garantisce la benevolenza delle divinità e la qualità del raccolto, nel manifestare, ad un tempo, la sintonia tra il sovrano e il suo popolo e la simpatia per le sue sofferenze.

Si evidenzia d'altro canto così, nella figura imperiale, una scissione tra dimensione del sacro e gestione del potere effettivo (principe ribelle che mira al potere, despota che provvisoriamente conquista l'egemonia con malvagità), che sembra di fatto declinata in forma di diarchia nello sviluppo storico-politico del Giappone dalla sua antichità. Del resto, anche nella realtà storica, l'imperatore non è stato sovrano assoluto destinato alla carica per linea patrilineare, gestore effettivo del potere, se non nella moderna reinvenzione della figura imperiale in epoca Meiji. Egli è piuttosto, anche nella credenza popolare quale si manifesta nel mondo fittizio di Chikamatsu, prima di tutto il sacerdote sommo, che nei libri mitici dell'VIII secolo viene fatto discendere da stirpe divina e sovrano, anche donna, legato al culto e tramite designato e privilegiato tra le divinità e il popolo.

La poesia, l'imperatore e il suo popolo

Altro requisito che l'imperatore-sacerdote sembra avere è il dono dell'arte poetica come parola salvifica, che auspica e richiama come voto la benevolenza delle divinità e realizza l'armonia tra gli uomini.

La poesia (*waka* 和歌) irradia le sue virtù (*uta no toku*「歌の（歌）徳」) celebrate dalla tradizione sia mitologica che letteraria, e il valore magico della parola poetica si fonde intimamente con il potere di creare armonia. Il nesso che congiunge il *waka* con l'armonia e prosperità del paese viene ribadito e celebrato nei finali degli atti o dei drammi nella loro interezza a confermare il legame con la costituzione e ricomposizione dell'ordine umano. Tale funzione d'armonia e ordine nell'imperatore, che è necessità del sistema agricolo risicolo, sembra compiersi dunque nei due strumenti, la poesia/parola magica e il rito.

In *Tenji tennō*, come in *Jitō tennō*, entrambi drammi che traggono ispirazione da poesie attribuite ai due sovrani, i versi presenti nella celebre antologia poetica *Hyakunin isshu* (La centuria poetica),[52] anche se reinterpretati da Chikamatsu in maniera affatto originale, si collocano al centro della trama o della sua ispirazione.

In *Tenji tennō*（1689 o 1692）l'intrigo ha il suo asse portante nella disputa per la successione al soglio imperiale tra Kazuraki no ōkimi 葛城の大君（che diventerà infine l'imperatore Tenji (626-672) e il fratello maggiore Sakame no ōji 逆目の王子[53], e si dipana in una sequenza di invenzioni assai originali. Tra innumeri avvenimenti e avventure meravigliose, nel III atto il principe fuggitivo Kazuraki e l'amata Hanateruhime 花輝姫 celebrano il rito della piantumazione di alberi e arbusti che fioriscono nelle quattro stagioni (*Shiki no hanauri* 四季の花売り) per farne le piante sacre del santuario shintō di Kasuga. E nel V atto, si evoca in maniera emblematica il profilo della figura imperiale: colui che celebra il rito del Niiname *matsuri* 新嘗祭 (ogni anno nell'undicesimo mese) e del Daijōe 大嘗会, o Daijōsai 大嘗祭 (in occasione dell'incoronazione), che sarebbe stato restaurato nel-

[52] Fujiwara Teika, *La centuria poetica*, a cura di M. Muccioli, Firenze, Sansoni, 1950, pp. 84. In inglese: S. Carven, *One Hundred Poems by One Hundred Poets*, in *Traditional Japanese Poetry: An Anthology*, Stanford, Stanford University Press, 1991; T. Galt, *The Little Treasury of One Hundred People, One Poem Each*, Princeton, Princeton University Press, 1982; P. McMillan, *One Hundred Poets, One poem Each: a Translation of the Ogura Hyakunin Isshu*, New York, Columbia University Press, 2008.

[53] Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, cit., pp. 143-159.

la corte imperiale di Kyōto proprio negli anni in cui fu rappresentata quest'opera di Chikamatsu[54].

E' proprio attraverso la manifestazione di solidarietà verso le sofferenze dei contadini che il futuro imperatore compone la poesia famosa accolta nello *Hyakunin isshu* e in tale prospettiva la lirica viene interpretata.

Kazuraki, infatti, rifiuta di riposare le sue membra su uno strato di piante di riso e dichiara:

> …"Davvero la vostra attenzione è piena di premure, ma a stendere sotto le mie ginocchia queste piante di riso provo imbarazzo. In primavera coltivare campi e risaie, d'estate piantare, in autunno raccoglierne i frutti, d'inverno stiparli, le sofferenze dei contadini sono a mille, a miriadi. Anche una sola spiga di riso non cambia forse?…Pertanto, se anche si ascendesse il grado del decimo bene, se non c'è nutrimento per il popolo [le moltitudini], come si potrebbe governare l'impero sotto il cielo. Il figlio del cielo nell'anno della sua ascesa al trono offre le prime spighe del riso alla divina Amaterasu e anche la sua celebrazione del Daijōe è segno di comprensione verso il popolo […] Sakyamuni del regno di Ponente [India] insegna che la colpa di gettare i cinque cereali è superiore alle cinque contravvenzioni (五逆) […] approssimarsi a questo riparo per evitare la rugiada notturna è segno di riconoscenza per i cinque cereali dei vasti campi e se li stendessi sotto di me le divinità celesti [uranie] e le divinità terrestri [ctonie] di certo ci punirebbero. Io in questi giorni più e più volte ho patito varie vicissitudini, ma come potrebbero competere con le sofferenze anche solo di una giornata del popolo"

e versando lacrime sulla sua veste, compose la seguente poesia:

秋の田のかりほの庵の苫をあらみ我衣手は露にぬれつつ

Aki no ta no kario no io no toma wo arami waga koromode wa tsuyu ni nuretsutsu

Sulle risaie d'autunno / sotto il fuggevole capanno / di radi giunchi intrecciati / le maniche della mia veste / di rugiada s'intingono…

> Così, a cominciare dall'imperatrice, ciascuno dei presenti ammirati versarono lacrime di commozione…."

[54] Hirata Sumiko - Niikawa Masatomo, *Ogura hyakunin isshu – Miyabi to asobi*, Shintensha, Tôkyô 2005, pp. 22.

Toccata da quei versi e quei sentimenti, l'imperatrice Saimei 斉明 (594-661) decide così di abdicare a favore del principe Kazuraki che diviene l'imperatore Tenji.

> …L'imperatrice madre, commossa, [soggiunse]: "Sono parole invero preziose. Elargire benefici al popolo è virtù del sovrano saggio. La benevolenza è l'inizio della via del sovrano. Attendevo questo momento. E' giunta l'ora di cedere il mio trono" e attingendo la rugiada, con le mani, prostrandosi nelle quattro direzioni del cielo e della terra…

Attraverso un'originale rilettura dei versi attribuiti a Tenji, Chikamatsu costruisce l'immagine di un imperatore[55] che instaura un rapporto speciale di sintonia con il popolo, un sovrano che dà dimostrazione di compassione, capace d'uno sguardo patetico verso le sofferenze dei contadini, incarnando un ideale di armonia umana e naturale.

Così, secondo le convenzioni del teatro dei burattini, codificate da Chikamatsu, il dramma si conclude con la riconquista dell'armonia, il compimento di un governo del paese compassionevole che si realizza soprattutto attraverso il rito e la virtù della poesia in una prospettiva mitica e confuciana ad un tempo.

Magia e virtù della poesia: la poesia come voto e auspicio

Jitō tennō uta gunpō, ugualmente, è un dramma storico che inscena la disputa per la successione dell'imperatrice Jitō (645-702) tra due fratellastri[56]. Il fratello maggiore Haruhiko no mikoto 春彦尊 ordisce un complotto, imprigiona l'imperatrice e governa con brutalità corruzione ed eccessi. Ma il fratello minore Natsuhito shinnō 夏人親王, grazie alla collaborazione coraggiosa e l'abnegazione dei fedeli vassalli e dei loro familiari, in particolare le spose Makifude 巻筆 e Asaginu 浅衣, riuscirà a liberare l'imperatrice, condurla in fuga, salvare l'impero ed ereditare il trono con la disfatta di Haruhiko.

Nel IV atto, l'imperatrice, ancora fragile figura in fuga dai soprusi del figliastro, durante le sue peregrinazioni esprime un voto alle di-

[55] Un imperatore che appare come una sorta di divinità-spirito dei cereali. Hirata Sumiko, *Chikamatsu to Ogura hyakunin isshu*, cit., pp. 149-152.
[56] Moriyama Shigeo, *Chikamatsu no tennôgeki*, cit., pp. 159-173.

vinità invocandone la protezione con il primo emistichio di una poesia:

春過て夏来にけらし白妙の

Haru sugite natsu kinikerashi shirotae no

La primavera è trascorsa / e già l'estate avanza, / candide vesti di seta

promettendo di comporne il secondo all'esaudimento del suo voto. Quando, alfine, i nostri eroi riusciranno a distruggere Haruhiko e a celebrare la realizzazione della vittoria, l'imperatrice completa il verso augurale:

衣ほすてふ天の香具山

koromo hosuchō ama no Kaguyama

asciugano stese/ sul monte Kagu celeste.

E in quel momento, essa esplica anche il senso profondo della poesia che diviene chiave d'ispirazione del dramma stesso: la primavera (*haru* 春) allude al principe Haruhiko 春彦 e l'estate (*natsu* 夏) richiama invece l'ascesa del principe Natsuhito 夏人, degno erede al trono.

In entrambi i drammi su accennati, si declina una sorta di fede nel potere della poesia, nella forza magica dei versi come legame tra il sovrano e il suo popolo, e la sua importanza come strumento d'armonia per governare il paese secondo pace in una relazione ideale tra signore e sudditi.

La concezione di Chikamatsu dell'impero risale dunque alle sue radici, oscillando tra rito e poesia, tra sacro e potere, tra crudeltà e ideali, passioni e armonia, tra pace, come garanzia d'abbondanza e prosperità dei raccolti, e il dibattersi di sentimenti degli umani, tra i sacrifici di stagione in stagione degli agricoltori e i sacrifici straordinari e dolorosi di vassalli e sudditi che affiancano i protagonisti in gioco nella lotta per il governo e ciò che lo minaccia.

Come si riscontra nelle opere *Tenji tennō* e *Jitō tennō uta gunpō*, la poesia e il rito sono emanatori d'energia che sostengono e proteggono l'ordine e dunque il sistema imperiale di una nazione fondata sulla coltura del riso, sull'abbondanza delle messi, sulla reciproca comprensione tra imperatore e popolo.

Ma i drammi di Chikamatsu, anche quelli sui destini dell'impero, nel celebrare le virtù ideali di colui che dovrebbe essere imperatore, sacerdote massimo della nazione, si concentrano – non va dimenticato – sulle vittime, sui sacrifici di individui travolti, esiliati, precipitati nella miseria, suicidi o assassini, che prodigano, anche invano, tutti gli

sforzi di amore fedeltà e lealtà per i feroci conflitti della politica. A questi personaggi e ai loro drammi Chikamatsu dedica la scene del suo teatro**.**

IMPERO E POTERE

Vera Costantini

CARATTERI ORIGINALI DELL'ECUMENISMO OTTOMANO

In un pomeriggio di giugno, alla fine degli anni Sessanta dell'Ottocento, 'Alī Pascià, ministro degli esteri ottomano, ed Emilio Visconti Venosta, ambasciatore italiano a Istanbul, discutevano del concetto di nazionalità[1]. Compito non facile era quello del giovane ambasciatore, impegnato a illustrare all'alto funzionario imperiale l'anomalia italiana per la quale la recente Unità non si basava su un patto nazionale aggressivo, pronto cioè a trasformarsi in velleità di espansione coloniale in terre altrui, quanto piuttosto su un'idea "flessibile" di nazionalità. Di cosa si trattava? Il futuro protagonista della politica estera del nuovo Regno spiegava che il principio nazionale era servito a realizzare aspirazioni secolari di unificazione della penisola, ma che, esaurito questo compito, non avrebbe implicato alcuna volontà di reclamare terre non proprie, tanto più se appartenenti a uno Stato amico quale l'Impero ottomano[2]. Del resto, aggiungeva il diplomatico, la classe dirigente italiana era troppo occupata a risolvere i numerosi problemi interni che affliggevano il giovane Regno, in primo luogo le finanze dissestate, che impedivano la realizzazione delle infrastrutture necessarie allo sviluppo del commercio, un argomento, quest'ultimo, sul quale Visconti Venosta sapeva 'Alī Pascià particolarmente sensibile. In ogni caso, concludeva, l'attuale governo italiano, fermamente contrario a qualsiasi tentativo di sovvertire l'equilibrio europeo, non aveva alcuna intenzione di penetrare in quell'intricato nido di vipere che era la questione balcanica. Il ministro imperiale pareva tuttavia arroccato su una posizione di intransigenza ideologica che non lasciava spiragli alla capacità di mediazione del diplomatico italiano. Per esperienza, ormai sapeva che laddove vi era un'aspirazione nazionale, qualsiasi essa fosse, questa nascondeva anche un nemico – attuale o potenziale – del Sublime Stato ottomano.

Questa intransigenza era fondata su due ordini di motivi, intrinseco il primo, dovuto a cause esterne il secondo. Cominciando da

---

[1] L'episodio è descritto in Başbakanlık Osmanlı Arşivi (d'ora in poi BOA), *Hariciye Nezareti Siyasi Kısım* (d'ora in poi *HR.SYS*), dosya 773, gömlek 4, 1 maggio 1874.

[2] *Ibidem*. Per un ritratto di Emilio Visconti Venosta si veda F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 563-599.

quest'ultimo, non pare difficile comprendere quanto potesse sentirsi estranea e, anzi, avversa, al principio di nazionalità la classe dirigente di uno Stato che nel nome di quel principio per un secolo aveva subito costanti attacchi alla propria integrità territoriale e limitazioni alla propria capacità di autodeterminazione[3]. In questa prospettiva bisogna infatti ricordare che gli Stati europei attaccavano l'Impero da fuori e da dentro i suoi confini, dal momento che da un lato rivendicavano la propria sovranità o influenza su aree di sua pertinenza – la Francia in Africa settentrionale, la Gran Bretagna nel Golfo Persico, l'Austria e la Russia nei Balcani, tutti insieme questi Stati nella regione siro-palestinese –, dall'altro fomentavano lotte intestine e fratricide tra i sudditi stessi del sultano e facevano leva sulle diversificate forze centrifughe che minavano la coesione interna dell'Impero[4]. Testimonianza di queste pesanti ingerenze erano le costanti spedizioni di armi e munizioni che, nonostante la severa proibizione imperiale, da Londra e Marsiglia giungevano nel Peloponneso, in Bosnia-Erzegovina, a Cipro, a Creta, a Smirne, passando per Malta, Brindisi e Livorno[5]. 'Alī Pascià non aveva dunque torto a diffidare delle potenze europee, pronte o comunque predisposte alla cosiddetta "opera di civilizzazione altrui" – antenata della moderna esportazione della democrazia occidentale – sotto le cui mentite spoglie si celavano interessi egemonici assai meno idealistici. *Divide et impera* e, soprattutto, "distruggi l'Impero" parevano infatti i motti cui si ispirava la politica delle potenze coloniali *vis-à-vis* dello Stato ottomano.

Tra i membri dell'*élite* politica ottomana serpeggiava tuttavia un'avversità intrinseca o, se si preferisce, originale, al principio di nazionalità, fondata su una tradizione secolare di ecumenismo. Innanzi tutto, occorre chiarire che alla fine dell'Ottocento, quando il processo di Riforme interne era già avviato da quasi un secolo, la classe dirigente imperiale, a eccezione del sultano, risultava completamente eterogenea quanto ad appartenenza etnica e confessionale. Tra gli ambasciatori ottomani nell'Italia post-unitaria, per esempio, si contavano indifferentemente musulmani, cattolici e ortodossi, tutti, beninteso,

[3] M. Kent, *Osmanlı imparatorluğu'nun sonu ve büyük güçler*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, Istanbul 1999.

[4] Su questi temi si veda K.D. Watenpaugh, *Being modern in the Middle East: revolution, nationalism, colonialism and the Arab middle class*, Princeton University Press, Princeton (N. J.) 2006.

[5] BOA, *HR.SYS*, dosya 1530, gömlek 41, 9 settembre 1876 e ivi, gömlek 44, 10 marzo 1877.

appartenenti all'alta borghesia impregnata di europeismo e francofonia che popolava le principali città dell'Impero, da Istanbul, a Smirne, ad Aleppo, Sarayevo e Salonicco[6]. Tra questo ceto politico estremamente vario era forte la convinzione che la sola possibilità di sopravvivenza dello Stato ottomano, ovvero di una realtà istituzionale e militare in grado di fungere da degno avversario alle ambizioni coloniali europee, era quella di non cedere alle emergenze nazionali, puntando piuttosto sulla valorizzazione del proprio intrinseco carattere sovranazionale. Proseguire nel cammino verso il laicismo – solo garante dell'equilibrio confessionale – e l'uguaglianza di tutti i sudditi davanti alla legge parevano dunque l'unica possibilità di mantenere, in Oriente, uno Stato capace di autodeterminazione. In questo clima intellettuale, alcuni giuristi ottomani elaborarono perfino ipotesi di evoluzione confederativa dell'Impero, che tuttavia persero di plausibilità man mano che le incombenze militari, sempre più pressanti, imponevano una centralizzazione dei poteri e un appesantimento del carico fiscale gravante sulle province[7]. Insomma, parafrasando una frase dello storico francese Paul Dumont, accanto alla questione d'Oriente vi erano anche le risposte che quello stesso Oriente – o almeno una parte di esso – tentava di darvi[8].

Nell'Ottocento, dunque, mentre la penisola italiana avrebbe realizzato una "secolare aspirazione all'unità nazionale", il ceto politico dell'Impero ottomano, nel nome di tradizioni eclettiche ugualmente secolari, difendeva la dignità istituzionale del proprio ecumenismo e la sua plausibilità storica di "percorso alternativo allo Stato moderno", per usare un'espressione coniata dalla storica statunitense Ariel Salzmann[9]. Guardando più da vicino queste tradizioni, possiamo individuarne alcuni caratteri originali, che vengono qui intesi come "temi di fondo che si svolgono su tempi lunghi"[10].

---

[6] Basti dare una scorsa all'indice biografico dei diplomatici ottomani: S. Kuneralp, *Son dönem Osmanlı erkân ve ricali (1839-1922), Prosopografik Rehber*, Isis, Istanbul 1999.

[7] A. Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire. Rival Paths to the Modern State*, Brill, Leiden-Boston 2004, pp. 176 e segg.

[8] P. Dumont, La *période des Tanzîmât (1839-1878)*, in R. Mantran (a cura di), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Lille 1989, p. 522 (trad. it. *Il periodo dei Tanzimat [1839-1878]*, in *Storia dell'Impero ottomano*, Argo, Lecce 1999, p. 561).

[9] Salzmann, *Tocqueville…* cit.

[10] *Presentazione dell'Editore*, in R. Romano e C. Vivanti (a cura di), *Storia d'Italia*, Giulio Einaudi, Torino 1972, vol. I, *I caratteri originali*, p. XXXIII.

Dall'epoca della fondazione dell'Impero fino alla conclusione della sua esperienza storica, il reclutamento della classe dirigente venne intrapreso indipendentemente dall'origine etnica e confessionale. Specularmente, anche la società ottomana, intendendo con questo termine i sudditi del sultano, andava caratterizzandosi a tinte di profonda eterogeneità, anche a causa del sistema di progressiva agglomerazione da cui dipese la sua formazione. Nel corso del Quattrocento, la conquista di città veneziane e bizantine quali, per esempio, Salonicco e Costantinopoli, così come l'annessione dei centri mercantili sul Mar Nero non implicarono mai l'eccidio delle popolazioni urbane, che, salvo alcuni casi, vennero garantite nei loro diritti e, semmai, come altrove in Europa, soggette a politiche fiscali differenziate a seconda del modo in cui erano entrate a far parte dell'Impero e della disponibilità che in questo senso avevano dimostrata[11]. La permanenza della toponimia originaria nei documenti ottomani risulta a questo proposito un chiaro indizio del fatto che ai conquistatori importasse men che meno "turchizzare" le aree di recente annessione[12]. Questo clima di apertura e inclusione, piuttosto che esclusione, persistette anche nel Cinquecento, quando alcuni dominanti europei propesero piuttosto per una decisa omogeneizzazione dei rispettivi dominati. Per esempio, gli Ebrei sefarditi cacciati dalla penisola iberica e da tutti gli Stati collocati nell'orbita spagnola trovarono aperte le porte dell'Impero ottomano, occupandone importanti cariche amministrative, come quelle di appaltatori delle dogane dei principali porti mercantili[13]. Analogamente, i Moriscos, perseguitati dal re Cattolico,

[11] N. Beldiceanu, *La conquête des cités marchandes de Kilia et Cetatea Alba par Bayazid II*, in "Südost-Forschungen", XXIII (1964), pp. 36-115; E.A. Zachariadou, *La chute de Constantinople en 1453 et la mythologie postérieure*, in U. Marazzi (a cura di), Turcica et islamica. *Studi in memoria di Aldo Gallotta*, Series Minor LXIV, Università di Napoli "L'Orientale", Napoli 2003, pp. 1013-1031; H. İnalcık, *The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine buildings of the City*, in "Dumbarton Oaks Papers", XXIII-XXIV (1969), pp. 231-249 .

[12] H.W. Lowry, *The Role of Byzantine Provincial Officials Following the Ottoman Conquests of their Lands*, in *Idem*, *Studies in Defterology. Ottoman Society in the Fifteenth and Sixteenth Century*, Isis, Istanbul, 1992, p. 126 e V. Costantini, *Il sultano e l'isola contesa. Cipro tra eredità veneziana e potere ottomano*, UTET Libreria, Torino 2009, p. 83.

[13] Si veda, per esempio, il caso egiziano: S.J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt, 1517-1798*, Princeton University Press, Princeton (N. J.) 1962, p. 103.

vennero accolti profughi dai governatori ottomani dell'Africa settentrionale, che era già di per sé un coacervo di etnie e confessioni[14].

Non stupisce, dunque, che nel 1874 l'ambasciatore ottomano a Washington, nell'illustrare la riorganizzazione interna che stava subendo il corpo diplomatico italiano, specificasse che il segretario generale del ministero degli esteri del giovane Stato, il cavaliere Isacco Artom, propenso a coprire la carica di ambasciatore, sarebbe stato forse destinato a Istanbul, una delle poche capitali ove la presenza di un diplomatico di religione giudaica non avrebbe destato scandalo[15].

Strettamente collegato al tema dell'inclusione era quello della mobilità sociale, grazie alla quale individui provenienti da spazi ideologici contrapposti, tramite la conversione, che spesso consentiva di emergere da un passato di schiavitù, potevano godere di inedite possibilità di scalata sociale[16]. Il fenomeno dei rinnegati consente a questo punto di compiere una breve incursione nel terreno della religione. Vero era che nel denominare i nemici di guerra gli Ottomani non ricusavano il termine "miscredenti", seguito dagli epiteti più offensivi[17]. Del resto, andrebbe specificato che "miscredenti" non erano solo i combattenti della Santa Lega, i Veneziani a Cipro, i Russi sul Mar Nero, ma anche, all'occorrenza, gli sciiti Safavidi e, perfino, i sunniti mamelucchi, qualora contrapposti alle ambizioni egemoniche del sultano. La guerra ai sultanati mamelucchi di Siria ed Egitto, infatti, venne preceduta da un'ufficiale dichiarazione di miscredenza, chiamata *takdir*, che, nel nome di una proclamata slealtà alla *pax ottomanica*, omologò d'un colpo i fratelli sunniti a un qualsiasi nemico cristiano[18]. Probabilmente, nulla meglio di questo asservimento della religione al-

[14] A. Temimi, *Le gouvernement ottomane et le problème morisque*, Fondation Temimi, Zaghouan 1989.

[15] "Il paraîtrait que la religion de ce fonctionnaire supérieur, qui est israëlite, aurait jusqu'ici empêché sa nomination auprès d'une cour chrétienne, et il espérait que la Sublime Porte ne verrait point, le cas échéant, d'inconvénient à l'accueillir", in BOA, *HR.SYS*, dosya 773, gömlek 21, 24 settembre 1874.

[16] Gli esempi sono innumerevoli. Per un'aggiornata discussione sull'argomento si veda S. Pappalardo, *Informazioni e uomini attraverso le aree di frontiera in Mediterraneo (1570-1645)*, in "Studi Veneziani", N.S., LIV (2007), p. 156.

[17] V. Costantini, *"Contemptible unbelievers" or "loyal friends"? Notes on the many ways in which the Ottomans named the Venetians in the 16th century*, in M. Kappler (ed.), *Intercultural Aspects in and around Turkic Literatures*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2006, pp. 29-35.

[18] S. Har-El, *Struggle for Domination in the Middle East. The Ottoman-Mamluk War, 1485-1491*, Brill, Leiden 1995, p. 11.

la politica può dimostrare la vocazione ecumenica dell'Impero ottomano, il quale si presentava esso stesso come l'unica fede, la casa di chiunque ne riconoscesse l'autorità giuridica e vi si dimostrasse leale.

Sarebbe erroneo, a questo punto, definire l'Impero ottomano "tollerante" o "aperto alle diversità", concetti, questi, decisamente anacronistici in età moderna e inappropriati a definire il Sublime Stato ottocentesco. Più precisamente, lungo tutta la sua storia, l'incontro con le diversità non venne mai considerato come un evento potenzialmente disgregante, ma come l'occasione di dimostrare uno straordinario eclettismo, unito alla capacità di attrarre e trasformare tradizioni, uomini e parole altrui in proprie.

Questa capacità, che fece dello Stato ottomano un'ecumene imperiale e di Istanbul la candidata *in pectore* al ruolo di Terza Roma, era riscontrabile a più livelli, tanto che perfino molti aspetti della vita materiale come la pesca o la cucina e le espressioni artistiche, quali la musica, la letteratura, l'architettura e, per certi versi, anche la pittura, furono la risultante di un complesso sistema, per l'appunto, eclettico, ove porsi il problema delle origini non costituiva un carattere originale[19]. Che la musica di corte fosse un coacervo di tradizioni mitteleuropee, arabe, persiane e di ascendenza bizantina non fece mai sorgere in Dimitri Kantemiroğlu il dubbio che potesse trattarsi di musica "altra" che ottomana[20]. Che Santa Sofia fosse originariamente una chiesa bizantina non impedì a Maometto II né ai suoi successori d'età moderna di pensare che si trattasse del monumento che meglio di ogni altro simboleggiava la *translatio imperii* dai Bizantini alla dinastia ottomana e la metafora architettonica che di questi ultimi legittimava il potere[21]. Che Nedīm, poeta di corte protagonista della settecentesca Epoca dei Tulipani, utilizzasse nei suoi versi suggestioni semantiche, lessicali e sintattiche persiane non implica che le sue poesie non fossero, come erano, autenticamente ottomane[22].

---

[19] Sulla vacuità storiografica del problema delle origini, si veda M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1969, pp. 43 e segg.

[20] W. Feldman, *Cultural Authority and Authenticity in the Turkish Repertoire*, in "Asian Music", XXII,1 (1990-1991), pp. 86-96.

[21] R. Hillenbrand, *Islamic Architecture: form, function and meaning*, Columbia University Press, New York 1994, pp. 122-123; U. Vogt-Göknil, *Living architecture: Ottoman*, Grosset and Dunlap, New York 1966, p. 103 e S. Blair, J.N. Bloom, *The art and architecture of Islam, 1250-1800*, Yale University Press, New Haven 1994, pp. 225-226.

[22] G. Bellingeri, *Turchia, Letteratura*, in *Enciclopedia UTET della Letteratura*, in corso di stampa.

La lingua ottomana stessa si presenta come una stoffa compatta, ma intessuta di fili diversi per colore e grossezza. Una delle formule con cui il sultano definiva l'Impero nei suoi dispacci cinquecenteschi era *Südde-i Sa'ādet'üm*, letteralmente "Mia soglia di Felicità", una locuzione che tanto sul piano lessicale quanto sintattico, tramite la costruzione a *iżāfe*, richiamava la lingua persiana. Istanbul, la capitale, veniva invece chiamata *Qosṭanṭiniye al-maḥrūse*, "Costantinopoli la ben protetta", chiedendo a prestito un aggettivo arabo. In realtà, si verificava una sorta di fenomeno linguistico, per cui l'amministrazione, la cultura e anche la vita quotidiana attingevano al repertorio che la circostanza rendeva più consono a esprimere il concetto voluto. I tesorieri redigevano bilanci e censimenti in una lingua ricchissima di imprestiti lessicali arabi, dal momento che la tecnica stessa di registrazione delle finanze era di derivazione abbasside[23]. Pure di origine araba era la maggior parte della terminologia relativa alle scienze mediche e veterinarie, così come alla filosofia e all'interpretazione dei sogni. Aprendo un registro cinquecentesco di amministrazione interna dell'Arsenale imperiale, si ha piuttosto l'impressione di trovarsi di fronte a un gran numero di parole veneziane scritte in caratteri arabi: *qalafat*, *gomena*, q*alyota* e così via. Di origine greca erano – e sono – i nomi dei pesci. Davanti a questo sistema complesso, l'opera di purificazione intrapresa negli anni venti del Novecento dalla commissione per la riforma della lingua, diretta da Mustafa Kemal Atatürk, non poteva che sfociare in un'impresa parzialmente incompiuta e spesso, nella lingua turca moderna, troviamo il neologismo kemalista come ulteriore possibilità lessicale di esprimere un concetto, accanto ai termini ottomani di origine araba o persiana, se ancora in uso[24]. Paradossalmente, il termine in turco moderno con cui si definisce l'Impero è *imparatorluk*, di evidente derivazione occidentale, quasi a voler marcare l'alterità tra il presente nazionale e una storia di passata grandezza ecumenica con cui non è facile fare i conti[25].

---

[23] C.J. Heywood, *"Siyāqat"*, in *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, vol. IX, pp. 692-693 e L. Fekete, *Die Siyāqat-Schrift in der Türkischen Finanzverwaltung*, Akadémiai Kiadó, Budapest 1955, I, p. 23.

[24] G. Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, Oxford University Press, Oxford 1999.

[25] D. Jung, *Turkey at the crossroads: Ottoman legacies and a greater Middle East*, Palgrave, New York 2001 e N. Köşeoğlu, *Türk Milliyetçiliği ve Osmanlı*, Ötüken, Istanbul 2000.

La battaglia combattuta durante il XIX secolo dall'*élite* imperiale per la plausibilità di uno Stato sovranazionale nel Vicino Oriente venne perduta[26]. Nel secolo successivo, per volontà di una parte di quella stessa *élite*, che aveva ormai mutato prospettiva a causa della variata situazione politica internazionale, si andò formando la nazione turca, autentica antinomia dell'Impero ottomano. Il modello di Stato occidentale, la "grande nation" tocquevilliana, aveva vinto, portandosi appresso l'annoso mito delle origini e le annesse operazioni di invenzione della tradizione.

Con 'Alī Pascià, anche Visconti Venosta rimase sconfitto dall'evolversi delle circostanze storiche: clamorosamente escluso dal Parlamento con le elezioni del 1876, il futuro eroe di Federico Chabod si apprestava a uscire dalla scena italiana, ove acquistavano potere figure che emergevano da tradizioni politiche diverse, di ispirazione garibaldina, per le quali il patto nazionale acquistava contorni assai meno "flessibili" e rispettosi della pace e del commercio[27]. Dalla rivendicazione dell'italianità dell'Albania all'impresa di Libia il passo era breve e i peggiori auspici di 'Alī Pascià andavano realizzandosi: l'Impero ottomano aveva nel Regno d'Italia un nuovo nemico[28]. Il fragile binomio mazziniano di nazione e libertà era per sempre spezzato e proprio da quei "progressisti" che se ne chiamavano eredi spirituali[29].

Solo Filippo Turati, dai banchi del Parlamento, avrebbe più tardi denunciato i crimini di guerra commessi dall'esercito italiano in Tripolitania[30]. Ma le ragioni di Turati, Costa, De Andreis e di tutti coloro che trovavano voce nelle pagine de "L'Avanti" non sarebbero mai state quelle degli ambasciatori ottomani, che appartenevano a un'*élite*, certo, illuminata, ma politicamente conservatrice, per la quale le ra-

[26] Su temi affini, ma relativi a una diversa realtà geografica, si veda E. Comisso, *Empires as prisons of nations versus Empires as political opportunity structures: an exploration of the role of nationalism in imperial dissolutions in Europe*, in J.W. Esherick, H. Kayalı, E. Van Young (eds.), *Empire to nation: historical perspectives on the making of the modern world*, Rowman and Littlefield, Lanham 2006, pp. 138-166.
[27] BOA, *HR.SYS* 774, gömlek 35, 7 novembre 1876.
[28] V. Costantini, *L'Italia e la conquista della Libia viste dall'Impero ottomano*, in M. Isnenghi (a cura di), *Gli Italiani in guerra. Conflitti, identità, memorie dal risorgimento ai nostri giorni*, vol. II (a cura di *Idem* e S. Levis Sullam), *Le "Tre Italie": dalla presa di Roma alla Settimana Rossa (1870-1914)*, in corso di stampa.
[29] Chabod, *Storia della politica estera* … cit., pp. 65 e segg. e G. Mazzini, *Politica internazionale. Lettere slave*, Firenze 1909, p. 22.
[30] BOA, *HR.SYS* 781, gömlek 69, 5 dicembre 1913.

gioni della nascente sinistra socialista non erano che dei "*prétextes*" atti a raggiungere il solo scopo di agitare il paese e sovvertirne l'ordine stabilito[31]. La prospettiva imperiale era davvero al tramonto e consegnava, malvolentieri, ad altri processi e ad altri protagonisti il testimone della costruzione di un'altra via all'autodeterminazione dei Balcani e del Vicino Oriente.

[31] BOA, *HR.SYS* 779, gömlek 57 (5 maggio 1898), 58 (8 maggio 1898) e 59 (11 maggio 1898).

Lina Zecchi

IL SOGNO IMPERIALE DELLA III REPUBBLICA

1. Una Repubblica coloniale?

Poniamo subito una piccola ma doverosa premessa. Vogliamo segnalare qui, ad apertura di testo, l'inquietante intreccio terminologico – occultato o sottolineato, a seconda dei punti di vista – contenuto nel titolo che ho scelto per il mio intervento (il *sogno imperiale* della III *Repubblica*): se risulta chiaro in italiano, è ancora più evidente in francese, inserito in quella specifica tradizione linguistica, storica e culturale. Vengono infatti legati in un unico nodo due termini (*Empire* e *République*) in linea di principio in opposizione fra loro: la frattura storico-ideologica, l'antitesi che dovrebbe separarli, sono disinvoltamente annullati. La mia relazione cerca di limitarsi a dar conto, sinteticamente, di un dibattito sulle contraddizioni di questa *République coloniale et impériale*, una *querelle* che solo negli ultimi quindici anni sta prendendo corpo e apre infuocate polemiche in Francia fra storici di diversa formazione[1].

La storiografia francese del secondo Novecento, nei confronti del suo passato di potenza coloniale, ha spesso oscillato fra due tendenze opposte: ora relegando l'entità del fenomeno coloniale in un campo di studi generali (storia del colonialismo come fenomeno comune a tutte le grandi nazioni europee), ora al contrario chiudendola in ambiti estremamente specializzati (la colonizzazione nei Caraibi, in Algeria e nel nord Africa, in Africa occidentale ed equatoriale, in Asia sud-orientale, nell'Oceano Indiano, nel Pacifico, e così via), parcellizzandola e separandola di fatto dalla «grande» storia nazionale di Francia. Un bel saggio di Suzanne Citron dimostra che – se oggi la storia coloniale è integrata meglio negli attuali manuali scolastici di più largo uso – la sua interpretazione è ancora retta da un principio di estranei-

[1] Illuminante a questo proposito è la premessa di una recentissima pubblicazione collettiva a cura di P. Blanchard-N. Bancel, *Culture post-coloniale. 1961-2006: traces et mémoires coloniales en France*, Paris, éd. Autrement 2006, pp. 6-20.

tà: la storia coloniale di Francia vi figura come una storia lontana, disincarnata, episodica rispetto alla storia nazionale dell'Exagone[2].

Nella sua ormai classica *Histoire de la colonisation française*, Xavier Yacono era arrivato a sostenere qualcosa di difficilmente comprensibile, sia sul piano pragmatico che su quello logico: la III Repubblica francese, pur possedendo all'inizio del Novecento un Impero coloniale vastissimo, inferiore solo a quello britannico, a suo parere non avrebbe mai mostrato nessuna «vocazione coloniale». La Francia repubblicana, patria dei diritti umani, avrebbe sempre conservato un atteggiamento diffidente sulla sua «grandeur» coloniale, privilegiando – almeno nei dibattiti parlamentari – una colonizzazione «umanitaria» e «civilizzatrice»[3].

La mia relazione cerca invece di individuare come proprio durante la III Repubblica, e in pieno Novecento, la «vocazione» (se non la «missione») coloniale si sia profondamente ancorata nell'immaginario collettivo della Francia metropolitana, e quali ambiguità e ricadute questo immaginario coloniale possa avere ancor oggi sulla storia, quando non sulla politica, nazionale recente. Torniamo all'interrogativo iniziale. Perché mai una repubblica che ha come motto la mitica triade *liberté égalité fraternité* dovrebbe avere un impero? E un impero coloniale, per di più?

Faccio dunque una prima osservazione. L'espansione coloniale francese – promossa sistematicamente dal II Impero ma continuata senza sostanziali cambiamenti durante la III Repubblica nella cosiddetta «fase imperialistica trionfante», verso la fine del XIX secolo, e ancora di più nell'*entre-deux-guerres* durante il XX secolo– tende nella sua retorica trionfalistica (con buona pace di Yacono) a esaltare una vera e propria

> *mythologie* de *la supposée spécificité du «génie français*», composé de valeurs révolutionnaires et de mission universelle, de droiture républicaine et de tolérance indifférenciée à l'Autre, de «mission civilisatrice» et de peur de la différence[4] .

[2] S. Citron, «L'impossible révision de l'histoire de France», in P. Blanchard-N.Bancel, *Culture post-coloniale…*, cit., pp. 42-52.
[3] X. Yacono, *Histoire de la colonisation française*, Paris, PUF 1969.
[4] Cfr. N. Bancel-P. Blanchard-S. Lemaire, *La fracture coloniale*, Paris, La Découverte 2006, pp. 10-11. Corsivi miei.

In cosa consista esattamente questo «genio francese» in grado di legare valori rivoluzionari al sentimento di missione civilizzatrice universale, e come lo si possa conciliare con la pratica coloniale dell'assoggettamento, dell'esproprio o della segregazione degli autoctoni (vedi il *Code de l'indigénat*, su cui torneremo) è difficile capirlo, se non si riprendono in mano alcuni punti chiave. Iniziamo a percorrerli.

2. L'Esposizione Coloniale del 1931

Spostiamoci nel Novecento, all'inizio degli anni 30. L'Impero coloniale francese, o meglio il «secondo Impero coloniale», sembra allora toccare il suo apogeo e al tempo stesso la sua linea di faglia, il punto di non ritorno. Il 6 maggio 1931 Gaston Doumergue, Presidente della Repubblica, assieme al Maresciallo Lyautey, eroe ed organizzatore dell'evento, inaugura *L'Exposition Coloniale Internationale et des Pays d'Outre-Mer* nel Bois de Vincennes, alla Porte Dorée di Parigi. Per più di sei mesi, fino al 15 novembre 1931 (data di chiusura), il vasto *Empire français* – grande 22 volte la France – viene messo in scena e abbaglierà i circa otto milioni di visitatori francesi e stranieri, venuti a contemplarne il fasto esotico profuso[5].

Vengono esibiti, come dichiara Lyautey nel discorso inaugurale

[5] Il termine «Empire» nella Francia fine secolo e primo Novecento non allude all'epopea napoleonica, ma designa quasi sempre il *Secondo Impero coloniale*, – da non confondere col Secondo Impero *tout court* – che, nel momento di massima espansione territoriale, si estende su ben tre continenti (Asia: alcuni *comptoirs* in India, l'Indocina francese composta di Annam, Cocincina, Tonchino, Cambogia e Laos; Africa: nord Africa con l'Algeria e svariati protettorati, Africa occidentale ed equatoriale, Camerun e Togo, Africa orientale e Côte des Somalis; America centrale: con le più antiche colonie, ossia le Antille francesi e la Guyana), oltre che su alcune isole dell'Oceano Atlantico (Saint-Pierre e Miquelon), Pacifico (Polinesia francese, Nuova Caledonia, Wallis e Futuna, parte delle Nuove Ebridi) e Indiano (Madagascar, La Réunion e isole Comores). L'inizio di questo *Secondo Impero coloniale* viene fatto coincidere con la presa di Algeri nel 1830 e il rilancio, da parte della Francia, di una politica coloniale arenatasi col trattato di Parigi del 1763, alla fine della guerra dei Sette Anni: sconfitta dalla Gran Bretagna, la Francia aveva ceduto allora la parte più cospicua del suo cosiddetto *Primo Impero coloniale* (perdita del Canada e della Louisiana, di Tobago e Santo Domingo, di Grenada e del Senegal, in seguito restituito).

> la *prodigieuse activité de notre Empire d'Outre-Mer, son incomparable développement*, ses richesses présentes et les perspectives qu'il ouvre à nos activités et à nos espoirs[6].

Eppure, assieme a tanta sicurezza ostentata su potenza presente e prospettive future, circola un sottile disagio: questo Impero tanto prodigioso, è forse già prossimo alla decadenza? Nel discorso dell'allora ministro delle colonie, Paul Reynaud, al di là delle dichiarazioni orgogliose spuntano parole allarmanti:

> La colonisation est le plus grand fait de l'Histoire. Est-il vrai que nous célébrions aujourd'hui une apothéose qui soit proche d'une décadence ? Jamais, chez nous, l'élan de la pensée et son jaillissement n'ont été plus puissants qu'aujourd'hui. À cette minute, grâce au poste de Pontoise, inauguré hier, le son de la voix que vous entendez est écouté à Nouméa, à Hanoï, à Dakar, à Fort-de-France. Notre emprise sur le monde se resserre chaque jour. Notre idéal est tellement vivant que ce sont les idées d'Europe qui donnent aujourd'hui la fièvre en Asie. Beaucoup pensaient qu'étendre la puissance française dans le monde, c'était la diluer, l'affaiblir, la rendre moins apte à conjurer un péril toujours menaçant. Mais, aux jours tragiques, les colonies vinrent se placer aux côtés de la Mère patrie et l'union de notre Empire se fit à l'épreuve de la douleur du sang[7].

Apoteosi e/o decadenza, diluizione degli ideali repubblicani e/o missione civilizzatrice trionfante? All'interno del discorso di Reynaud, il voluto bisticcio dei termini *Empire/emprise* svela il nucleo del paradossale malinteso insito nella pretesa di poter coniugare la repubblica degli ideali umanitari con la pratica del colonialismo, la violenza delle guerre e delle annessioni territoriali *manu militari* con la seduzione del progresso universale. Se *emprise* deriva il suo etimo dal medievale *entreprise*, impresa in senso cavalleresco, *empire* deriva da *imperium*, supremazia, dominio, autorità politica sovrana. E allora, quali strategie di legittimazione impiega il discorso coloniale francese nell'epoca dell'apogeo dell'impero? E che ruolo fondamentale ha giocato, tanto all'interno della giustificazione del colonialismo quanto all'interno della critica postcoloniale, il riferimento alla tradizione u-

[6] N. Bancel-P. Blanchard-F. Vergès, *La République coloniale*, Paris, Hachette 2003, p. 86. Corsivi miei.
[7] *Ibidem*, pp. 87-88. Corsivi miei.

niversalista repubblicana? A questa domanda cercherò di rispondere sinteticamente nel prossimo paragrafo. Qui, mi interessa mettere in risalto come, proprio in pieno Novecento, si sia profondamente radicato in Francia il sogno collettivo di una «buona» colonizzazione: a dispetto di chi vede nel colonialismo un corpo estraneo alla grande tradizione nazionale, un accidente da rimuovere e dimenticare[8].

3. Il «sogno» coloniale

Svariati fattori si incrociano ambiguamente, sia nel successo popolare della grande *Exposition Coloniale* del 1931 che nei discorsi ufficiali sopra citati: l'idea che l'Esposizione sia una grande festa della Repubblica francese, la glorificazione della sua opera nel mondo, la reiterata certezza della sua superiorità. Quando si cerca di capire e valutare la profondità dell'impregnazione sociale di questa tardiva apoteosi coloniale, non ci si può tuttavia limitare a studiare i discorsi ufficiali: occorre ricordare l'attrazione esercitata sulle masse dei visitatori da una manifestazione che mette in scena un *impero favoloso*, un mondo di esotiche meraviglie epurato – come per incanto – dalla violenza e dai massacri che ne hanno reso possibile la costruzione. Nei padiglioni di Vincennes sembra infatti materializzarsi magicamente il sogno di un impero uniformemente fedele alla Francia, abitato da popolazioni indigene docili e riconoscenti, metafora vivente di una Repubblica imperiale a sua volta unita e benevola:

> Pourquoi se rend-on à l'Exposition? Sans doute pour *s'assurer de sa propre puissance de nation impériale*, mais surtout parce que l'Exposition de *Vincennes déploie le merveilleux, le rêve, l'exotisme* […] L'Exposition explore ainsi les *transpositions ludiques des*

[8] L'opera dedicata da Pierre Nora alla *memoria* repubblicana contiene un unico saggio dedicato alla storia coloniale del paese. L'autore ha difeso l'esclusione della storia coloniale perché essa avrebbe richiesto una trattazione specifica. Una simile impostazione sottende l'idea che la storia coloniale rappresenti una storia *altra* e *separata* rispetto alla storia francese, una storia che non partecipa in maniera significativa alla costruzione dell'identità politica del paese, ma che ne costituisce una proiezione deforme, fuorviante per chiunque si ponga alla ricerca della sua «vera identità». Ma la storia della Francia repubblicana non è separabile dalla storia della Francia coloniale, lo spazio coloniale non si trova al di fuori dello spazio repubblicano, anzi, «il existe une lingue histoire de *l'arbitraire* et de *l'exception* au coeur même de l'histoire de la Nation française». Cfr. P. Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard 1992.

> *schèmes coloniaux*, elle établit une métaphore des relations des métropolitains à leurs colonies. Et en cela, point n'est besoin de discours explicites, le seul fait d'être mis dans la position de puissance qui consiste à admirer son empire, ses indigènes et les réalisations coloniales, actualise une *relation au monde dont la métropole et le métropolitain constituent le centre*[9].

Siamo di colpo proiettati in una sorta di Disneyland, all'interno di una trasposizione ludica degli schemi coloniali, e proprio quando sono già emerse le spinte che renderanno inevitabile e sanguinosa la futura decolonizzazione. Ma questo giustifica ancora di più l'uso del termine *sogno* per la fantasticheria coloniale popolare, sogno che entra nell'immaginario sociale metropolitano durante gli ultimi vent'anni della III Repubblica, come variante banalizzata dell'esotismo da un lato, del presunto buon diritto coloniale di sottoporre a un regime autoritario di sudditanza intere popolazioni «barbare» o «schiaviste» dall'altro, «liberate» dal colonizzatore per portarle al giusto livello di civiltà. L'associazione automatica delle due categorie (impero *e* repubblica) nutre costantemente il legame paradossale che confonde i diritti umani repubblicani con l'avventura coloniale, questo *sogno* che ha nutrito generazioni di amministratori coloniali e di militari, e ha fornito un alibi morale ad avventurieri e speculatori, arrivando a sedurre anche spiriti ribelli, esaltati all'idea di partecipare a una «missione civilizzatrice» universale. L'impero coloniale francese – che pure, nel suo costituirsi e nel suo espandersi, non ha mai seguito una politica coerente, né designato un insieme giuridico e istituzionale omogeneo – entra così di prepotenza nell'immaginario collettivo, assume contorni onirici, si banalizza nella propaganda e nella pubblicità, nelle canzoni e nei numeri di varietà, impregna film e documentari, opere di finzione e saggi storici, proprio alla vigilia del suo disfacimento[10].

---

[9] N. Bancel-P. Blanchard-F. Vergès, *La République coloniale*, cit., p. 117. La controesposizione coloniale organizzata dalla CGT e sostenuta dai surrealisti raccoglie solo 5000 spettatori, contro ai milioni in visita a Vincennes. Tutti i gruppi sociali sembrano dunque fondersi in questo «sogno»: per un senso di sicurezza in reazione alla crisi economica del 1929, alle angosce degli estremismi politici crescenti, alla paura di una perdita di vitalità e competitività internazionale.

[10] I territori che fanno parte dell'Impero, a seconda dei periodi in cui sono stati annessi e dei loro diversi statuti, non sono mai stati retti da un unico organismo centrale, facendo capo almeno a tre strutture politico-amministrative: il ministero degli esteri, quello dell'interno e quello delle colonie. Dando luogo a quello che, secondo Yacono,

4. Diritti umani ed eccezione coloniale

Torniamo dunque al problema di fondo, da cui ha preso le mosse il mio intervento. La tradizione repubblicana francese rivendica come principio fondante – e quale democrazia non ne andrebbe orgogliosa? – la *Déclaration des droits de l'homme* del 1789, che afferma l'eguaglianza naturale di tutti gli uomini. La teoria repubblicana nasce ponendo a fondamento del proprio universalismo l'idea dell'unità del genere umano e trova la sua più adeguata espressione politica in una concezione rigidamente unitaria della nazione.

La questione coloniale sembra quindi presentarsi fin dall'origine come una contraddizione in termini: possibile far convivere l'idea dell'eguaglianza naturale con le politiche *racialisées* tipiche di ogni prassi coloniale? Ammissibile conciliare la *Déclaration* che inaugura una palingenesi ugualitaria e pone al cuore della Costituzione del 1791 il problema della cittadinanza (*citoyen*, libero cittadino di una nazione democratica e progressista, contrapposto al *sujet*, al suddito del tirannico e oscurantista Ancien Régime) con l'«eccezione coloniale»? Che tipo di logica riesce ad affermare la fine dei privilegi e l'unità della nazione, ma sottopone le popolazioni delle colonie alla legislazione d'eccezione del *Code de l'indigénat*? O meglio, come sostenere l'indifferenza di cittadinanza e nazionalità in patria e la loro separazione nelle colonie?[11]

Impresa ardua, alla luce delle polemiche storico-sociali recenti, quella di far capire come si sia potuto affermare che l'unica legittimità politica possibile viene dall'estensione del diritto di voto alla totalità del popolo, mentre si è esclusa dalla partecipazione politica la quasi totalità delle popolazioni colonizzate. Simili questioni di fondo sembrano dimostrare fin dall'origine una palese incompatibilità di principio tra valori repubblicani e pratiche del colonialismo. E tuttavia l'affermazione dell'incompatibilità tra universalismo repubblicano e dominio coloniale in Francia è un'acquisizione assai più recente di quanto si sia soliti pensare. Essa ci appare oggi del tutto evidente,

---

si potrebbe definire un «gouvernement tricéphale» (X. Yacono, *Les étapes de la décolonisation française*, Paris, PUF 1971, p. 7).

[11] D. Costantini, *Una malattia europea. Il «nuovo discorso coloniale» francese e i suoi critici*, Pisa, Edizioni Plus 2006, pp. 11-13. Il volume è stato recentemente tradotto in Francia, col titolo *Mission civilisatrice. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*, Paris, la Découverte 2008.

quando in realtà è entrata a far parte del senso comune politico molto in seguito, all'epoca delle decolonizzazioni[12].

La sua tardiva acquisizione critica si è però accompagnata in Francia (e in molti sensi è stata perfettamente funzionale) *all'espulsione della storia coloniale dalla storia della nazione*, cui abbiamo accennato nel primo paragrafo. L'incompatibilità di principio tra repubblicanesimo e colonialismo ha fatto sì che la storia della colonizzazione sia stata in un certo senso rimossa dalla coscienza nazionale, come un corpo estraneo che non può partecipare in maniera significativa – per via di una sorta di incompatibilità ontologica con la teoria repubblicana – alla costruzione dell'identità politica nazionale. La rimozione della storia coloniale dall'autocoscienza del paese ha delle conseguenze decisive per il presente politico della Francia, conseguenze tanto più rilevanti per via della mancanza di una loro adeguata analisi[13].

Torniamo dunque al principio dell'«eccezione coloniale», che mantiene la Francia della III Repubblica – fino alle decolonizzazioni – in una sorta di regime di strabismo permanente, di scissione fra regione metropolitana e colonie: c'è un *ici* e un *ailleurs*, c'è un *ora* e un *poi*, un diritto costituzionale universale applicato e applicabile qui, e negato ma forse ottenibile in futuro là. Cittadini qua, sudditi là, francesi qua e ora, schiavi o indigeni là e per il momento. Per comprendere l'esclusione delle popolazioni coloniali dalla cittadinanza occorre inserire nel discorso repubblicano un concetto nuovo e per molti versi sorprendente, un concetto che si dimostrerà capace di rivaleggiare con lo stesso principio della nazionalità. Si fa allusione a una questione alquanto curiosa: quella della (im)possibile *integrabilità* di popoli indigeni al progetto universalista repubblicano – che rifiuta programmaticamente, in nome dell'unità del genere umano e dell'eguaglianza naturale, di riconoscere all'interno della nazione gruppi determinati in base a una qualsiasi specifica singolarità culturale e/o religiosa.

Tentiamo di contestualizzare il paradosso nascosto in questa affermazione, prendendo rapidamente in considerazione il tema

[12] B. Stora, *La guerre des mémoires. La France face à son passé colonial*, Paris, Éditions de l'Aube 2007, pp. 32-33.

[13] Cfr. P. Blanchard-N. Bancel, «Mémoire coloniale. Résistance à l'émergence d'un débat», in P. Blanchard-N. Bancel, *Culture post-coloniale. 1961-2006*, cit., pp. 22-41. I due autori ipotizzano un «impensé républicain», dove si fondono la genealogia di un discorso coloniale interno (unificazione e uniformazione linguistico-amministrativa del territorio francese metropolitano) e il registro della«necessaria» diffusione dei Lumi repubblicani a popoli percepiti come biologicamente e culturalmente inferiori.

dell'esclusione delle popolazioni colonizzate dalla *cité* repubblicana. Per capire meglio, prendiamo le mosse ancora una volta dall'epoca della Rivoluzione, durante la quale l'esclusione dalla cittadinanza si confonde – nel contesto delle colonie – con l'istituzione (o l'abolizione) della schiavitù. *L'«eccezione coloniale» funziona sul modello paradossale dell'esclusione inclusiva*, includendo all'interno del dispositivo costituzionale francese le colonie per tramite della loro esclusione dalle sue garanzie. L'eccezione coloniale è capace di includere i territori coloniali nella Costituzione del 1791 della Francia repubblicana, escludendoli, nello stesso istante, dal diritto comune[14].

5. Codice dell'indigenato e fardello dell'uomo bianco

Torniamo alla III Repubblica e al suo sogno di Impero coloniale, vago aggregato di territori extraeuropei su cui la Francia estenderebbe benevola la sua missione di liberazione dei popoli arretrati e oppressi, costringendoli in qualche modo a progredire verso la civiltà come una madre severa nei confronti di bambini riottosi. Dalla guerra di conquista dell'Algeria nell'Ottocento sino alla decolonizzazione e oltre (con riflessi sull'attualità politica francese) sembra restare intatto un principio cardine, sul quale riposa la legittimità di ogni guerra coloniale: far guerra ai popoli barbari è un *dovere*. È a partire da una simile concezione del rapporto tra popoli colonizzatori e popoli colonizzati che la III Repubblica può concepire la colonizzazione, durante la fase imperialistica propriamente detta, come un *dovere morale*, come una *missione provvidenziale* compiuta in nome e per conto dell'universalità dei principi repubblicani: «Si nous avons le *droit* d'aller chez ces barbares, – dice Jules Ferry al Parlamento francese – c'est parce que nous avons le *devoir* de les civiliser»[15].

Manifest Destiny negli Stati Uniti, *White Man's Burden* in Inghilterra, *Mission civilisatrice* in Francia. Le potenze colonizzatrici occidentali si lanciano nelle conquiste imperiali giustificando il diritto

[14] Cfr. D. Costantini, *Una malattia europea. Il «nuovo discorso coloniale francese» e i suoi critici*, cit., pp. 50-53 e R. Brauman, «Indigènes set indigents: de la mission civilisatrice coloniale à la mission humanitaire», in P. Blanchard-N. Bancel-S. Lemaire, *La fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, cit., pp. 169-175.

[15] Citato in G. Manceron, *Marianne et les colonies*, Paris, La Découverte, 2003, p. 102.

d'ingerenza in stati sovrani con il *diritto/dovere* di una missione ideale da compiere:

> Appartenir à la Nation, à l'État qui défend ce destin, le faire sien et le défendre fait de vous un citoyen, s'y opposer vous exclut de la communauté des citoyens […] les colonisés sont *par destin* sous la tutelle des Occidentaux. Ils peuvent espérer un jour faire partie de l'humanité éclairée […] ces destins occidentaux qui répondent aux destins des peuples non européens (l'infériorité de ceux-là exige la tutelle de ceux-ci) forgent des récits différents. Celui de la France est un récit de la puissance maternelle, bonne et charitable, désintéressée et magnanime […] la III République doit forcer le trait, insister sur les principes *moraux* qui l'animent, démontrer qu'il s'agit de *générosité* et non pas de goût pour la domination et la rapine, qu'il s'agit de guider «les peuples dans la nuit» plutôt que de les asservir[16].

Ancora una volta, è difficile non cogliere l'ambigua coesistenza di principî tanto opposti: glorificazione degli ideali repubblicani eredi della Rivoluzione francese e denigrazione dello straniero, del non occidentale. Il *Code de l'indigénat* viene ufficialmente adottato nel 1881, ma solo dal 1887 in poi il governo francese lo impone in tutte le colonie: gli autoctoni di qualsiasi etnia e cultura (Africani, Algerini, Vietnamiti, ecc.) sono uniformati nella categoria *indigeni*, con misure discrezionali atte a far regnare nei territori variegati dell'impero il «buon ordine coloniale». Misure che comprendono lavori forzati, proibizione di circolare di notte, requisizioni, imposte più o meno gravose, codice sempre «migliorato» onde adattare gli interesse dei coloni alla «realtà del paese».

La sola storia, la sola cultura degna di questo nome è quella incarnata dall'azione del colono, prolungamento della storia della metropoli. Il paese colonizzato è percepito al limite come un luogo senza storia né cultura, abitato da un popolo incapace di agire moralmente, legato a modelli culturali *barbari* e superati[17].

[16] N. Bancel-P. Blanchard-F. Vergès, *La République coloniale*, cit., pp. 68-69.
[17] *Ibidem*, p. 76.

6. Stereotipi coloniali. Indigeni irrazionali e cattivi selvaggi

In un libro ormai introvabile, che risale agli inizi degli anni 70, Martine Astier Loutfi analizzava come l'espansione coloniale francese nel XIX secolo venisse riflessa nella narrativa, passando dai modelli «alti» ottocenteschi legati alla grande tradizione dell'esotismo letterario (Fromentin, Nerval, Flaubert, Maupassant e Loti) a romanzi minori (ibridati con *reportage*, memoriali, relazioni di viaggio, diari veri o finti) dominati da una tematica dichiaratamente imperialistica e/o propagandistica, di largo successo popolare fra l'ultimo Ottocento e il primo Novecento[18].

La colonizzazione *manu militari* dell'Algeria e le aspirazioni frustrate dei coloni francesi ne forniscono alcuni esempi calzanti: dalla satira generica di *Tartarin de Tarascon* di Daudet che, se maltratta l'arroganza dei militari e il parassitismo dei coloni, dipinge a tinte ancora più fosche gli «indigeni» arabi (sempre straccioni, irrazionali, grotteschi, viziosi: «caïds à grosses lunettes» che esercitano «une justice sans conscience […] libertins et ivrognes […] qui rêvent sous les palmes»), passando per *Bel-Ami* di Maupassant, dove il cinico protagonista sfrutta gli scandali coloniali per assicurarsi una bella carriera giornalistica e i problemi della colonizzazione si riducono spesso a una particolare forma di affarismo che offre un modo rapido di arricchirsi, si arriva nell'ultimo ventennio dell'Ottocento alle opere di Vigné d'Octon, di Paul Bonnetain, di Jules Boissière, senza escludere i romanzi di un Pierre Loti «imperialista imperfetto», per riprendere la definizione applicata a Conrad da Oliva e Portelli[19].

Non potendo dedicare qui tutto lo spazio che meriterebbe alla serie di stereotipi negativi con cui è caratterizzato l'«indigeno» delle colonie sia nella letteratura legata all'esotismo (raffinata o popolare che sia, poco importa: nessun autore, da Daudet a Loti, da Maupassant a Verne è esente dall'uso di una svalutazione spesso caricaturale o fobica del diverso, del non occidentale), sia in quella dichiaratamente imperialistica (Psichari, Bonnetain, i fratelli Leblond, Vigné d'Octon, ecc.), mi limito al repertorio di immagini disforiche più ricorrente: subumano o umano corrotto, «scimmia» dell'occidentale quando cerca

[18] M. Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme. L'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française 1871-1914*, Paris-La Haye, Mouton 1971.

[19] Cfr. Oliva-Portelli, *Conrad. L'imperialismo imperfetto*, Torino, Einaudi 1973. Per un'analisi approfondita delle brevissime citazioni da *Tartarin de Tarascon* e della collusione affari-politica in *Bel-Ami*, rinvio a M. Astier Loutfi, *op. cit.*, pp. 9-30.

di adeguarsi ai suoi usi e costumi, sadico e/o barbaro, oggetto erotico reificato o animalizzato, senza linguaggio degno di questo nome (se non parlano un improbabile «petit nègre», gli indigeni sono ridotti a emettere suoni incomprensibili, rumori di fondo su cui si isola la lingua del narratore e dei suoi personaggi), l'indigeno è ridotto a specchio deformante dei fantasmi che abitano chi li guarda e li descrive[20].

La crudeltà, il sadismo, le perversioni sessuali, la brutalità e il ridicolo sono sempre direttamente o indirettamente descritti come attributi costitutivi dell'indigeno. Qualsiasi osservazione su un singolo comportamento indigeno «bizzarro» si generalizza subito, per diventare segno di una diversità biologico-razziale, di una irrecuperabile distanza dalla civiltà. Pagine e pagine di autori diversi si accumulano per illustrare il fanatismo, l'isteria congenita, la barbarie, l'irrazionalità dell'indigeno, uniformando in una sorta di «zoo umano» inassimilabile all'Occidente arabi e senegalesi, tahitiani e vietnamiti[21].

Lo stesso Maupassant, che riesce spesso a sfuggire a questa smania generalizzante, fornisce un esempio ai confini del surreale quando, contemplando lo spettacolo «stupefacente» di un tunisino che ara il suo campo, osserva:

> *Le sillon de l'Arabe n'est ce beau sillon profonde et droit du laboureur européen*, mais une sorte de feston qui se promène capricieusement à fleur de terre, autour de touffes de jujubiers. Jamais ce nonchalant cultivateur ne s'arrête ou ne se baisse pour arracher une plante parasite poussée devant lui…*On retrouve bien dans cette in-*

[20] Nel saggio introduttivo al libro di A. Licari-R. Maccagnani-L. Zecchi, *Letteratura Esotismo Colonialismo*, Bologna, Cappelli, 1978, Gianni Celati osserva: «L'esotismo mette in ballo necessariamente una situazione di bilinguismo […] soprattutto perché deve riportare l'universo territoriale esotico attraverso segni che facciano trasparire la lontananza, l'aura, lo scarto della diversità. Deve in sostanza confrontare due lingue, usandone una per la pratica enunciativa (quella nazionale) e l'altra (quella del territorio esotico) come base referenziale degli enunciati. Lingua di enunciazione e lingua referenziale: ce ne accorgiamo nei romanzi e nei film quando un parlante indigeno dice qualche parola della sua lingua. La lingua del territorio scompare, diventa rumore di fondo, ma anche base referenziale di tutta la rappresentazione – i costumi, i luoghi, gli oggetti, l'universo di cui si sta parlando» (p. 23).

[21] M. Astier Loutfi, *op. cit.*, pp. 63-64. Cfr. N. Bancel-P. Blanchard-G. Boëtsch-E. Deroo-S. Bonnaire, *Zoos humains. Aux temps des exhibitions humaines*, Paris, la Découverte 2004.

> *différence tranquille*, dans ce respect pour la plante poussée sur la terre de Dieu, *l'âme fataliste de l'Oriental*[22].

Che un lavoro tanto banale, magari anche malfatto per cause contingenti che il narratore neppure si sogna di prendere in considerazione, diventi non solo *stupefacente* ma assurga a marchio rivelatore del fatalismo orientale come carattere genetico, in grado di confermare, una volta di più, l'irrimediabile pigrizia e irrazionalità del non occidentale è un tratto ricorrente della letteratura (esotica e/o imperialista) del secondo Ottocento e del primo Novecento. Queste generalizzazioni, sotto l'aspetto di osservazioni etnologiche puntuali o di giudizi pseudo-oggettivi, tradiscono sforzi più o meno consapevoli di legittimare la situazione privilegiata dell'osservatore-colonizzatore di fronte all'oggetto-colonizzato. Ne consegue che la luce della ragione (occidentale in genere, francese più specificamente) *deve* essere portata in tanta notte: non è forse questo il duro fardello dell'uomo bianco?

7. Colonialismo positivo e postcolonialismo: l'«impensato» della Repubblica

Avviamoci alla conclusione di questo breve intervento, tornando ancora una volta sulla buona coscienza e sulla visione idealizzata di sé che la «missione civilizzatrice» non ha mai smesso di proporre ai francesi durante la III Repubblica e oltre. La propaganda coloniale ha sfruttato fino in fondo l'impatto di una rappresentazione capace di attenuare o nascondere la realtà della colonizzazione, trasformandola in una sorta di impresa educativa esemplare:

> La colonisation est un *idéal humanitaire*. L'idéal missionnaire républicain repose sur cet appel au devoir du civilisé. «La conquête d'un pays de race inférieure par une race supérieure qui s'y établit, n'a rien de choquant», déclare Renan. On le voit, *le discours colonial fait écran à la brutalité de la colonisation et s'auto-alimente* de justifications morales et juridiques. Il met des mots à la place des autres, berçant les colons dans la douce rêverie d'un ordre naturel[23].

---

[22] G. de Maupassant, *La vie errante* (1890), in *Œuvres complètes*, Paris, Conard 1909, t. VII, p. 183. Corsivi miei.

[23] N. Bancel-P. Blanchard-F. Vergès, *La République coloniale*, cit., pp. 71-72.

Ricordiamo ancora una volta che, a partire dagli anni 30 dell'Ottocento, il colonialismo francese entra nell'era della sua modernità, lanciandosi sempre più spregiudicatamente in una corsa all'espansione coloniale che porterà la Francia a costruire, nel giro di pochi decenni, il secondo più vasto impero coloniale al mondo dopo quello inglese. È in questo contesto che, in maniera del tutto sorprendente, l'idea della lotta contro la *barbara* istituzione della schiavitù può essere usata come argomento a favore della colonizzazione e del suo progressivo estendersi a un catalogo sempre più vasto di territori. «Dimenticando» quanto proprio la schiavitù nelle colonie francesi caraibiche abbia tardato a essere abolita dalla Francia rivoluzionaria, per essere poi surrettiziamente riammessa (vedi l'«eccezione coloniale» di cui abbiamo più volte parlato) e definitivamente abolita solo dalla II Repubblica nel 1848.

Poche parole per concludere. Per oltre un secolo, la sicurezza che la Francia rappresentasse il modello assoluto di una civilizzazione tendente all'universale che *ha il dovere* di portare i suoi valori per *educare* e *liberare* gli abitanti di lontane contrade rette da usanze barbariche e tiranniche – questa decisiva particolarità francese – ha fornito la più potente e costante fonte di giustificazione del colonialismo e delle sue guerre di conquista fino in pieno Novecento. *Guerra umanitaria* – si diceva – quella coloniale, necessaria per porre fine alla barbarie e all'abbrutimento nei quali i popoli che non sono stati in grado di sollevarsi sino alla forma politica democratica e repubblicana continuano a trovarsi. *Guerra provvidenziale*, poiché capace di indirizzare verso la civilizzazione quei popoli bambini, attardatisi nella riproduzione delle proprie erronee abitudini culturali e incapaci di imboccare la via maestra della storia.

Discorsi ormai improponibili, superati per sempre nell'attuale mondo postcoloniale? Dopo i testi che rigettano e smascherano la «buona coscienza» del sistema coloniale, irrompendo e arroventando il dibattito intellettuale del secondo dopoguerra negli anni 50 (testi fondanti, come quelli di Césaire, Memmi e Fanon), dopo le guerre e le sofferenze che hanno accompagnato il disfacimento dell'impero coloniale francese, dopo gli atti di contrizione di cui sono disseminati i testi specialistici sull'argomento dagli anni 60 in poi, non si tratta di argomenti ormai consegnati alla storia?

Le cose non stanno esattamente in questi termini ideali. Negli ultimi dieci anni, in Francia, per la prima volta dal secondo dopoguerra

il problema dell'eredità del sistema coloniale è tornato a essere oggetto di un dibattito pubblico infuocato. Perché mai, si chiede Bancel, questo ritorno a volte violento di un *dibattito su culture assimilabili e inassimilabili*, su sentimenti di (in)confessata superiorità del modello occidentale, che si credevano da tempo eliminati dalla coscienza sociale collettiva francese?

> En ce début du XXIe siècle, observe-t-on cette émergence d'une nouvelle configuration? Pourquoi tant de documentaires, d'émissions à la télévision et sur les radios, de tribunes libres, pétitions, d'articles dans journaux […] sont-ils consacrés à la manière dont ces héritages affectent la société contemporaine ? Pourquoi cette loi du 23 février 2005 – aboutissement d'un long débat parlementaire commencé en septembre 2003 […] – souhaitant que l'enseignement scolaire de l'histoire coloniale présente de manière «positive» l'«œuvre coloniale» de la France aux colonies?[24]

Non tanto perché il presente sia prigioniero del passato, conclude Bancel, quanto perché su questo passato era calato di colpo un grande silenzio, un non detto che non è stato mai interrogato abbastanza: esisterebbe quindi tuttora una rimozione, un «impensato» della colonizzazione che la Repubblica francese è restia a colmare. Gli stereotipi e i termini denigratori che hanno alimentato per più di un secolo l'immaginario coloniale non sarebbero affatto scomparsi come neve al sole dall'oggi al domani, ma si sarebbero semplicemente spostati, nascosti e/o riemersi sotto altri nomi: emergenza immigrazione, rivolta giovanile nelle *cités sensibles* delle periferie metropolitane, difficoltà della Francia a integrare le nuove generazioni di cittadini nati da genitori «stranieri», non sarebbero forse altrettanti sintomi che testimoniano quanto sia ancora al lavoro questo «impensato» coloniale nella V Repubblica?

Socializzare la storia coloniale, tornare sul ruolo della Repubblica nella costruzione imperiale dovrebbe finalmente permettere di analizzare più a fondo la storia della Francia moderna, per decostruire i fondamenti del suo immaginario ancora intriso di stereotipi coloniali. L'onnipresenza sotterranea ma tenace di questo passato rinato oggi

[24] N. Bancel, *Préface* à la nouvelle édition de N. Bancel-P. Blanchard-F. Vergès, *La République coloniale*, cit., p. I. L'articolo 4 della legge, che imponeva l'insegnamento nelle scuole dell'opera «positiva» del colonialismo francese, è stato successivamente abrogato dal presidente della Repubblica Chirac nel 2006.

sotto nuovi aspetti rischia invece eternarli, o addirittura di rafforzarli. La decolonizzazione francese sarebbe rimasta in un certo senso ancora *incompiuta* nel campo delle scienze storiche ─ senza aver portato a una prospettiva di riflessione storica postcoloniale analoga a quella anglosassone ─ e dovrebbe trovare in questa missione autoconoscitiva le condizioni indispensabili alla sua elaborazione: per riflettere sull'eredità della Repubblica coloniale, sulla differenza culturale e sulla democrazia.

BIBLIOGRAFIA SELETTIVA

Fonti primarie

R. Allier, *Le non-civilisé et nous. Différence irréductible ou identité foncière ?*, Paris, Payot 1923.

M. Astier-Loutfi, *Littérature et colonialisme (1871-1914)*, Paris/La Haye, Mouton 1971.

A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence Africaine 2004 (1955).

F. Fanon, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil 1952.

C. Hodeir-M. Pierre, *L'Exposition Coloniale*, Bruxelles, Complexe 1991.

A. Memmi, *Portrait du colonisé précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard 1985 (1957).

Paul Reynaud, *L'Empire français. Discours prononcé à l'inauguration de l'Exposition coloniale*, Paris, Impr. De Guillemat et Lamathe 1931.

Albert Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales*, Paris, Éditions du Sagittaire 1931.

Oscar Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950.

Raoul Girardet, *L'idée coloniale en France de 1871 à 1962*, «Pluriel», Paris, Hachette, 1986.

Manuali sulla colonizzazione fino all'inizio degli anni 90

X. Yacono, *Histoire de la colonisation française*, Paris, PUF 1969.

X. Yacono, *Les étapes de la décolonisation française*, Paris, PUF 1971.

P. Pluchon, *Histoire de la colonisation française, tome 1. Le Premier Empire colonial des origines à la restauration*, Paris, Fayard 1991.
P. Pluchon-D. Bouche, *Histoire de la colonisation française, tome II*, Paris, Fayard 1991.
C. Coquery-Vidrovitch-C. R. Ageron, *Histoire de la France coloniale*, Paris, Armand Colin 1991.

Revisionismi e atti di contrizione: 1980-2008

C. Liauzu, *Aux origines des tiers-mondismes. Colonisés et anticolonialistes en France 1919-1939*, Paris, L'Harmattan 1982.
P. Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers-Monde, culpabilité, haine de soi*, Paris, Editions de Seuil 1983.
H. Grimal, *La décolonisation de 1919 à nos jours*, Bruxelles, Complexe 1985.
N. Bancel-P. Blanchard-F. Vergès, *La colonisation française*, Paris, Milan éd. 2007.
M. Ferro, *Histoire des colonisations*, «Points», Paris, Seuil 1996.
M. Ferro, *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont 2003.

Decolonizzazione, immigrazione e identità nazionale: 1990-2008

N. Bancel-P. Blanchard-F. Vergès, *La République coloniale. Essai sur une utopie*, Paris, Albin Michel 2003.
N. Bancel-P. Blanchard-G. Boetsch-E. Deroo-S. Lemaire, *Zoo humains. De la Venus hottentote aux reality shows*, Paris, La Découverte 2002.
N. Bancel-P.Blanchard-F. Vergès, *La colonisation française*, Paris, Milan éd. 2007.
S. M. Barkat, *Le corps d'exception. Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie*, Paris, Editions Amsterdam 2005.
Y. Benot, *Massacres coloniaux*, Paris, La Découverte 2001.
S. L. Boulbina, *Les colonies, une réalité fantôme*, in «Les Temps Modernes», n. 635-636, 2005-2006, pp. 190-206.
O. Lecour Grandmaison, *Coloniser, exterminer: sur la guerre et l'Etat colonial*, Paris, Fayard 2005.
C. Liauzu et alii, *Dictionnaire de la colonisation française*, Paris,

Larousse 2007.
G. Manceron, *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, Paris, La Découverte 2003.
J. Marseille, *Empire colonial et capitalisme français : histoire d'un divorce*, Paris, Albin Michel 2000.
M. Michel, *Décolonisation et émergence du tiers monde*, Paris, Hachette 1993.
P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Paris, Gallimard 1992.
A. Ruscio, *Le Credo de l'homme blanc. Regards coloniaux français, XIX-XX siècle*, Bruxelles, Complexe 1996.
E. Said, *Culture and Imperialism*, London, Vintage 1994.
E. Savarese, *L'ordre colonial et sa légitimation en France métropolitaine. Oublier l'Autre*, Paris, L'Harmattan 1998.
B. Stora, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, Paris, La Découverte 1991.
P. Weil, *Qu'est-ce qu'un Français?*, Paris, Grasset 2002.

Rosa Caroli

"DALLA NAZIONE ALL'IMPERO: TEORIA E PRATICHE DEL COLONIALISMO GIAPPONESE"

La storiografia sul Giappone è pressoché concorde nell'assumere il 1868 come l'inizio di una nuova era, il momento di rottura − epocale, appunto − tra due fasi storiche distinte, segnando l'avvio di una rapida transizione dal regime feudale alla moderna amministrazione statale centralizzata. Il "rinnovamento" (*ishin* 維新) annunciato nel 1868, infatti, diede inizio a un'intensa stagione di riforme politiche, economiche e sociali promosse dall'alto che gettarono le basi per l'edificazione di uno "stato moderno a guida imperiale" (*kindai tennōsei kokka* 近代天皇制国家), le cui priorità furono individuate nella centralizzazione dei poteri e nello sviluppo di un sistema economico capitalistico fondato su un'industrializzazione guidata, almeno nella fase iniziale, dallo stato.

L'opera di definire i confini della nazione giapponese in modo che coincidessero con i limiti politici del nuovo stato richiese il superamento delle eterogeneità che − in termini amministrativi, socio-economici e culturali – avevano caratterizzato il Giappone sino a tutto il periodo feudale, quando la limitata mobilità territoriale e sociale aveva contribuito a mantenere una frammentazione percepibile anche sul piano linguistico. In effetti, sino alla vigilia delle Restaurazione Meiji, la maggior parte di coloro che popolavano lo spazio denominato Giappone non era propensa a percepirsi in termini di 'giapponesi' e il senso comunitario del singolo raramente superava i confini del villaggio o del centro urbano in cui egli viveva[1].

Oltre a fungere da supporto al conseguimento dell'unità del nuovo stato Meiji, la formulazione del discorso nazionale fu poi finalizzata a risolvere un rilevante problema posto dalla modernizzazione, la quale, fondandosi sulla premessa della superiorità del modello occidentale, era percepita come una seria minaccia all'identità nazionale. In effetti, dopo una breve iniziale − e pressoché indiscriminata − infatuazione verso quanto proveniva dall'Occidente, la leadership politica

[1] Cfr. Oguma Eiji, *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen. 'Nihonjin' no jigazō no keifu*, Shin'yōsha, Tokyo 1995, p. 6 (traduzione in inglese: *A Genealogy of 'Japanese' Self-images*, Trans Pacific Press, Rosanna 2002, p. xxix).

e intellettuale preferì limitare l'emulazione del modello occidentale al solo ambito tecnologico e scientifico, e definire l'essenza dell'"essere giapponesi" guardando invece alla tradizione, come sintetizzato nello slogan "*wakon yōsai*" 和魂洋才, ovvero "sapere occidentale e spirito giapponese", che prese ad affermarsi dopo circa un decennio dall'inizio dell'era Meiji[2].

Il discorso nazionale assunse un colore particolarista nella misura in cui attinse ampiamente dalla tradizione shintoista, la quale riconosceva un legame di sangue tra la divinità solare e la famiglia regnante, attribuiva al sovrano un potere magico-religioso capace di garantire protezione al popolo, e dove i miti cosmogonici, che si riferivano in realtà al solo arcipelago nipponico, assegnavano al Giappone una natura divina in quanto paese creato dagli dèi. Lo shintoismo si prefigurava pertanto come un patrimonio esclusivo della comunità che si riconosceva nell'autorità politica e spirituale dell'imperatore, il quale costituiva l'unico simbolo di unità sopravvissuto a secoli di decentramento politico-amministrativo. La visione confuciana concorse alla definizione della natura e dei poteri dello stato, inibendo la possibilità che fosse operata una separazione tra sfera pubblica e sfera privata. In effetti, la modernizzazione avviata dopo il 1868 non implicò una messa in discussione delle tradizionali forme di legittimazione divina dell'autorità politica, mentre lo stato imperiale, monopolizzando il diritto di determinare i valori assoluti, venne ad assumere le sembianze di una istituzione morale[3].

Si delineò pertanto un'idea di "stato-famiglia" (*kazoku kokka* 家族国家), dove il "popolo giapponese" tendeva a essere concepito in termini etnico-razziali e il potere politico fondato sulla legittimazione

[2] Interessante notare che il secondo carattere di *wakon* può essere letto anche *tamashii* ed è lo stesso che compone l'espressione *Yamatodamashii* 大和魂, la quale venne assunta dal discorso nazionale e nazionalista per designare l'autentico "spirito giapponese", richiamando in tal modo la tradizione più antica e l'idea di esclusività del popolo giapponese.

[3] Cfr. Maruyama Masao, "Teoria e psicologia dell'ultranazionalismo", in Maruyama Masao, *Le radici dell'espansionismo. Ideologie del Giappone moderno*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 1990, pp. 3-25. In questo saggio, apparso per la prima volta sulla rivista *Sekai* nel maggio 1946, Maruyama ricorre alla definizione di "stato neutrale" (*neutraler Staat*), che Carl Schmitt riconosce essere una caratteristica fondamentale dello stato europeo moderno, per rilevare come lo stato moderno giapponese si differenziasse da quello europeo innanzi tutto per il suo non essere "neutrale" rispetto ai valori morali; ciò, a suo avviso, impedì la "interiorizzazione della morale", da lui considerata come "prerequisito di ogni autentica modernizzazione".

divina. La stessa Costituzione varata nel 1889 (la quale costituì il primo esempio di Costituzione moderna adottata in Asia) riconobbe giuridicamente i giapponesi come "sudditi" (*shinmin* 臣民) di un sovrano divino "discendente dal Cielo", fondando in tal modo l'esistenza del popolo in termini etici più che politici[4].

Le radicali trasformazioni avviate all'interno del Giappone a partire dal 1868 si intrecciano con altri mutamenti − altrettanto epocali − che interessarono gli equilibri politici tra i paesi dell'Asia Orientale e che dipesero in ampia misura dalla crescente pressione esercitata dalle potenze occidentali nella regione. Pressione che si manifestò a partire dalla Prima guerra dell'oppio tra Gran Bretagna e Cina (1839-42)[5], la quale si concluse con la stipula del primo di una serie di trattati che avrebbero sottoposto quest'ultima a un meccanismo di controllo economico e territoriale da parte delle Potenze occidentali[6]. Fu sulla scia

[4] Il termine *shinmin* venne formalmente impiegato per la prima volta nelle Istruzioni imperiali per l'istituzione del Parlamento (*Kokkai kaisetsu no chokuyu* 国会開設の勅諭), emanate il 12 ottobre 1881, e il suo uso fu sancito in modo definitivo con la Costituzione del 1889 per designare il popolo giapponese a eccezione del sovrano e della famiglia imperiale. Cfr. In Kenji [Yun Kon-cha], *Minzoku gensō no satetsu. 'Nihon minzoku' to iu jikoteiji no gensetsu* (Il fallimento dell'illusione del *minzoku*. Espressioni autoreferenziali di 'popolo giapponese'), in "Shisō", n. 12, 1993, p. 11.

[5] Dopo che il governo britannico aveva tentato invano di stabilire un libero commercio con la Cina (la quale aveva invece limitato al porto di Canton gli scambi commerciali con gli europei, in cerca di prodotti cinesi pagati con valuta preziosa), la East India Company aveva dato vita a un sistema di vendita illegale di oppio in Cina, che veniva prodotto in India (divenuta dominio britannico dalla metà del XVIII secolo) e il cui uso si era diffuso in varie zone dell'Asia Orientale sin dal XVII secolo. La crescente quantità di oppio che, in violazione ai divieti più volte ribaditi dalle autorità cinesi, la Compagnia aveva continuato a introdurre in Cina ebbe pesanti conseguenze sul sistema economico dell'impero Qing (dato che l'acquisto di questa merce, pagato ora in argento, non era più compensato dalla vendita di prodotti cinesi), alimentando peraltro lo sviluppo di attività di contrabbando e procurando effetti deleteri sul piano sociale; ciò indusse il governo di Pechino a inviare a Canton un commissario speciale che, nel 1839, fece sequestrare e bruciare un carico di oppio, scatenando così la reazione britannica.

[6] Il Trattato di Nanchino (1842), infatti, oltre a prevedere l'apertura di cinque porti cinesi al commercio, il pagamento di una cospicua indennità di guerra e la cessione di Hong Kong, poneva limitazioni alle tariffe doganali sulle merci d'importazione e, stabilendo che i sudditi della corona britannica fossero sottoposti alla giurisdizione dei consoli che si sarebbero stabiliti nei porti aperti, prefigurava quella norma di extraterritorialità che sarebbe stata imposta in termini più espliciti dagli Stati Uniti nel 1844. La sconfitta nella Seconda guerra dell'oppio (1856-58) contro le truppe anglo-francesi costò alla Cina il pagamento di un'indennità pari a 300 tonnellate d'argento, che accelerò

di questi drammatici eventi e, anche, a seguito di ripetute sollecitazioni provenienti dall'esterno e formulate in vari modi[7] che il Giappone si risolse ad attenuare dapprima la politica di isolamento e a concludere poi, a partire dal 1858, una serie di trattati che, come quelli già sottoscritti dalla Cina, non garantivano una reciprocità di diritti tra le due parti. Se, infatti, la concessione del diritto di extraterritorialità agli stranieri residenti poneva un limite alla sovranità del Giappone, le restrizioni poste ai dazi doganali sulle merci d'importazione fungevano da ostacolo a una politica protezionistica e avrebbero avuto pesanti ripercussioni nel processo di industrializzazione accelerata avviato dopo il 1868. L'imposizione di tali limitazioni non solo sollevò aspre e diffuse critiche nell'immediato, ma continuò a essere percepita come un evidente sintomo dell'atteggiamento pregiudiziale dell'Occidente, contribuendo peraltro ad alimentare il sentimento nazionalista. Sino alla loro completa cancellazione, l'abolizione dei cosiddetti trattati ineguali costituì un obiettivo prioritario nell'agenda governativa e molte delle scelte compiute in politica interna ed estera furono finalizzate a conseguire questo traguardo[8].

Se tali eventi contribuirono a scardinare il tradizionale ordine gerarchico che aveva regolato per secoli i rapporti tra gli stati di questa regione, il Giappone svolse un ruolo attivo nel superamento di tale ordine. Fu, infatti, il governo Meiji a imporre al Regno delle Ryūkyū la sospensione dei rapporti tributari con la Corte cinese nel 1875 e a trasformarlo quattro anni dopo nella provincia giapponese di Okinawa, assestando in tal modo un duro colpo al sistema interstatale asiatico orientale nella misura in cui le Ryūkyū furono il primo stato a fuoriuscire dal sistema tributario sinocentrico[9]. Fu sempre il governo Meiji

il processo di drenaggio dell'argento che l'Impero aveva accumulato in secoli di commercio.

[7] A questo proposito, oltre alla lettera inviata nel 1844 dal re d'Olanda che esortava le autorità giapponesi a mutare la propria politica estera prima di esservi costretti dalla forza militare degli occidentali, è da ricordare soprattutto l'arrivo nel 1853 del commodoro statunitense Matthew C. Perry alla guida di quattro navi da guerra, il quale riuscì a convincere le pur riluttanti autorità giapponesi ad accogliere la richiesta di aprire alcuni porti, così come previsto dal Trattato di Kanagawa del 1854.

[8] Esemplificativo dell'urgenza con cui la revisione dei trattati ineguali veniva percepita nel paese è l'attentato del 1889 contro l'allora ministro degli Esteri Ōkuma Shigenobu, accusato di tenere una linea flessibile verso le Potenze occidentali. La clausola dell'extraterritorialità fu abolita nel 1899, quella relativa alla limitazione dell'autonomia tariffaria nel 1911.

[9] Kim sostiene che tale atto costituì il primo concreto tentativo compiuto dal Giappone per ridefinire gli equilibri politici in Asia Orientale. Kim Key-Hiuk, *The Last Phase of*

che, nel 1876, impose a Seoul un trattato che prevedeva l'apertura di tre porti, concedeva al Giappone i diritti di extraterritorialità e riconosceva la Corea come stato indipendente, emulando così i metodi usati dagli occidentali, negando i diritti rivendicati dalla Cina sul Regno sulla base del plurisecolare vincolo tributario e gettando le basi per la futura ingerenza giapponese negli affari coreani[10].

Il Giappone Meiji dimostrò una certa abilità anche nell'accogliere quei concetti di civiltà e di progresso che l'Occidente aveva coniato e andava imponendo al di là delle proprie frontiere, i quali presentavano significative differenze rispetto alle nozioni che sino ad allora erano prevalse in Asia Orientale.

> The idea of civilization which inspired the Meiji government's *mission civilisatrice* was no longer the Chinese notion of *ka*, with its emphasis on order and outward propriety, but rather the Western-inspired version of civilization for which Meiji scholars were obliged to invent a Japanese translation: *bunmei*. Unlike *ka*, *bunmei* was a

---

the East Asian World Order. Korea, Japan, and the Chinese Empire, 1860-1882, University of California Press, Berkeley, Los Angeles & Tokyo 1980, pp. 199-200. Appare interessante ricordare che, tra le autorità cinesi, non mancò chi espresse una preoccupazione circa le ripercussioni che la sospensione della pratica tributaria imposta alle autorità ryukyuane dal governo Meiji avrebbe potuto avere in futuro; ad esempio, Ho Ju-chang (He Rurang), il primo legato cinese a giungere in Giappone nel 1877, esortò ripetutamente il proprio governo affinché mostrasse una maggiore risolutezza nella contesa con Tokyo per il controllo del pur piccolo regno, altrimenti il Giappone avrebbe potuto agire nei confronti della Corea così come stava facendo con le Ry ūkyū. Cit. in *ibid*., p. 281. Le sollecitazioni di Ho rimasero inascoltate, ma i suoi timori si sarebbero rivelati del tutto fondati allorché, al termine della guerra nippo-cinese, fu stipulato il Trattato di Shimonoseki (1895) il quale, oltre a trasferire Taiwan al Giappone, impose al governo di Pechino di riconoscere l'indipendenza della Corea, rinunciando così a ogni futura rivendicazione sul regno. Per maggiori dettagli, Rosa Caroli, *Il mito dell'omogeneità giapponese: storia di Okinawa*, FrancoAngeli, Milano 1999, pp. 88-95 e 101-108.

[10] Sulla ricezione in Giappone della "law of nations", le iniziali difficoltà interpretative delle nuove norme della diplomazia occidentale e la sua prima piena applicazione in occasione del trattato nippo-coreano del 1876, John Peter Stern, *The Japanese Interpretation of the "Law of Nations," 1854-1874*, Booksurge 2008 (1a ed. Princeton UP 1979). Oltre al fatto che il successo diplomatico conseguito dal Giappone nel 1876 fu garantito dall'invio di una delegazione scortata da circa quattromila soldati, vale la pena di sottolineare che, nei colloqui con le autorità cinesi circa lo status della Corea, i rappresentanti del governo Meiji profilarono un'alleanza nippo-cinese in chiave antioccidentale, anticipando i contenuti di quel panasiatismo che sarebbe stato più compiutamente formulato nei decenni successivi.

> dynamic concept, laden with overtones of progress. Its basis was not harmony and hierarchy but production: the ability to create material wealth which would release the human spirit from the bonds imposed on it by nature[11].

Impiegando questi nuovi criteri per definire la posizione occupata da ciascun paese nel nuovo ordine mondiale, il Giappone rigettava dunque l'idea di primato morale e culturale su cui si era sino ad allora fondato il ruolo della Cina come centro e guida della regione. Anche qui, inoltre, la diffusione del darwinismo sociale andò a costituire l'impalcatura ideologica finalizzata a giustificare forme di emarginazione, di discriminazione e di dominio fuori e dentro il moderno stato nazionale, fornendo al discorso coloniale un fondamento 'scientifico' per dimostrare come alcune società fossero progredite e civilizzate mentre altre restavano arretrate e incivili[12]. L'assunzione del concetto di *bunmei* implicò a sua volta una riconcettualizzazione dell'alterità, concepita non più in termini spaziali, dove il livello di barbarie e di estraneità era proporzionale alla distanza dalla fonte della civiltà, ma in termini temporali, laddove il grado di arretratezza corrispondeva a un certo stadio dello sviluppo storico[13]. Identificandosi con il *bunmei*, il Giappone poté così rivendicare una leadership nella regione, candidandosi a guidare le società asiatiche lungo un cammino che esso aveva già percorso. Il Giappone dimostrò così di saper assumere le sembianze di soggetto politico e militare attivo nella competizione internazionale, nella misura in cui fu il primo paese asiatico a raggiungere un livello di modernizzazione e di industrializzazione tale da consentirgli di aspirare ad assumere un ruolo paritario con le potenze occidentali, ovvero "l'unico paese a Est di Suez ad aver realizzato [uno] sviluppo moderno prima della Grande Guerra"[14].

---

[11] Tessa Morris-Suzuki, *Re-Inventing Japan. Time, Space, Nation.*, M.E. Sharpe, Armonk-London 1998, p. 24.

[12] La prima traduzione della teoria evoluzionistica di Spencer apparve nel 1884 e, sino al volgere del secolo, ne furono pubblicate circa altre trenta. Michael Weiner, *The invention of identity. 'Self' and 'Other' in pre-war Japan*, in M. Weiner (ed.), *Japan's Minorities. The illusion of homogeneity*, Routledge, London and New York 1997, p. 5.

[13] Sul passaggio dalla dimensione spaziale a quella temporale nella definizione dell'alterità si veda Morris-Suzuki, *Re-Inventing Japan*, cit., pp. 28-34.

[14] Franco Mazzei, Vittorio Volpi, *Asia al centro*, Università Bocconi Editore, Milano 2006, p. XIII. Il primo trattato stipulato su basi paritarie fu quello del 1902 con la Gran Bretagna.

In definitiva, la scelta di seguire la via dell'ammodernamento e dell'industrializzazione per riequilibrare l'iniquo rapporto con l'Occidente e assegnare al Giappone un ruolo meno marginale nella comunità internazionale implicò una presa di distanza dalle concezioni su cui si fondava il tradizionale ordine gerarchico interstatale. Ciò consentì di ridisegnare gli equilibri politici nella regione e, anche, di irrobustire l'identità nazionale del giovane stato Meiji. E una svolta in tal senso pare prefigurarsi − almeno sul piano teorico – a partire dagli inizi degli anni Ottanta.

Al suo rientro da un viaggio in Europa compiuto nel 1882-83, ad esempio, un importante uomo politico giapponese affermò: "Dato che la maggior parte della popolazione degli altri paesi asiatici è ignorante e primitiva, tutta l'Asia è considerata primitiva"; da ciò, a suo avviso, derivava l'atteggiamento di pregiudizio da parte di un Occidente restio a riconoscere i progressi compiuti dal Giappone e a concedergli uno status paritario, spazi vitali all'espansione industriale e alleanze militari[15].

Nel 1885, inoltre, proprio mentre a Berlino si concludeva la Conferenza che sanciva la spartizione dell'Africa e garantiva nuove norme giuridiche all'assetto coloniale, veniva pubblicato un articolo dal titolo "Sul distacco dall'Asia" a firma di Fukuzawa Yukichi (1835-1901), uno tra i più noti intellettuali giapponesi del tempo[16]. Qui egli esortava a prendere le distanze dal decadente, debole e stagnante mondo asiatico e dai "cattivi amici" che popolavano la regione, poiché ciò metteva a repentaglio la stessa "reputazione" del Giappone. "Chi frequenta cattive compagnie – scriveva Fukuzawa - non può evitare di avere una cattiva fama"; l'unico mezzo per vincere la diffidenza dell'Occidente era pertanto quello di "dissociarsi dall'Asia"[17]. Fu-

[15] Cit. in Kenneth B. Pyle, *The New Generation in Meiji Japan. Problems of Cultural Identity, 1885-1895*, Stanford University Press, Stanford 1969, pp. 148-149. Si tratta del leader del Partito liberale, Itagaki Taisuke (1837-1919), che negli anni precedenti aveva guidato il movimento per i diritti civili e che, anche in seguito, mantenne un saldo legame con il movimento antigovernativo.

[16] Solo pochi anni prima, in un articolo apparso sul *Jiji shinpō* nel dicembre del 1882, Fukuzawa aveva suggerito che gli obiettivi fissati dall'oligarchia Meiji potevano essere realizzati attraverso una collaborazione tra le popolazioni asiatiche e trasformando il Giappone in una "guida della conoscenza in ambito culturale […] e in campo militare" nella regione. Cit. in Michael Weiner, *The Origins of the Korean Community in Japan, 1910-1923*, Manchester University Press, Manchester 1989, p. 14.

[17] L'intervento di Fukuzawa Yukichi fu pubblicato sempre sul *Jiji shinpō* del 16 marzo ed è riprodotto in Rekishigaku kenky ūkai (a cura di),*Nihonshi shiryō* (Documenti di

kuzawa individuava dunque nel legame con l'Asia un ostacolo alla realizzazione dell'obiettivo di trasformare il Giappone in un "paese ricco con un forte esercito" capace di competere con le Potenze occidentali, mostrando peraltro di condividere il giudizio espresso dall'Occidente sull'Asia e gli stessi criteri su cui tale giudizio si fondava. In tal modo, egli demoliva la visione dell'impero e della cultura cinese come centro dell'Asia confuciana, preannunciando quanto si sarebbe concretizzato nel decennio successivo. Nel 1894, infatti, la disputa per il controllo sulla Corea fu all'origine della guerra contro la Cina, che si concluse l'anno successivo con una vittoria che fruttò al Giappone l'acquisizione di Taiwan come sua prima vera e propria colonia.

La costruzione dell'impero coloniale nipponico sarebbe proseguita con l'annessione della Corea (divenuta protettorato al termine della vittoriosa guerra contro la Russia del 1904-05 e poi, nel 1910, colonia del Giappone), della Manciuria (dove a partire dal 1905 il Giappone ottenne concessioni e porzioni di territorio, stabilendovi infine un controllo totale a seguito dell'invasione del 1931 e la creazione dello stato fantoccio del Manchukuo l'anno seguente)[18] e di altri territori minori, come la zona meridionale di Sakhalin (parte del bottino di guerra ottenuto dalla Russia nel 1905) e alcune isole del Pacifico (sottratte alla Germania subito dopo l'inizio del primo conflitto mondiale). E' evidente, dunque, che l'esperienza coloniale nipponica (l'unica messa in atto da una potenza non occidentale) avvenne in primo luogo a spese dei vicini paesi asiatici, tracciando un solco tra Giappone e Asia, le cui ripercussioni sono tuttora evidenti nelle ricor-

storia giapponese), vol. 4 "Kindai" (L'età moderna), Iwanami shoten, Tōkyō 1999 (1a ed. 1997), pp. 186-187; una traduzione in inglese è in David J. Lu, *Japan. A Documentary History*, vol. II, M. E. Sharpe, Armonk, N. Y. 1997, pp. 351-353.

[18] I diritti sulla Manciuria meridionale che la Russia era riuscita a ottenere dalla Cina vennero infatti ceduti al Giappone al termine della guerra nippo-russa del 1904-05; sebbene gran parte del territorio mancese restò nominalmente sotto il controllo cinese, i giapponesi andarono via via estendendo il controllo attorno alle zone concesse attraverso il Governo generale del Guandong istituito nel 1905. Di fatto un ruolo centrale nel Governo fu svolto dall'omonima armata stanziata nella regione, che monopolizzò il potere politico e sostenne tenacemente l'idea di staccare la Manciuria dalla Cina per stabilire un più diretto controllo sulla regione. Furono gli stessi ufficiali dell'Armata del Guandong a mettere in pratica il progetto provocando nel 1931 uno scontro armato con le truppe cinesi, che servì da pretesto per un intervento armato in tutta la Manciuria e per creare, l'anno seguente, lo stato fantoccio del Manchukuo.

renti tensioni politiche e diplomatiche tra il governo di Tokyo e quello di altri stati della regione.

In effetti, alla guerra contro l'impero cinese possono essere riconducibili vari significati. In primo luogo, la sfida al tradizionale gigante dell'Asia Orientale segnò un passaggio decisivo nel processo di emancipazione da un contesto fortemente dominato dall'idea di centralità culturale e politica cinese. Il Giappone dimostrò di aver compiuto una "scelta di campo" tra chi (secondo le parole pronunciate all'inizio del conflitto dal già citato Fukuzawa) "promuoveva lo sviluppo della civiltà (*bunmei* 文明) e chi lo ostacolava"[19], Si delineava in tal modo l'idea della "missione civilizzatrice" (*kaishinteki tenshoku* 開進的天職) che il Giappone si prefiggeva di compiere nelle arretrate e stagnanti società asiatiche per promuoverne lo sviluppo[20]. La vittoria dimostrò poi la bontà dell'obiettivo fissato sin dal 1868, quello cioè di rendere il "paese ricco e l'esercito forte" per evitare di essere relegato a un ruolo subalterno nel sistema economico e nella rete di relazioni internazionali, e di restare intrappolato nelle maglie del colonialismo occidentale.

La decisione di muovere guerra contro la Cina e di avviare la costruzione di un impero coloniale a sue spese, inoltre, segnò il momento in cui Giappone si dissociò dall'Asia aprendo una frattura destinata ad accentuarsi via via che la presenza nipponica sul continente si fece più consistente. Frattura, questa, che il Giappone avrebbe cercato di sanare attraverso una politica di assimilazione (*dōka* 同化) delle popolazioni assoggettate, ispirata al concetto *dōbun dōshu* 同文同種, ovvero all'idea secondo cui le popolazioni dell'Asia Orientale facevano parte della "stessa cultura e medesima razza", riferendosi in tal modo al sistema di scrittura cinese e al pensiero confuciano condivisi dalle società dell'area culturale sinica. La concezione del *dōbun dōshu* sarebbe stata alla base di quel panasiatismo che chiamò i popoli della

---

[19] L'articolo di Fukuzawa, apparso sul *Jiji shinpō* del 29 luglio, è in Rekishigaku kenkyūkai (a cura di), *Nihonshi shiryō* (Documenti di storia giapponese), vol. 4, cit. pp. 221-222.

[20] Così si espresse Uchimura Kanz ō (1861-1930) in un articolo pubblicato nel novembre del 1894 sul settimanale cattolico *Fukuin shinpō* 福音新報. Cit. in Ogasawara Mikio, *Egakareta Nisshin sensō. Bungaku to rekishigaku no hazama de* (Rappresentazioni della guerra tra il Giappone e la Cina Qing. Tra letteratura e storiografia), Higashi Nihon hōki shuppan, Okayama 1998, p. 83. Convertitosi al Cristianesimo in giovane età, Uchimura fu uno dei maggiori leader del movimento pacifista in Giappone, al quale altri intellettuali come lui si avvicinarono delusi dall'esperienza bellica contro la Cina e, soprattutto, contro la Russia.

regione a lottare contro il colonialismo bianco al fine di restituire "l'Asia agli asiatici" e che fu ribadito ufficialmente nel 1938, quando venne annunciata la costruzione di un Nuovo Ordine in Asia Orientale, laddove la realizzazione di una Sfera di coprosperità asiatica serviva comprensibilmente a camuffare le mire imperialistiche del regime di Tokyo nella regione. In tal senso, il corredo ideologico dell'imperialismo giapponese poté ricorrere a un'idea di comune patrimonio etnico-razziale tra dominatori e dominati la quale, seppur volta a stimolare forme di collaborazionismo nelle colonie, non riuscì tuttavia a vincere le resistenze antigiapponesi presenti in vari territori occupati nel corso dell'intero periodo coloniale.

Un altro essenziale elemento della politica di assimilazione imposta nelle colonie aveva un sapore più schiettamente giapponese, riguardando l'indottrinamento all'ideologia imperiale (*kōminka* 皇民化) che era stata messa a punto a partire dal 1868. Estendendosi oltre i confini della nazione giapponese, infatti, la concezione razziale su cui l'ideologia imperiale si imperniava sarebbe stata attenuata in modo da dischiudere alle popolazioni colonizzate la possibilità di riconoscersi come sudditi dell'imperatore, qualora avessero mostrato di nutrire nei suoi confronti lo stesso sentimento di assolta fedeltà e di completa dedizione che contraddistingueva i giapponesi. L'illusorietà di tale messaggio appare confermata dal fatto che, sebbene alle popolazioni colonizzate fosse riconosciuta la nazionalità giapponese, il Giappone vero e proprio era di fatto designato"territorio interno" (*naichi* 内地) e nettamente distinto dall'amministrazione delle colonie (*sōtokufu* 総督府)[21].

Invero, nel corso della sua avventura coloniale il Giappone fu costantemente impegnato nella ricerca di formulazioni in grado di conciliare il mito della natura divina ed esclusiva del popolo giapponese con la politica di assimilazione imposta alle popolazioni coloniali. Ciò si riflette anche nelle indagini antropologiche avviate in concomitanza

[21] Cfr. In, *Minzoku gensō no satetsu*, cit., pp. 6-10; Alan S. Christy, *The Making of Imperial Subjects in Okinawa*, in *positions: east asia cultures critiques*, vol. 1, n. 3, Winter 1993, pp. 608-609 e 632. Sebbene sino al 1945 ai taiwanesi e ai coreani fu riconosciuta la nazionalità giapponese sulla base della Legge sulla nazionalità (*Kokusekihō*) varata nel 1899, ciò non garantì una parità legale tra giapponesi e popoli colonizzati; nei registri anagrafici, infatti, i primi figuravano sotto la voce *naichi*, mentre i secondi erano iscritti sotto quella di *gaichi* (外地) o "territori esterni". Anne Gonon, *Le Code de la Nationalité de 1899, ou l'étranger et le national vus par l'État japonais*, in "Ebisu", n. 7 (octobre-décembre 1994), pp. 47-72. Ad assimilare colonizzatori e colonizzati era dunque il loro comune sottostare all'autorità imperiale.

con la scelta del Giappone di fare il proprio ingresso nella competizione imperialistica, le quali si concentrarono in primo luogo sullo studio delle origini del popolo giapponese. Due furono le principali teorie che presero a confrontarsi a partire dagli anni Ottanta: alla teoria della "nazione omogenea" (*tan'itsu minzoku* 単一民族), che concepiva i giapponesi come un popolo incorrotto da mescolamenti esterni e si coniugava assai bene con il discorso nazionale e nazionalista, si contrappose infatti quella della "nazione mista" (*fukugō minzoku* 複合民族), secondo la quale il Giappone si era evoluto grazie alla sua capacità di incorporare e assorbire genti diverse e immigrati stranieri[22]. Se la teoria della nazione omogenea attingeva ampiamente dalla mitologia shintoista e ispirò i contenuti della politica educativa nel paese, quella della nazione mista si fondava invece sulla metodologia antropologica occidentale e prevalse nei circoli accademici e nella stessa Associazione di antropologia fondata nella metà degli anni Ottanta[23].

Nonostante le differenze che distinguevano queste due teorie, l'approccio monogenetico proprio della teoria della "nazione omogenea" non veniva sostanzialmente inficiato dall'ipotesi della "nazione mista". Quest'ultima, infatti, tendeva a concepire il popolo giapponese come l'esito di un processo dove un nucleo originario era andato via via assimilando gruppi esterni che, tuttavia, non avevano alterato in modo significativo il suo carattere essenziale. La presenza di elementi esterni non contraddiceva l'origine divina che la mitologia assegnava al popolo giapponese, dato che per nucleo originario si intendeva (per dirla con le parole di uno studioso dell'epoca) "la stirpe discendente dagli dei" (*tenson shuzoku* 天孫種族), la quale "aveva sapientemente assimilato e pacificato (*dōka yūwa shita* 同化融和した) tutti gli altri gruppi"[24].

In breve, se il carattere divino ed esclusivo del popolo giapponese prevalso agli inizi del periodo Meiji fu funzionale alla creazione dello stato nazionale, esso si mostrò ben presto inadeguato nel suppor-

[22] Una puntuale rassegna sugli sviluppi del dibattito sull'origine dei giapponesi è in Oguma, *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen*, cit.

[23] Il gruppo degli Amici dell'antropologia (*Jinruigaku no tomo*) fu fondato nel 1884 e ribattezzato poi Associazione di antropologia di Tōkyō (*Tōkyō jinrui gakkai*).

[24] Ciò fu affermato da Kita Sadakichi nel 1910. Oguma, *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen*, cit., pp. 107 e 110. Sugli studi condotti da Kita sulle origini del popolo giapponese si veda anche Rosa Caroli, *Gli studi di Kita Sadakichi (1871-1939) sul* Nihon minzoku, in *Atti del XXV Convegno di Studi sul Giappone*, Venezia 2002, pp. 135-149.

tare la costruzione di un impero coloniale. Il successo incontrato dalla teoria della nazione mista appare così giustificato dal fatto che essa era in grado di rispondere ai problemi posti dal carattere plurietnico che l'impero nipponico andava assumendo. D'altra parte, nel momento in cui l'assimilazione delle popolazioni assoggettate divenne una questione centrale negli affari coloniali fu necessario attenuare il carattere particolarista insito nell'idea di "popolo giapponese" come un insieme omogeneo e incontaminato. Estendendosi al di là dei confini nazionali, lo stesso concetto di "suddito", pur mantenendo un'ineludibile relazione con un sovrano divino e assoluto, si prestò a essere concepito come una condizione acquisibile da chi riconosceva la natura sacrale e politica dell'imperatore, concepito come fonte di una "imparziale benevolenza" verso tutti i suoi sudditi, colonizzati e colonizzatori che fossero[25]. In tal modo, l'ideologia imperiale poté assumere una funzione centrale anche nella politica di assimilazione imposta nelle colonie.

Significativa appare anche la ricerca di un vocabolo atto a rappresentare l'idea di popolo giapponese. Se il termine *minzoku* 民族, che fece il suo debutto sul finire degli anni Ottanta, sembrò in un primo momento insistere per lo più sull'aspetto razziale, esso venne via via a racchiudere anche altri elementi per assumere infine un significato piuttosto ambiguo, esprimendo simultaneamente i concetti di nazione (*kokka* 国家), di etnia (*shuzoku* 種族) e di razza (*jinrui* 人類)[26]. Un'ambiguità, questa, che conferì una certa flessibilità al concetto di "giapponesi", consentendone un uso indifferenziato in riferimento a contesti assai diversi tra loro, da quello nazionale sino a quello imperiale. La ricerca di formulazioni atte a giustificare il progetto di dominazione dell'Asia non scalfì dunque il mito dell'unicità e della superiorità dei giapponesi, che veniva sostenuto dall'ideologia dominante e inculcato dalle scuole sino alle forze armate, e di cui erano imbevuti gli stessi studiosi e pseudo studiosi dediti a questo genere di indagini.

Ciò si riscontra a partire da quanto si verificò in riferimento a due regioni che furono annesse al Giappone agli inizi dell'era Meiji e che

[25] Questo concetto è sintetizzato nel motto *isshi dōjin* 一視同仁, cioè "imparzialità e uguale benevolenza".

[26] A questo proposito si veda ad esempio la definizione fornita da Shinmei Masamichi in *Shakaikagaku daijiten* (Grande dizionario delle scienze sociali), Kagoshima kenkyūjo, Tōkyō 1970, vol. 17, p. 366, dove afferma che alla definizione di *minzoku* concorrono tre elementi essenziali: comunanza culturale, consanguineità e coscienza collettiva.

vennero ad assumere le sembianze di zone di confine tra lo stato nazionale e l'impero coloniale. Si tratta dell'isola settentrionale di Ezo, abitata da popolazioni *ainu* e incorporata nel 1869 col nuovo toponimo di Hokkaidō, e dell'ex regno delle Ryūkyū situato a sudovest, il quale fu annesso al Giappone nel 1879 e ribattezzato Okinawa**.** Queste regioni erano storicamente esterne rispetto allo stato giapponese e presentavano differenze tali da richiedere radicali misure di assimilazione da parte dell'amministrazione giapponese. Assimilazione che assumeva qui il significato di nipponizzazione, a conferma della distanza che separava i sistemi economico-sociali, gli usi, i costumi, la lingua e i valori di riferimento degli *ainu* e degli okinawani da quelli prevalenti in Giappone.

In effetti, sebbene per lungo tempo gli studiosi siano stati pressoché concordi nell'individuare l'inizio dell'impero coloniale nipponico con l'annessione di Taiwan nel 1895, negli ultimi anni parte della storiografia sul tema, riconsiderando la vicenda storica di queste due periferie dello stato Meiji e rilevando una serie di analogie tra la politica qui imposta dal Giappone e quella impiegata dalle amministrazioni propriamente coloniali, si è orientata a ridefinire i termini cronologici e geografici dell'avventura coloniale nipponica e a includere lo Hokkaidō e Okinawa negli studi sul colonialismo giapponese[27]. D'altra

[27] Si vedano ad esempio Tomiyama Ichirō, *Kindai Nihon shakai to Okinawajin. "Nihonjin" ni naru to iu koto* (Gli okinawani e la moderna società giapponese. Divenire "giapponesi"), Nihon keizai hyōronsha, Tōkyō 1990 e, dello stesso autore, *The Critical Limits of the National Community: The Ryukyuan Subject*, in "Social Science Japan Journal", vol. 1, n. 2, 1998, pp. 165-80; Christy, *The Making of Imperial Subjects in Okinawa*, cit.; Richard Siddle, *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*, Routledge, London & New York 1996: Steve Rabson, *Meiji Assimilation Policy in Okinawa: Promotion, Resistance, and 'Reconstruction'*, in H. Hardacre - A. L. Kern (eds), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, Brill, Leiden 1997, pp. 635-655. Per una rassegna degli studi apparsi negli ultimi anni cfr. anche Ōsato Tomoko, *Okinawa gaku-Okinawa kenkyū no dōkō. Okinawa kankei gaku o kangaeru tame ni* (Tendenze della *Okinawa gaku* e delle ricerche su Okinawa. Una riflessione sugli studi relativi a Okinawa), in *Okinawa kankei gaku kenkyūkai ronshū*, Okinawa kankei gaku kenkyūkai, Tōkyō 1995, pp. 58-70; Yakabi Osamu, *Kiso shiryō seibi to hōhōteki mosaku. Kindai Okinawa shisōshi kenkyū no genjō to kadai* (Alla ricerca di un'organizzazione delle fonti di base e di una metodologia. Stato d'opera e temi di ricerca sulla storia del pensiero moderno okinawano), in "Shiryō henshūshitsu kiyō", n. 25 (marzo 2000), pp. 1-20, nonché i contributi di Takara Kurayoshi, Rosa Caroli e Gregory Smits in H. D. Ölschleger (ed.), *Theories and Methods in Japanese Studies: Current State & Future Developments - Papers in Honor of Josef Kreiner*, Vandenhoeck & Ruprecht unipress, Göttingen, 2008.

parte, l'ambigua posizione che queste regioni vennero a occupare successivamente alla loro annessione al Giappone è confermata dal fatto che, sebbene sotto il profilo politico-amministrativo fossero incluse nel "territorio interno", nell'immaginario collettivo le popolazioni dello Hokkaidō e di Okinawa non erano considerate parte della nazione, presentando piuttosto una prossimità con le popolazioni sottoposte all'amministrazione coloniale, così come dimostrano gli studi condotti in loco da studiosi giapponesi e dal personale inviato dal governo centrale. Pur se finalizzate in primo luogo a esplorare le potenzialità economiche e strategiche delle nuove frontiere dello stato nazionale e a ricavare le conoscenze necessarie ad amministrarle, queste ricerche non mancarono di esaminare le caratteristiche etnico-razziali dei nativi, anticipando per vari e significativi aspetti quegli "studi regionali" che si svilupparono a sostegno della politica coloniale nipponica. Inoltre, i contenuti e gli esiti di tali indagini furono condizionati dal fatto che, essendo in genere commissionate dal governo centrale o dalle amministrazioni locali a esso legate, erano finalizzate a servire i loro interessi[28].

Si può citare, a questo proposito, l'indagine condotta a Okinawa nel 1893 da Sasamori Gisuke (1845-1915) su incarico del Ministero degli Interni e pubblicata l'anno successivo con il titolo *Nantō tanken* (Esplorazione delle isole del Sud)[29]. Sebbene l'identificazione della

[28] Shinzato Keiji (a cura di), *Okinawa bunka ronsō*, (Dibattito sulla cultura okinawana), vol. 1, Heibonsha, Tokyo 1972, pp. 5-7; Takara Kurayoshi, *Okinawa rekishiron josetsu* (Introduzione al dibattito storiografico su Okinawa), San'ichi shōbo, Tōkyō 1980, pp. 191-192. Per una panoramica di questo genere di indagini, Sakamaki Shunzo, *Ryukyu: A Bibliographical Guide to Okinawan Studies*, University of Hawaii Press, Honolulu 1963, pp. 105-146 e Siddle, *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*, cit., pp. 77-84.

[29] Ex samurai originario dell'attuale provincia di Aomori, l'anno precedente Sasamori aveva ricevuto un analogo incarico per esplorare le Curili (che gli accordi nippo-russi del 1875 avevano assegnato alla giurisdizione giapponese) e, al suo rientro a Tōkyō nell'aprile del 1893, l'allora ministro dell'Interno Inoue Kaoru gli commissionò un'indagine sulle condizioni di Okinawa, con particolare riguardo alla coltivazione della canna da zucchero, un prodotto assai richiesto nei mercati metropolitani. Nei mesi successivi, egli visitò l'arcipelago ryukyuano e, al suo rientro, pubblicò il *Nantō tanken* contenente una sezione dedicata alle "caratteristiche antropologiche delle Ryūkyū" che venne poi ripubblicata nella Rivista dell'Associazione di antropologia di Tōkyō. Cfr. Ryūkyū shinpōsha (a cura di), *Shin Nantō tanken. Sasamori Gisuke to Okinawa hyakunen* (Nuova *Esplorazione delle isole del Sud*. Il centenario di Sasamori Gisuke e Okinawa), Ryūkyū shinpōsha, Naha 1999, pp. 10-17; Donald Keene, *Modern Japane-*

popolazione indigena come popolo giapponese serviva a confermare la legittimità dell'inglobamento di questa regione nello stato Meiji, Sasamori riscontrò vari elementi che suggerivano l'esistenza di vistose differenze tra okinawani e giapponesi, dalla lingua alle abitudini alimentari, dagli usi e costumi sino alle credenze religiose. E, pur se la sua devozione alla causa nazionale lo indusse a evitare qualunque esplicito riferimento al fatto che, sotto il profilo storico e culturale, Okinawa fosse una realtà distinta dal Giappone, i dubbi nutriti in merito all'opportunità di considerare gli okinawani come giapponesi emergono in vari passaggi del suo lavoro[30].

Assai significativi sono poi i lavori a opera di Torii Ryūzō (1870-1953), il noto antropologo e archeologo che svolse vari studi a Okinawa, a Taiwan, in Manciuria, nelle Curili, in Mongolia, in Corea e in Cina, seguendo in tal modo l'intero arco dell'espansione coloniale nipponica e fornendo un significativo apporto allo sviluppo della cosiddetta "antropologia imperiale" in Giappone[31]. Convinto assertore delle comuni origini tra giapponesi e okinawani (*nichiryū dōsoron* 日琉同素論), Torii si recò più volte a Okinawa a partire dal 1896. In quello stesso periodo, svolse ricerche sul campo anche a Taiwan (da poco incorporata al Giappone), concentrandosi su gruppi di aborigeni detti *seiban* 生蕃 (un termine che indica anche i popoli non civilizzati), che esaminò servendosi del medesimo approccio metodologico impiegato nei suoi studi sui ryukyuani. Oltre a esaminare le pratiche socio-culturali, egli effettuò anche rilevamenti antropometrici, i quali gli servirono per individuare le caratteristiche che distinguevano gli okinawani dagli aborigeni taiwanesi e quelle che invece li accomunavano ai giapponesi. Tuttavia, le sue convinzioni circa le comuni origini tra giapponesi e ryukyuani non parvero sufficienti per riuscire a

---

se Diaries. The Japanese at Home and Abroad as Revealed Through Their Diaries, Henry Holt and Company, New York 1995, pp. 164-165.

[30] Keene, *Modern Japanese Diaries*, cit., pp. 166 e segg. Anche nei primi manuali di geografia redatti sotto la diretta supervisione governativa nel 1903 si riscontra una visione analoga laddove si afferma: "[…] la lingua o le usanze degli abitanti [di Okinawa] sono assai diversi rispetto a quelli degli abitanti delle altre province […] Negli ultimi anni, tuttavia, le vie di comunicazione sono state ampliate di molto e, in breve tempo, essa si uniformerà al resto [del Giappone]". Cit. in Oguma, *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen*, cit., p. 160.

[31] Torii fu allievo di Tsuboi Shōgorō (1863-1913), che fu tra i fondatori dell'Associazione di antropologia di Tōkyō alla quale lo stesso Torii aderì. Per il contributo fornito dalle indagini di Torii alla politica coloniale, Oguma, *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen*, cit.

tracciare una chiara linea di demarcazione tra questi ultimi e i *seiban*[32]. Per Torii, quindi, così come era accaduto a Sasamori pochi anni prima e, più in generale, come fu nel caso di altri antropologi, archeologi e linguisti dell'epoca, il problema sembrò essere rappresentato dall'individuare le origini del popolo giapponese senza tuttavia tradire la causa imperiale.

Anche nel caso degli *ainu*, persino per i fautori della teoria della nazione mista non fu sempre possibile nascondere le proprie riserve circa l'eventualità di identificarli come giapponesi. Il celebre storico e filosofo Inoue Tetsujirō (1856-1944), ad esempio, ebbe modo di asserire che la cosiddetta macchia mongola (presente nei neonati giapponesi) non era affatto indice di un'inferiorità fisica dei giapponesi rispetto alle popolazioni caucasiche, dato che essa mancava anche nei bambini nati dagli *ainu*[33]. Secondo Inoue, inoltre, l'ampiezza del cranio e la sporgenza della fronte degli occidentali era indice della loro superiorità intellettiva; un'affermazione, questa, che nel 1891 venne confutata da Miyake Setsurei (1860-1945), strenuo paladino della teoria della razza pura, sulla base del fatto che anche gli *ainu* e gli elefanti presentavano caratteristiche analoghe[34].

Ainu e okinawani furono quindi tra gli ambiti privilegiati di questo genere di indagini, una sorta di "materiale fatto su misura" per sperimentare le nuove nozioni di *civiltà* e *progresso*[35], così come atte-

---

[32] Cfr. Tomiyama, *The Critical Limits of the National Community*, cit., pp. 169-172. A fornire una base scientifica alla teoria delle comuni origini tra giapponesi e ryukyuani furono gli studi condotti dal linguista britannico Basil H. Chamberlain (1850-1935), giunto in Giappone nel 1873 e docente presso l'Università imperiale di Tōkyō (1886-90); successivamente il nesso tra questa teoria e la politica di assimilazione divenne sempre più stretto grazie all'apporto fornito da studiosi giapponesi, in primo luogo da Torii. Sugli sviluppi e il risvolto politico di questa teoria, Okinawa ken kyōiku iinkai (a cura di), *Okinawa kindaishi jiten* (Dizionario della storia moderna di Okinawa), *Okinawa kenshi – bekkan* (Storia della provincia di Okinawa – Supplemento), Okinawa ken kyōiku iinkai, Naha 1977, pp. 409-410 e 445-446; Oguma Eiji, *Nihonjin no kyōkai. Okinawa, Ainu, Taiwan, Chōsen shokuminchi shihai kara fukki undō made* (Le frontiere dei 'giapponesi'. Okinawa, *ainu*, Taiwan e Corea. Dalla dominazione coloniale al movimento per il ritorno), Shin'yōsha, Tōkyō 1998, pp. 294-299.

[33] Stefan Tanaka, *Japan's Orient. Rendering Past into History*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1993, pp. 76-77.

[34] Pyle, *The New Generation in Meiji Japan*, cit., p. 152.

[35] Siddle, *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*, cit., p. 77. A questo proposito è stato notato come gli studi condotti su *ainu* e okinawani fossero finalizzati a determinare i contorni dell'identità nazionale del Giappone moderno attraverso una modalità di definizione dell'essenza del sé a partire dall'esplicazione dell'altro, in modo da consentire

stato, ad esempio, in uno scritto apparso nel 1892 a firma di uno studioso del pensiero e della cultura del Giappone antico, Kurokawa Mayori (1829-1906). Qui, infatti, l'ipotesi secondo cui il popolo giapponese fosse il risultato di una mescolanza con genti straniere veniva respinta sulla base del fatto che il termine *emishi* (che in passato designava gli abitanti a nord del Giappone) stava a indicare non una popolazione straniera, ma coloro che non si erano sottomessi all'autorità imperiale; gli *ainu*, dunque, erano i discendenti di quei giapponesi che, spostandosi al di là delle frontiere dell'impero, non avevano condiviso la sua "evoluzione" (*shinka* 進化)[36].

Queste stesse popolazioni periferiche servirono anche per comprovare i vantaggi della politica di assimilazione, la quale era in grado di dischiudere inedite possibilità anche a quanti erano comunemente tacciati di inferiorità (*rettō* 劣等). In una conferenza conferenza tenuta nel 1903, ad esempio, il noto antropologo Tsuboi Shōgorō asserì che le caratteristiche razziali erano il prodotto di condizionamenti ambientali e non una qualità innata e, a sostegno delle sue convinzioni, citò l'esempio di molti *ainu* che avevano raggiunto posizioni tali da suscitare un senso di vergogna presso gli stessi "giapponesi" (*naichijin* 内地人)[37]. Vale la pena di ricordare che Tsuboi fu l'ideatore del padiglione *Gakujutsu jinruikan* 学術人類官 (Casa accademica dell'antropologia) presente alla quinta edizione dell'Esposizione industriale che si svolgeva a Ōsaka proprio in quel periodo, deputato a fungere come una specie di zoo umano e a mostrare ai numerosi visitatori gli aspetti della vita quotidiana di alcune etnie quali *ainu*, aborigeni di Taiwan e okinawani, evidentemente considerati come esemplari oggetti di studio delle "scienze" antropologiche[38].

---

ai discorsi identitari di evitare di chiarire il reale significato dell'essere giapponesi. Tomiyama, *The Critical Limits of the National Community*, cit., pp. 167-168.

[36] Oguma, *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen*, cit. p. 26.

[37] Oguma, *Tan'itsu minzoku shinwa no kigen*, cit., p. 81.

[38] Sull'impiego di questo spazio espositivo (che nella sola giornata inaugurativa fu visitato da oltre 22 mila persone) come rappresentazione dell'impero, Tomio Kentaro, *Visions of Modern Space: Expositions and Museum in Meiji Japan*, in Hardacre - Kern (eds), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, cit., pp. 728-731. Se l'iniziale idea di includere nel *jinruikan* anche cinesi e coreani venne abbandonata a seguito di rimostranze da parte della Cina e della comunità di coreani residenti in Giappone, la presenza degli okinawani suscitò all'indomani della inaugurazione il biasimo della stampa di Okinawa, la quale lamentò il fatto che gli abitanti della provincia fossero stati accomunati a popolazioni reputate "inferiori" e "primitive", disconoscendo così la loro autentica nipponicità. Le critiche furono alimentate anche dalla notizia secondo cui le donne esibite nella "casa" erano state reclutate nei bordelli di Okinawa, quasi a voler

Lo Hokkaidō e Okinawa sembrano aver costituito dunque una sorta di laboratorio in cui testare quell'ordine coloniale che sarebbe stato poi impiegato a Taiwan, in Corea e negli altri territori occupati, laddove lo stato di arretratezza e di inciviltà attribuito alle popolazioni locali serviva a motivare la condizione di subordinazione cui esse sottostavano[39]. Gli stessi paradigmi scientifici impiegati nelle ricerche

---

rimarcare il ruolo della regione come industria del sesso. Ciò indusse le autorità a rimuovere le donne dal padiglione. Sul tema, oltre a Engeki 'Jinruikan' jōen o jitsugensasetai kai (a cura di), *Jinruikan. Fūinsareta tobira* (La casa dell'antropologia. Battenti sotto sigillo), Attowākusu, Ōsaka 2005, si vedano anche Ōta Masahide, *Okinawa minshū ishiki* (La coscienza popolare a Okinawa), Shinsensha, Tōkyō 1987, pp. 289-295; Oguma, *Nihonjin no kyōkai*, cit., p. 286; Christy, *The Making of Imperial Subjects in Okinawa*, cit., pp. 607-608, 621. Presso gli *ainu* non si registrarono invece forme di protesta e alcuni di loro furono inviati all'Esposizione che si tenne a Saint Louis l'anno successivo. David L. Howell, *Making 'Useful Citizens' of Ainu Subjects in Early Twentieth-Century Japan*, in "The Journal of Asian Studies", vol. 63, n. 1 (February 2004), p.18. L'afasia che si registra nel caso degli *ainu* può essere riconducibile alla loro incapacità di formulare un discorso identitario capace di esprimere una progettualità politica la quale, oltre a facilitare l'opera di assimilazione, contribuì a sostenere la convinzione secondo cui l'eliminazione degli emblemi esteriori di questo popolo avrebbe portato alla loro stessa estinzione come etnia e a presagire così la loro imminente scomparsa, come esplicitato nell'espressione "*horobiyuku minzoku*", ovvero "*minzoku* (razza, etnia) in via di estinzione". David L. Howell, *The Meiji State and the Logic of Ainu 'Protection'*, in Hardacre - Kern (eds), *New Directions in the Study of Meiji Japan*, cit., p. 632; Siddle, *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*, cit., pp. 77 e segg, Questo nesso tra assimilazione e annientamento (che peraltro indusse le autorità ad adottare sempre più energiche misure al fine di accelerare tale processo) è efficacemente sintetizzato in uno scritto di Kita Shōmei (1897-1986), un funzionario dell'amministrazione dello Hokkaidō, pubblicato nel 1937, nel quale egli paragonò gli *ainu* a un sole in declino nel mare occidentale che sarebbe resuscitato come membro della razza giapponese; ciò, secondo Kita, avrebbe rappresentato il culmine della politica di assimilazione perseguita sin dalla fondazione dello stato giapponese, ovvero la realizzazione dell'ideale di "un popolo e una nazione". Cit. in Howell, *Making 'Useful Citizens' of Ainu Subjects in Early Twentieth-Century Japan*, cit., pp. 13-14

[39] Cfr. Weiner, *The invention of identity*, cit., pp. 10-11; Gregory Smits, *The* Ryūkyū Shobun *in East Asian and World History*, in J. Kreiner (ed.), *Ryūkyū in World History*, Bonn, Bier'sche Verlagsanstalt, 2001, pp. 280-281. A questo proposito, Siddle nota quanto segue: "While Hokkaidō is not recognised by most Japanese today as a colony, the material and ideological relations of domination established over the original inhabitants of the region after 1868 clearly fall within the bounds of what Beckett [Jeremy Beckett, 'Aboriginality in a Nation-State: The Australian Case', in M. C. Howard (ed.), *Ethnicity and Nation-building in the Pacific*, United Nations University, Tōkyō 1989, p. 120] terms a colonial order: 'A colonial order arises when the state that has annexed a territory formally and systematically discriminates between the conquering invaders and the subject indigenes in such a way as to entrench the differences be-

sugli *ainu* e gli okinawani furono simili a quelli usati nelle indagini dei popoli colonizzati. In realtà, analogamente a quanto accadde nei territori colonizzati, queste popolazioni di frontiera furono essenziali sia per i fautori della teoria della "nazione omogenea" sia per quanti sostenevano invece l'ipotesi della "nazione mista", costituendo per i primi un termine di confronto per misurare il livello di civiltà e di progresso raggiunto dal Giappone, e per i secondi un esempio in grado di confermare – almeno in linea teorica – la capacità che l'impero nipponico aveva storicamente dimostrato nell'assimilare popolazioni esterne senza generare forme di discriminazione. D'altra parte, né gli uni né gli altri furono esenti dall'influenza di un razzismo scientifico assillato dall'imperativo di posizionare le varie società all'interno di un ordine gerarchico 'naturale' sulla base del loro grado di civilizzazione. Appare pertanto evidente come l'antropologia imperiale e gli studi regionali che crebbero a fianco del progetto coloniale si siano sviluppati a partire dalla presenza di queste popolazioni che fecero il loro ingresso nello stato nazionale giapponese all'indomani della Restaurazione Meiji, e che vennero utilizzate per mettere a punto un'ideologia in grado di supportare il disegno coloniale.

In definitiva, sin dagli inizi dell'edificazione dello stato nazionale, l'ingresso di territori storicamente esterni al Giappone insinuò alcune contraddizioni nell'idea di 'popolo' fondata sul mito dell'omogeneità etnico-razziale dei giapponesi, le quali vennero acuite dall'acquisizione di territori d'oltremare e dalla creazione di un impero plurietnico. In effetti, queste contraddizioni non furono risolte né con il riconoscimento di una comune condizione come "sudditi imperiali", né con il ricorso alla teoria della continuità culturale e razziale tra dominatori e dominati, sintetizzata nel motto *dōbun dōshu* e volta a sostenere la politica di assimilazione e il discorso panasiatista in chiave antioccidentale. Tali contraddizioni caratterizzarono così l'intera avventura coloniale nipponica, nel corso della quale – nel tentativo di restare al passo con gli sviluppi della politica estera del Giappone imperiale - si continuò a ricercare formulazioni teoriche in grado di rendere l'idea dei giapponesi come popolo esclusivo e superiore compatibile con il progetto di dominazione dell'Asia.

---

tween them and to foster their economic, political, and cultural inequality. This discrimination is sustained by some form of ideology that justifies the domination of the indigenous population in terms of differences of race, mentality, moral qualities, cultural advancement, religion, or historic destiny'". Siddle, *Race, Resistance, and the Ainu of Japan*, cit., p. 8.

Guido Samarani

OLTRE L'IMPERO. REPUBBLICANESIMO, MODERNIZZAZIONE E INTERNAZIONALIZZAZIONE IN CINA

(1905-1919)

Premessa

La vittoria del Giappone sulla Russia zarista nel 1905 pose le basi – come è noto – per profondi mutamenti nei rapporti di forza regionali (Asia orientale) e internazionali, consentendo al Giappone di insediarsi in Manciuria, in stretta concorrenza proprio con l'espansionismo zarista, di rafforzare il proprio controllo sulla Corea e, in prospettiva, di creare una saldo trampolino di lancio per quella invasione della Cina che si sarebbe sviluppata a partire dai primi anni Trenta.

Il trionfo giapponese non portò tuttavia solo ad una forte crescita del potere territoriale e dell'influenza militare e economica; esso ebbe infatti uno straordinario impatto politico ed ideale sui popoli asiatici. Infatti, la storica affermazione di una nazione asiatica su di una potenza europea gettò un segnale di speranza e di fiducia per i popoli dell'Asia posti sotto il dominio dell'"uomo bianco" e fu altresì percepita in diversi casi in quanto l'espressione della superiorità storica del sistema monarchico-costituzionale (Giappone) su quello autoritario e dispotico (Russia).

L'impatto politico ed ideale di quello che potremmo definire il "modello Meiji", nato dal processo di restaurazione imperiale e di rinnovamento politico-istituzionale avviato in Giappone a partire dal 1868, fu vario, diretto ed indiretto: fu diretto, nel senso per l'appunto di influenzare elaborazioni teoriche e programmi politici in numerosi paesi asiatici (ed è il caso della Cina che qui vorrei trattare); ma fu anche indiretto, nel senso cioè di accentuare il processo di indebolimento del potere zarista (Nicola II), di cui fu evidente simbolo il sovrapporsi ed intrecciarsi, nel 1905, della sconfitta zarista contro il Giappone con i moti che portarono alla Rivoluzione del 1905.

Inoltre, la spinta del "modello Meiji" si innestò all'interno di un processo più generale di rinnovati fermenti e pulsioni nazionalistici, politici e costituzionali, in altre parti del continente asiatico: basti pen-

sare ad esempio all'Impero ottomano e al movimento dei Giovani Turchi o alle modifiche costituzionali del 1906 in Persia o ancora all'India, con il dibattito in seno al Congresso sul tema dei rapporti con gli occupanti inglesi.

Per quanto riguarda specificamente la Cina, l'impatto politico ed ideale della vittoria giapponese fu straordinario: sia in quanto influenza di pensatori giapponesi sullo sviluppo del pensiero cinese moderno, sia nel senso del ruolo di filtro e di mediazione linguistico e culturale che il Giappone svolse attraverso le numerose traduzioni di testi occidentali, sia ancora per l'importanza sul piano educativo e formativo che il Giappone ebbe, quantomeno sino agli anni della Prima guerra mondiale, su migliaia di giovani cinesi che si formarono nelle università giapponesi, studiando scienze politiche, diritto, economia ma anche nelle accademie militari assorbendo conoscenze fondamentali sul piano della tattica e della strategia belliche moderne.

Il presente contributo si propone l'obiettivo di discutere alcuni degli aspetti più rilevanti della "transizione cinese", nei primi due decenni del XX secolo, dal millenario sistema imperiale alla repubblica.

La fine dell'Impero e i primi passi della Repubblica (1911-1916)

Di particolare rilevanza fu, per la nascita e lo sviluppo del pensiero moderno in Cina, la nozione di progresso, le cui origini risalivano all'Illuminismo. L'inevitabilità del progresso rimandava ad una visione della storia che guardava in avanti, in forte contrasto con l'approccio cinese caratterizzato da modelli ciclici di cambiamento.

Ciò che particolarmente preoccupava ed angosciava molti intellettuali cinesi in quegli anni, in particolare coloro che si erano battuti per la fine dell'influenza – considerata decadente – dell'eredità confuciana e per la cacciata della dinastia "straniera" dei Qing, era la ricerca di una via, una strada "nuova" ("nuovo", "rinascita" erano tra le parole sicuramente più diffuse e popolari in quegli anni) che la Cina potesse percorrere in modo tale da sopravvivere e aspirare ad un futuro migliore. Il problema dominante – e talvolta anche ossessivo – che turbava le menti di molti intellettuali di quegli anni era dunque: quali riforme istituzionali sarebbero state in grado allo stesso tempo di rafforzare lo stato, sollevare il popolo dalla miseria ed arretratezza e condurre la nazione nell'alveo della civiltà moderna?

La fine dell'Impero e la nascita della Repubblica misero sostanzialmente fine allo scontro politico ed ideale tra coloro, come Sun

Yat-sen (storico padre della Repubblica e della Patria, sia per Pechino che per Taipei), che identificavano nella fine dell'Impero e nella costruzione della repubblica il passo fondamentale per avviare tale processo di rigenerazione e di rinascita nazionale, e coloro (Kang Youwei e soprattutto Liang Qichao, considerato il padre del pensiero moderno cinese) che invece restavano legati ad un processo di mantenimento, pur in chiave riformata e costituzionale, del sistema monarchico, sull'onda proprio del successo del Giappone Meiji.

I giovani radicali repubblicani del periodo concepivano la creazione di una repubblica in Cina come un'era in cui la nazione cinese avrebbe potuto acquisire la ricchezza all'interno e il prestigio e il potere sul piano internazionale. Repubblicanesimo e modernizzazione economica erano dunque visti quali strumenti basilari grazie ai quali ricostruire una grande Cina. Molti non sembravano guardare all'Occidente come ad un'entità culturale monolitica la cui superiorità politica, economica e militare era diventata devastante per la Cina; piuttosto, si tendeva ad interpretare le relazioni internazionali attraverso la lente del darwinismo sociale e, quindi, della libera lotta e competizione tra nazioni per la sopravvivenza e l'espansione.

Attivismo e competizione erano così concepiti come le componenti dinamiche essenziali del progresso umano: in molti scritti del periodo si fa particolare riferimento, ad esempio, all'influenza del Darwinismo Sociale, il quale sembrò a molti intellettuali cinesi la chiave interpretativa per spiegare il successo dell'Occidente e soprattutto dell'espansionismo e imperialismo occidentali, facendo germogliare floride speranze in un futuro di progresso ed emancipazione.

Anche l'"uomo nuovo" ideale repubblicano era parte di questa riflessione imperniata sui concetti di progresso e di rinnovamento: l'uomo "nuovo" repubblicano era coraggioso, pieno di zelo, dotato di spirito di avventura e anche aggressivo, in sintonia con i tempi moderni e con la moderna fede nel progresso ispirata dall'Occidente. Era, insomma, l'esatto opposto del contadino cinese tradizionalista e fatalista.

Occorreva tuttavia, si indicava da varie parti, un ulteriore salto in avanti: era indispensabile cioè portare l'attacco al cuore del sistema tradizionale, ossia al Confucianesimo, il cui ruolo politico ed ideologico era stato fortemente indebolito con la fine del sistema degli esami imperiali e poi con la fine del sistema imperiale stesso, ma la cui influenza restava tuttavia ancora solida nella società (relazioni sociali e valori etici) e nella famiglia (vincoli gerarchici).

Al centro del "Movimento di Nuova Cultura" che si sviluppò a partire dal 1915 fu proprio il rigetto dei valori culturali, sociali ed etici tradizionali e lo sforzo per definire nuovi valori e nuovi orientamenti. Componente essenziale del cambiamento radicale doveva essere la riforma della lingua: la lingua classica o letteraria, nella quale erano scritti libri, giornali e ogni altro materiale stampato, rappresentava – si sosteneva – un ostacolo all'alfabetizzazione e alla creazione di quella opinione pubblica colta indispensabile allo stato-nazione moderno. Inoltre, la stessa costruzione di una nuova cultura politica e sociale esigeva una "lingua nuova".

L'attacco portato dal "Movimento di Nuova Cultura" ai valori tradizionali fu radicale ma si nutrì altresì di una profonda visione alternativa del progresso sociale e umano, la quale poneva i giovani al centro delle speranze future: i giovani, la cui funzione sociale era vista come quella delle cellule nuove e vitali all'interno del corpo umano, le quali nel processo di metabolismo prendono il posto delle cellule vecchie e morenti.

I concetti elaborati e sviluppati in questi anni dalle élite intellettuali al centro (a Pechino) trovarono presto adesioni in varie province, dando vita a varie "società di studio". E gli ideali e i valori coltivati dalle élite al centro e in varie realtà provinciali si diffusero poi rapidamente grazie soprattutto alla pubblicazione di giornali, che divennero presto un veicolo essenziale di propaganda del pensiero repubblicano, radicale e riformista.

La nascita e lo sviluppo del sistema repubblicano dopo il 1912 produsse altresì un fenomeno che potremmo definire come "il fascino della repubblica": un fascino che sarebbe sopravvissuto pochi anni e che sarebbe stato presto travolto da quel terribile cocktail di guerre civili, corruzione politica e miseria popolare che avrebbero segnato il destino della Cina repubblicana e di cui, tra gli altri, avrebbe dato una testimonianza, eccezionale quanto sconvolgente, Andrè Malraux ne *La condition humaine*, scritta negli anni Trenta ma basata sull'esperienza diretta dello scrittore nella Cina degli anni Venti[1].

[1] A. Malraux, *La condizione umana*, Bompiani, Milano 2001 (ed. or. 1933).

Repubblicanesimo e internazionalizzazione: la Cina e la Prima guerra mondiale

Lo sviluppo dell'esperienza repubblicana si accompagnò, a partire dal 1914-15 e in particolare con lo scoppio della Prima guerra mondiale (estate 1914) e l'entrata del Giappone nel conflitto (fine 1914), ad un crescente ma deciso declino dell'interesse per il "modello Meiji" e per la sua sostituzione con quello che si potrebbe definire il "modello americano". La giovane repubblica statunitense infatti era la meta cui guardavano molti giovani cinesi, che ambivano a e sognavano un paese nuovo, moderno, rispettato internazionalmente. Non l'Europa, dunque, non Londra o Parigi considerate, in particolare la prima, come le responsabili del declino della Cina.

Gli Stati Uniti rappresentarono in questi anni per molti giovani intellettuali cinesi la sola e vera speranza per la giovane repubblica cinese, per il suo futuro politico ed economico. Forte era la speranza e l'auspicio di un concreto sostegno americano alla Cina in termini politico-diplomatici, di investimenti e anche di freno nei confronti delle crescenti ambizioni giapponesi in Asia. Tale speranza poggiava altresì sulle comuni (presunte) affinità repubblicane tra Cina e Stati Uniti, accomunati nell'ideale di una possibile alleanza delle "repubbliche mondiali" contro il dispotismo e l'autoritarismo.

L'attenzione nei circoli cinesi per la politica di Washington aveva già preso corpo a fine secolo, con la formulazione nel 1899 da parte dell'allora Segretario di stato, John Hay, di una nota (*Open Door Note*), inviata alle maggiori potenze, nella quale si chiedeva che il processo di spartizione della Cina non producesse discriminazioni di carattere commerciale. La mossa era essenzialmente basata sulla preoccupazione per quanto stava avvenendo nel Celeste Impero e sulla constatazione che gli USA non erano in grado in quella fase di competere militarmente con gli Stati europei.

Lo scoppio della guerra nel 1914 provocò negli Stati Uniti un vero e proprio shock, ben esemplificato dai sentimenti di "incredulità e profondo dolore" espressi dal neo-presidente, il democratico Woodrow Wilson, costernato – alla pari di molti suoi concittadini – nel vedere le pessime prestazioni che la civiltà europea, di cui essi si sentivano sicuramente parte, stava offrendo al mondo intero[2].

[2] Si veda al riguardo M. Del Pero, *Libertà e impero. Gli Stati Uniti e il mondo 1776-2006*, Laterza, Roma-Bari 2008, in particolare cap. VI. La citazione è a p. 197.

In modo diverso, anche in Cina l'avvio della guerra fu vissuto da molti come un evento traumatico, suscitando orrore e indignazione e portando al diffondersi di una forte spinta verso il "neutralismo", nutrita dalla radicata idea che in fondo si trattava di un conflitto estraneo alla Cina, di una "guerra europea". Recenti studi[3] hanno messo in evidenza come l'idea di entrare in guerra da parte cinese, maturata ufficialmente solo nell'agosto 1917[4], fu il risultato di un ampio e vivace dibattito intellettuale e scontro politico.

Benché una larga parte delle élite fosse favorevole, pur con diverse sfumature, all'entrata in guerra, legando strettamente tale scelta all'opportunità del paese di elevare il proprio status internazionale, non mancarono forti resistenze ed opposizioni. In particolare, numerose associazioni imprenditoriali espressero la loro opposizione, motivandola con la preoccupazione di un impatto devastante sull'economia e la società cinesi. Il fronte dei contrari e dei dubbiosi era altresì alimentato da coloro (vedi Sun Yat-sen e numerosi radicali) che temevano per il coinvolgimento del proprio paese in un affaire che non avrebbe portato alcun vantaggio o che avrebbe offerto il fianco alle crescenti ambizioni giapponesi. Altri ancora osteggiavano invece la scelta dei partner internazionali: secondo costoro, l'ipotesi che stava prevalendo a Pechino di schierarsi con l'Intesa e dichiarare guerra alla Germania ed Austria era sbagliata, in quanto la Germania aveva, a loro dire, non poche speranze di vincere la guerra e inoltre essa rappresentava un modello nazionale cui la Cina avrebbe dovuto conformarsi.

Molti, comunque, speravano in cuor loro che se la Cina avesse potuto evitare il coinvolgimento nel conflitto essa avrebbe potuto sfruttare la straordinaria opportunità del fatto che la Gran Bretagna – la principale potenza in Asia – sarebbe stata sempre più concentrata sul fronte europeo, e la Cina avrebbe potuto così sviluppare con una relativa autonomia la propria economia e la propria nascente industria nazionale.

Di fatto, quegli anni videro una seconda ondata di industrializzazione e di sviluppo del settore moderno dell'economia cinese: un'ondata che si differenziò da quella degli ultimi decenni

[3] In particolare si veda al riguardo Xu Guoqi, *China and the Great War. China's Pursuit of a New National Identity and Internationalization*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

[4] Non a caso poco dopo l'entrata in guerra degli Stati Uniti.

dell'Ottocento[5] per la sua spontaneità, e che fu trainata in modo consistente dalla mobilitazione delle energie private e spinta dalla congiuntura internazionale.

Questa seconda fase di industrializzazione si orientò prevalentemente sull'industria leggera e rivestì, per l'appunto, un carattere congiunturale che rifletteva le condizioni del mercato. Da una parte, la concorrenza straniera in Cina appariva indebolita dalla mobilitazione bellica e le importazioni conobbero una secca caduta. Dall'altra, la guerra portò ad un forte incremento della domanda mondiale di materie prime e prodotti alimentari, beni di cui Pechino era ben dotata[6].

La fine della guerra, con la Conferenza di pace di Parigi delle potenze vincitrici tra il gennaio e giugno 1919, fu foriera di profonda delusione per i Cinesi, che si videro negare la restituzione della provincia dello Shandong, assegnata al Giappone nell'ambito della spartizione tra i vincitori delle spoglie del sistema coloniale tedesco.

Parigi rappresentò per gran parte degli intellettuali e studenti cinesi un vero e proprio spartiacque: da quel momento, l'Europa e gli stessi Stati Uniti (l'"Occidente", insomma) videro sostanzialmente svanire il "fascino" politico (e anche culturale, almeno in parte) di cui avevano goduto in Cina, aprendo la via – con i primi anni Venti – all'ingresso sulla scena della Russia sovietica.

Il pensiero moderno cinese: origini e sviluppi[7]

La rivoluzione linguistica e letteraria e la rivoluzione sociale e culturale anti-confuciana che presero avvio a partire dal 1915 si salda-

[5] Questa era stata di fatto una "industrializzazione dall'alto", avviata cioè dai funzionari imperiali, finanziata totalmente o in buona parte da fondi pubblici e che aveva puntato prioritariamente sulla crescita dell'industria pesante, in particolare militare. Sul dibattito circa i veri o presunti "ritardi" dello sviluppo cinese a partire dall'Ottocento in rapporto alla Rivoluzione Industriale e allo sviluppo capitalistico in Occidente, si veda il recente studio di G. Arrighi, *Adam Smith a Pechino. Genealogie del ventunesimo secolo*, Feltrinelli, Milano 2008 (ed. or. 2007), in particolare il capitolo 1.

[6] Cfr. al riguardo M-C. Bergère, *Capitalismes & capitalistes en Chine. Des origins à nos jours*, Perrin, Paris 2007, in particolare cap. 3.

[7] La parte che segue è essenzialmente basata sulle seguenti fonti: M. Delmas-Marty – P-E. Will (a cura di), *La Chine et la democratie*, Fayard, Paris 2007, in particolare i capp. 1, 7, 11 e 12.; W. C. Kirby (a cura di), *Realms of Freedom in Modern China*, Stanford University Press, Stanford 2004; G. Samarani, *La Cina del Novecento. Dalla fine dell'Impero ad oggi*, Einaudi, Torino 2008 (seconda edizione), in particolare il cap. 1.

rono presto dando vita ad una vera e propria rivoluzione intellettuale, che pose le basi per il successivo "Movimento del Quattro Maggio" del 1919, insieme di attività e di esperienze politiche e culturali che fiorirono essenzialmente nelle aree urbane e i cui effetti si sarebbero estesi sino alla metà degli anni Venti. Diffuso appariva in quegli anni tra i partecipanti il senso di essere entrati in una epoca storica di grandi cambiamenti e prospettive e nella quale il "nuovo" si sarebbe affermato.

Fu in particolare negli anni che precedettero e accompagnarono la Prima guerra mondiale che l'influenza di diverse correnti del pensiero occidentale si diffuse e, in certi casi, si radicò in Cina.

Il marxismo esercitò ad esempio in questi anni una forte attrazione teorica su numerosi intellettuali cinesi, sia su coloro che successivamente avrebbero contribuito a formare, a partire dai primi anni Venti, il Partito Comunista Cinese (PCC) sia su altri che avrebbero seguito percorsi politici diversi e anche opposti. Infatti, il marxismo era innanzitutto "scientifico" ed era allo stesso tempo "occidentale": esso offriva cioè una visione rivoluzionaria del progresso sulla base del materialismo storico, secondo cui lo sviluppo della società umana avveniva secondo determinate tappe (dall'iniziale società schiavista a quella finale comunista, attraverso le fasi feudale, capitalista e socialista) e il passaggio da una tappa all'altra avveniva grazie al ruolo propulsivo della lotta tra le classi sociali per il controllo dei mezzi di produzione. La Cina – si affermava – è una delle tante vittime (colonie e semi-colonie) dell'espansionismo imperialista dell'Occidente, che ha bisogno di sviluppare propri imperi per appropriarsi delle materie prime e del lavoro a basso costo necessari a sostenere la crescita del capitalismo in patria. La liberazione delle colonie e semi-colonie dal giogo occidentale, dunque, avrebbe portato al declino dell'imperialismo e del capitalismo.

Il marxismo, insomma, era in grado di spiegare "scientificamente" che la ragione principale dell'arretratezza della Cina e delle umiliazioni da essa subite nel corso dei decenni stava nel suo ruolo di subordinazione e di dipendenza all'interno del sistema capitalistico e imperialistico; inoltre, a differenza di altre strategie più moderate e graduali, esso sembrava offrire soluzioni radicali sistematiche e relativamente celeri, visto che l'ottimismo rivoluzionario spingeva in quegli anni a ritenere che i tempi della vittoria della rivoluzione nel mondo non fossero lontani.

Inoltre, il marxismo e il leninismo divennero sempre più popolari in Cina in quanto avevano dimostrato nella pratica la propria efficacia, avendo costituito la base ideologica della straordinaria vittoria della rivoluzione in Russia contro l'autoritarismo zarista. L'offerta avanzata dal nuovo governo rivoluzionario russo nel 1919 – l'anno, come già detto, in cui la Cina si era sentita tradita dalle Potenze occidentali e dagli stessi Stati Uniti durante la Conferenza di pace di Versailles – di rinunciare a tutti i privilegi estorti in passato dal governo zarista, non fece che accrescere l'attenzione e la simpatia di molti circoli intellettuali verso la Russia rivoluzionaria, gettando profondi semi che sarebbero stati raccolti negli anni successivi.

La storiografia marxista cinese ha teso – e ancora largamente tende – ad affidare alla nascita e allo sviluppo dell'influenza marxista in Cina un ruolo fondamentale ai fini del processo di trasformazione radicale della realtà, sul piano politico, sociale ed ideale.

In realtà, prima della diffusione delle teorie marxiste in Cina, fu l'anarchismo a svolgere, per vari aspetti, il ruolo di avanguardia intellettuale nel paese.

L'anarchismo aveva cominciato ad attrarre agli inizi del Novecento l'attenzione di vari ambienti radicali cinesi nella forma del nichilismo, diffusosi in Russia a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, il quale propugnava lo strumento dell'azione politica diretta, inclusa l'organizzazione di attentati terroristici. In tal senso, la violenza rivoluzionaria fu percepita in vari ambienti in Cina come l'unica forma di "forza reattiva" realmente efficace contro l'oppressione e l'autocrazia mancese, prima, e poi contro le difficoltà e le carenze nello sviluppo della rivoluzione repubblicana.

Due furono i principali gruppi anarchici cinesi, formatisi e sviluppatisi entrambi all'estero ma con profonde ramificazioni interne: il gruppo di Parigi, che propugnava l'importanza dell'industrializzazione, della scienza e tecnologia e, più in generale, della modernità e del progresso e quello di Tokyo, che guardava al contrario criticamente a quelle che definiva le "pseudo-civiltà" occidentale e giapponese e volgeva la sua attenzione alla edificazione di un mondo futuro e utopico fatto di piccole comunità agrarie e autarchiche.

Il primo risentiva fortemente dell'influenza di uno dei padri dell'anarchismo russo e internazionale del periodo, Petr Kropotkin. Il secondo gruppo, che si arricchì nel corso degli anni di una componente legata al radicalismo femminile, guardava in particolare al messaggio contro il potere oppressivo dell'industrialismo e del militarismo

lanciato da Lev Tolstoj, alla sua critica serrata della civiltà moderna invocando il ritorno a modelli di vita e di comportamento "naturali".

Gli anarchici furono tra l'altro protagonisti nel "Movimento del nuovo villaggio" promosso da Zhou Zuoren[8], il quale mirava alla promozione del lavoro in particolare nelle campagne e nel "Movimento studio-lavoro" in Francia, che si sarebbe indirizzato nel dopoguerra ai lavoratori cinesi e mirava a unire educazione e lavoro, e nell'attività sindacale presso i primi nuclei operai, la quale avrebbe tuttavia conosciuto un rapido declino nei primi anni Venti in seguito all'affermarsi dei sindacati ad influenza comunista.

Al contrario, Hu Shi – influenzato dal pensiero anglo-sassone – indicò che era necessario concentrarsi sulle questioni concrete, dato che i problemi da affrontare e risolvere toccavano aspetti, gruppi sociali, modi di vita tra loro profondamente diversi: occorreva insomma studiare attentamente le singole questioni e trovare la soluzione adatta. Non esiste – affermava Hu Shi – la liberazione totale e immediata: liberazione significa potersi liberare da questo o quell'aspetto e problema passo dopo passo, goccia dopo goccia.

L'influenza del pensiero tedesco fu trasmessa in Cina in particolare attraverso l'opera di Zhang Junmai (Carsun Chang), che nel corso dei suoi studi a Tokyo era rimasto affascinato dai classici del pensiero occidentale ma soprattutto dalla filosofia tedesca, spingendolo alla fine verso lo studio della lingua tedesca.

Il suo sogno di andare in Germania per studio divenne presto realtà e nel 1913 egli si iscrisse all'Università di Berlino, impegnandosi sui testi di economia, diritto internazionale e civile e sviluppando soprattutto un forte interesse per il pensiero di Kant e di Hegel.

Nel dopoguerra, Zhang sarebbe tornato in Germania, ove sarebbe entrato in contatto con il pensiero socialdemocratico, anche grazie ai contatti con e alla conoscenza diretta di personalità quali Karl Kautsky, Rudolf Hilferding e Eduard Bernstein.

Infine, come reazione a quella che veniva ritenuta un'eccessiva influenza occidentale, altri pensatori posero al centro della propria riflessione l'esigenza di collegare cambiamento e preservazione della cultura tradizionale, differenziandosi apertamente da quanti sostenevano le posizioni marxiste e quelle pragmatiche di Hu Shi.

[8] Scrittore e fratello del grande narratore Zhou Shuren, meglio conosciuto come Lu Xun.

A loro parere, i valori tradizionali cinesi potevano costituire la base per la futura nazione, mentre i valori occidentali quali il materialismo e l'individualismo apparivano assolutamente inadatti alla Cina.

Tra questi, la scuola denominata della "essenza nazionale" cercava di trovare elementi della cultura tradizionale al di fuori del Confucianesimo, nelle diverse tradizioni di pensiero, filosofiche e religiose sviluppatesi nella Cina antica. Costoro guardavano con scarsa fiducia alla nozione di progresso e affermavano che la Cina doveva edificare una nazione servendosi delle potenzialità di rinnovamento insite nella propria forza spirituale.

Una seconda scuola di pensiero, di cui Liang Qichao era il principale sostenitore, rintracciava nel sistema familiare gli elementi che potevano essere cruciali per la costruzione di una nuova Cina, sottolineando l'importanza delle gerarchie e della tutela paternalistica delle giovani generazioni. Il viaggio compiuto in Europa nel 1919-20 aveva infuso in Liang l'idea che la Prima guerra mondiale aveva provato la sostanziale povertà e sterilità morale della civiltà occidentale, che egli vedeva dominata dalla scienza e tecnologia e da un sistema economico e sociale che produceva edonismo ed egoismo.

Una terza opzione, infine, di cui Liang Shuming era il maggiore assertore, enfatizzava la superiorità della cultura cinese su quella occidentale, dominata dallo scetticismo, utilitarismo e dal calcolo razionale. A parere di Liang, la superiorità della cultura cinese aveva altresì reso possibile la nascita e lo sviluppo di una società caratterizzata da flessibilità, frugalità e preservazione dei sentimenti umani.

La Cina e la "democrazia": esperimenti ed esperienze politico-costituzionali[9]

In questi anni, presero vita altresì quelli che molti studiosi ritengono i primi germi di un sistema democratico in Cina: un sistema che,

[9] La parte che segue è basata essenzialmente su: Xiaohong Xiao-Planes, *La première expérience democratique en Chine (1908-1914): tradition chinoise et pratiques del èlites locales*, e *Constitutions et constitutionnalisme: les efforts pour bâtir un nouvel ordre politique (1908-1949)*, in M. Delmas-Marty – P-E. Will, *op. cit.*, rispettivamente pp. 231-258 e pp. 259-294. Si veda anche la parte dedicata alla Cina in R. Cavalieri (a cura di), *Diritto dell'Asia orientale*, Venezia, Cafoscarina, 2008.

per ragioni diverse (eredità storica, sottosviluppo ed arretratezza, guerre, ecc.), non riuscì a radicarsi sul suolo cinese[10].

Nell'agosto del 1908, furono promulgati dei "Principi generali per il governo costituzionale", i quali dovevano servire come base per l'elaborazione di una futura Costituzione da parte di un Parlamento nazionale. Modellati sull'esperienza del Giappone Meiji, tali principi prevedevano che l'Imperatore incarnasse la sovranità nazionale e restasse l'arbitro supremo tra i vari poteri, mentre le responsabilità esecutive e legislative sarebbero state appannaggio del governo e del parlamento.

In tal modo, a partire dal 1909 furono programmate ed organizzate delle elezioni a livello provinciale e locale, con l'obiettivo di edificare, attraverso il processo elettorale, delle strutture politiche in grado di collegare lo stato alle unità territoriali di base.

La rivoluzione repubblicana e la caduta dell'Impero posero termine a questi primi, timidi esperimenti; solo nel marzo 1912 essi furono ripresi con la redazione di una Costituzione provvisoria da parte di un Parlamento provvisorio dominato dai rappresentanti provinciali. I primi partiti politici "moderni"[11], sviluppatisi in quegli anni, furono successivamente chiamati a competere nel 1912-1913 alle votazioni per eleggere il Parlamento nazionale bicamerale. Si stima che gli aventi diritto al voto rappresentassero circa il 10% della popolazione, quantificabile in circa 400 milioni di abitanti.

Le due camere, composte da oltre 800 deputati e senatori, si riunirono successivamente per definire tempi e modi di elaborazione di una Costituzione definitiva. Si trattò di un progetto importante quanto ambizioso, il quale si scontrò presto con le divisioni interne ai raggruppamenti politici, nonché con fazionalismo, corruzione ed inefficienza, portando al fallimento del progetto stesso e all'affermarsi di un regime autoritario e dispotico, guidato da Yuan Shikai, che portò allo scioglimento del parlamento e alla sostituzione della Costituzione provvisoria. Essa fu dapprima (ottobre 1913) sostituita con un nuovo progetto costituzionale (conosciuto come "Progetto costituzionale di

[10] Solo negli ultimi decenni a Taiwan si è assistito all'emersione, consolidamento e sviluppo di un sistema imperniato largamente sul pluralismo politico e sullo sviluppo dei diritti e delle libertà.

[11] In realtà, benché tali formazioni politiche si differenziassero per molti aspetti dalle tradizionali organizzazioni di fine Ottocento-inizi Novecento, modellate sulle società segrete, esse non presentavano sostanziali differenze quanto a precisi programmi ed erano caratterizzate dal fatto che diversi iscritti tendevano ad aderire a più partiti nello stesso tempo.

Tiantan, Tempio del Cielo, dal nome del tempio presso il quale si riunì la commissione incaricata di redigere il testo); e in seguito (1915) da un nuovo patto costituzionale che configurava l'affermarsi di un potere presidenziale a vita.

Sappiamo che uno dei consiglieri di Yuan Shikai che fu il più acceso sostenitore di tale ipotesi era Frank J. Goodnow, professore di scienze politiche presso la Columbia University. Goodnow era uno strenuo assertore della tesi secondo cui alla Cina, con la sua storia e le sue tradizioni e con la sua realtà socioeconomica, appariva molto più appropriato il sistema monarchico che non quello repubblicano[12].

Il tentativo di restaurazione imperiale e la successiva malattia di Yuan Shikai, tra il 1915-16, posero fine al progetto dittatoriale, consentendo il riavvio della sperimentazione costituzionale.

Così, tra l'estate 1916 e il giugno 1917, le due camere nuovamente riunite ripresero l'elaborazione interrotta, non senza avere faticosamente raggiunto un compromesso tra coloro che intendevano ripartire dal testo del 1912 e coloro che invece si rifacevano a quello del 1913. L'intesa raggiunta portò a utilizzare entrambi i testi.

Anche questo tentativo era tuttavia destinato a fallire, in particolare con la ripresa delle profonde divisioni politiche tra rappresentanti delle province del Nord e del Sud. Proprio nel profondo Sud, a Canton, nell'estate del 1917 Sun Yat-sen rilanciò la sua azione contro i "militaristi del Nord", dando vita ad un "Movimento per la difesa della legalità costituzionale" che avrebbe ulteriormente approfondito le divisioni in seno alla Cina, aprendo la strada alla decomposizione politica e territoriale del paese in numerosi "centri di potere" militare tra loro conflittuali.

Conclusioni

Come si è visto, la scelta dell'impostazione storico-cronologica del presente contributo muove dal 1905, anno della vittoria del Giappone sulla Russia (e dunque dell'Asia/Oriente sull'Occidente) e si conclude con il 1919, simbolo della frattura tra Cina e Occidente e

[12] Per l'analisi di Goodnow sulla Cina in generale si veda in particolare il suo *China: An Analysis*, John Hopkins Press, Baltimore 1926. Per il suo ruolo nel progetto di revisione costituzionale cinese nel 1914-15, si veda il *New York Times* del 22 giugno 1914 ("Goodnow Commends China Constitution").

dell'avvio dell'influenza russo-sovietica sulla giovane Repubblica cinese.

Credo che meglio di ogni altra analisi possa risultare utile concludere, alla luce di quanto detto sopra, con una citazione tratta da uno scritto di una tra le personalità di maggiore spicco e rilievo in quegli anni, Chen Duxiu, tra gli antesignani del marxismo cinese e futuro fondatore del PCC.

Si tratta dell'"Appello alla gioventù" del 1915, nel quale si chiamano i giovani cinesi a non temere, ad essere se necessario anche aggressivi se questo può significare la salvezza del paese. Scrive Chen a proposito delle differenze tra Cinesi e Occidentali e dell'importanza di avere un approccio cosmopolita[13]:

> In Cina per fare un complimento a qualcuno si dice: "È giovane ma agisce come un anziano". Gli Inglesi e gli Americani si incoraggiano a vicenda dicendo: "Invecchiando, mantieniti giovane" […] La gioventù è come la primavera che sboccia, come il sole che sorge, come gli alberi e i prati che germogliano, come una lama appena affilata. È il periodo più prezioso della vita.

E ancora:

> Se si riverisce solo la storia delle ventiquattro dinastie[14] e non si fanno piani per progredire e migliorare, il nostro popolo si troverà escluso dal mondo del ventesimo secolo e sarà confinato nelle buie fosse piene di schiavi, bestiame e cavalli. Il progresso del mondo è come un veloce cavallo che avanza al galoppo. Qualunque cosa non sia in grado con perizia di trasformarsi e di progredire in parallelo con il mondo, si troverà eliminata dalla selezione naturale a causa della sua incapacità di adattarsi all'ambiente circostante.

[13] Cit. in R.K. Schoppa, *The Columbia Guide to Modern Chinese History*, Columbia University Press, New York 2000, pp. 279-282 (la citazione è alle pp. 179-180).

[14] Ci si riferisce qui alle "classiche" storie ufficiali delle dinastie imperiali cinesi compilate lungo l'arco di oltre 1.800 anni, muovendo dalla prima (le "Memorie di uno storico") risalente al I secolo a.C.

IMPERO E TERRITORIO

Flavio Fiorani

L'IMPERO UNIVERSALE NELLA NUOVA SPAGNA

Un'impresa militare nel nome della religione cattolica

Poche affermazioni colgono meglio il nesso tra maturità linguistica e missione provvidenziale della monarchia castigliana di quella che l'umanista Antonio de Nebrija antepone alla sua *Gramática de la lengua castellana* (1492), allorché ricorda che l'esempio degli antichi greci e romani dimostra che "la lengua siempre fue compañera del imperio"[1]. Lingua e conquiste territoriali crescono e si diffondono in reciproco vincolo. La sua grammatica, ne informava la regina Isabella, aveva lo scopo di fare della lingua castigliana lo strumento appropriato per la redazione di narrazioni storiche che esaltassero l'epopea della *reconquista* e della guerra agli arabi di Spagna.

L'affermazione di Nebrija ha un rilievo che va al di là del puro fatto linguistico: sintetizza ed enfatizza un passaggio cruciale della vicenda politica iberica e del significato del termine impero. Il regno di Castiglia si sarebbe messo in marcia, conclusa la riunificazione in nome della religione cattolica del territorio della penisola con una crociata durata quasi cinque secoli, per portare le sue armi vittoriose al di là dell'Atlantico dopo che, dall'unità politica di Aragona e Castiglia (1479), sarebbe scaturita anche la supremazia linguistica della seconda. La consapevolezza dell'imminente maturità culturale fa dunque da sfondo al centralismo politico e culturale castigliano nella penisola e annuncia il primato europeo della Spagna. Sono i fatti della storia a giustificare, aggiunge qualche anno dopo Nebrija, questi toni poderosamente retorici. La missione dell'Occidente, e in special modo quella dei re cattolici, è di portare "l'impero" in Italia, nel Mediterraneo, in Africa e di inviare le loro flotte, seguendo il corso degli astri, nel Nuovo Mondo, ricongiungendo l'Oriente con il limite occidentale

[1] Cit. in D. A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la República criolla, 1492-1867*, Fondo de Cultura Económica, México 1991, p. 34.

della Spagna e dell'Africa. La *reconquista* iberica troverà il suo naturale completamento nella conquista del Nuovo Mondo[2].

Un primo elemento va ricordato: nell'immaginario dell'impero, la missione provvidenziale che la Spagna cattolica annuncia nei confronti dell'America scaturisce dalla ribadita filiazione della monarchia iberica dal Sacro Romano Impero e trova il suo fondamento nel richiamo alla donazione di Costantino. Un esempio ci viene dalla cronachistica sulla conquista delle Indie. La proiezione millenarista che il Vecchio Mondo trasferisce sul Nuovo è esemplarmente attestata dalla celebre lettera con cui Hernán Cortés, capitán general de la Nueva España, fa relazione nel 1521 a su "Sacra Majestad del Emperador Nuestro Señor". Nelle sue parole, la conquista del Messico si legittima col fatto che Carlo V si possa "intitular de nuevo Emperador della y con título y no menos mérito que el de Alemaña, que por la gracia de Dios Vuestra Sacra Majestad posee"[3]. La potestà dell'imperatore è dunque trasferita in Anáhuac, già ribattezzato da Cortés col nome di "Nueva España". Il conquistatore spagnolo canonizza così l'idea di impero come organismo compatibile con la continuità dei vari regni indigeni del Messico – soprattutto con quello di Motecuhzoma che giura fedeltà all'imperatore – e annuncia l'unità della Nuova Spagna intesa come un'organizzazione politico-sociale formata da un gran numero di regni e città che sono assimilati all'impero germanico.

La corona spagnola eredita infatti, grazie alla politica dinastica degli Asburgo, l'universalismo "romano" di radici medievali. L'avvento dell'impero spagnolo in America nasce, nella visione di Cortés, come trasferimento di quell'autorità che Carlo V esercita già sui principi tedeschi, e la dottrina di una monarchia universale basata sul dominio di mari si inscrive in una perfetta linea di continuità con gli esiti della centralizzazione linguistica e politica castigliana indicati da Nebrija[4]. Dopo la conquista del Messico e del Perù, i possedimenti americani

---

[2] Nello spazio di una sola generazione i re cattolici unificano con le loro conquiste territoriali gli stati della penisola iberica (ad eccezione del Portogallo), trasformando la Spagna in una monarchia che aspira all'egemonia europea.

[3] H. Cortés, *Segunda Relación*, in *Cartas de Relación*, edizione, introduzione e note a cura di A. Delgado Gómez, Castalia, Madrid 1993, p. 161.

[4] Alla morte di Fernando il Cattolico nel 1516, Giovanna la Pazza e suo figlio Carlo V ereditano il patrimonio che apparteneva ai regni castigliani. Il Rey de Castilla e degli altri regni della penisola diventa "Imperatore dei Romani" per effetto dell'elezione svoltasi a Francoforte nel 1519 (sarà coronato dal papa soltanto nel 1530 a Bologna). Cfr. M. Góngora, *Estudios sobre la historia colonial de Hispanoamérica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1998, pp. 60-62.

Fig. 1. Vicente de Memije, *Aspecto simbólico del Mundo Hispánico: puntualmente arreglado al Geográfico* (1761).

del regno di Castiglia fanno dell'imperatore, e del re di Spagna, un *dominus mundi* in quanto il suo dominio cia gli illimitati territori delle Indie. All'iconografia il compito di ribadire la vocazione al dominio planetario: do alle colonne d'Ercole il trasfigurato motto oraziano "plus ultra" nello stemma le, il nuovo Carlo Magno da la vocazione imperiale sburgica alle ambizioni espansionistiche e alla ne evangelizzatrice della Castiglia in America[5].

Tra Cinque e Seicento ranno i possedimenti americani (e non quelli europei) a mare il principio di una tà universale e a orientare l'immaginario di un impero basato sul dominio dei mari e delle rotte oceaniche. Se si guarda alla raffigurazione allegorica dell'impero spagnolo nell'Atlantico e nel Pacifico che il gesuita Vicente de Memije realizza nel 1761, la monarchia si staglia come un'entità politica e territoriale unitaria, con la testa coronata dai regni spagnoli. (Figura 1) Un corpo immacolato – illuminato dalla colomba che rappresenta lo Spirito santo, con la spada a difesa dei suoi possedimenti, le colonne d'Ercole con la scritta "plus ultra" ai due lati dello stemma reale spagnolo – simbolizza l'estensione

[5] Lo "scambio" tra la vocazione imperiale spagnola e i nuovi sudditi americani è già presente nel diario di viaggio dello "scopritore" dell'America. Cfr. C. Colombo, *Il giornale di bordo: libro della prima navigazione e scoperta delle Indie*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1988, che in proposito scrive: "L'Ammiraglio diede loro perline di vetro, anelli d'ottone e sonagli, non perché gli chiedessero alcunché in cambio, ma perché ciò gli parve conveniente e opportuno e soprattutto, dice l'Ammiraglio, perché li considera già come cristiani e come sudditi dei sovrani di Castiglia ancor più della gente di Castiglia" (ivi, p. 189).

di un impero marittimo nel segno dell'ortodossia cattolica[6]. Il fulcro geografico e politico della Spagna imperiale non si trova più in Europa ma nei domini americani e asiatici.

Ma torniamo a Cortés. Nel segno dell'onore e della religione cattolica, l'ingresso dell'America nell'orbita europea comincia con l'impresa militare messicana (1519-1521). Nei resoconti inviati all'imperatore, le terre americane e le sue genti prendono corpo come una proprietà privata del conquistatore. Con l'uso ripetuto del dimostrativo "questa" che spesso precede il toponimo *Nueva España*, coniugando l'iperbole con la similitudine, Cortés osserva e descrive minuziosamente il mondo fisico e umano indigeno e confronta la nuova terra conquistata con la penisola iberica. L'impresa militare è innanzitutto scoperta: la "triste guerra" che un manipolo di spagnoli combatte in terre sconosciute e ostili è descritta con i toni della meraviglia. L'insistenza sul meraviglioso deriva da una precisa strategia retorica, attesta che la percezione estetica non è soltanto al servizio delle aspettative dei lettori della cronaca di una conquista militare: è funzionale alla legittimazione del processo di conquista, giustifica una pretesa di possesso di terre e di genti. In Messico la vocazione imperiale della Spagna si materializza nell'avvio dell'occidentalizzazione del mondo: nei fatti un processo in cui l'Europa esporta valori, modi di vita, istituzioni e integra economicamente l'America all'occidente. Una spedizione che mira al dominio di genti che non assomigliano né ai mori né ai giudei, che vive in società ordinate e gerarchiche, dalla cultura complessa e rituale, più concretamente si traduce in erosione di credenze, nella destrutturazione di civiltà e di modi di vivere, nella reificazione dei valori indigeni.

Tra Europa e America, l'impero spagnolo nasce come una struttura territorialmente differenziata e con la storica missione di riunificare l'umanità nel nome della fede cattolica. La più sistematica formulazione giuridica del dominio spagnolo in America è offerta dai cinque tomi della *Política Indiana* (1648) a firma del giurista Juan de Solórzano y Pereira, il quale ha toccato con mano la dura realtà della vita coloniale in Perù, che ribadiscono la missione provvidenzialista della Spagna (l'onnipotente l'ha scelta, tra le nazioni cristiane, per portare il

[6] R. Padrón, *The Spacious Word. Cartography, Literature, and Empire in Early Modern Spain*, The University of Chicago Press, Chicago & London 2004, pp. 232-234. Il testo ricostruisce in ambito spagnolo il passaggio dalla concezione di una spazialità lineare (di derivazione medievale) alla razionalizzazione dello spazio con cui si afferma l'idea di mondo.

dono della fede cattolica ai popoli del Nuovo Mondo) giustificandola con citazioni di passi delle Sacre scritture che, se interpretati in modo allusivo e allegorico, prefigurano la missione "civilizzatrice" della corona. Se nelle Fiandre il sovrano è soggetto alla giurisdizione del Sacro Romano Impero, nel Nuovo Mondo è invece "libre, absoluto y soberano". A chi denigra l'impero spagnolo nelle Indie declassandolo a mero feudo papale, Solórzano y Pereira oppone l'abbandono della nozione "cesarista" dell'impero da parte di Carlo V ed enfatizza quella di "monarchia cattolica" che su scala mondiale difende la religione di Cristo e la predicazione del Vangelo. La *Política Indiana* esalta la funzione trionfale e retrospettiva della missione provvidenziale di una monarchia che ha ereditato l'universalismo romano di tradizione medievale [7].

La conversione degli indigeni non sarà soltanto una questione di salvezza. Nell'invasione del Nuovo Mondo occidentalizzazione e cristianizzazione marciano congiunte perché il riconoscimento dell'umanità americana è l'effetto della proiezione sull'indio di valori europei di portata universale. Ma il diritto invocato dalla corona spagnola di impossessarsi di terre e uomini e il diritto di sovranità sulle persone resta sempre ancorato alla mitologia della *reconquista*, cioè al principio di una "guerra giusta" combattuta per stabilire il *dominium* su terre e popoli indigeni. L'integrazione politica delle etnie americane implica la loro cristianizzazione: la fede sarà eretta a unico denominatore comune tra i sudditi dell'imperatore Carlo V. Del Nuovo Mondo quest'ultimo è imperatore perché – nella messa in scena costruita da Cortés per descrivere il modo in cui il sovrano azteco accoglie il conquistatore e i suoi uomini – Motecuhzoma consegna volontariamente al monarca cristiano l'*imperium* sui suoi vassalli. Il celebre "discorso" del *tlatoani* azteco, denso di risonanze bibliche e di allusioni alla mitologia mexica, deve infatti dimostrare al destinatario della relazione Carlo V che grazie all'abilità dello scrivente un re pagano si sottomette al potere imperiale:

> […] creemos y tenemos por cierto él ser nuestro señor natural, […] Y por tanto, vos sed cierto que os obedeceremos y ternemos por señor en lugar dese gran señor que decís, y que en ello no habrá falta ni engaño alguno. Y

[7] Cfr. Brading, *op. cit.*, pp. 239-253.

bien podéis en toda la tierra, digo que en la que yo en mi señorío poseo, mandar a vuestra voluntad, porque será obedecido y fecho[8].

L'"imperatore dei romani" può reclamare sovranità e diritti di proprietà in America, perché gli indios cedono "volontariamente" la loro naturale autorità legislativa all'impero universale castigliano. Così è fugato ogni dubbio sulla legittimità dell'invasione spagnola: che gli indios spontaneamente cedano il loro diritto naturale all'autodeterminazione rafforza il cruciale ruolo di cerniera che, tra le masse indigene e i nuovi dominatori, sarà svolto dalla nobiltà locale. La portata universale del *dominium* dell'imperatore è, nelle argomentazoni addotte da Cortés, giustificata con il vero significato della conquista spagnola del Nuovo Mondo: distribuzione di terre come ricompensa per l'impresa militare e cristianizzazione della popolazione toctona[9]. La legittimazione cortesiana del dominio su terre e popoli è la cornice entro cui il potere imperiale cercherà di esercitare la propria autorità nella complessa articolazione delle società indigene, in cui vige una stretta correlazione tra vita sociale e organizzazione religiosa. Su questa realtà i colonizzatori innestano un sistema di dominio che si giova delle strutture gerarchiche locali non meno che dell'immaginario collettivo indigeno.

---

[8] H. Cortés, *op. cit.*, p. 211. Sulla "donazione" dell'*imperium* da parte del sovrano azteco cfr. J. Elliott, *La Spagna e il suo mondo 1500-1700*, Einaudi, Torino 1996, pp. 55-56.

[9] Nell'instaurazione del dominio coloniale l'aristocrazia indigena svolge un'insostituibile funzione mediatrice. In molti casi l'élite autoctona si inserisce nel nuovo ordine sociale interagendo con il gruppo dominante e ottiene l'esenzione dal tributo, una rendita perpetua, la concessione di terre. Tale prassi, che si ricollega a usi preispanici, permette alla nobiltà locale di esercitare la sua autorità direttamente dal *cabildo* (organismo di governo locale importato dalla Spagna che favorisce l'inserimento delle etnie indigene nel nuovo tessuto economico e sociale) e testimonia di un'attitudine mimetica nel quadro di una complessa strategia di adattamento al nuovo stato di cose. Il prestigio sociale acquisito è confermato dall'uso del latino, dalla rivendicazione anche per se stessa e per i propri antenati della *pureza de sangre*, dallo sfoggio che l'aristocrazia india fa di una raffinata educazione in materia biblica e di testi dell'antichità classica. Cfr. il classico studio di Ch. Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI Editores, México 1967. Si vedano inoltre N. Farris, *Maya Society under Colonial Rule. The Collective Enterprise of Survival*, Princeton University Press, Princeton 1984 e J. Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México Central, siglos XVI-XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México 1999.

Società coloniale e nuovi immaginari

Fig. 2. Anonimo, *Santiago Caballero, los ejércitos de Cortés y Moctezuma*, olio su tela (Nuova Spagna XVIII secolo).

Nell’accezione universalista di una battaglia a difesa della cristianità, il dominio imperiale nei *Reinos de las Indias* – parati nel XVII secolo ai regni di Castiglia, Aragona, Napoli e Portogallo e considerati come stati con proprie istituzioni lari e religiose – si afferma che con le complesse modalità che sottomettono i corpi e l’immaginario degli indigeni. Quale importanza la monarchia attribuisca all’iconografia religiosa per sancire il significato denziale della propria missione è confermato, ad esempio, da un dipinto di artista messicano anonimo dal titolo *Santiago Caballero, los ejércitos de Cortés y Moctezuma* che ritrae Santiago, patrono degli eserciti che combattono l’islam e più tardi di ogni armata cristiana in lotta contro gli infedeli. (Figura 2) La rappresentazione del patrono di Spagna celebra il fatto che Cortés sia il primo cavaliere dell’ordine di Santiago a giungere nel Nuovo Mondo. Della prima metà del secolo XVIII, il dipinto attesta quanto la devozione dell’apostolo Santiago *matamoros*, che qui non brandisce la spada infiammata che faceva fuggire gli indios ma porta il vessillo su cui è raffigurato il Salvatore, sia ormai diffusa nel Messico coloniale. Non più divinità che terrorizza, Santiago è ritratto nel suo potere santificatore e riunificatore che viene trasferito dalla Spagna alla Nuova Spagna americana.

Conquista, occidentalizzazione e mimetismo sono le principali modalità dell’instaurazione dell’impero spagnolo in America e della nascita della società coloniale. Impresa cristiana universale volta al dominio di territori, di corpi e di immaginari, l’impero americano sarà solo in parte il riuscito tentativo di costituire una replica della società castigliana. “Colonizzazione” risulta perciò una categoria desueta e inefficace per dare conto di un gigantesco sforzo di trasferire nel Nuovo Mondo istituzioni, credenze, pratiche capaci di trasformare l’identità de “los naturales”. Distinta da quella della penisola,

l'identità iberoamericana sorge dai frequenti incroci etnici, dai nuovi codici di comportamento e di vita, da strategie di adattamento tra vincitori e vinti, dall'attivismo della chiesa cui la corona affida il compito di protezione degli indios. L'immensità del territorio americano la si conquista inoltre con la diffusione della lingua spagnola e del cattolicesimo. Il castigliano sarà lo strumento dell'amministrazione, la lingua dei vincitori, dei meticci, dei neri e anche delle élites amerindie, cooptate nell'apparato di potere coloniale con il ruolo di intermediari tra gli spagnoli e il settore maggioritario della società coloniale che allora si chiamava la "república de indios". L'uso di titoli e di stemmi gentilizi concessi dalle autorità spagnole non solo testimonia il prestigio della nobiltà indigena, ma dimostra che il monarca della Nuova Spagna le affida il compito di rafforzare il consenso sociale e la legittimità politica con cui fronteggiare il disordine e il caos seguiti al crollo delle società amerindie.

Materiale o religiosa che sia, l'occidentalizzazione crea una società coloniale ispanoamericana che sul piano istituzionale ambisce a essere una replica del Vecchio Mondo e compendia centralismo e autonomia: la fondazione di città, porti, strade, arsenali, fortificazioni, la creazione di università e la costruzione di chiese, cattedrali, monasteri è la duplicazione della vita europea nei più remoti angoli del continente, retti da diversi organi di governo territoriali (vicereami e *capitanías generales* in America, il Consiglio delle Indie in Spagna). I nomi dei regni del Nuovo Mondo (Nueva España, Nueva Castilla, Nueva Galicia si amministrano con istituzioni locali quali *ayuntamientos, audiencias, cabildos*) evocano quelli della penisola iberica. La monarchia, in collaborazione con la chiesa, adegua il patto di lealtà tra sovrano e sudditi americani nel quadro della più ampia unione tra il regni del Nuovo Mondo e quelli dell'Europa[10]. In quanto dispensatore di giustizia, il sovrano è in primo luogo il difensore della fede e nelle Indie, che non sono suoi beni personali ma sono rette da un consiglio territoriale (*Consejo de Indias*), il monarca è in primo luogo garante delle libertà cetuali che tutelano anche la nobiltà indigena. Infine, mantenendo inalterato a livello locale il principio gerarchico delle società indigene, può riconoscere diritti e doveri degli indios riservando soltanto agli organismi politici, giuridici e amministrativi reali l'esecuzione delle direttive di "un monarca capace di diffondere le norme del buon governo e di far rispettare le diversità di diritti e dove-

[10] Cfr. M. Carmagnani, *L'altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Einaudi, Torino 2003, pp. 37-54.

ri spettanti alle varie categorie di sudditi"[11]. L'impero americano è un mosaico di elementi tra loro distinti che la figura del sovrano unifica in nome della fede cattolica e della fedeltà dei sudditi verso la corona.

In questo gigantesco sforzo per cooptare all'interno delle nuove forme di governo e di organizzazione sociale le etnie americane, l'opera degli ordini missionari trova un fertile terreno nella componente soprannaturale della mentalità e delle culture preispaniche. La cristianizzazione dell'immaginario indigeno – in quella "tierra de pecados" qual è reputato il Messico – si compie ad esempio con la diffusione del culto mariano da cui nasce la venerazione per la Vergine di Guadalupe che trova efficace rappresentazione nel dipinto *Nuestra Señora de Guadalupe de México, patrona de la Nueva España* del XVIII secolo. (Figura 3) Il quadro testimonia il carattere mimetico delle riproduzioni di soggetti religiosi da parte di artisti indigeni. In questo caso non si tratta soltanto di una fedele riproduzione di schemi figurativi europei, ma anche della più complessa relazione che esiste tra l'originale e la sua copia. Non c'è dunque una stretta dipendenza della seconda dalla prima, ma anche l'inversione di tale relazione attraverso la parziale neutralizzazione del referente con la presenza di simboli del passato preispanico. Il concetto spagnolo di rappresentazione lascia all'artista indigeno ampio margine di interpretazione. *Nuestra Señora de Guadalupe de México* svolge quindi una funzione di raccordo e di unione tra due mondi, l'Europa e l'America, tra il simbolo del potere monarchico e il suddito indigeno, e ad essa è accostata l'iconografia propria del mito di fondazione della civiltà azteca (l'aquila e il serpente su una pianta di cactus). Motivi e stilemi dell'immaginario figurativo europeo sono rielaborati dall'artista indi-

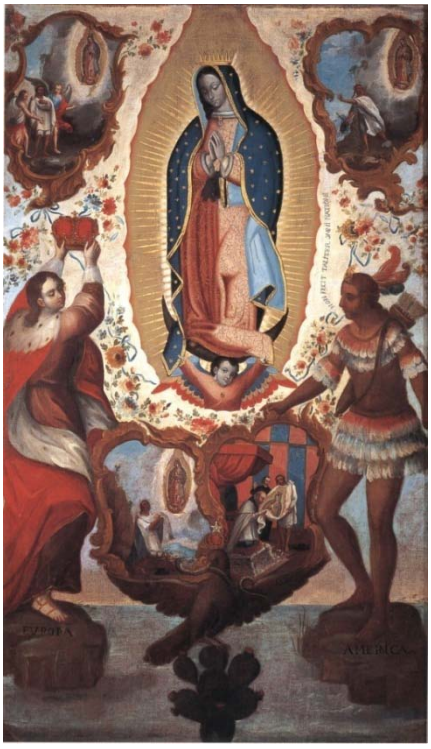

Fig. 3. Anonimo, *Nuestra Señora de Guadalupe de México*, olio su tela (Nuova Spagna XVIII secolo).

[11] *Ivi*, p. 54.

geno, protagonista attivo del processo di convergenza mimetica, e diventano espressione di meticciato culturale.

L'occidentalizzazione dell'America è un'impresa mimetica – un'identità "altra" convive con la difesa di quelle autoctone – che porta con sé la duplicazione di elementi dell'immaginario europeo, e che nella Nuova Spagna (come del resto in molte altre parti dell'America spagnola e portoghese) si arricchisce di invenzioni, di mescolanze e di ibridismi. Fenomeno complesso, l'immaginario coloniale dà forma alle società sorte dal trauma della conquista e nel laboratorio messicano marcia secondo una doppia e reciproca direzione: da un lato l'immagine europea è strumento di cristianizzazione e lascia un segno profondo nel fenomeno del meticciato culturale; dall'altro, costituisce la risposta della mentalità popolare in termini di pensiero figurativo indigeno all'introduzione della religione cattolica[12]. Del resto anche il secolare processo di ricostituzione dell'identità etnica da parte delle società indigene si giova dell'apporto di fattori materiali e immateriali che allo spazio geografico attribuiscono un valore fortemente simbolico. Lo spazio territoriale, ad esempio, diventa la risorsa simbolica con cui le etnie amerindiane si riappropriano di una sfera in cui si materializza la rinnovata alleanza tra gli dei e gli uomini, smentendo così il luogo comune della sostanziale passività del mondo indigeno di fronte all'impatto devastante della conquista. In questo contesto la pratica del sacrificio umano, che convive nell'epoca coloniale con l'opera di evangelizzazione degli ordini ecclesiastici, riconfigura lo spazio indigeno perché riconferma i vincoli comunitari, ripristina una ritualità che contrassegnava il rapporto tra divino e umano nelle società preispaniche e si offre come resistenza della tradizione alla concezione del territorio inteso esclusivamente come unità politico-amministrativa[13].

Tipico esempio di culto meticcio, la venerazione guadalupana è un cruciale fattore di unificazione spirituale nella società multietnica della Nuova Spagna. È manifestazione di sincretismo religioso, di incontro e fusione di credenze autoctone ed europee che segue la distruzione degli "idoli", la cancellazione delle immagini religiose indigene.

---

[12] S. Gruzinski, *Las imágenes, los imaginarios y la occidentalización*, in *Para una historia de América I. Las estructuras*, a cura di M. Carmagnani, A. Hernández Chávez, R. Romano, Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, México 1999, pp. 498-567.

[13] M. Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica, México 1988.

È anche strumento e risorsa dell'immaginario che spazia tra esperienza conoscitiva ed esperienza estetica perché, nella rappresentazione figurativa, dà corpo all'immaginosa verosimiglianza della Vergine. L'adozione forzata del cattolicesimo e la sostituzione del codice pittografico con la scrittura lineare – dove però le parole dello spagnolo non possono coincidere con universi concettuali distinti e lontani – costringono le società autoctone a costruire un nuovo palinsesto coniugando le proprie tradizioni con il processo di occidentalizzazione. Al culto di Nuestra Señora de Guadalupe de Extremadura portato dagli uomini di Cortés, legato anche alle pesecuzioni inquisitoriali contro marrani e giudaizzanti, fa seguito a metà del Cinquecento l'apparizione della miracolosa immagine di Maria in una località già sede di un santuario preispanico (nel dipinto la si vede in basso a sinistra). Nuestra Señora de Guadalupe sarà il prolungamento in terra americana di una tradizione occidentale, cristiana e fa parte del repertorio di immagini della Vergine che in altre regioni dell'America hanno fama di aver compiuto miracoli. Ma è anche creazione originale e inedita perché nasce dalla sovrapposizione tra il culto della dea-madre azteca Tonantzin e quello della vergine guadalupana[14].

Eppure, espressione dell'immaginario coloniale nella Nuova Spagna è anche il codice pittografico con cui le culture indigene raffigurano la società che sorge dopo l'impatto dell'invasione. Nella seconda metà del Cinquecento il *Lienzo de Tlaxcala* (una tela di sette metri per due e mezzo che offre la visione tlaxcalteca della conquista e probabilmente realizzata su incarico del viceré della Nuova Spagna don Luis de Velasco) attesta quanto l'Occidente sia presente in un'opera dovuta alla maestria di artigiani indigeni che esibisce molti elementi della tradizione figurativa autoctona (massima stilizzazione degli indios ritratti di profilo, uso dei glifi, rappresentazione dell'acqua e del

[14] J. Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México* (che include *Abismo de conceptos. Identidad, nación, mexicano*), prefazione di O. Paz, Fondo de Cultura Económica, México 2002[4]. Il culto della Vergine di Guadalupe – che Octavio Paz definisce "una constelación de signos venidos de todos los cielos y todas las mitologías, del *Apocalipsis* a los códigos precolombinos y del catolicismo mediterráneo al mundo ibérico precristiano" – si è dimostrato un mito nazionale di straordinaria longevità. Nel suo famoso sermone di Guadalupe, Fray Servando Teresa de Mier (1763-1822) salderà il mito religioso alla rivendicazione dell'indipendenza. Stendardo degli eserciti meticci che combattono gli spagnoli nella guerra di indipendenza, la Vergine guadalupana campeggia un secolo più tardi sulle bandiere dei *campesinos* zapatisti durante la rivoluzione messicana. La festività di Guadalupe, che cade il 12 dicembre, è tra le principali ricorrenze del calendario nazionale (*ivi*, p. 21).

fuoco, edifici senza prospettiva). A dominare la scena è il conquistatore Pedro de Alvarado a cavallo, che con i suoi alleati tlaxcaltechi combatte contro gli aztechi: la carica degli spagnoli è indubbiamente di ispirazione occidentale quanto lo è il glifo del sole (con cui è identificato il conquistatore Alvarado dagli indios assimilato al dio Tonatiuh, il sole) che corona la montagna o la successione di piani prospettici a scandire il corso degli eventi. Nella tela i segni dell'acculturazione configurano un'arte ibrida, ispirata agli arazzi quattrocenteschi europei, ma costituiscono anche una didascalica combinazione di simbolismi occidentali e indigeni laddove, in un'altra sezione del *lienzo*, l'aquila bicefala degli Asburgo è accompagnata dai glifi dei signori indigeni: questi devono attestare che l'aristocrazia autoctona gioca un ruolo di primo piano nel controllo sociale da parte dell'aministrazione coloniale. La nascita di una cultura meticcia la si rintraccia dunque nelle modalità espressive di un processo mimetico che si realizza nelle forme dell'invenzione, della migrazione di codici e di simboli.

Sincretismo religioso e impero multietnico

Se, come diceva Nebrija, la "lengua siempre fue compañera del imperio", la strumentazione comunicativa cui si affida la predicazione del catechismo è prevalentemente di natura visiva. Con la "colonizzazione dell'immaginario", che dà il titolo al suggestivo studio di Serge Gruzinski sull'occidentalizzazione delle società indigene del Messico, si esercita l'opera di conquista e di dominio delle coscienze prima ancora che dei corpi degli indigeni[15]. Se i gesuiti ritualizzano la loro predicazione con drammatizzazioni che trascinano le comunità indigene in condizioni di esaltazione collettiva fatte di dolore, stupore, timore è perché esse incitano gli indios alla visione, a una mimetica capacità di interiorizzare l'essenziale del repertorio iconografico cristiano: l'inferno con i suoi diavoli, il paradiso con i suoi santi. I francescani fanno largo uso di tele dipinte in cui sono raffigurati gli apostoli, i sette peccati capitali, le sette opere di misericordia.

Un ampio repertorio di immagini sacre concorre a plasmare la società coloniale con l'ausilio di molteplici strumenti figurativi: gli affreschi messicani del Cinquecento, le scuole andine di pittura, le rap-

[15] S. Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation, XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, Gallimard, Paris 1988.

presentazioni miracolose dell’epoca barocca, la scultura rococò del Brasile portoghese sono alcune tra le più note. Per sradicare l’idolatria, la pedagogia religiosa dell’immaginario agisce con uno schema semplice e dualista che compendia la dimensione del soprannaturale con l’antagonismo tra il bene e il male. L’iconografia cristiana ha dunque il compito di instaurare un ordine visivo e uno immaginario. Non si tratta soltanto dell’esibizione di un repertorio figurativo inedito (in cui domina l’antropomorfismo), ma della diffusione forzata di ciò che l’Occidente intende per persona, corpo, natura, corpo, spazio, storia, finzione, autenticità e realtà.

Con la venerazione di Guadalupe si diffondono, sermoni, sonetti, poemi, cantari e rappresentazioni della Vergine Maria che presiedono ai battesimi collettivi nella Nuova Spagna. Cui segue la risposta della base della piramide sociale: gli indios adottano il cattolicesimo e simultaneamente trasformano gli angeli e i santi in divinità preispaniche. Il sincretismo religioso diventa risorsa per adattarsi ai nuovi tempi, dopo che gli spagnoli hanno vietato la rappresentazione delle divinità indigene: la prima immagine che gli indios ricevono del cristianesimo è quella di Santiago, che presto si trasforma in portatore di una nuova fede unificatrice di conquistatori e conquistati. Quanto il culto tributato alla Vergine di Guadalupe – la sua immagine riunisce pensiero e linguaggio in modo assai più efficace dell’espressione verbale – rivesta un ruolo decisivo nell’opera di evangelizzazione degli indios è attestato dal fatto che ben presto la si chiama “reina de la hispanidad”, e due secoli più tardi diventa “reina de los mexicanos”. Meglio di ogni altro, il nuovo culto ci dà il senso della ricezione e della rielaborazione da parte indigena del repertorio iconografico cristiano.

Nella storia coloniale dei messicani è dunque iscritta la coscienza mistica di essere un popolo eletto grazie alla prodigiosa apparizione della divinità guadalupana, capace di realizzare la simbiosi nel disordine etnico del Messico e di essere icona di un’incipiente coscienza nazionale. Così la Nueva España coloniale si definisce come una società che afferma la propria singolarità e non è semplice copia di quella metropolitana. Affine e diversa dalla madrepatria, la Spagna messicana vuole essere un’altra Spagna: un nuovo impero, la Roma dell’America. Dove sta formandosi quell’*uomo nuovo* che gli ordini mendicanti cercano di forgiare con l’evangelizzazione delle masse indigene.

Se la conquista spirituale dell’America è assurta a modello di processi di transculturazione, la società coloniale americana si defini-

sce a partire da un complesso di molteplici relazioni etniche. L'invasione determina la perdita di identità originarie, l'elaborazione aleatoria di nuove, la confusa mescolanza di gruppi umani etnicamente distinti che coabitano a lungo in condizioni di forte instabilità. A tutti i livelli si innescano dinamiche di perdita e di ricostituzione, e il mondo coloniale si configura come uno spazio dove predomina la "decontestualizzazione" di segni, di credenze e di miti spesso ridotti a epifenomeni di un più generale processo di distorsione e di rottura di interi universi mentali. Il meticciato rompe infine la tradizionale concezione della linearità del tempo storico, senza che quello dei vincitori sostituisca e cancelli quello dei vinti perché entrambi coesistono per secoli[16].

Spazio umano contrassegnato dall'incrocio biologico e dall'eterogeneità culturale, l'America meticcia non sarà calco del disegno imperiale spagnolo: dal tentativo di trasferire e replicare la madrepatria nel Nuovo Mondo sorge infatti una nuova identità multietnica. Se in questo "Estremo Occidente" mancano il radicale esotismo e l'incomunicabile particolarismo di altre aree extraeuropee, è perché il carattere mimetico dell'occidentalizzazione ci restituisce l'illuminante dissonanza di ciò che Lucien Febvre definiva il "laboratorio latinoamericano"[17].

Fenomeno che perturba e disgrega il mondo indigeno, l'incrocio razziale genera una popolazione di status impreciso, una società in cui regna l'indeterminatezza di identità e persone che coabitano le une accanto alle altre. La mescolanza non produce però né un'acculturazione totale dei segmenti sociali dominati, né un'omogeneizzazione egualitaria della società coloniale. La fraternità epidermica che spesso accomuna vincitori e vinti va di pari passo con un sistema di discriminazione legale che sta alla base di una "società di caste", vere e proprie "pigmentocrazie", dove il rango di ciascuno è fissato dalle proprie componenti etniche, e il lessico coloniale definisce i diversi gruppi umani con il termine *castas*.

[16] S. Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires 2000.
[17] A. Rouquié, *L'America latina. Introduzione all'Estremo Occidente*, Bruno Mondadori, Milano 2000, p. 20.

Nel Seicento queste società multirazziali sono codificate, oltre che da un'ossessiva nomenclatura (cambujo, castizo, cuarterón, cholo, jarocho, lobo, mestizo, morisco, mulato, saltatrás), da quella che si chiama *pintura de castas*[18]. Le rappresentazioni visive di razze più o meno pigmentate sono esempi di come la cultura dominante classifichi le molteplici combinazioni razziali di uno spazio multietnico, dove la riproduzione genetica produce la mescolanza e non la continuità. È anche questo che fa della Nuova Spagna uno spazio del mondo non solo nuovo, ma soprattutto *altro* dall'Europa. Dove la valenza simbolica del ritratto – che spesso si ispira alla pittura spagnola o a scene di interni veneziani alla maniera di Pietro Longhi – è spia di un'ansia classificatoria e di un desiderio di controllo razionale e culturale su ciò che è diverso e contrario al criterio discriminatorio della *pureza de sangre*. Dei tipi umani sorti dalla mescolanza la pittura si appropria dividendola, frammentandola, per offrirla come una replica della classificazione illuminista di piante e animali, come emblema di una società di cui il cui tratto principale è la disomogeneità. Bianchi, indios, meticci, neri e quant'altro scaturisce dalla loro fusione sono dalla *pintura de castas* ritratti come caselle di un mosaico che vuole essere un repertorio di geometria genetica, la mappatura di una nuova geografia sociale. Ogni quadro

Fig. 4. Miguel Cabrera, *De español y albina, tornatrás*, olio su tela (1763).

[18] Si veda il numero dedicato a *La pintura de castas* dalla rivista "Artes de México", n. 8, estate 1990. Cfr. inoltre J. I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, Fondo de Cultura Económica, México 1981.

Fig. 5. José de Páez, *De español e india, produce mestizo*, olio su tela (circa 1780).

raffigura una coppia di genitori con il loro figlio. Quella che vediamo (Figura 4) ritrae il *natrás*, il figlio di un padre gnolo e di una madre con gue moresco, indio e nero. Ma sono anche i meticci a costituire un fattore di instabilità. Di dre spagnolo e di madre india, il *mestizo*, il tipo del "pícaro mexicano", il cui ritratto è semplarmente tratteggiato nel romanzo dai propositi moraleggianti di Fernández de Lizardi[19], è già nel Cinquecento rifiutato dal mondo indigeno e dalla società dei quistatori. Il sentimento di casta, ereditato da quello spagnolo della *limpieza de sangre*, non è meno vivo tra gli indios: il "mezclado" è negato dagli uni come dagli altri. (Figura 5)

La vicenda imperiale spagnola nel Nuovo Mondo è la storia di una rottura e di una continuità. Il culto mariano-guadalupano esemplifica il rapporto tra metropoli e colonia, tra religione e politica, tra presente e passato: da strumento di evangelizzazione la venerazione dell'immagine miracolosa diviene embrione dell'identità della Nuova Spagna, va oltre il doppio universalismo della controriforma e della monarchia spagnola. Missione provvidenziale della Spagna cattolica e avvento dell'impero nella Nuova Spagna messicana sono la cornice entro cui il processo di occidentalizzazione si realizza come impresa mimetica: non soltanto nella duplicazione di immagini sacre, ma anche nella messa in scena dello scontro tra mori e cristiani – assai diffusa nella penisola iberica – e che in Nuova Spagna evoca la conquista. Di un *auto* databile alla fine del Seicento, probabilmente a firma di un indio che compone una versione in nahuatl e in spagnolo ispirandosi a un testo anteriore di cui questo costituisce una versione volgarizzata per il grande pubblico, i francescani si servono per la loro opera di conversione. Nel dramma religioso *La destrucción de Jerusalén* interpretato dagli stessi indios, i missionari mettono in scena quadri esemplari per diffondere il culto cattolico[20]. Testo paradigma-

[19] J. J. Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarniento* (1816), a cura di C. Ruiz Barrionuevo, Cátedra, Madrid 1997.

[20] F. Horcasitas, *El teatro náhuatl: época novohispana y moderna*, UNAM, México 1974, pp. 461-495.

tico, perché la drammatizzazione di precetti della fede è esemplificata dal battesimo dell’imperatore Vespasiano dopo che questi, accorso a Gerusalemme con il figlio Tito per vendicare la morte del Salvatore, ha sconfitto in battaglia Pilato che non ha pagato il tributo disobbedendo all’autorità imperiale. Dieci scene narrano la conversione di Vespasiano: la finalità dei francescani è di scardinare l’idolatria e di vincere la resistenza dell’aristocrazia indigena al cattolicesimo, nell’esemplare vicenda umana e politica dell’imperatore romano. Ai sudditi indigeni della Nuova Spagna, il teatro bilingue addita l’obbedienza all’impero come il passo necessario all’identificazione di un’autorità più alta e con la specularità delle vicende fa prendere corpo all’identità del Mesico meticcio.

Nella complessa e contraddittoria relazione con cui il sincretismo religioso forgia un inedito immaginario americano ci sono già i prodromi per la rottura del vincolo imperiale e la rivendicazione di una patria messicana. Il trapianto del cattolicesimo con le modalità del sincretismo rende la Nuova Spagna un’altra Spagna, americana, che si candida a rinnovare la vocazione universalistica della monarchia iberica dalla sua capitale México-Tenochtitlán, già fulcro dell’impero azteco e ora immaginata come la nuova Roma dell’America meticcia. Per questo l’arco trionfale eretto per accogliere il nuovo viceré spagnolo nel 1680 reca in effigie, come esempio di buon governo, non più gli imperatori dell’antichità classica ma i sovrani aztechi. Nel passato preispanico e nel presente coloniale è iscritto il futuro dell’impero: quello che ha per capitale Città del Messico – la cui legittimazione risiede nella linea di continuità che lo lega allo stato preispanico – e che guarda a un passato indigeno che l’occidentalizzazione non ha potuto né voluto cancellare.

Alberto Masoero

TERRE DELLO ZAR O NUOVA RUSSIA? L'EVOLUZIONE DEL CONCETTO DI *KOLONIZACIJA* IN EPOCA TARDO-IMPERIALE

Cerchi concentrici

L'impero zarista non aveva un solo confine, ma due. Il primo confine, esterno, delimitava l'insieme dei territori soggetti alla sovranità del monarca, lo spazio acquisito nei secoli grazie a conquiste militari o annessioni dalla conquista di Kazan' e Astrachan a metà Cinquecento alle ultime proiezioni espansionistiche verso l'Asia centrale e la Manciuria tra Ottocento e Novecento. Il secondo confine, anch'esso mobile e soggetto a progressivo ampliamento, era più impalpabile e soggettivo, ma non per questo meno significativo. Definiva le regioni di un nucleo interno, una Russia "vera e propria" detta anche "interna, "originaria" o "centrale" e chiamata talvolta "metropoli", ma mai nei documenti ufficiali. L. Gorizontov ne ha descritto con finezza le molteplici rappresentazioni culturali e l'importanza crescente nel corso dell'Ottocento, teorizzando un modello di costruzione del territorio fondato su un doppio movimento espansivo insieme parallelo e consecutivo: dapprima l'estensione della sovranità su nuove province, poi un lento, talvolta lentissmo e quasi impercettibile processo di assimilazione (demografica, amministrativa, sociale e culturale), una "seconda conquista" dello spazio periferico che, come nel caso della Siberia, poteva durare secoli[1].

La geografia delle istituzioni amministrative consente di definire in modo più oggettivo l'ampiezza del nucleo imperiale e il suo ampliamento nel tempo. Dal 1864 sedici governatorati centrali ottennero il diritto di eleggere gli *zemstva*, consigli provinciali in genere egemonizzati dalla nobiltà agraria a cui erano attribuite funzioni sussidiarie di governo locale. Alla vigilia della rivoluzione questo limitato autogoverno vigeva in 43 governatorati; si estendeva su una superficie che

[1] L. Gorizontov, *The Great Circle of Interior Russia: Representations of the Imperial Center in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, in J. Burbank, M. Von Hagen, A. Remnev (a cura di), *Russian Empire. Space, People, Power, 1700-1930*, Indiana University Press, Bloomington 2007. pp. 67-93.

lambiva i confini della Russia europea e comprendeva ampie porzioni dell'odierna Ucraina.

Le discussioni vivaci sull'opportunità di concedere gli *zemstva* a nuove regioni, nelle province baltiche e polacco-lituane oppure, in direzione opposta, in alcune zone della Siberia occidentale, vertevano sulla valutazione del grado di assimilazione di tali province, soprattutto sulla presenza di una classe dirigente locale affidabile a cui delegare alcune funzioni amministrative senza che ciò comportasse rischi di instabilità politica e tendenze secessionistiche. Si discuteva cioè se tali governatorati fossero sufficientemente "pronti", dal punto di vista delle priorità imperiali, per essere governati con uno strumento già da tempo adottato al centro.

Viceversa, all'estremo opposto in una gamma istituzionale che comprendeva svariate gradazioni intermedie, il governatorato generale rappresentava la forma di governo caratteristica delle regioni più periferiche, lontane anche dal punto di vista economico-sociale e culturale perché abitate da popolazioni più marcatamente "altre". Questa carica vicereale di derivazione militare comportava poteri quasi dittatoriali ed era direttamente subordinata al sovrano, con la facoltà di aggirare la catena di comando ministeriale. Di fatto un ampio margine di discrezionalità coesisteva con forme rudimentali di consultazione della popolazione locale e consentiva persino un notevole grado di pluralismo giuridico, ad esempio là dove, come in Asia centrale, si continuava ad applicare il diritto islamico. L'istituto del governatorato generale era lo strumento che la monarchia utilizzava quando riteneva minacciato o comunque incerto il proprio potere sul territorio, per le più svariate ragioni. Anche Pietroburgo venne soggetta brevemente a questo tipo di amministrazione straordinaria negli anni dell'emergenza terroristica del 1878-1882. Nelle periferie la carica rispecchiava la percezione di uno status ancora imperfetto che richiedeva un controllo speciale e diretto. Denotava quindi un'integrazione incompiuta o solo avviata nella compagine imperiale, come nei casi del Caucaso, del Turkestan o dell'Estremo oriente. Anche l'evoluzione geografica dei governatorati generali – dapprima la loro suddivisione in entità più piccole e poi la sostituzione con altre circoscrizioni amministrative più simili a quelle russo-europee – seguiva la logica di un processo

tendenziale o quanto meno auspicato di graduale normalizzazione dello spazio periferico[2].

L'esistenza di una fascia intermedia tra il nucleo centrale dell'Impero e i suoi confini esterni era percepita chiaramente dai contemporanei. La "Carta delle periferie dell'Impero russo" (Fig. 1) ne fissava una rappresentazione grafica che rifletteva il punto di vista del tempo (1900). Tracciava un arco fortemente sbilanciato verso Oriente che comprendeva, procedendo in senso orario da Nord a Sud, le regioni più settentrionali della Russia europea (Arcangelo), l'intera, smisurata Siberia fino all'Oceano pacifico, poi verso Sud-est la Regione delle steppe (gran parte dell'odierno Kazachstan) e più oltre il Turkestan; infine, a Sud, il Caucaso esotico, complicato e riottoso[3].

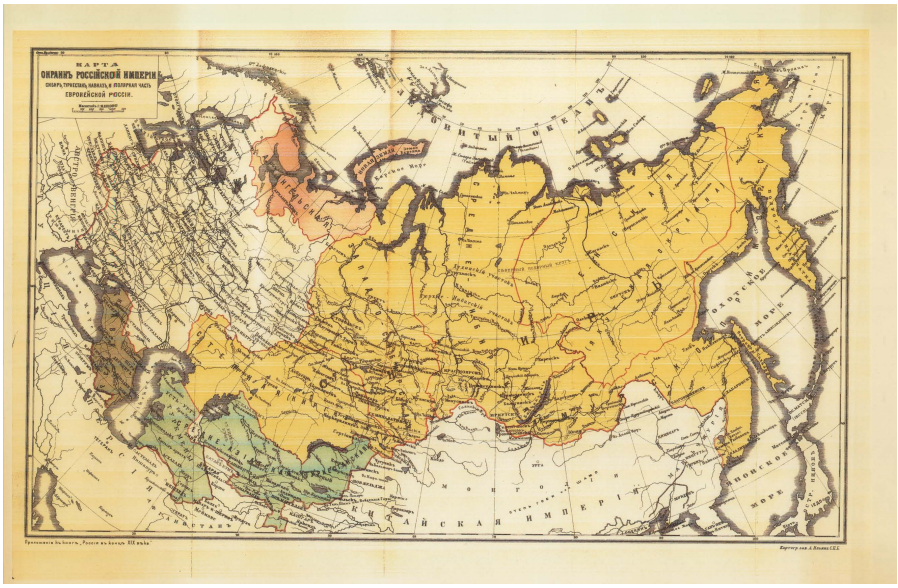

Fig. 1 Carta delle periferie dell'Impero russo, 1900

L'idea di una progressiva "colonizzazione" di quest'amplissima periferia, ora individuata prevalentemente verso Oriente**,** divenne una priorità politica fondamentale negli ultimi decenni dell'Impero. Il

[2] A. V. Remnev, *Stepnoe general-gubernatorstvo v imperskoj geografii vlasti*, in *Aziatskaja Rossija. Ljudi i struktury imperii*, Omsk, 2005, pp. 163-221.
[3] P. P. Semenov-Tjan'-Šanskij (pod red.), *Okrainy Rossii: Sibir', Turkestan, Kavkaz i poljarnaja čast' Evropejskoj Rossii, s priloženiem karty okrain Rossijskoj imperii*, Sankt-Peterburg, 1900.

primo ministro Stolypin vi attribuiva un'importanza pari a quella delle sue celebri riforme agrarie. Alla vigilia della prima guerra mondiale il binomio "colonizzazione e migrazione" riassumeva l'argomento di una letteratura specializzata vasta e articolata**,** un sapere costruito nel tempo anche attraverso una considerazione non superficiale dei più diversi modelli coloniali. Comprendeva vere e proprie sistematizzazioni teoriche, una manualistica apposita e periodici specializzati come "Questioni della colonizzazione" (1907-1917). Nel 1914 una pubblicazione semi-ufficiale molto autorevole proclamava perentoriamente che "le terre della Russia asiatica sono parte inscindibile e inseparabile del nostro stato e al tempo stesso sono la nostra unica colonia"[4]. In che modo questa terminologia entrò a far parte del lessico imperiale? Che cosa si intendeva esattamente per "colonizzazione" e quali diverse sfumature assunse col tempo il significato della parola negli ultimi decenni prima della rivoluzione?[5]

Definizioni e sinonimi

Ancora nel 1869, l'autore di *Le nostre colonie* usava questo titolo per indicare gli insediamenti mennoniti nelle steppe meridionali, cioè quei coloni "tedeschi" invitati già nel Settecento a stabilirsi nei grandi spazi incolti dell'Impero nella speranza che la laboriosità di agricoltori stranieri influenzasse positivamente la campagna locale[6]. L'esempio in sé contraddiceva palesemente l'idea di una missione civilizzatrice, russa o imperiale che fosse, nei confronti di popoli o territori altri. Nei primi decenni dell'Ottocento il termine colonia veniva usato per descrivere esperimenti di ingegneria sociale autoritaria influenzati dalle idee di Bentham, come le "colonie militari" dei contadini-soldato di Arakčeev o la "colonizzazione punitiva" (la deportazione come rieducazione del detenuto e popolamento del territorio). La definizione era applicata episodicamente ai possedimenti imperiali più remoti o "diversi", ad esempio il Caucaso e la Siberia, oppure l''"America russa", cioè l'Alaska e le minuscole comunità ortodosse vicino a San Franci-

[4] *Aziatskaja Rossija*, Sankt-Peterburg, 1914, vol. I, p. VIII.

[5] La migliore disamina del tema in questione è W. Sunderland , *The 'Colonization Question': Visions of Colonization in Late Imperial Russia*, "Jahrbücher fur Geschichte Osteuropas", XLVIII, 2000, pp. 210-232; cfr. dello stesso autore *Taming the Wild Field. Colonization and Empire on the Russian Steppe*, Cornell University Press, Ithaca 2004.

[6] A. A. Klaus, *Naši kolonii*, Sankt-Peterburg, 1869.

sco, esiti modesti di una direttrice espansionistica transoceanica destinata a perdere progressivamente d'importanza fino alla vendita della stessa Alaska nel 1867. Anche la parola "migrazione" (*pereselenie*), in seguito associata all'idea di una grandiosa epopea popolare, appariva priva di valenze nazionali o civilizzanti ed era disgiunta dall'idea di un processo di colonizzazione in fieri. In origine, anzi, il fenomeno veniva considerato con un certo sospetto, giacché i coloni erano spesso servi fuggitivi o dissidenti religiosi. Gli esperimenti di migrazione pilotata intrapresi negli anni '40 e '50 dal ministro delle proprietà demaniali Kiselëv, da cui dipendevano tanto la categoria servile dei "contadini di stato" quanto gli immensi territori pubblici situati prevalentemente a Est degli Urali, erano ispirati da una logica eminentemente produttiva ("affinché non vi siano braccia oziose, né terre incolte"), cioè adottando idealmente il punto di vista di uno stato-proprietario terriero intento a distribuire razionalmente la forza lavoro nella propria tenuta fondiaria e senza attribuirvi il valore di una particolare missione imperiale[7]. L'impostazione di tali politiche conteneva anche una particolare sfumatura assistenziale e paternalisticamente filocontadina. Erano concepite come una sorta di *Sozialpolitik* zarista volta ad alleviare la miseria delle plebi rurali, riducendo il fabbisogno di terra nei villaggi di origine e promuovendo contemporaneamente la crescita produttiva nei "nuovi luoghi" più lontani dal centro.

Nondimeno a partire dagli anni '40 dell'Ottocento, ma con una decisa intensificazione nell'epoca delle riforme di Alessandro II (1856-1867), maturò la riflessione sulle specificità di un modello coloniale russo e sul contenuto di una particolare forma di "colonizzazione" come aspetto dell'identità imperiale. Stimoli diversi che qui possiamo solo enumerare si sovrapponevano al dibattito storiosofico sul rapporto tra Russia ed Europa, oltre che al riorientamento in chiave nazionale dell'ideologia monarchica che caratterizzò l'epoca di Nicola I: dall'immagine romantica della Siberia nella memorialistica dei decabristi esiliati all'esigenza di elaborare pratiche di governo adatte a regioni tanto eterogenee, dall'istituzionalizzazione del sapere geografico all'emergere di una cultura dell'esotico e delle esplorazioni. Storici come S. Solov'ev e soprattutto A. Ščapov e S. V. Eševskij iniziavano ad attribuire al popolamento dello spazio sconfinato il valore di un carattere distintivo e specifico della storia nazionale, preparando il

[7] G. K. Gins, *Sel'skochozjajstvennoe vedomostvo za 75 let ego dejatel'nosti (1837-1912)*, Petrograd, 1914, pp. 57-60.

terreno per la definizione famosa poi enunciata nel *Corso di storia russa* di Ključevskij: "la storia della Russia è la storia di un paese che colonizza se stesso"[8].

Dopo la sconfitta di Crimea, percepita come segno di umiliante inferiorità nei confronti dell'Europa, la conquista dell'Amur nel 1857-60 alimentava speranze in una futura grandezza nel teatro dell'Oceano pacifico. Negli anni seguenti le gesta di pochi condottieri avrebbero guadagnato alla sovranità dello zar altri, vastissimi territori in Asia centrale e Turkestan, portando le truppe russe quasi ai confini della sfera di influenza britannica**.** Non è affatto casuale che la Società geografica imperiale dedicasse nel 1861, poche settimane dopo l'annuncio della liberazione dei servi, un ampio dibattito "Sulla colonizzazione delle regioni di frontiera" con la partecipazione di dignitari, giovani ufficiali progressisti, studiosi ed esperti al massimo livello. Il medesimo slancio patriottico e civile che aveva ispirato il movimento di opinione contro il servaggio, residuo "scandaloso" che impediva alla Russia di considerarsi moralmente e culturalmente una nazione civile e moderna, poteva allo stesso tempo alimentare le aspirazioni ad una grandiosa missione colonizzatrice verso Oriente. M. Venjukov ad esempio, allora giovane cartografo militare e corrispondente del "Kolokol" di Herzen, in seguito uno dei primi teorici di un destino geopolitico russo in Asia, raccontava causticamente sulle pagine della stampa emigrata l'insipienza dei generali in Turkestan e l'aggressività predatoria dei cosacchi nelle steppe kazache, ma per denunciarne la "mancanza di sistematicità" e contrapporvi le "conquiste coscienti" di una politica coloniale più meditata ed efficace, capace di generare autentica "consapevolezza delle nostre forze e della nostra potenza"[9].

La ricezione della trattatistica europea, ad esempio *Kolonien, Kolonialpolitik und Auswanderung* di W. G. F. Roscher (1856) e *De la colonisation chez les peuples modernes* di P.-P. Leroy-Beaulieu (1874) forniva a questa esigenza di concettualizzazione delle conquiste recenti un linguaggio dotto e schemi definitori per molti aspetti lusinghieri e allettanti. La classificazione comparativa di Roscher inse-

[8] V. Ključevskij, *Sočinenija v devjati tomach*, Mysl', Moskva, 1987, p. 50.
[9] S. f. (M.Venjukov), *Primečanija k buduščej istorii našich zavoevanij v Azii*, "Kolokol", 1 agosto 1867, Nauka, Moskva, 1964, vol. IX, pp. 6 e 9. *Idem*, *Postupatel'noe dviženie Rossii v Severnoj i Vostočnoj Azii*, in *Rossija i Vostok. Sobranie geografičeskich i političeskich statej*, Sankt-Peterburg, 1877, pp. 68-134.

riva i grandi spazi dell'Eurasia settentrionale nella tipologia particolare di quei paesi caratterizzati dalla colonizzazione graduale di vaste estensioni disabitate. Accomunava la Russia asiatica, peraltro seguendo in questo il grande geografo K. Ritter, una delle fonti più importanti della conoscenza russa dell'Oriente, ad una casistica inusuale e suggestiva di destini storici che comprendeva i "nuovi popoli" di Australia, Canada e Stati Uniti. L'inclusione della periferia zarista nella categoria delle "colonie agrarie", società dotate secondo Roscher della capacità di progredire più rapidamente e liberamente dei paesi d'origine, toccava corde sensibilissime in un contesto culturale abituato, da Čaadaev a Černyševskij, a ragionare sulla possibilità di percorrere più rapidamente gli stadi dello sviluppo, trasformando in vantaggio e accelerazione della modernità la lontananza dalla civiltà europea o l'arretratezza economica di partenza. Leroy-Beaulieu, subito tradotto in russo, introduceva inoltre una distinzione qualitativa tra colonizzazione e migrazione destinata a rimanere stabilmente nel discorso russo. Insegnava che "selvaggi e barbari emigrano", spinti dalla miseria o dalla sete di saccheggio, mentre alle nazioni civili è data la capacità di plasmare consapevolmente popoli e territori estendendovi la propria cultura d'origine, appunto colonizzandoli e assimilandoli ad una civiltà superiore[10]. Come non subire il fascino di una immedesimazione della Russia riformata e liberata dalla servitù della gleba nel destino di un grande impero (o di una grande nazione slava, a seconda dei punti di vista) intento, in questo senso, a colonizzare le proprie periferie? Dopotutto, a metà Ottocento ogni potenza degna di questo nome aveva o cercava di acquisire delle colonie.

Eppure l'adozione del paradigma coloniale incontrava anche resistenze profonde. Non che l'espansione territoriale non apparisse in sé un obiettivo desiderabile e degno di essere perseguito, giacché anzi la sottomissione più o meno volontaria di nuovi popoli rivestiva una funzione ideologica importantissima di reiterata legittimazione della maestà imperiale, una prova ulteriore della grandezza dello zar. Ma la storia del colonialismo europeo – osservata in Russia come uno specchio della propria espansione passata e futura – presentava un'ampia gamma di ribellioni o distacchi federalistici variamente accentuati e compiuti, dalle autonomie delle colonie britanniche ai movimenti in-

[10] P. Lerua-Bol'e, *Kolonizacija u novejšich narodov*, Sankt-Peterburg, 1877, p. III; la prima tra le sintesi divulgative di Roscher è I. N. Berezin, *Metropolija i kolonija*, "Otečestvennye zapiski", 3, 1858, pp. 84-115; K. Ritter, *Zemlevedenie Azii*, vol.I, Sankt-Peterburg, 1856, pp. 89-90.

dipendentisti in America latina, per non parlare del caso esemplare della rivoluzione anticoloniale statunitense. La letteratura dotta del tempo, infatti, insegnava altresì che le colonie "tendono a separarsi dalla metropoli per formare stati liberi e potenti"[11]. La consapevolezza di una capacità di governo del territorio assai limitata (a metà Ottocento era più facile raggiungere New York che Vladivostok, partendo da Pietroburgo) si aggiungeva alla preoccupazione che vicerè carismatici circondati da giovani colonizzatori troppo entusiasti potessero attribuire un significato vagamente secessionista alle proprie gesta militari (sospetti simili circolarono a proposito di Murav'ëv, il conquistatore dell'Amur, negli anni '50). Gli echi della rivolta polacca del 1863, vissuta come il tradimento di una periferia nazionale proprio al culmine delle riforme russe, coincidevano cronologicamente con l'appropriazione del discorso coloniale da parte del piccolo, ma vivacissimo gruppo dei "patrioti siberiani", i quali traevano dalla lettura di Roscher lo spunto per rappresentare la Siberia come una colonia agraria destinata presto o tardi all'autonomia dalla "metropoli" pietroburghese[12]. La definizione stessa di colonia – fonte di ricchezza e motivo di prestigio culturale, ma anche società nata per gemmazione e quindi sede di una crescita autonoma, almeno potenziale – appariva quindi sospetta alla luce di un principio di unicità del potere che, sebbene contemplasse agevolmente al proprio interno la sopravvivenza di molteplici e segmentate articolazioni territoriali e amministrative – dal Regno di Polonia all'Emirato di Buchara, dalle circoscrizioni governate dagli atamani cosacchi alle terre del "Gabinetto di Sua Maestà" in Altaj – le ammetteva solo in quanto variazioni funzionali ed emanazione del potere sovrano, risultato delle stratificazioni storico-geografiche di un impero dinastico**.** L'eterogenea complessità della società imperiale – una varietà non solo "nazionale" e periferica, ma anche regionale, cetuale, amministrativa, fiscale e giurisdizionale – non nasceva da un principio politico di tolleranza della diversità ed era accompagnata da una preoccupazione quasi ossessiva per l'integrità territoriale e la centralizzazione dell'autorità. Il principio autocratico escludeva la prefigurazione anche solo implicita di una futura frammentazione federale che comportasse cessioni di sovranità.

[11] P. Lerua-Bol'e, *op. cit.*, p.459.

[12] A. Masoero, *Il regionalismo siberiano nel contesto imperiale russo (1855-1907)*, "Rivista storica italiana", CXVI, 3, 2004, pp. 1008-1092.

Per questo appariva pericoloso e controproducente, anche se per altri versi lusinghiero, attribuire al Caucaso o alla regione dell'Amur la definizione (e le relative suggestioni politico-culturali) di "colonia russa". L'esigenza era percepita in modo particolare dagli interlocutori più vicini alla famiglia regnante, maggiormente legati alla nozione di un territorio statuale inteso come patrimonio indivisibile della dinastia. Non a caso, al convegno sulla colonizzazione del 1861 Konstantin Nikolaevič Romanov, fratello dello zar e presidente della Società geografica, intervenne per gelare gli entusiasmi di collaboratori non scevri da ardori risorgimentali (in Estremo oriente avevano prestato servizio giovani aristocratici destinati a diventare anarchici famosi, come M. Bakunin e P. Kropotkin). Puntualizzava che "da noi non si compie veramente una colonizzazione, ma semplicemente una migrazione" della popolazione funzionale all'ampliamento dello stato russo.

Più tardi il ministro D.Tolstoj avrebbe dato una risposta ancora più perentoria: "Noi non abbiamo colonie" [13]. Da qui una caratteristica ambivalenza lessicale destinata a durare nel tempo. La crescita rigogliosa, autonoma e persino appassionata di una letteratura specializzata dedicata all'Asia, ai "nuovi luoghi" e alla questione della colonizzazione conviveva con l'uso di eufemismi adatti a sostituire la dicotomia identitaria metropoli-colonia con una terminologia più sfumata e asettica, sinonimi a volte persino prescritti d'autorità. Non colonie, quindi, ma più spesso "periferie" oppure i "nostri possedimenti in Asia", "territori di frontiera" o semplicemente "regioni".

Colonizzazione contadina e riforma imperiale

Quando le discussioni teoriche si tradussero in un progetto organico su larga scala, di cui la costruzione della ferrovia transiberiana dal 1891 al 1903 rappresentò solo il segno ingegneristico più appariscente, la definizione di colonizzazione assunse una particolare ed ambigua valenza riformatrice, oltre che una più marcata connotazione popolare e "agraria". La ripresa del tema era in parte legata alle ripercussioni del movimento terroristico culminato nello zaricidio del 1 marzo 1881, la prima, vera crisi rivoluzionaria nella storia della monarchia russa. Progetti più ambiziosi di migrazione interna vennero

[13] Cfr. i verbali del convegno pietroburghese: *O kolonizacii*, "Vek", 7 luglio 1861, n. 22, s.p.; A. V. Remnev, *Samoderžavie i Sibir'. Administrativnaja politika vtoroj poloviny XIX - načala XX vekov*, Omsk, Omskij Gosudarstvennyj universitet, 1997, p.23.

presi in considerazione con nuova urgenza allorché parve "indispensabile – così annotava il 26 marzo un alto funzionario che si occupava della questione - iniziare l'attuale regno [di Alessandro III] con ampie riforme economiche"[14]. Era evidente l'intenzione di dare una risposta propositiva alla sfida del movimento populista. Ma già nel 1876 un testo molto noto sulla questione agraria, che in Russia era quasi sinonimo di questione sociale, aveva fissato con enfasi il rapporto tra problema contadino e popolamento delle regioni di frontiera. Secondo A. Vasil'čikov, che riassumeva le sue conclusioni in un capitolo intitolato *La colonizzazione*, un programma sistematico di insediamento nelle vaste "terre libere e spopolate" ai margini della Russia centrale rappresentava il "necessario completamento" dell'emancipazione contadina soltanto parziale del 1861, il modo più efficace per prevenire la formazione del "proletariato agricolo" e per soddisfare il principio del "diritto alla terra" di ogni suddito[15].

Il nesso tra colonizzazione, riforma della "Russia interna" e consolidamento politico dell'Impero appare in modo anche più autorevole e con respiro strategico nel testamento politico di N. Ch. Bunge, ministro delle finanze e poi presidente del consiglio dei ministri, forse la mente più lucida nell'amministrazione zarista fino alla sua morte nel 1895. Egli era lontano da furori russificatori e prefigurava la sopravvivenza delle lingue locali accanto al russo, lingua di stato unificante. Non considerava affatto la migrazione interna una panacea. Tuttavia un programma ben meditato di promozione dei trasferimenti contadini oltre gli Urali, per il quale svolse allora un ruolo personale e diretto di ispirazione progettuale, gli appariva un tassello essenziale in una strategia articolata che doveva prevenire contemporaneamente "il pericolo del socialismo" e quello del "distacco delle periferie", cioè il secessionismo nazionalistico[16].

A queste motivazioni legate in vario modo alla prospettiva di uno sforzo riformatore preventivo – in verità finalizzato più ad una solida continuità dello stato imperiale che ad una sua trasformazione in sen-

[14] *Vospominanija A.N.Kulomzina*, Russkaja Gosudarstvennaja Biblioteka, Otdel Rukopisej, F. 178, M9803, ed. chr. 5, l.26.
[15] A. Vasil'čikov, *Zemlevladenie i zemledelie v Rossii i drugich evropejskich gosudarstvach*, Sankt-Peterburg, 1876, vol. I, p. XXXII, vol. II, pp. 859, 999 sgg.
[16] N. Kh. Bunge, *Zagrobnye zametki*, in *Reka vremeni*, vol.I *Gosudar', gosudarstvo, gosudarstvennaja služba*, Moskva, 1995, pp. 198-254.

so costituzionale – occorre aggiungere l'impulso modernizzante caratteristico dell'ultimo ventennio del secolo, che era accompagnato dalla percezione diffusa, ufficiale e non, di un ritardo economico da colmare con urgenza. Erano gli anni in cui il marxista P. Struve esortava a gran voce a "riconoscere la nostra arretratezza"[17]. Di fronte allo scenario di una campagna interna immiserita e bisognosa di provvedimenti – la formula "impoverimento del centro" riassumeva l'oggetto di numerose discussioni e commissioni apposite tra la fine degli anni '70 e i primi del '900 – risaltavano ancor più i resoconti delle esplorazioni che decantavano le meravigliose risorse inutilizzate dell'Asia russa. L'idea in sé non nuova di una colonizzazione come valorizzazione produttiva del territorio trovava quindi una ragione ulteriore di strategica centralità nella convinzione che lo sviluppo delle periferie (il cotone del Turkestan e il grano siberiano, la costruzione ferroviaria e i giacimenti minerari dell'Altaj) potesse offrire uno stimolo possente alla crescita complessiva dell'Impero, un'opportunità per il superamento dell'arretratezza.

Definizioni come "avvicinamento delle periferie alla Russia originaria", la motivazione ufficiale per la costruzione della Transiberiana, finivano dunque per comprendere un ventaglio assai ampio e articolato di obiettivi, con una serie complessa di sfumature in cui non era facile distinguere chiaramente le riforme dalle ambizioni espansionistiche, il consolidamento interno dalla conquista di nuovi territori, la ricerca della potenza internazionale dalla decisione di affrontare problemi antichi**.** "Colonizzare" significava nello stesso tempo promuovere modernità e coesione sociale, sviluppare le comunicazioni, superare gradualmente le asimmetrie dell'amministrazione territoriale, perseguire una lenta unificazione culturale, linguistica e identitaria[18]. La varietà e l'ampiezza degli scopi rafforzavano notevolmente le motivazioni politico-militari più tradizionali (presidiare territori conquistati di recente, disporre di reclute e rifornimenti in zone poco difendibili). Con più sicurezza che in passato si celebrava la propria capaci-

[17] P. Struve, *Kritičeskie zametki k voprosu ob ekonomičeskom razvitii Rossii*, Sankt-Peterburg, 1894, p. 288.

[18] Sulla colonizzazione come progetto di costruzione nazionale e imperiale, cfr. *Sibir' v sostave Rossijskoj imperii*, NLO, Moskva, 2007, in particolare il cap. *Kolonizacija Sibiri kak političeskij proekt*, pp. 51-61.

tà di "spostare il confine etnografico d'Europa verso Oriente"[19], ma l'orgoglio di sentirsi i civilizzatori dell'Asia si intrecciava con speranze sincere di rinnovamento della Russia intera, sia pure di segno politico differenziato. Anche per questo a fine Ottocento l'obiettivo della colonizzazione suscitava consensi diffusi in settori dell'opinione pubblica lontani dalla gerarchia ufficiale. Il gesto fortemente simbolico del viaggio dello zarevič, il futuro Nicola II, da Vladivostok a Mosca nel 1891, a cui era affidato il messaggio di una rinnovata presa di possesso del territorio orientale da parte della dinastia regnante, si sovrapponeva ambiguamente ad una multiforme progettualità colonizzatrice di volta in volta socialista, democratico-liberale o genericamente modernizzante e patriottica.

L'inclusione del contadino tra gli attori eminenti della colonizzazione rappresentava al tempo stesso un presupposto culturale nuovo ed un motivo ulteriore di fascino. Gli interventi di quanti al vertice premevano negli anni '90 per una liberalizzazione dei trasferimenti oltre gli Urali si basavano sull'invito a riconoscere nella tradizionale mobilità dell'agricoltore russo, quel vagabondare sul territorio che in passato la servitù della gleba era servita a disciplinare e legare ad un luogo di lavoro, l'importanza di una vocazione nazionale, una missione colonizzatrice sussidiaria troppo a lungo misconosciuta e che occorreva ora valorizzare. Bisognava ammettere che "la migrazione di individui del ceto contadino" corrispondeva "al grande compito, perseguito dal governo, di una più stretta prossimità dei nostri possedimenti asiatici con la Russia europea"[20]. Altre dichiarazioni più magniloquenti riconoscevano che "questa gente grigia e bisognosa, ignorante e priva di mezzi, porta nella periferia remota lo spirito possente dello stato russo, […] che amplia incessantemente e impetuosamente i confini della nostra patria per la gloria della Potenza Russa"[21]. Sempre più spesso l'assimilazione del territorio periferico veniva rappresentata come una sorta di "contadinizzazione" fisica e simbolica dello spazio – nuove chiese ortodosse e nuovi villaggi con toponimi russi,

[19] P. P. Semenov-Tjan'-Šanskij, *Značenie Rossii v kolonizacionnom dviženii evropejskich narodov*, "Izvestija IRGO", XXVIII, Sankt-Peterburg, 1892, p. 353.
[20] Cit. in V. L. Stepanov, *N.Ch.Bunge i voprosy pereselenčeskoj politiki v 80-90-e gody XIX veka*, in *Politika carizma v Sibiri v XIX-načale XX v.*, Irkutsk, 1982, p. 118.
[21] *Žurnal Komiteta Sibirskoj železnoj dorogi*, 27 gennaio 1899, in *Materialy kanceljarii Komiteta Ministrov*, vol. VII, Sankt-Peterburg, 1899 (Russkaja nacional'naja biblioteka), p. 24.

la rotazione triennale al posto della pastorizia nomade – con accenti che tradivano una certa penetrazione nel lessico coloniale di quella corrispondenza tra civiltà contadina e identità nazionale tipica della cultura populista.

> Gli aratri devono necessariamente seguire le bandiere russe. Come i monti del Caucaso e le sabbie dell'Asia centrale non hanno fermato il soldato russo, così non dovranno fermare l'emigrante contadino […] ogni conquista russa in Asia deve portare con sé rapidamente l'insediamento di una colonia [agraria][22].

Su questa base, la codificazione di un progetto ufficiale di colonizzazione offriva non pochi punti di contatto con il diverso e autonomo ruralismo pionieristico socialista. Nel medesimo periodo populisti autorevoli come S. N. Južakov ragionavano sulla prospettiva incoraggiante di una futura espansione delle comuni agrarie oltre gli Urali in alternativa alla diffusione dell'individualismo capitalistico. Teorizzavano la penetrazione in Asia centrale come espressione di un "paese non borghese e non capitalistico, che ha costruito la propria cultura sull'idea contadina" e che, in quanto tale, si contrapponeva all'imperialismo britannico con la valenza di un'alternativa ideologica[23]. Non erano pochi i funzionari e gli esperti, anche in posizione di notevole responsabilità, che provenivano dall'ambiente populista e liberale, e per i quali gli incarichi nell'Ussuri o nella Regione delle steppe costituivano il prolungamento ideale di quel soccorso agli emigranti affamati a favore dei quali si era mobilitata la migliore intelligencija progressista dopo la carestia del 1891**.** Collaborare all'amministrazione per le migrazioni significava in pratica andare a cercare suoli adatti nella tajga o nella steppa, per poi conferirli solennemente a nuove comunità di villaggio in arrivo dalla Russia europea. In fondo era un modo molto concreto di mettersi al servizio del popolo per dare "la terra a chi la lavora" e poteva essere vissuto sinceramente come una missione insieme sociale e patriottica.

La comparsa di formule come "colonizzazione popolare" o "contadina" negli anni '80 e '90 – nello stesso periodo apparve anche "colonizzazione interna", derivato dalla letteratura tedesca sulla germa-

---

[22] F. M. Umanec, *Kolonizacija svobodnych zemel Rossii*, Sankt-Peterburg, 1884, p. 33.
[23] S. N. Južakov, *Anglo-russkaja rasprja. Nebolšoe predislovie k bol'šim sobytijam. Političeskij etjud*, Sankt-Peterburg, 1885, p. 4. *Idem*, *Pereselenčeskij vopros*, "Severnyj vestnik", 8, 1886, pp. 25-48.

nizzazione delle province polacche della Prussia orientale – rifletteva l'intenzione di combinare i concetti di migrazione plebea e colonizzazione civilizzante che Leroy-Beaulieu aveva differenziato. Nelle intenzioni almeno, il flusso magmatico degli spostamenti contadini doveva essere promosso ed incanalato saggiamente per metterlo al servizio di un progetto di tendenziale omologazione e sviluppo dello spazio imperiale. In una certa misura, l'accezione popolare e nazionale della colonizzazione offriva opportunità di collaborazione riformatrice tra soggetti storici che in altre parti dell'Impero erano già radicalmente divisi.

Al tempo stesso, tuttavia, la tensione irrisolta tra consolidamento del territorio ed espansionismo rappresentava anche un fattore destabilizzante che finiva per aggiungersi, aggravandole, alle fessure politiche, sociali e nazionali che incrinavano l'edificio imperiale. Per definizione, l'annessione di regioni nuove e remote rendeva ancora più difficoltosa e complicata l'assimilazione delle periferie. Il desiderio di ampliare "incessantemente e impetuosamente i confini della nostra patria" di fatto indeboliva l'efficacia dell'impulso riformatore che pure in una certa misura ispirava il concetto di colonizzazione. Quando, come accadde in Estremo Oriente tra fine Ottocento e inizio Novecento, la strategia di costruzione statuale intersecava le retoriche di un sogno asiatico grandioso e dispersivo, alimentato in parte da visioni proto-eurasiste che annullavano il confine politico, oltre che mentale, tra la Russia e l'Oriente – erano visioni anti-coloniali nelle motivazioni ideologiche, ma non per questo prive di una vigorosa carica di geopolitica aggressività: "beyond the Caspian, the Altai Mountains and Lake Baikal we cannot find a clearly-defined border […] beyond which our rightful land ceases to be"[24] – le conseguenze potevano rivelarsi rovinose. In Manciuria, parte del Celeste Impero in declino, ma attraversata dall'ultimo, vitale tratto della Transiberiana e di fatto occupata militarmente dopo la rivolta dei Boxer - alcuni cominciavano già a chiamarla "la nostra prima colonia in Estremo Oriente" [25] – l'indeterminatezza dello status extra-territoriale, la mancanza di una chiara delimitazione di ciò che costituiva "interno" ed "esterno", acuiva tensioni internazionali che sarebbero poi sfociate nella sconfitta

[24] E. E. Ookhtomsky (Uchtomskij), *Travels in the East of Nicholas II when Cesarevich*, Westminster, 1900, vol. II, p. 287.
[25] A. Chvostov, *Russkij kitaj: naša pervaja kolonija na Dalnem Vostoke*, "Vestnik Evropy", XXXVII, 10, 1902, pp. 653-96.

militare della guerra contro il Giappone, a sua volta causa scatenante della rivoluzione russa del 1905. Così declinata, la progettualità colonizzatrice nell'estrema periferia finiva per ripercuotersi disastrosamente sul centro, con una valenza che non appare esagerato definire autodistruttiva. Era un esito diametralmente e drammaticamente opposto alle intenzioni di chi, al vertice del governo zarista, aveva concepito la colonizzazione della Russia asiatica come un contributo riformatore alla stabilità politica dell'Impero.

Accelerazione amministrativa e proiezioni utopiche

Il paradosso del periodo più tardo, soprattutto tra 1906 e 1911, è che la crescita tumultuosa delle migrazioni (quasi 700.000 passaggi registrati al punto di sosta di Čeljabinsk nel 1908) corrispose ad una marcata dilatazione degli scopi attribuiti al fenomeno. Proprio quando il progetto incontrava difficoltà serie sul terreno, generando criticità e proteste di varia natura, la nozione di colonizzazione si riempiva di significati che ne intensificavano notevolmente il valore ideologico e la carica trasformatrice.

In parte era una conseguenza dell'esperienza sul campo. I trasferimenti organizzati intrapresi a partire dagli anni '90 avevano fatto emergere difficoltà e limiti. Si era capito che non bastava aprire nuove vie di comunicazione e assegnare a larghe maglie i terreni agli immigrati. Occorrevano infrastrutture, investimenti costanti e soprattutto una supervisione più minuziosa dei nuovi insediamenti. Oggetto della politica di colonizzazione diventava "l'insieme della vita contadina" nei nuovi luoghi fino all'edificazione di un villaggio prospero e autosufficiente, non più solo l'organizzazione del viaggio. Risale a questo periodo la trasformazione dell'Amministrazione per le migrazioni in un apparato di pianificazione economica e territoriale, con le dimensioni, le competenze e l'afflato tecnocratico di un vero e proprio ministero per la Russia asiatica.

Contemporaneamente nelle rappresentazioni degli addetti ai lavori la figura del contadino come patriota inconsapevole e spontaneo colonizzatore dello spazio – immagine dotata fin dall'inizio di un prestigio ambiguo e solo parziale, giacché questi agricoltori-pionieri appartenevano ad una categoria di sudditi, quella degli ex servi della gleba, ritenuti per definizione incapaci di governarsi al di fuori della

sfera del villaggio – assumeva con più intensità gli attributi dell'imperizia e dell'immaturità, caratteristiche che ne facevano l'oggetto, più che il soggetto di una missione civilizzatrice. Il contributo interpretativo più importante e meditato prodotto in quegli anni, *Migrazione e colonizzazione* di A. A. Kaufman, ruotava intorno all'idea di una "mancanza di cultura" del colono russo-europeo quale limite intrinseco fondamentale che frenava il popolamento del territorio e ne riduceva la capienza effettiva[26]. Questa consapevolezza non impediva però l'emergere di approcci che capovolgevano gli ostacoli in opportunità. Nonostante difficoltà crescenti e congiunture talvolta emergenziali, la logica della colonizzazione contadina intesa come trasformazione del popolo russo, prima ancora che delle popolazioni indigene, favoriva la comparsa di punti vista che proiettavano sulla periferia speranze di rinnovamento radicale: l'edificazione di una Russia nuova e migliore di quella originaria perché libera da impacci e retaggi condizionanti. Il discorso colonizzatore subiva l'influenza di progettualità diverse e tra loro concorrenziali, riformatrici o rivoluzionarie, rese più urgenti e radicali dopo il 1905.

[26] A. A. Kaufman, *Pereselenie i kolonizacija*, Sankt-Peterburg, 1904.

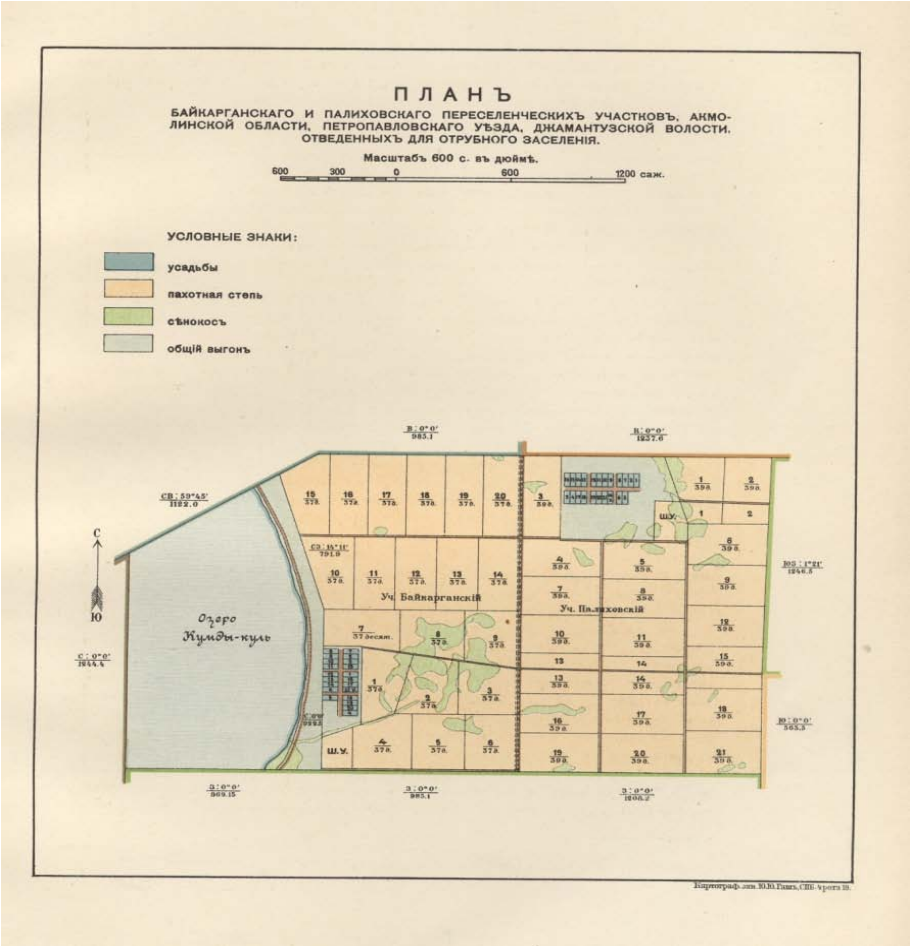

Fig. 2 Progetto di due insediamenti rurali nella regione di Akmolinsk *Aziatskaja Rossija*, Sankt-Peterburg, 1914.

È importante notare come questo slittamento di significato intersecasse trasversalmente posizioni politiche diversissime. Nell'impostazione marxista di Lenin, ad esempio, la gerarchia centro-periferia seguiva il criterio del grado di persistenza dei cosiddetti "residui feudali", assai consistenti nello sfruttamento signorile delle regioni interne – il centro impoverito di cui si parlava – ma progressivamente più rarefatti man mano che si procedeva verso gli ampi spazi dei territori meridionali e soprattutto orientali, dove effettivamente era ancora possibile coltivare "fin dove arriva l'aratro". La periferia assumeva quindi caratteristiche tendenzialmente prossime al modello ideale di un'agricoltura senza rendita, cioè alla tipologia che Lenin, seguendo Kautsky, definiva "americana" (totale assenza di vincoli allo sviluppo capitalistico, il massimo grado di libertà e razionalità produttiva possibili nelle date

condizioni storiche), stadio che per lui era dialetticamente propedeutico alla successiva rivoluzione socialista. L'idea di una relativa modernità capitalistica delle periferie le elevava al rango di avanguardia potenziale dello sviluppo panrusso, sede di uno sviluppo storico più avanzato. La polemica contro la colonizzazione zarista verteva non tanto sulla negazione di un meraviglioso destino modernizzante della periferia orientale, in cui al contrario Lenin credeva fortemente e che prefigurava con toni ottimistici e immaginosi, quanto sul carattere angustamente cetuale (filonobiliare) e nazionalistico (russificante) delle politiche adottate e, soprattutto, sulla tesi che solo una rottura politica, nella terminologia leniniana la "rivoluzione dei farmers", potesse realmente sprigionare nelle masse forze politiche e produttive tali da trasformare il contadino "semi-asiatico" in un soggetto storico marxisticamente degno, quindi in un futuro, energico colonizzatore. In risposta alla cautela di Kaufman e a conclusione di un paragrafo intitolato *La questione della colonizzazione*, Lenin affermava che la rivoluzione avrebbe spezzato i limiti soggettivi del popolamento e reso autenticamente sconfinato lo spazio periferico, che perciò poteva essere rappresentato con la metafora storica della frontiera in espansione statunitense:

> La Russia possiede un gigantesco fondo di colonizzazione, che diventerà accessibile alla popolazione e accessibile alla coltura non solo ad ogni passo avanti nella tecnica agricola in generale, ma anche a ogni passo avanti nell'opera di liberazione della massa contadina russa dal giogo della servitù della gleba. Questa circostanza costituisce la base economica dell'evoluzione borghese dell'agricoltura russa secondo il modello americano[27].

Ma anche il primo ministro Stolypin a modo suo si innamorò della Russia asiatica negli stessi anni. Egli vedeva nella Siberia occidentale e nella Regione delle steppe "una culla ancora libera dal conflitto sociale" in cui, attraverso la colonizzazione, "far crescere una Russia nuova e potente"[28]. In questo caso l'obiettivo consisteva in una trasformazione profonda, anche psicologica, del contadino da agricoltore bisognoso, improduttivo e ribelle (era fresco il ricordo dei moti agrari del 1905-1906) in un possidente laborioso, patriottico e spontanea-

[27] V. I. Lenin, *Polnoe sobranie sočinenij*, 5-oe izd., Moskva, 1979, vol. XVI, p. 230.
[28] Così nel ricordo dell'allora ministro degli interni S. E. Kryžanovskij, *Zametki russkogo konservatora*, "Voprosy istorii", 4, 1997, p. 113.

mente portato al rispetto dell'autorità. La centralità della politica di colonizzazione nell'insieme delle riforme stolypiniane del 1906-1911 derivava anche dalla convinzione che qui, in una società di frontiera mobilissima e non ancora sedimentata in forme stabili, fosse possibile avviare con più rapida completezza trasformazioni che al centro richiedevano invece mediazioni faticose, battaglie politiche ed un lungo lavorìo di persuasione. La vera e propria campagna per l'assegnazione di poderi individuali agli immigrati in Siberia – dal 1910 i rapporti annuali dei governatori locali ne documentavano con zelo i risultati quantitativi, per la verità piuttosto modesti[29] – si basava sull'argomentazione che occorresse fare in fretta, fissare fin da subito i presupposti di una nuova agricoltura razionale prima che la penetrazione delle arcaiche consuetudini comunitarie grandi-russe si radicassero anche nei "nuovi luoghi". La copiosa produzione cartografica degli organi di colonizzazione cominciava quindi ad evidenziare la pianta di villaggi modello nella steppa già suddivisi in rettangoli contigui e ben ordinati, poderi delimitati prima ancora che vi si insediassero gli immigrati giacché la colonizzazione doveva servire a educare il colono russo-europeo alla razionalità della proprietà privata (Fig. 2). In modi diversi, la Siberia era diventata un luogo ideale di sperimentazione sociale.

Con ciò, tuttavia, il concetto di colonizzazione come assimilazione della periferia subiva un caratteristico mutamento semantico che denotava una certa ripresa dell'idea di una colonia agraria capace di progredire più rapidamente. Le regioni di insediamento apparivano ora non più solo il luogo lontano in cui diffondere culture e istituzioni del centro – con autoritario slancio russificatore o più prudente e flessibile gestione degli interessi locali, a seconda dei punti di vista – ma anche il teatro di una nuova società in costruzione, con un'immagine in cui l'entusiasmo per l'accelerazione del progresso si confondeva con gli accenti utopici della speranza in una vera e propria metamorfosi dell'"uomo russo". Ad esempio, in un testo del 1912 redatto da uno dei protagonisti dell'apparato colonizzatore stolypiniano:

> Mentre nella "vecchia Russia" lo sviluppo civile ed economico procede a passo lento, nelle periferie ancora spopolate del nostro stato si compie un'impresa inusitata: letteralmente con velocità cinematografica crescono le città, ferve inesausto il lavoro creatore e là, nelle steppe, dove cinque anni prima si libravano le aquile e vagavano gli

[29] Ad es. *Obzor Tomskoj gubernii za 1910 god*, Priloženie ko vsepodannejšemu otčetu Tomskogo gubernatora, Tomsk, 1912.

> sciacalli, oggi sfrecciano gli automezzi con rumore e fracasso [si allude ai primi autocarri adibiti al trasporto degli immigrati, A.M.], e al posto della tajga secolare germoglia il campo di grano. […] Gli edificatori di questa nuova vita di tipo schiettamente americano sono gli emigrati, quegli stessi grigi mužiki che siamo abituati a vedere in palandrana cenciosa lesti a levarsi il cappello di fronte alla prima coccarda [del funzionario]. La Siberia rigenera l'uomo. Il contadino russo pauroso e dimenticato dalla storia leva alta la testa non appena calca lo spazio sconfinato delle steppe o della foresta e, non più limitato nei mezzi, costruisce la propria vita nei nuovi luoghi, dimenticando la routine della "Russia"[30].

Non stupisce affatto ritrovare in seguito alcuni di questi personaggi formatisi in epoca imperiale al servizio del potere sovietico dopo la rivoluzione. V. Voščinin, l'autore delle parole appena citate, continuerà a perorare la causa di una colonizzazione intesa ormai semplicemente come grande progetto statale per lo sviluppo pianificato delle forze produttive del territorio[31]. Un altro esempio è G. F. Čirkin, l'ultimo direttore dell'amministrazione zarista per le migrazioni che durante la guerra, in previsione della dissoluzione dell'Impero ottomano, proponeva di utilizzare la migrazione popolare per saturare demograficamente le coste meridionali del Caspio e del mar Nero, da trasformare in "Mediterranei" russi[32]. Collaborerà negli anni '20 al Consiglio supremo dell'economia nazionale, la fucina dei pianificatori staliniani, quando gli obiettivi dell'edificazione di una nuova società e di un uomo nuovo avrebbero assunto altri significati e sarebbero stati perseguiti con un grado di violenza di gran lunga maggiore che in epoca zarista. Alcuni stili e retoriche della colonizzazione prerivoluzionaria, anche in virtù della carica utopica e modernizzante che avevano assunto, restavano in eredità alla successiva statualità sovietica.

---

[30] V. P. Voščinin, *Na Sibirskom prostore. Kartiny pereselenija*, Sankt-Peterburg, 1912, p. 5.

[31] *Idem*, *Gosudarstvenno-neotložnye zadači kolonizacii*, in *Očerednye voprosy kolonizacii*, vol. I, Petrograd, 1919, pp. 9-13.

[32] G. F. Čirkin, *Kolonial'nye interesy v sovremennoj vojne i naši zadači na Bližnem Vostoke*, Petrograd, 1915, pp. 19 sgg.; *Otčetnaja zapiska o poezdke vesnoj 1916 g v Astrabadskuju i Mazanderanskuju provincii Severnoj Persii načal'nika Pereselenčeskogo upravlenija G.F.Čirkina*, Petrograd, 1916.

Nizacija

In tutto questo periodo i veri protagonisti della grande migrazione verso Oriente non discutevano sulle riviste specializzate, nelle riunioni dei comitati interministeriali o nei congressi rivoluzionari. Ai numerosissimi contadini russi, ucraini o baltici che a partire dagli anni '90 dell'Ottocento affollavano i centri di smistamento non importava molto di assimilazione delle periferie o di missioni asiatiche, di "vie americane" o di progetti geopolitici di espansione imperiale. E tuttavia anch'essi trovavano il modo di utilizzare il lessico ufficiale riempiendolo di una propria, autonoma interpetazione che in conclusione occorre quanto meno ricordare e tenere presente. Nell'estate del 1894 A. A. Polovcev, inviato in Siberia per ispezionare l'andamento delle migrazioni, riferì al ministero degli interni un episodio curioso. Intere carovane provenienti dalla Russia europea cercavano una località che non risultava negli elenchi ufficiali dei centri abitati usati abitualmente dall'amministrazione. Vagavano nella steppa senza fissa dimora, rifiutandosi di credere che il luogo non esistesse e chiedendo insistentemente ai funzionari di indicare loro dove trovare una certa "Nizacija" di cui nessuno aveva sentito parlare. Una breve indagine permise di sciogliere l'equivoco. Prima della partenza la popolazione aveva appreso in qualche modo di un articolo comparso quell'anno sulla rivista del ministero dell'agricoltura. Vi si descriveva il progetto di colonizzazione agraria di cui abbiamo parlato, elencando gli incentivi e le assegnazioni di terra disponibili a chi fosse stato disposto a trasferirsi oltre gli Urali. Il titolo dell'articolo, *Sulla colonizzazione* (in russo *O kolonizacii*), era stato storpiato in *Okolo Nizacii*, cioè "Nei pressi di Nizacija". Perciò interi villaggi si erano messi in cammino per raggiungere questa meta immaginaria e felice[33].

L'episodio non costituiva affatto una manifestazione di ingenuità credulona, come si potrebbe pensare. Abituati da secoli a captare con antenne sensibilissime ogni deliberazione del potere che ne influenzasse le condizioni materiali di vita, i contadini si appropriavano della terminologia ufficiale deformandola in funzione delle proprie aspirazioni, come del resto era già accaduto quando nel 1861 si erano ribel-

[33] N. N. Rodigina, *"Zemlja obetovannaja" ili "katoržnyj kraj"? Sibir' v vosprijatii krest'jan evropejskoj Rossii vtoroj poloviny XIX v.*, in *Moja Sibir'. Voprosy regional'noj istorii i istoričeskogo obrazovanija*, pod red. V.A. Zver'eva, Novosibirsk, Novosib. Gos. Pedag. Universitet 2002, p. 31.

lati in nome di una "autentica" emancipazione dalla servitù della gleba. Gli emigrati descritti da Polovcov si rifiutavano ostinatamente di credere a ciò che contrastava con i loro interessi, ovvero che non vi era nessuna Nizacija e che perciò avrebbero dovuto tornarsene ai luoghi d'origine più poveri di prima, senza terra. Avevano inteso perfettamente la nuova intenzione imperiale di promuovere energicamente il popolamento contadino della Russia asiatica, che risaliva infatti al principio degli anni '90. Ora si presentavano tempestivamente al rappresentante locale dell'autorità per ottenere ciò che ritenevano fosse loro dovuto: Nizacija, appunto. La nozione di felicità e prosperità che a torto o a ragione essi attribuivano a questi luoghi remoti consisteva soprattutto in una superficie di terra fertile in prossimità di boschi e corsi d'acqua, lontano dai grandi proprietari terrieri: terra libera da coltivare, acqua per il bestiame e legname per scaldarsi e costruire l'*izba*, i tre fattori produttivi essenziali dell'azienda famigliare tradizionale, insieme alle braccia. Era una variante spaziale del sogno antico di terra e libertà, rappresentato in questo caso come un luogo da raggiungere più che come una condizione sociale da conseguire attraverso la rivolta o grazie a un'editto dello zar. Ma rapresentava anche una rifrazione ulteriore, una sorta di parodia popolare del discorso colonizzatore elitario. "Qui si può vivere", rispose semplicemente uno di questi coloni della regione di Omsk quando lo interrogarono sulle motivazioni che avevano ispirato la sua scelta. Tra tutte le accezioni più o meno utopiche o velleitarie che il termine colonizzazione evocava al crepuscolo dell'esperienza storica zarista, quella di una Nizacija contadina era in fondo la più concreta e forse, a conti fatti, anche la più realistica e duratura.

Alide Cagidemetrio

CLAIMING THE EMPIRE: GUERRE INDIANE, PRETENDENTI ANGLO-SASSONI E LA CONQUISTA DELL'EUROPA

"Noi americani siamo i Romani del mondo moderno": con queste parole, nel luglio 1947, Francis Otto Matthiessen, il critico più rappresentativo della sua generazione, autore del monumentale "American Renaissance" (1941), inaugurava il primo seminario europeo di civiltà americana nel cuore dell'Europa vinta, allo Schloss Leopoldskron di Salisburgo[1]. Quel luogo, dove erano convenuti studiosi e studenti provenienti da 16 paesi – tra gli italiani Bruno Trentin – evocava l'ascesa, le cadute e le mutazioni della storia moderna. Il castello rococò era infatti stato dimora aristocratico-clericale nel settecento, divenuto a metà ottocento proprietà di una famiglia dell'alta borghesia imperiale austroungarica, alla fine della prima guerra mondiale fu ceduto a Max Rheinhart il quale lo trasformò in un vivace laboratorio di sperimentazione teatrale; fu quindi confiscato dai nazisti in quanto "proprietà ebraica" e da loro destinato agli ospiti della Berghof di Adolf Hitler. Con l'arrivo degli alleati fu sede del comando statunitense nell'Austria occupata, e come tale infine accolse la comunità di studiosi responsabile di quell'evento fondatore della missione culturale nordamericana in Europa (oggi è anche una residenza aperta ai turisti alla ricerca di un soggiorno "romantico"). L'intenzione degli organizzatori di quell'evento paradigmatico dei nuovi rapporti transatlantici era di avviare un "Marshall plan of the mind": "C'era un desiderio di fare qualcosa di non materiale per gli studenti europei, per la causa tutta dell'apprendimento umano in Europa", scrisse Margaret Mead, a cui fu affidato il compito di redigere il resoconto dell'esperienza[2].

---

[1] È costante nella cultura nordamericana l'accostamento a Roma, dalla costituzione della repubblica alla conquista del West, alla crescita imperiale di fine ottocento, sino a tempi recenti in cui il dibattito sulla vocazione imperiale degli Stati Uniti e la loro eventuale "caduta" ha spesso assunto come testo di riferimento il classico di Gibbons, *Decline and Fall of the Roman Empir*e, del quale si contano due nuove edizioni a ridosso dell'attentato alle Torri Gemelle di New York (2003, 2005), e a cui si rivolge esplicitamente Niall Fergusson nel suo *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire* (2005). Si veda anche: http://www.globalpolicy.org/.

[2] "There was a desire to do something nonmaterial for European students, for the whole cause of human learning in Europe…". "Report of Margaret Mead to the Har-

A ridosso della seconda guerra mondiale, mentre gli imperi coloniali si avviavano verso la disgregazione, gli Stati Uniti non accampavano diritti territoriali tra vinti, si assestavano invece su una idea di dominio "post-territoriale," come ha sostenuto Charles Maier, secondo il quale l'unicità della versione nordamericana di impero consiste nel portare ovunque una "cultura i cui valori trascendono la geografia"[3]. Pacificare l'Europa vincendo i "cuori e le menti" degli sconfitti, significava d'altronde iniziare quel mutamento di mentalità verso il bipolarismo che avrebbe di lì a poco sostenuto la Guerra fredda, ma anche rivendicare a sé la spoglia più rilevante della vittoria alleata: i valori della democrazia, della libertà, dei diritti civili. L'affermazione della loro avvenuta incarnazione nel sistema d'oltreoceano è stata alla base del discorso politico nord-americano novecentesco, come la storia recente si è accanita a dimostrare, radicando i paradossi dell'accostamento di democrazia e impero, nella evidenza della crisi di nozioni quali la sovranità degli stati, il principio di cittadinanza, e la autodeterminazione dei popoli. L'impero novecentesco nella versione statunitense di conseguenza, e pervicacemente, rifiuta di essere definito imperialista. Matthiessen stesso, nel suo discorso inaugurale avvertiva: "nessuno viene qui da imperialista della pax Americana a imporvi i nostri valori"[4]. Se quello americano è un impero, è tale perché nega di esserlo, è un impero "*in denial*", come ritiene Niall Fergusson, un impero invisibile, senza confini, la cui forza sta nell'avere dato forma politica e culturale al capitalismo, alla supremazia del libero mercato, alla definizione della quale Adam Smith aveva sentito la necessità di aggiungere la "mano invisibile" di Dio a regolarne gli eccessi di sopraffazione[5].

Furono proprio gli eccessi di sopraffazione dell'impero britannico la conclamata origine della nazione americana. Fu all'interno di un sistema impero, sostiene Thomas Bender, che le colonie nordamericane si ribellarono alla madrepatria. Nell'universo coloniale set-

---

vard Student Council", http://www.salzburgseminar.org/., 3. Questa e le traduzioni che seguono sono di chi scrive.

[3] C. S. Maier, *Among Empires: American Ascendancy and its Predecessors*, Harvard U.P., Cambridge 2006, pp.189-90.

[4] Sulla personalità politica di F.O. Matthiessen e il suo rapporto con l'Europa postbellica si veda M. Corona, *Un rinascimento impossibile: letteratura, politica e sessualità nell'opera di Francis Otto Matthiessen*, Ombre corte, Verona 2007.

[5] Oltre a *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire*, cit., si veda anche il precedente studio di Niall Ferguson, *Empire: the Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, Basic Books, New York 2003.

tecentesco il Nord America si trovava, come l'Asia e l'Africa, al centro della competizione tra le potenze europee, Gran Bretagna, Francia e Spagna, e con la Dichiarazione di Indipendenza i nascenti Stati Uniti sancirono un modello per la trasformazione futura degli imperi coloniali. A fondamento della differenza nord- americana, insieme alla rivendicazione del diritto naturale alla libertà, alla vita e alla felicità, si trova la fideistica adesione al principio della supremazia della libertà di commercio. Lo stesso Boston Tea Party, l'evento da cui scaturì la Guerra di Indipendenza, si può leggere come affermazione del diritto al libero commercio in contrasto con l'abuso imperiale di negarlo nei propri territori.[6]

Con una importante precisazione: fin dall'inizio per gli americani il commercio dei beni si presenta come inscindibile dal commercio delle idee. Ezra Stiles, presidente di Yale, già nel 1783 poneva le basi del futuro "piano Marshall della mente," grazie al libero commercio con il mondo intero scriveva:

> Ci sarà un universale viaggiare avanti e indietro, e il sapere ne trarrà profitto. Il sapere sarà portato a casa nostra e l'America ne farà tesoro; ed essendo qui digerito e portato alla sua massima perfezione possa dall'America accendere in Europa, in Asia e in Africa una nuova fiamma che illumini il mondo di libertà e verità[7].

La fondazione di un potere transnazionale attraverso l'esercizio del *soft power*, recentemente perfezionato da Joseph Nye[8], appare de-

---

[6] La concessione alla East India Company – pesantemente indebitata per le spese militari sostenute per il contenimento delle popolazioni di un'altra colonia, l'India – di introiettare le tasse sulle importazioni americane di tè pose le basi per la differenza Americana, all'interno di un confronto a tre, Gran Bretagna, India, Nord America, ovvero l'impero britannico, l'applicazione del suo modello coloniale territoriale e la nuova impostazione di un dominio attraverso il commercio da parte nord-americana. Ricorda Thomas Bender che gli americani approfittarono del dibattito sull'impero in corso in Gran Bretagna, in particolare si allinearono con Lord Shelburne, ministro degli Esteri nel 1766-68 e poi ancora nel 1782, il quale con preveggenza e scarso ascolto in patria, sosteneva un'idea di dominio fondata sul commercio e non sulla dominazione territoriale (T. Bender, *A Nation among Nations*, Hill and Wang, New York 2006, p. 89).

[7] "There shall be a universal travelling to and fro, and knowledge shall be increased.The knowledge shall be brought home and treasured up in America; and being here digested and carried to the highest perfection, may reblaze back from America to Europe, to Asia and to Africa, and illuminate the world with truth and liberty. *Ibidem*, p. 93.

[8] Il potere del *soft power* secondo Joseph Nye consiste nell'attrazione esercitata da valori condivisi e nel consenso sulla loro giustezza. Dal consenso "culturale" deriva il

linearsi sin dalla formazione della nazione nord-americana con l'identificazione simultanea della propria vocazione commerciale con una missione culturale non disgiunta dall'aspirazione a una egemonia universalista sostenuta dalla spinta verso la diffusione dei propri valori.

Ed è attraverso la forza di tale aspirazione che si compie l'espansione territoriale continentale degli Stati Uniti, e si suggella la loro differenza rispetto ai contemporanei stati europei. Come dimostra Thomas Jefferson, l'ispiratore contemporaneamente di un universale "Empire of Liberty", e dell'acquisizione per contratto dei territori della Luisiana, nonché della prima esplorazione scientifica, geografica e antropologica, dei territori ad Ovest, destinata a segnare la via della conquista territoriale della giovane nazione[9]. Riflettendo, nel 1809, sulla costituzione americana, che conteneva una "ampia autorizzazione per l'acquisizione di nuovi territori con l'intento di creare nuovi stati", Jefferson d'altronde con orgoglio affermava: "nessuna costituzione fu mai così bene formulata come la nostra per realizzare un impero esteso"[10]. Gli Stati Uniti furono così protagonisti di enormi conquiste territoriali sul continente americano: favoriti dalla geografia sconfinata, si assicurarono in solo mezzo secolo il territorio tra i due oceani, sconfiggendo le ambizioni di Gran Bretagna, Francia e Spagna. È evidente che l'espansione territoriale fu sostenuta da una forte componente ideologica, la quale invocava stati liberi e non colonie, ovvero territori continentali che, annettendosi, potessero acquisire forma di stato per autodeterminazione. È altrettanto evidente che si affermava così un nuovo modello di espansione, che si potrebbe definire un compromesso tra la lettera della conquista e la figura di un'ideale li-

---

dovere delle comunità transnazionali di contribuire affinché tali valori si realizzino. I mezzi per la loro diffusione sono primariamente quelli della comunicazione, inclusa, e determinante, la formazione e la globalizzazione della cosidetta cultura popolare. Nye rifiuta il termine "imperiale" per definire la strategia internazionale degli Stati Uniti basata sull'equilibrio tra *soft* e *hard power* – quello degli armamenti e delle sanzioni –, sostenendo che si tratta invece di radicare la nozione di "primato" della nazione nord-americana. Cfr. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, Public Affairs, New York 2004.

[9] Si tratta della esplorazione condotta dal 1804 al 1806 da Meriwether Lewis e William Clark su commissione di Jefferson al fine, come egli stesso scrisse a Lewis, di favorire il commercio, individuando le possibili vie naturali di comunicazione nel continente da est a ovest, fino all'oceano Pacifico.

[10] G. Lawson - G. Seidman, *The Constitution of Empire: Territorial Expansion & American Legal History*, Yale U.P., New Haven 2004, pp. 1-4.

bertà condivisa. Si tratta di un compromesso vincente, profondamente ancorato nella cultura nazionale, e al tempo stesso duttile, aperto a continui aggiustamenti a fronte delle pressioni della storia.

Dopo questa premessa sulla formazione e affermazione di una cultura del primato (o dell'impero invisibile) statunitense, mi soffermerò su tre mitemi espressi in letteratura – le guerre indiane, i pretendenti anglosassoni, e la conquista dell'Europa – ciascuno dei quali segna una tappa sulla via verso il "secolo Americano", come lo definì nel 1941 Henry Luce in un famoso editoriale, o verso la pax Americana[11] a cui si riferiva il Matthiessen impegnato nel 1947 a diffondere i fondamenti della propria cultura nel seminario salisburghese, quando, consapevole delle parti invertite tra Europa e America, avvertiva:

> […] ora siamo venuti non per studiare la vostra cultura, ma per portarvi la nostra [...]. Ma nessuno di noi viene da imperialista […] ad imporre i nostri valori. Tutti noi veniamo nondimeno con una profonda convinzione circa i valori della democrazia americana, ma anche con quella che io ritengo essere la caratteristica che redime la civiltà americana: l'acuto senso critico sia dei suoi eccessi sia delle sue limitazioni[12].

Da principio è nel confronto con le popolazioni native che la cultura statunitense elabora sia la propria aspirazione al primato, sia la prerogativa di diffondere il diritto di ognuno alla "felicità" sancito dalla Dichiarazione di Indipendenza. Le prime righe dello storico documento che proclama i diritti naturali inalienabili in una eco della triade proposta da John Locke nel suo *Second Treatise on Government* (1689), "*life, liberty and property*", sostituivano il terzo termine con il più risonante "*pursuit of happiness*" che peraltro al concetto di pro-

---

[11] H. Luce, "The American Century", *Life*, 17 febbraio, 1941, pp. 61-65. David Zunz sostiene che "American century" e "pax Americana" sono spesso usati come sinonimi, entrambi si riferiscono all'idea del "primato" globale degli Stati Uniti, in alternativa all'uso del termine "impero". (D. Zunz, *Why the American Century*, Chicago U.P., Chicago 1998, p. xi).

[12] "… now we come, not to study your culture, but bringing our own. [...] But none of our group come as imperialists… to impose our values upon you. All of us come nonetheless with a strong conviction of the values of American democracy, yet also with what I take to be the saving characteristic of American civilization: a sharp critical sense of both its excesses and its limitations". F.O. Matthiessen, *From the Heart of Europe*, Oxford U.P., New York 1948, pp. 13-14.

prietà rimaneva strettamente legato. Il diritto di proprietà della terra vergine non a caso anima i romanzi scritti tra il 1823 e il 1841 da James Fenimore Cooper, fondatori della letteratura nazionale e universalmente noti quali archetipi dei westerns di Hollywood. Sono racconti storici nel solco tracciato da Walter Scott, che trattano del conflitto tra coloni bianchi e nativi americani all'interno dell'inarrestabile espansione nazionale. Compongono una saga, *The Leatherstocking Tales*, che spazia dal 1740 (*The Deerslayer*) agli anni immediatamente successivi alla fondazione nazionale (*The Pioneers*), dalle guerre anglo-francesi per la conquista del Nordest (*The Pathfinder* e *The Last of the Mohicans*) fino al 1804, all'acquisizione della Louisiana, e alla penetrazione verso Ovest (*The Prairie*). La difesa del proprio diritto alla terra è al centro dei conflitti armati e non, tra potenze europee, gli uomini nuovi americani e i "nativi" che si oppongono alla "Marcia dell'Impero" o malinconicamente si mettono da parte riconoscendo l'invincibile superiorità dei nuovi venuti. In *The Prairie*, il romanzo che più apertamente appoggia l'espansione verso ovest, si ripete costantemente la domanda retorica su chi abbia diritto alla proprietà del continente. Gli indiani cattivi pretendono di esserne "i legittimi proprietari", mentre un bianco affamato di terra, fautore del diritto naturale alla proprietà, ribatte: "Sono legittimo proprietario della terra su cui metto piede quanto lo è il governatore di uno stato!"[13]. Tra i due, l'universalista Natty, – anglosassone protagonista della saga, amico fraterno degli Indiani buoni – mentre è incapace di spiegare a un giovane eroe indiano, con quale diritto una potenza, la Spagna, abbia venduto i suoi territori, la Louisiana, a un'altra potenza, la Francia, e perché una terza, gli Stati Uniti, li abbia comprati – afferma con forza e pathos che la terra non si vende, è per tutte le creature che ne sappiano fare buon uso. Il buon uso che ne fa la giovane nazione è scontato: la proprietà futura si consegna al buon matrimonio tra un giovane ufficiale anglosassone, un "nuovo possessore della terra", e la discendente di una famiglia che contiene in sé la vecchia potenza imperiale, la Spagna: "un'antica famiglia coloniale che da sempre si è accontentata di sonnecchiare tra l'agiatezza, l'indolenza e la ricchezza delle province spagnole"[14]. Il loro matrimonio sigilla molteplici pas-

[13] "I am as rightful an owner of the land I stand on as any governor of the states!", J. F. Cooper, *The Prairie*, The New American Library of World Literature, New York 1964, p. 63.

[14] "an ancient colonial family which had been content to slumber for ages amid the ease, indolence, and wealth of the Spanish provinces." *Ibidem*, p. 163.

saggi del possesso della terra e del suo significato; prima di tutto la giustezza dell'acquisizione della Louisiana in quanto sottratta comunque a un destino di immobilità, poi l'affermazione da parte della nuova nazione dell'inderogabile diritto quasi divino a possedere i territori, e infine la sostituzione del dinamismo della nozione jeffersoniana di impero opposta alla scarsa operatività di quella europea, di Spagna e di Francia. "*The empire for liberty is the dynamic of change*", l'impero della libertà non è altro che la dinamica del cambiamento, come ha scritto il neoconservatore Paul Johnson nel 2003, rieccheggiando il padre fondatore nel rivendicare la vocazione egemonica contemporanea degli Stati Uniti[15].

E gli indiani? Uno dei paradigmi fondamentali della nascente cultura Americana, la *wilderness*, il territorio vergine, cioè di Dio e di nessuno, ovvero di chi lo occupa, è al centro dei romanzi di Cooper, e al centro di essa si staglia la figura del *Vanishing Indian*, l'indiano destinato a scomparire. Questa è una figura quanto mai efficace nella soluzione del dilemma di cosa fare degli indiani buoni, amici dell'uomo bianco il quale riconosce loro valori epici spesso associati alla romanità repubblicana – onore, lealtà, coraggio, amore per la libertà. Fondare un impero rimanendo fedeli al principio dell'eguale diritto naturale dei popoli presenta ovviamente delle difficoltà alle quali Cooper modernamente risponde affidandosi a una sorta di relativismo culturale: i sistemi culturali anglosassone e indiano sono entrambi degni ma diversi, il primo – quasi in anticipazione della teoria dell'esercizio del *soft power* di Joseph Nye – ha il potere di sostenere inequivocabilmente i valori repubblicani, il secondo vi acconsente e contribuisce alla loro affermazione, ma è dilaniato da una divisone interna irrisolvibile tra "buoni" e "cattivi", che determina l'abbandono di una speranza di futuro. Alla fine di *The Pioneers*, muore il grande capo dei Mohicani, amico fraterno di Natty, e, nell'ora suprema, sul suo petto "riposa […] la medaglia di Washington" da lui mostrata nelle grandi occasioni a significare la fierezza di una alleanza di valori. Gli indiani buoni che si sentono parte del grande esperimento posteuropeo in suolo americano rappresentano peraltro il paradosso tra l'universalismo dei diritti e la loro negazione quando si tratta di condividere il principio del diritto alla proprietà della terra, ovvero l'affermazione del diritto alla "ricerca della felicità". Più che capri espiatori degli errori sanguinosi degli indiani cattivi, sono vittime di questa mancata condi-

[15] P. Johnson, "International Relations: America's New Empire for Liberty", Hoover Digest, 2003, p. 4.

visione, e allora l'indiano buono deve morire perché giustamente si oppone all'indiano cattivo, oppure malinconicamente scomparire nella foresta. In entrambi i casi all'indiano ora in estinzione miticamente spetta il compito di sostenere idealmente l'espansione territoriale americana, puntellando così la politica, massicciamente applicata dal presidente Jackson, del costante spostamento verso Ovest delle popolazioni native, con la creazione di "riserve" e non stati liberi per le popolazioni indigene. Forse è proprio nella dinamica tra le due razze, o tra i due popoli, che la cultura americana sperimenta gli inconvenienti della pratica del modello di dominazione territoriale, e rafforza di converso la vocazione a rendere invisibili i propri confini, procedendo ad elaborare quasi messianicamente la costruzione del proprio primato. È infatti a ridosso dei romanzi di Cooper, nel 1845, che un giovane intellettuale liberale, George Sullivan, conia sulle pagine della *Democratic Review* il termine "Manifest Destiny", ovvero il destino manifesto della nazione a espandersi nel continente. Lo faceva in occasione del dibattito sulla cosidetta annessione del Texas, del Messico e infine della California di cui scriveva:

> … il piede anglosassone è già sul confine. L'avanguardia della irresistibile armata della migrazione anglosassone si è già rovesciata su di esso, armata di aratro e fucile, e lasciando dietro di sè scuole e università, tribunali e aule comunali, fabbriche e chiese[16].

Risaltano qui i quattro elementi che indicano le varianti semantiche che via via compongono l'americano destino manifesto ottocentesco: a) l'universale espansione della cultura della democrazia e delle sue istituzioni, dalle scuole ai tribunali, le chiese e le aule comunali, b) il risalto dato al lavoro, c) la normalità del considerarsi un esercito armato, d) la prominenza accordata a una razza, quella anglosassone, nella marcia verso il futuro.

L'anglosassonismo, che a fine ottocento verrà esaltato da Rudyard Kipling nel suo risonante invito ad assumersi il "fardello dell'uomo bianco", pone una nuova sfida culturale alla repubblica nord-americana. Conclusa l'espansione continentale, con la Guerra Civile alle porte si

[16] "… the Anglo-Saxon foot is already on its borders. Already the advance guard of the irresistible army of Anglo-Saxon emigration has begun to pour down upon it, armed with the plough and the rifle, and marking the trail with schools and colleges, courts and representative halls, mills and meeting houses". G. Sullivan, "Annexation", *Democratic Review*, 1845, p. 9.

acuisce all'interno il conflitto razziale, e, al tempo stesso, accresciuta la propria competitività economica, si profila il confronto con l'Europa, in particolare con la ex madrepatria. La diffusione dell'anglosassonismo conculca il primato della "genetica" all'interno del progetto universalistico nazionale e la cultura statunitense elabora un nuovo mito di compromesso tra primato genetico e democrazia: insieme alle storie di famiglie negate, quelle che hanno per protagonisti i "mulatti tragici", ovvero i discendenti dei padroni bianchi e delle schiave nere, appaiono storie di famiglia che potremmo titolare *"the return of the native"*, cioè del ritorno in Inghilterra di un americano di origine anglosassone. Nella versione incompiuta di Nathaniel Hawthorne, il protagonista si definisce come "*the American claimant*", il pretendente americano, un giovane di provata fede nella repubblica e nel suo futuro, che scopre di essere l'erede al titolo e ai possedimenti di una aristocratica famiglia inglese, epitome del passato, della tradizione, di un sistema economico e politico conservatore, di un impero ingiusto. Hawthorne non riesce a portare a termine il suo romanzo, schiacciato dalla duplicità insita nell'anglosassonismo, ovvero nell'inevitabile conflitto tra il valore assegnato alla comune origine genetica e quello della conclamata diversità della cultura americana. L'impulso ispiratore tuttavia rimane: il giovane americano si propone come il pretendente all'egemone occidente anglosassone, e al suo impero, al punto che una ferita sul suo corpo ambiguamente è fatta risalire sia alle guerre indiane in terra americana sia al conflitto seguito all'ammutinamento dei *sepoy* nell'India britannica del 1857. Sul corpo del pretendente americano però la ferita pare anche indicare che Hawthorne vi celi il sospetto dell'inconciliabità tra impero colonizzatore e condivisione dei valori d'eguaglianza conclamati non solo all'interno dell'impero britannico, ma anche all'interno del modello di dominio di formazione statunitense.

In questo nuovo mitema comunque l'Europa, la terra d'origine, non si presenta più come l'antagonista ma come luogo del confronto, se non addirittura di una possible, inedita "colonizzazione" americana, sostenuta da una prepotente dialettica tra il vecchio e il nuovo, il cui esito, pur incerto, nondimeno punta a radicare fuori dai confini nazionali quel paradigma vincente della identità tra Stati Uniti e democrazia. La letteratura di consumo ne prospetta comunque il trionfo. Ne è esempio il popolarissimo *Little Lord Fauntleroy* (1885) nel quale un vecchio Lord inglese di pessimo carattere, e con "una violentissima avversione per l'America e per gli Americani", si trova ad amare, e

indicare come erede universale l'americanissimo, democratico rampollo del terzo dei suoi figli, l'unico che sin dall'inizio considerava moralmente degno dell'onore famigliare, ma che proprio per la sua degnità aveva scelto di emigrare in America, abbracciando senza riserve l'ethos del nuovo continente.

Contaminata l'aristocrazia anglosassone con il virus della democrazia, i rappresentanti della democratica America aspirano ad affermare la propria supremazia ideale sul vecchio continente, la storia europea non pare un ostacolo visto che nell'immaginario nazionale è fatta di sopravvivenze di un passato feudale. Ponendo le basi per un primato estetico-culturale, il giovane Henry James scriveva a un amico nel 1867:

> Noi giovani americani siamo – senza tema di smentite – gli uomini del futuro […]. Siamo nati in America – *il faut en prendre son parti*. La considero una grande benedizione […] siamo superiori a tutti i popoli europei per il fatto che […] possiamo liberamente trattare con culture diverse dalla nostra, possiamo scegliere e assimilare e in breve rivendicare (e non solo esteticamente) la nostra proprietà ovunque la si trovi[17].

Si deve a Henry James se il tipo dell'americano nel romanzo non corrisponde più a un soggetto postcoloniale come lo erano i protagonisti di Cooper e Hawthorne, ma a un soggetto che rivendica con ragione la qualità egemonica della propria cultura e dei suoi valori. Sosteneva Matthiessen che fu Henry James a operare per primo il rovesciamento del rapporto tra cultura europea e cultura americana a favore della seconda: esploratore del rapporto America/Europa nel cosidetto tema internazionale, James propone un'analisi del potere che si interroga su quel che può accadere se al danaro si unisce l'esercizio del valore nazionale attraverso la ricerca dell'affermazione di una cultura saldamente ancorata alle potenzialità del tipo americano di divenire "*the heir of all ages*", il legittimo erede del patrimonio occidentale. Personalmente angosciato nella Londra in cui vive a fronte dei cruenti avvenimenti che turbano l'inizio secolo dell'Impero britanni-

[17] "… we young Americans are (without cant) men of the future…. We are American born – *il faut en prendre son parti*. I look upon it as a great blessing… we are ahead of the European races in the fact that… we can deal freely with civilizations not our own, can pick and choose and assimilate and in short (aesthetically etc.) claim our property wherever we find it." Leon Edel (a cura di), Henry James, *Letters*, vol. I, Harvard U. P., Cambridge 1974, p. 77.

co, nel suo romanzo del 1904, *The Golden Bowl*, il tema imperiale si annuncia sin dalle prime pagine, proponendo il confronto tra imperi passati e presenti, tra l'impero romano e quello britannico. È un principe romano, le cui origini famigliari si perdono nella notte dei tempi, a passeggiare per le strade di Londra: "Se era una questione di Imperium," pensa, "e se un Romano desiderasse ricatturarne un poco il senso" quello era il luogo smaccatamente ideale, era infatti la "insolenza dell'Impero" a manifestarsi nelle copiose spoglie dei "bottini di distanti vittorie" in bella mostra nei negozi di Bond Street. Il luogo più sottilmente ideale dell'impero tuttavia si rivela, nel corso del romanzo, essere un altro: non ci sono spoglie del passato pari a quelle accumulate da suo suocero, Adam Verver, un immensamente ricco self-made man, che, assimilandosi a Cortez e ai più grandi visionari della storia, ha rastrellato l'Europa, raccogliendo in una collezione i più svariati tesori della sua arte. Non di beni materiali il suo sogno imperiale si fregia, ma degli oggetti più sublimi prodotti dalla cultura occidentale. A lui tocca salvarli dalla decadenza europea, trasferendoli a una simbolica American City, in un "museo dei musei" a sua volta simbolo della realizzazione di un grandioso progetto culturale, ovvero, come aveva profetizzato Ezra Stiles, l'America porterà a nuova "perfezione" la conoscenza lì trasfusa e illuminerà "il mondo di libertà e verita". Nella versione di Verver:

> Il suo progetto non solo aveva tutte le sanzioni della civiltà; era realmente civiltà condensata, concreta, raffinata, deposta con le sue mani come una casa sulla roccia – una casa dalle cui porte e finestre aperte, aperte a miloni di persone assetate e colme di gratitudine, il più grande, grandissimo sapere avrebbe illuminato benedicendola la terra[18].

Nella complessa orchestrazione del romanzo tuttavia il progetto di Verver non è esente dal sospetto di un eccesso di grandiosità, temperato peraltro dalla vittoria morale di sua figlia, compagna nella ricerca dei tesori europei e sposa dell'antico principe. A lei spetta il compito di dimostrare con un faticoso lavoro di coscienza i limiti e gli eccessi del progetto imperiale paterno e nondimeno di indicare attra-

[18] "It hadn't merely, his plan, all the sanctions of civilisation; it was positively civilisation condensed, concrete, consummate, set down by his hands as a house on a rock – a house from whose open doors and windows, open to grateful, to thirsty millions, the higher, the highest knowledge would shine out to bless the land". Henry James, *The Golden Bowl*, vol. I, Scribner's, New York 1909, p. 144.

verso la costruzione di una sua supposta superiorità morale la via verso il raggiungimento di una incontestata supremazia di valore.

Scriveva George Sullivan, a conclusione dell'articolo del 1845 già citato, che a poco sarebbero serviti:

> … tutte le baionette e i cannoni, non solo di Francia e Inghilterra, ma dell'Europa intera. Come potrebbero sfondare contro il peso semplice e concreto di duecento cinquanta e trecento milioni – e milioni Americani – destinati a raccogliersi sotto lo sventolio delle stelle e striscie, nell'anno del signore che si avvicina velocemente del 1945[19].

La profezia del trionfo della supremazia americana nell'anno del signore 1945, avveratasi alla fine della seconda guerra mondiale e perfezionata con l'applicazione all'Europa vinta del "Marshall plan of the mind", contrapponeva la convenzionalità di esercitare il dominio attraverso le armate, al potere che tutto può travolgere di milioni che condividono il simbolismo dello "sventolio delle stelle e striscie". Le guerre non si sono fermate, ma non si è nemmeno ancora fermata l'onda lunga della "cultural suasion" statunitense, nonostante il generale riconoscimento dei suoi limiti e dei suoi eccessi, o forse perché, come diceva Matthiessen, è proprio un simile riconoscimento a formare la caratteristica di maggior valore della cultura democratica d'oltreoceano.

[19] "…all the bayonets and canons, not only of France and England, but of Europe entire. How would it kick the beam against the simple solid weight of the two hundred and fifty, and three hundred millions – and American millions – destined to gather beneath the flutter of the stripes and stars, in the fast hastening year of the Lord 1945". G.Sullivan, "Annexation", *cit*, p. 10.

Aldo Ferrari

LA NOBILTÀ GEORGIANA E ARMENA NELL'IMPERO RUSSO

Verso una storia "plurale" della Russia

Uno degli aspetti più rilevanti del processo di revisione storiografica seguito al crollo dell'URSS è senz'altro la diffusa ed ampiamente innovativa attenzione nei confronti della struttura multietnica dell'Impero russo e dell'Unione Sovietica[1]. Tale attenzione è in larga misura determinata dalla mutata situazione storico-politica e geopolitica, che ha visto la frantumazione dello spazio incessantemente costruitosi intorno alla Russia a partire almeno dal XVI secolo e la nascita di nuove repubbliche portatrici non solo di una statualità indipendente, ma anche di una visione storica in larga misura non coincidente con quella russocentrica dominante tanto in epoca imperiale quanto, sia pure in un contesto ideologico differente, dopo la Rivoluzione. La fine dell'URSS ha cioè favorito ed anche determinato un diverso approccio alla struttura multietnica e "plurale" dell'Impero russo, con una comprensione in parte nuova del fatto che tale Impero (*imperija*) fosse una realtà non solo *russkaja*, cioè etnicamente russa, ma anche *rossijskaja*, vale a dire politicamente e culturalmente guidata da un centro russo, ma costituita anche da una molteplicità di differenti entità etniche e socio-culturali.

L'opera di Andreas Kappeler *Rußland als Vielvölkerreich* – pubblicata nel 1992 e di cui esiste anche una traduzione italiana[2] – ha avuto un ruolo decisivo in questa direzione, tentando per la prima volta uno sguardo d'insieme della realtà struttura etnicamente composita dell'Impero russo[3]. In precedenza non esisteva nessuna storia della Russia come Stato multietnico, neppure in russo (anzi soprattutto in

[1] Per una più vasta trattazione di questa problematica si veda mio articolo *Il carattere multinazionale dell'Impero russo come nuova linea di ricerca storiografica*, in "Storia della storiografia", 41 (2002), pp. 91-100.
[2] A. Kappeler, *La Russia. Storia di un Impero multietnico*, trad. it. di S. Torelli, Edizioni Lavoro, Roma 2006.
[3] Cfr. A. Miller, Between *Local and Inter-Imperial. Russian Imperial History in Search of Scope and Paradigm*, in "Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History", 5, 1 (winter 2004), p. 7.

russo). Il duraturo predominio della prospettiva storiografica russocentrica ha avuto in effetti esiti negativi sull'analisi della realtà politica, sociale e culturale dell'Impero russo prima, dell'Unione Sovietica poi. Prendendo in mano la grande maggioranza degli studi dedicati all'Impero russo è facile osservare quanto sia limitato lo spazio dedicato non solo e non tanto alle minoranze, quanto alle dinamiche di interazione etnica ed ai rapporti tra centro e periferia nel loro insieme[4].

Eppure, nel corso della sua storia secolare, sin dal suo sorgere – a partire almeno dalla conquista del Khanato tataro di Kazan' nel 1552 – lo Stato russo ha avuto un carattere etnico, culturale e sociale sempre più composito. Alla vigilia della Rivoluzione, l'immenso Impero si estendeva dal Baltico al Pacifico, dall'Artico al Pamir; al suo interno vivevano le masse contadine russe, ucraine e polacche ed i montanari del Caucaso, il mondo appartato ma vitale dell'ebraismo orientale e le antiche cristianità armena e georgiana, i nomadi buddisti e mussulmani della Steppa, i baroni tedeschi del Baltico ed i magnati polacchi. Si trattava cioè di una struttura estremamente variegata, la cui complessità è stata nel complesso non solo poco studiata, ma persino insufficientemente percepita, dai Russi in primo luogo. Come notava M. Raeff, per tutto il XIX secolo sia il popolo che gli esponenti delle classi colte, inclusi liberali, radicali e socialisti, tendevano a sottovalutare o ad ignorare il carattere "imperiale-imperialista" dello stato russo[5].

Il carattere multinazionale dell'Impero fu però inequivocabilmente sancito dal censimento del 1897, secondo il quale i Russi non costituivano neppure la metà della popolazione dell'Impero[6]. Inoltre, come osserva Kappeler, "… i Russi non costituivano in nessun modo il "popolo sovrano" e privilegiato" dello stato[7]. L'immagine tradizionale di un Impero uniformemente "russo" e "ortodosso" si dimostra non corrispondente ad una realtà molto più complessa, dinamica ed in larga misura ancora da esplorare.

[4] Solo il volume di H. Seton-Watson, *The Russian Empire, 1801-1917*, Clarendon, Oxford 1967 (tr. it. Einaudi, Torino 1971) dedica un trattamento adeguato alle popolazioni non russe dell'Impero.
[5] Cfr. M. Raeff, *Un empire comme les autres?*, in "Cahiers du monde russe et sovietique", 30 (1989), n. 3-4, p. 321.
[6] Cfr. A. Kappeler, *La Russia. Storia di un Impero multietnico*, cit., p. 259.
[7] Ibidem, p. 295.

Il Caucaso nell'Impero russo[8]

In questa ottica multinazionale, il Caucaso costituisce senza dubbio uno dei luoghi più interessanti dell'Impero russo, in primo luogo per la sua straordinaria complessità etnica e culturale, quindi per le modalità estremamente particolari della conquista e del governo di questa regione.

La conquista zarista del Caucaso ha conosciuto nel corso del tempo interpretazioni molto diverse e spesso contrastanti. In epoca imperiale la storiografia russa insisteva sugli aspetti positivi, civilizzatori e pacificatori di tale conquista[9], mentre un gran numero di libri stampati in Europa esaltava invece la lotta per la libertà dei popoli caucasici contro il dispotismo russo[10]. In epoca sovietica, dopo una prima fase in cui veniva accentuato il carattere coloniale di tale conquista[11], fu invece elaborata, a partire dalla seconda metà degli anni 30 del XX secolo, una duratura retorica sul "ruolo progressista" di

[8] La bibliografia su questo tema è immensa. Segnalo qui C. F. Baddeley, *The Russian Conquest of the Caucasus*, Longmans, Green and co., London 1908; N. E. D. Allen, L. Muratoff, *Caucasian Battlefields - A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border (1828-1921)*, Cambridge University press, Cambridge 1953; G. A. Galojan, *Rossija i narody Zakavkaz'ja*, Mysl', Moskva 1976; F. Kazemzadeh, *Russian Penetration of the Caucasus*, in Th. Hunczak (ed.), *Russian Imperialism fron Ivan the Great to Revolution*, Rutgers University Press, New Brunswick (N. J.), 1974, pp. 239-263; M. Atkin, *Russian Expansion in the Caucasus to 1813* in M. Rywkin (ed.), *Russian Colonial Expansion to 1917*, Mansell, New York 1988, pp. 139-188; M. Bennigsen Broxup (ed.), *The North Caucasus Barrier. The Russian Advance Towards the Muslim World*, St. Martin's Press, London 1992; G. L. Bondarevskij, G. N. Kolbaja, *Dokumental'naja istorija obrazovanija mnogonacional'nogo gosudarstva Rossijskogo. Kniga Pervaja. Rossija i Severnyj Kavkaz*, Norma, Moskva 1998; Ja. A. Gordin, *Kavkaz: zemlja i krov'. Rossija v kavkazskoj vojne XIX veka*, Žurnal "Zvezda", Sankt-Peterburg 2000; L. Gatagova, *The Russian Empire and the Caucasus. The Genesis of Ethnic Conflicts*, in J. Morrison (ed.), *Ethnic and National Issues in Russian and East European History*, St. Martin's Press, London 2000, pp. 10-28: A. Ferrari, *Breve storia del Caucaso*, Carocci, Roma 2007, pp. 54-82.

[9] Cfr. N. F. Dubrovin, *Istorija vojny i vladičestva russkich na Kavkaze*, I-VI, Tipografija Departamenta Udelov, Sankt-Peterburg 1871-1886; V. A. Potto, *Kavkazskaja vojna v otdel'nych očerkach, episodach, legendach i biografijach*, I-IV, Golike, Sankt- Peterburg 1886-1889.

[10] Fra gli altri F. Bodenstedt, *Die Völker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen*, Decker, Berlin 1855.

[11] Si veda al riguardo M. N. Pokrovskij, *Diplomatija i vojny carskoj Rossii v 19. stoletii: sbornik statej*, Overseas Publication Interchange, London 1991.

quella che veniva sistematicamente definita "unione" (*prisoedinenie*) con la Russia e sulla "amicizia secolare" dei popoli del Caucaso verso di essa. Si tratta di un pregiudizio ideologico del quale è facile dimostrare l'inconsistenza, ma il suo necessario superamento non comporta la necessità di un ribaltamento totale, che neghi alla conquista russa qualsiasi aspetto positivo. Un approccio equilibrato a tale questione mostra che l'inserimento dell'intera regione in un unico sistema politico ebbe conseguenze apprezzabili sul piano della sicurezza e dello sviluppo economico e culturale. Al tempo stesso, tuttavia, la valutazione della conquista russa richiede un discorso molto articolato, soprattutto per quel che riguarda le popolazioni musulmane. Non c'è dubbio che la disperata resistenza dei montanari del Caucaso settentrionale costò loro spaventose sofferenze, costringendone buona parte ad emigrare ed al tempo stesso inducendo chi rimase ad estraniarsi da quelle potenzialità di sviluppo culturale e sociale alle quali ebbero invece accesso altre etnie della regione. Occorre infatti osservare che non tutte le popolazioni musulmane del Caucaso svilupparono nei confronti della conquista russa un atteggiamento così ostile. Per quelle della Transcaucasia l'inserimento nell'Impero russo fu infatti complessivamente pacifico, anche se nell'ambito di un rapporto che alcuni studiosi considerano di tipo coloniale[12].

Non sembra invece possibile negare il significato complessivamente positivo della conquista russa per le popolazioni cristiane della regione, in particolare per Armeni e Georgiani, popoli di antica tradizione storica e culturale che, dopo secoli di forzato inserimento nel contesto islamico, ne derivarono sicurezza, sviluppo materiale e rafforzamento nazionale[13].

Nell'ambito di questo intervento mi concentrerò brevemente su un aspetto particolare del rapporto tra il Caucaso e l'Impero russo, vale a dire quello dell'inserimento delle élites regionali. In effetti prenderò in considerazione solo due casi, quello georgiano e quello armeno. Si tratta di una scelta determinata non solo dalla mia competenza specifica, ma anche dal fatto che la partecipazione dei queste due popolazioni alla vita dell'Impero fu nettamente superiore a quella delle altre etnie. E non a caso, in quanto si trattava di popoli cristiani che nei secoli precedenti avevano in diversa misura sollecitato l'intervento

[12] Cfr. F. Mostashari F., *On the Religious Frontier: Tsarist Russia and Islam in the Caucasus***,** I. B. Tauris, London-New York 2006.
[13] Cfr. A. Ferrari, *Breve storia del Caucaso*, cit., p.66.

della Russia nel Caucaso per sottrarsi alla dominazione degli imperi musulmani, ottomano e safavide.

La Georgia ortodossa cominciò a vedere nell'ascesa della correligionaria Russia una possibile protezione contro i suoi vicini mussulmani. I rapporti si intensificarono a partire dal XVI secolo, mentre nella seconda metà del XVII secolo e nei primi decenni del XVIII si recarono a Mosca diverse missioni georgiane, alcune delle quali guidate da principi e re[14]. Anche l'altra popolazione cristiana del Caucaso, gli Armeni, iniziò in questo periodo a rivolgere la sua attenzione alla Russia, dove tra l'altro erano già presenti alcune loro vivaci colonie commerciali, soprattutto a Mosca e Astrachan'[15]. Pietro il Grande inserì il Caucaso all'interno di un più vasto progetto di espansione verso Oriente, da cui si attendeva un sostanziale ampliamento del commercio russo. Nonostante la collaborazione di Georgiani (e Armeni) e l'occupazione parziale del litorale del Caspio a spese della Persia nel 1722-23, questo obbiettivo non venne raggiunto[16]. La Russia tornò ad interessarsi attivamente del Caucaso a partire dall'ascesa al trono – nel 1762 – di Caterina II, che riprese alcuni progetti della politica estera di Pietro il Grande, ancora una volta in parziale collegamento con le aspirazioni di Georgiani e Armeni della Transcaucasia. Nel 1783 la Georgia firmò il trattato di Georgievsk in cui riconobbe il protettorato russo[17], ma la penetrazione russa cominciò ad essere seriamente minacciata dalla resistenza delle popolazioni musulmane del Caucaso settentrionale. La rapida estensione degli insediamenti cosacchi lungo i fiumi Terek e Kuban[18] e la costruzione di nuo-

[14] Su questo tema si veda Š. A. Meschia, Ja. Z. Cincadze, *Iz istorii russko-gruzinskich vzaimootnošenij. X-XVII vv.*, Zarja Vostoka, Tbilisi 1958, soprattutto pp. 31-57 e 63-92.

[15] Cfr. A. A. Kurkdjan, *La politique économique de la Russie en Orient et le commerce arménien au début du XVIII siècle*, in "Revue des Etudes Arméniennes", 1975-1976, p. 252. Sui rapporti armeno-russi in questo periodo si veda anche *Armjano-russkie otnošenija v XVII veke. Sbornik dokumentov*, pod red. V. A. Parsamjana, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, Erevan 1953.

[16] Per uno sguardo d'insieme sulla politica estera russa in Transcaucasia nel primo quarto del XVIII secolo si veda Ž. A. Ananjan, *Politika Rossii v Zakavkaz'e*, in *Istorija vnešnej politiki Rossii. XVIII vek*, pod red. G. A. Sanina, Meždunarodnye otnošenija, Moskva 1998, pp. 48-58.

[17] Cfr. N. Assatiani, A. Bendianachvili, *Histoire de la Géorgie*, L'Harmattan, Paris 1997, pp. 226-227.

[18] Cfr. M. Atkin, *Russian Expansion in the Caucasus to 1813*, cit., p. 146. Sui rapporti, conflittualli ma ricchi anche di interscambi culturali, tra cosacchi e

vi forti alle pendici del Caucaso settentrionale – la cosiddetta Linea Cosacca – erano sentite come una minaccia dai montanari musulmani che iniziarono a compiere scorrerie contro le postazioni russe sotto la guida di Mansur, il primo capo che tentò di unificare le tribù caucasiche contro l'invasore russo e la cui rivolta fu soffocata nel 1791.

Dopo una nuova, effimera, discesa dell'esercito russo guidato dal generale Zubov nel 1796, nel 1801 la Russia annetté la Georgia orientale. Ebbe così inizio la conquista della Transcaucasia, che durò quasi tre decenni, contrassegnati da uno stato pressoché continuo di guerra con la Persia e l'Impero Ottomano, da ripetute insurrezioni locali e da una situazione di generale instabilità determinata dall'atteggiamento ostile delle tribù musulmane del Caucaso settentrionale. I trattati di Gulistan (1813) e di Turkmenčaj del 1828 con la Persia e quelli di Bucarest (1812) e Adrianopoli (1828) con l'Impero Ottomano completarono la conquista russa della Transcaucasia.

Rispetto alla disperata resistenza dei montanari musulmani del Caucaso del Nord, Georgiani e Ameni ebbero nei confronti dell'Impero russo un atteggiamento del tutto differente, anche se non certo privo di contrasti.

Il fenomeno storico della nobiltà subcaucasica

Come osservava Toumanoff ormai diversi decenni fa, il Caucaso meridionale o "Caucasia cristiana" – una specifica area storico-culturale strettamente collegata ai contesti iranico e bizantino, ma al tempo stesso dotata di una propria individualità[19] – detiene una sorta di primato cronologico per quel che riguarda l'origine della nobiltà[20]. In effetti, dall'antichità più remota sino al XIX secolo la Caucasia cristiana - soprattutto la Georgia, ma anche l'Armenia orientale - è stata ampiamente dominata dalla nobiltà: "If the uppermost stratum of

montanari si vedano gli eccellenti studi di Th. M. Barrett: *Lines of Uncertainty: The Frontiers of the North Caucasus*, in "Slavic Review", n. 3, 1995, pp. 578-601; *Crossing Boundaries: The Trading Borders of the Terek*, in D. Brower, E. G. Lazzerini, *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1997, pp. 227-248; *At the Edge of the Empire. The Terek Cossacks and the North Caucasus Frontier (1700-1860)*, Westview Press, Boulder (Co.), 1999.

[19] C. Toumanoff, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown University Press, Georgetown 1963, p. 7.

[20] *Ivi*, p. 20.

that structure has been dwelt upon at great lenght, it is because, in the circumstances, the dynastic aristocracy of Caucasia – and not the Crown, not even the Church, nor the gentry, nor the burgesses, nor the peasants – were the natural and unquestioned leaders of the community, the creative minority that set for it the pattern of behaviour, the style of life"[21].

Nonostante la rilevanza delle ricerche dello stesso Toumanoff e di alcuni altri studiosi di origine armena o georgiana, l'importanza di questa prospettiva caucasica non è stata ancora stata pienamente percepita nell'ambito degli studi comparativi sulla nobiltà. Soprattutto per quel che riguarda l'epoca moderna la nobiltà caucasica rimane sostanzialmente al di fuori delle ricerche sulla nobiltà europea, anche di quelle dedicate all'Europa orientale[22]. Una lacuna dovuta principalmente, ritengo, al particolare collocamento del Caucaso, che costituisce una complessa e per molti aspetti poco studiata frontiera storica e geografica tra Europa e Asia, cristianità e islam[23].

La civiltà della Caucasia cristiana venne progressivamente indebolita dalla pressione bizantina e dalle invasioni arabe, turche e mongole. Solo la Georgia riuscì a mantenere una pur precaria e frantumata indipendenza sino alla conquista russa. Come osservava ancora Toumanoff, "Le retrécissement de la Caucasie chrétienne, au cours de l'histoire, devant la pression du monde islamique a eu comme résultat la concentration de la noblesse caucasienne dans le noyau de résistence – le dernier rempart de la Chrétienté – qu'a été la Géorgie"[24].

---

[21] *Ivi*, p. 144.

[22] Per esempio da quelle curate da I. Banac e P. Buskovitch (eds.), *The Nobility in Russia and Eastern Europe*, Yale Concilium on International and Area Studies, New Haven 1983 e H. M. Scott (ed.), *The European Nobilities in the Seventeenth and Eighteenth Centuries. II. Northern, Central and Eastern Europe*, Longman, London-New York 1995.

[23] Come osserva B. L. Zekiyan in un testo non pubblicato, l'Armenia e la confinante Georgia "… si collocano … come un'area o settore particolare dell'Oriente europeo e, più precisamente, la sua punta estremo-orientale" (*La cultura armena come termine alternativo di rapporto nell"Oriente europeo"*, p. m., p. 1).

[24] Cfr. C. Toumanoff, *Les maison princières géorgiennes de l'Empire de Russie*, Palazzotti Arti Grafiche, Roma 1983, pp. 16-17. Sulla nobiltà georgiana si vedano anche gli studi di J. Karst, *Corpus juris ibero-caucasici: I. Code géorgien du roi Vakhtang VI; II. Commentaire ou Précis du Droit ibéro-caucasien*, I-III, Heitz & Cie, Strasbourg 1935-1937; C. Toumanoff, *La Noblesse géorgienne: Sa genese et sa structure*, in "Rivista araldica", 54 (1956), n. 9, pp. 260-273; G. Charachidzé, *Introduction a l'étude de la féodalité géorgienne*

La nobiltà georgiana nell'Impero russo

Una certa presenza di Georgiani in Russia si ebbe già nel XVII secolo, in seguito al rafforzarsi dei rapporti diplomatici ed all'esilio in Russia di alcuni principi e re georgiani, che raggiunsero presto posizioni importanti. Già nel 1700, il principe Aleksandr Bagration-Imeretinskij, figlio re di Imereti Arčil, fu messo a capo dell'artiglieria da Pietro il Grande, del quale era intimo amico[25].

L'afflusso georgiano più consistente si ebbe tuttavia in seguito al primo intervento russo nel Caucaso, all'epoca della "spedizione persiana" di Pietro il Grande (1722-23)[26]. Questo intervento, richiesto dal re di Kartli Vakhtang VI della Georgia e dai nobili armeni del Łarabał fu in effetti effimero: di fronte alla veemente risposta degli Ottomani, che invasero la regione, Pietro preferì firmare con essi il trattato di Costantinopoli, che abbandonava in sostanza gli alleati armeni e georgiani. Vakhtang VI fu allora costretto a rifugiarsi in Russia insieme ad un numeroso seguito (circa 1200 persone, alle quali se ne aggiunsero in seguito altre 665), tra i quali numerosi nobili e molte tra le persone più colte del paese. Quando, nel marzo 1726, egli giunse a Mosca, Pietro il Grande era già morto, ma il re georgiano fu accolto con tutti gli onori dall'imperatrice Caterina I. Vakhtang non ritornò mai in Georgia e morì ad Astrachan' nel 1736. La maggior parte dei suoi numerosi familiari e dei membri del suo seguito decise allora di stabilirsi in Russia. Questa immigrazione, prevalentemente nobiliare, ebbe conseguenze importanti nel rafforzare i rapporti tra i due popoli, nella sfera politica come in quella culturale. In particolare, molti di questi nobili e dei loro discendenti entrarono al servizio dell'Impero russo, soprattutto nell'ambito militare. Tra questi divennero generali due figli di Vakhtang – Bakar (1700-1750) e Georgi (1712-1786) – e un suo fratello minore, Adarnase (Afanasij, 1707-1784). Merita inoltre di essere

---

(Le Code de George le Brillant), Librairie Droz, Gèneve 1971; B. Martin-Hisard, *L'aristocratie géorgienne et son passé: tradition épique et références bibliques (VIIe-Xie siècles)*, in "Bedi Kartlisa. Revue de kartvélogie", XLII (1984), pp. 13-32; C. Toumanoff, *Les maison princières géorgiennes de l'Empire de Russie*, cit.; Ju. K. Čikovani, S. Vl. Dumin, *Dvorjanskie rody rossijskoj imperii. IV. Knjaz'ja carstva gruzinskogo*, Likominvest, Moskva 1999.

[25] Cfr. N.G. Džavachišvili, *Sankt-Peterburg – centr russko-gruzinskiich otnošenij*, Izdatel'stvo tbilisskogo universiteta, Tbilisi 2003, p. 41.

[26] Per questo periodo si veda soprattutto lo studio di G. Pajčadze, *Russko-gruzinskie otnošenija v pervoj polovine XVIII v.*, Sabchota Sakartvelo, Tbilisi 1970.

sottolineata la creazione di un reggimento di ussari georgiani, del quale entrarono a far parte due principi Amilachorov (Amilachvari), tre principi Ciciev (Cicišvili), due Baratov (Baratašvili) e così via. Dal 1741 al 1751 questo reparto fu comandato dal principe Kajchosro Gurieli, erede al trono di Guria, nella Georgia orientale. Nel 1753 i membri del reparto erano 670[27]. Il reparto esistette sino al 1769, ma anche in seguito numerosi Georgiani continuarono a militare nell'esercito imperiale[28].

Nella seconda metà del XVIII secolo, infatti, i rapporti tra Russia e Georgia divennero in effetti sempre più stretti[29]. Con il trattato di Georgievsk, del 1783, la Georgia orientale accettò il protettorato russo in cambio del mantenimento dei diritti della monarchia, della Chiesa e dell'aristocrazia[30]. In particolare l'articolo IX del trattato stabiliva la pari dignità tra i principi georgiani e quelli dell'Impero russo, così come tra i nobili non titolati dei due paesi. Una lista di famiglie nobili e principesche georgiane, rispettivamente 317 e 62, fu allegata al trattato[31]. Tuttavia, nonostante le precise indicazioni al riguardo contenute nel trattato di Georgievsk, la Russia non difese la Georgia dall'invasione persiana del 1795 e nel 1800-1801 procedette ad una contestata e discussa annessione del paese[32]. I membri della famiglia reale Bagrationi furono tra l'altro costretti a trasferirsi in Russia, dove conservarono peraltro i loro titoli e ricevettero un trattamento corri-

---

[27] Cfr. M. Gorgidze, *Gruziny v Peterburge (stranicy letopisi kul'turnych svjazej)*, Merani, Tbilisi 1976, p. 71.

[28] Per un quadro generale si veda il volume di M. Gogitidze, *Gruzinskij generalitet (1699-1921)*, [s.n.], Kiev 2001.

[29] Cfr. N. Kortua, *Russko-gruzinskie vzaimootnošenija vo vtoroj polovine XVIII veka*, Izdatel'stvo tbilisskogo universiteta, Tbilisi 1989.

[30] Su questo trattato si veda soprattutto lo studio di V. Mačaradze, *Georgievskij traktat*, Chelovneba, Tbilisi 1983. Cfr. anche R. G. Suny, *The Making of the Georgian Nation*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 1994^2, p. 58 e N. Assatiani, A. Bendianachvili, *Histoire de la Géorgie*, cit., pp. 224-227.

[31] Il trattato si trova in *Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperiii*, XXI, Pechatano v Tipografii II Otdelenija Sobstvennoij Ego Imperatorskago Veličestva Kanceliariii, Sankt-Peterburg 1830, pp. 1013-1017, che non contiene però tale lista.

[32] Su tale delicata e complessa questione, ancora oggi dibattuta soprattutto alla luce dei difficili rapporti tra Russia e Georgia, si vedano gli studi di N. K. Gvosdev, *Imperial Policies and Perspectives towards Georgia, 1760-1819*, Macmillan, London-Basingstone 2000 e L. Magarotto, *L'annessione della Georgia alla Russia (1783-1801)*, Campanotto Editore, Udine 2005.

spondente alla loro dignità. Lo stesso avvenne per i Bagrationi di Imereti, dopo la soppressione del loro regno nel 1810[33].

Anche nel corso del XIX secolo molti nobili georgiani al servizio della Russia si distinsero nelle guerre napoleoniche. Il più famoso di loro è certo Petr Bagration (1865-1812), discendente del re Vakhtang stesso, definito da Napoleone il "miglior generale russo" e ben noto ai lettori di "*Guerra e pace*"[34]. Oltre a lui, vi erano altri 12 generali georgiani nell'esercito russo che combatté i francesi. Un altro, il principe Cicianov (Cicianišvili), fu governatore generale del Caucaso dal 1803 al 1806, cioè poco dopo l'annessione della Georgia orientale.

La conquista russa della Transcaucasia, completata nel 1829, rafforzò naturalmente la presenza della nobiltà georgiana nell'Impero russo. Occorre tener presente che la Georgia, oltre a condividere con la Russia la confessione ortodossa, aveva una struttura sociale per molti aspetti simile a quella russa, inclusa la servitù dei contadini; in Georgia, peraltro, la nobiltà era assai più numerosa in percentuale di quella russa, raggiungendo circa il 5% della popolazione complessiva. Per la precisione, la nobiltà ereditaria costituiva il 5,29%, mentre quella personale l'1,04%[35]. Inoltre, mentre la nobiltà russa era prevalentemente di servizio e per lo più di origine recente, quella georgiana affondava le sue radici in un passato antichissimo e, con l'eccezione dei secoli XII-XIII, era riuscita a resistere ai tentativi reali di limitarne privilegi. Da questo punto di vista, più che la Russia, la Georgia ricordava piuttosto la Polonia. In effetti, all'interno dell'Impero russo solo la nobiltà tedesca del Baltico superava (con il 7%) la percentuale di quella georgiana, mentre quella polacca la superava in numero assoluto, ma non in percentuale (4,41% quella ereditaria e 0,78% quella personale)[36].

Tuttavia, tanto a causa della contestata annessione della Georgia orientale quanto della poco accorta politica russa, occorsero decenni prima che si creassero le condizioni migliori per una vera collaborazione tra l'Impero e la nobiltà georgiana. Nonostante l'affinità sociale e religiosa, i Georgiani accolsero in maniera alquanto negativa la perdita dell'antica e pur precaria indipendenza, anche a causa della politica per molti aspetti ottusa dei Russi. In particolare va segnalato il

[33] Cfr. N. G. Džavachišvili, *Sankt-Peterburg – centr russko-gruzinskiich otnošenij*, cit., pp. 53-55.
[34] *Ivi*, p. 51.
[35] Cfr. A. Kappeler, *La Russia. Storia di un Impero multietnico*, cit., p. 412.
[36] *Ivi*, pp. 263 e 412.

grave attacco portato all'identità religiosa della Georgia. Nel 1811 il patriarca Anton, appartenente alla famiglia reale, fu destituito e sostituito da un esarca russo incaricato di governare la Chiesa georgiana, che perse così la sua antica autocefalia[37]. I primi decenni del dominio russo furono inoltre segnati da numerose rivolte anti-russe, soprattutto in Kakheti (1812) e in diverse regioni della Georgia occidentale (1819-20), che vennero duramente represse. Nel 1832 una cospirazione organizzata dai nomi migliori dell'aristocrazia georgiana dell'epoca fu scoperta poco prima che scoppiasse[38].

Solo con la nomina nel 1845 di Michail Voroncov (1782-1856)[39], che in gioventù aveva brillantemente combattuto contro Napoleone e aveva dato poi notevole prova di sé come governatore generale delle regioni della Russia meridionale, a viceré (*namestnik*) del Caucaso e pieni poteri – in una condizione pressoché unica nell'Impero russo del XIX secolo – nei decenni successivi la Georgia, ed in particolare la nobiltà, si sarebbe inserita pienamente al suo interno[40]. Nel corso dei dieci anni che trascorse a Tbilisi (1845-1854) Voroncov, uno dei più abili funzionari che l'Impero russo abbia mai avuto, riuscì in larga misura a raggiungere questi obbiettivi. Il segreto del suo successo fu il recupero della flessibilità regionale, quasi scomparsa nell'amministrazione imperiale russa dopo la morte di Caterina II. In particolare egli volle legare al trono russo le *élites* locali, spesso utilizzandole al posto dei funzionari russi imposti dai suoi predecessori.

---

[37] Cfr. N. K. Gvosdev, *The Russian Empire and the Georgian Orthodox Church in the First Decade of Imperial Rule*, in "Central Asian Survey", 1995, n. 3, pp. 407-423 e G. Shurgaia, *La Chiesa ortodossa di Georgia ieri e oggi*, in *Popoli e Chiese dell'Oriente cristiano*, a cura di A. Ferrari, Edizioni Lavoro, Roma 2008, pp. 282-287.

[38] Su questa cospirazione – fortemente ispirata a quella decabrista ed ai moti nazionali europei del 1830-31 e che segna il punto più alto dell'insofferenza georgiana verso l'amministrazione russa – cfr. R. G. Suny, *The Making of Georgian Nation*, cit., pp. 71-72 e S. F. Jones, *Russian Imperial Administration and the Georgian Nobility: The Georgian Conspiracy of 1832*, in "Slavonic and East European Review", 1987, v. 65, n. 1, pp. 53-76.

[39] Su questa figura si veda L. H. Rhinelander, *Viceroy Vorontsov's Administration of the Caucasus*, in R. G. Suny (ed.), *Transcaucasia. Nationalism and Social Change*, University of Michigan Press, Ann Arbor 1996^2, pp. 87-104 e *Idem*, *Prince Michael Vorontsov: Viceroy to the Tsar*, McGill-Queen's University Press, Montreal 1990.

[40] Cfr. R. G. Suny, *The Making of Georgian Nation*, cit., pp. 84-95. Per un quadro generale si veda il volume di K. Čikovani, S. Vl. Dumin, *Dvorjanskie rody rossijskoj imperii. IV. Knjaz'ja carstva gruzinskogo*, cit.

Dopo le riforme di Voroncov e sino alla rivoluzione russa, l'inserimento della nobiltà georgiana nella vita dell'Impero russo continuò ad essere notevole, soprattutto nella sfera militare. Numerosi generali dell'esercito imperiale furono in effetti di origine georgiana, in partecipare nel corso delle guerre caucasiche e di quelle contro gli imperi persiano e ottomano[41]. Tra questi ricordo in particolare il principe Ivan Malchazovič Andronikov (Andronikašvili, 1798-1868). Nipote del re di Kartli-Kakheti Erekle II, ma anche di quello di Imereti, Solomon II, egli abbracciò la carriera militare, distinguendosi soprattutto nelle guerre caucasiche. Da giovane ufficiale di cavalleria egli combatté con valore nella guerra russo-persiana del 1826-27 ed il quella russo-ottomana del 1828-29. Partecipò anche alla guerra contro i montanari del Caucaso, quindi – nel 1849, ormai generale – fu nominato governatore militare di Tiflis. Questo grado gli riservò un ruolo importante sul fronte caucasico nel corso della guerra di Crimea[42].

Molti membri della nobiltà georgiana abbracciarono anche, se pure in grado minore, la carriera amministrativa, raggiungendo spesso gradi elevati. Non pochi furono membri del Senato, del Collegio (poi Ministero) degli Affari Esteri e del Consiglio di Stato[43]. Anche a Corte la presenza di nobili georgiani fu costante sino alla fine dell'Impero, anche durante il regno di Nicola II. Anche numerose principesse georgiane fecero parte del seguito delle imperatrici, da Nino Georgievna (1772-1847, figlia dell'ultimo re georgiano, Giorgii XII) a Meri Prokof'evna Širvašidze (1888-1986)[44].

In modo particolare furono le grandi casate principesche – Bagration-Muchranskij, Orbeliani, Eristavi, Čavčavadze e così via, che fornivano un gran numero di generali, funzionari di alto livello, marescialli della nobiltà provinciale – a rappresentare il fondamentale anello di congiunzione tra la nobiltà georgiana e la burocrazia ed il governo imperiali. La nobiltà minore ebbe maggiori difficoltà, soprattutto economiche, ad inserirsi nella vita dell'Impero russo. Anch'essi poterono avvalersi delle numerose opportunità offerte dal servizio nei vari rami dell'amministrazione e delle forze armate imperiali, ma la neces-

[41] Cfr. W.E.D. Allen, P. Muratoff, *Caucasian Battlefields. A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921*, cit. e A.V. Šipov, *Polkovodcy kavkazskijch vojn*, Centrpoligraf, Moskva, 2003.
[42] Cfr.. V. Šipov, *Polkovodcy kavkazskijch vojn*, cit., pp. 371-418.
[43] Cfr. N.G. Džavachišvili, *Sankt-Peterburg – centr russko-gruzinskiich otnošenij*, cit., pp. 155-157.
[44] *Ivi*, p. 159.

sità di adeguarsi allo stile di vita europeo costrinse molti di loro ad indebitarsi pesantemente[45]. Una parte della piccola nobiltà georgiana contribuì in effetti alla nascita dell'*intelligencija* progressista ed antizarista, ma nel complesso questa classe rimase fedele all'Impero sino alla rivoluzione.

La nobiltà armena

Se l'attiva partecipazione della nobiltà georgiana alla vita dell'Impero corrisponde al fatto che ancora nel XIX secolo la Georgia conservava il suo tradizionale ordinamento sociale aristocratico, l'analogo ruolo della nobiltà armena è invece per certi aspetti sorprendente. Infatti, se anticamente l'Armenia aveva avuto una struttura politica e sociale molto simile a quella georgiana, dopo la fine dei regni nazionali nella madrepatria nell'XI secolo e di quello di Cilicia nel 1375, la nobiltà armena conobbe un inarrestabile declino. La società armena cominciò allora a contraddistinguersi per un dinamico elemento borghese e commerciale, soprattutto nelle numerose comunità della diaspora. La nobiltà armena riuscì a sopravvivere soltanto in alcune regioni della Transcaucasia, in particolare nella Georgia orientale e nel Łarabał, dove ebbero in effetti un ruolo rilevante sino alla conquista russa. Si trattava soprattutto di una piccola nobiltà, i cui membri erano chiamati *melik'*[46], ma in Georgia esistevano anche al-

[45] Cfr. R. G. Suny, *The Making of Georgian Nation*, cit., p. 98.

[46] Sui *melik'* sono sempre prezioni - nonostante le imprecisioni - i testi di Raffi (*Xamsayi melik'ut'iwnnerə. 1600-1827. Niwt'er hayoc' nor patmut'ean hamar*, tp. Kŕvrkn, T'iflis 1882; anche in *idem*, *Erkeri žołovacu*, vol. IX, Sovetakan groł, Erevan 1987, pp. 417-625; di questo testo esiste anche una recente traduzione italiana: *I melik' del Łarabał (1600-1827). Materiali per la storia moderna degli Armeni*, tr., intr. e note a cura di A. Ferrari, Mimesis, Milano 2008) e A. Beknazareanc' (*Gałtnik' Łarabali*, Tparan I.N. Skoroxodovi, Sankt Peterburg 1886). Tra i non molti scritti dedicati ai *melik'* in epoca sovietica segnalo gli articoli di S. Barxudaryan, *Gełark'unik'i melik'nern u tanuterə əst Tat'evi vank'i mi p'astat'ułti*, in "Banber Matenadarani", 8 (1967), pp. 191-227 e M. Sargsyan, *Melik'akan bnakeli hamkaŕuyc' Toł avanum*, in "Patmabanasirakan handes", 118 (1987), 3, pp. 132-140. In Occidente questo tema è stato approfondito in una serie di articoli di R. H. Hewsen (*The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminar Study*, in "Revue des Etudes Arméniens", IX (1972), pp. 285-329; *The Meliks of Eastern Armenia II*, in "Revue des Etudes Arméniens", X (1973-74), pp. 282-300; *The Meliks of Eastern Armenia III*, in "Revue des Etudes Arméniens", XII (1975-76), pp. 219-243; *The Meliks of Eastern Armenia IV*, in "Revue des Etudes Arméniens", XIV (1980), pp. 459-

cune famiglie principesche, tra le quali ricordo gli Arłutean - Argutinskij, i Behbut ʻean-Bebutov, i Tʻumanean-Tumanov[47].

Un'origine diversa ebbe invece un'altra grande famiglia armena, quella dei Lazarean/Lazarev. Il fondatore della casata, Ałazar era un mercante proveniente da Nor ǰułay, in Persia, che si era stabilito dapprima a Astrachan' nel 1747, poi a Mosca. Suo figlio Yovhannēs si servì del prestigio del suo setificio - reputato il migliore della Russia - per essere accolto in circoli vicini alla corte. Il suo interesse si rivolse poi alla metallurgia e nel 1771 affittò alcune fabbriche degli Stroganov. Nel 1774 egli ottenne la nobiltà ereditaria. Grazie ad un suo lascito testamentario nacque nel 1815 il celebre l'istituto Lazarev di Mosca[48], che divenne non solo la più prestigiosa scuola armena dell'Impero, almeno sino alla nascita – nel 1874 – dell'Accademia te-

---

470; *Three Armenian Noble Families of the Russian Empires* [The Meliks of Eastern Armenia V], in "Hask", 3 (1981-1982), pp. 389-400; *The Meliks of Eastern Armenia VI*: *the House of Aghamaleanc´*, in "Bazmavep", CXLII (1984), pp. 319-333). In Armenia, oltre al recente volume di A. Łulyan (*Arcʻaxi ev Syunikʻi melikʻakan aparankʻnerə*, HH GAA "Gitutʻyun" hratarakčʻutʻyun, Erevan 2001), sono da segnalare gli articoli di A. Małalyan: *Gyulistan gavaŕi tirakal Melik -Beglaryani tohmacaŕə*, in "Krtʻutʻyunə ev gitutʻyunə Arcʻaxum", 2003, 1-2, pp. 11-14; *J̌raberdi gavaŕi tirakal Melikʻ-Israyel tohmacaŕə*, in "Hayocʻ patmutʻyan harcʻer", 4 (2003), pp. 36-40; *Arcʻaxi Giwlistan gavaŕi tirakal Melikʻ-Beglareanneri Hndkastani čiwłə*, in "Handes amsorya", CXVIII (2004), pp. 475-491; *Arcʻaxi Gyulistan, J̌raberdi ev Dizaki gavaŕner melikakan tneri tohmacaŕ ə*, in "Bazmavep", CLXII (2004), pp. 93-121; *Arcʻaxi melikʻakan tneri tohmacaŕerə*, I, in "Bazmavep", CLXIII (2005), pp. 153-193; II, in "Bazmavep", CLXIV (2006), pp. 262-292 e dello stesso autore la recente monografia *Arcʻaxi melikʻutʻiunnerə ev melikʻakan tnerə XVII-XIX dd.*, HH GAA "Gitutʻyun" hratakčʻtʻyun, Erevan 2007.

[47] Cfr. A. Ferrari, *"Menkʻ mec Hayastaneacʻs išxankners ew melikʻners". Introduzione allo studio della nobiltà armena in Transcaucasia nel XVIII secolo*, in V. Calzolari, A. Sirinian, B.L. Zekiyan (a cura di), *Dall'Italia e dall'Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Dipartimento di Paleografia e Medievistica – Università di Bologna, Bologna 2004, pp. 181-205.

[48] Sull'istituto Lazarev si vedano in modo particolare gli studi di Y. T'adevosean (*Patmutʻiwn Lazarean tohmi ew Lazarean Čemarani arewelean lezuacʻ*, Mxitʻarean Tparan, Wien 1953), S. Ignatyan, *Lazaryan Čemaranə*, Hamalsarani htarakč ʻutʻyun, Erevan 1969 e A. P. Bazijanc,*Lazarevskij Institut Vostočnych Jazykov v istorii otečestvennogo vostokovedenija*, Nauka, Moskva 1973.

ologica di Ējmiacin, ma anche un centro fondamentale degli studi orientalistici dell'Impero russo[49].

Per tutto il XVIII secolo questa nobiltà armena collaborò attivamente con la Russia, nella speranza di ricostituire con il suo appoggio un regno d'Armenia o almeno di liberarsi del dominio di Ottomani e Persiani. Un ruolo particolare spettò ai *melik'* del Łarabał, le cui speranze, peraltro, andarono deluse più volte, dalla spedizione persiana di Pietro il Grande (1722-23) al progetto di un intervento concordato da Potemkin, Suvorov e l'arcivescovo Argutinskij nel 1783, sino al ritiro dell'esercito russo alla morte di Caterina II nel 1796. Nonostante queste delusioni, pagate a caro prezzo, i *melik'* armeni diedero un rilevante contributo alla guerra russo-persiana che si concluse nel 1813 con il trattato di Gulistan, in base al quale la Transcaucasia orientale passava all'Impero russo. Pietroburgo, peraltro, non si mostrò molto riconoscente nei loro confronti. Ebbero infatti riconosciuta la dignità nobiliare, con il titolo di *melik'* inserito nel cognome, ma non quella principesca alla quale avevano diritto almeno in alcuni casi[50]. Inoltre essi persero parte delle proprie antiche prerogative giuridiche a vantaggio delle autorità militari e dei funzionari governativi russi. Benché venissero confermati nelle loro proprietà terriere, ed anzi ottenessero sui contadini dei loro villaggi un controllo assai maggiore di quello tradizionale, molti membri delle famiglie *melik'ali* armene abbandonarono la regione, attratti dal servizio nell'esercito zarista o nella burocrazia. Spesso i gradi e i titoli ottenuti grazie a questo servizio davano loro una preminenza all'interno della famiglia non motivata dal rango di nascita[51]. Questo contribuì notevolmente alla trasformazione del tradizionale ordinamento sociale, anche se i *melik'* armeni mantennero una posizione importante in tutta la regione. Nel 1846 anche essi, come i *khan* e gli *agha* musulmani della regione, furono definitivamente riconosciuti come i proprietari legali e ereditari delle loro terre[52].

---

[49] Su questo aspetto cfr. R. N. Frye, *Oriental Studies in Russia*, in *Russia and Asia. Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples*, ed. by W. S. Vucinich, Hoover Institution Press, Stanford (Ca.) 1972, soprattutto pp. 40-42.

[50] Cfr. R. H. Hewsen, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminar Study*, cit., p. 295.

[51] Cfr. S. Lisicjan, *Armjane Nagornogo Karabacha*, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armenii, Erevan 1992, pp. 45-46.

[52] Si veda *Dokumenty i materialy po istorii armjanskogo naroda. Social'no-političeskoe i ekonomičeskoe položenie Vostočnoj Armenii posle prisoedinenija k Rossii (1830-1870)*, pod red. N. A. Tavakaljana, Izdatel'stvo Akademii

La riforma agraria, che nel Caucaso ebbe luogo solo a partire dal 1870, diminuì le rendite dei *melik'*, accelerandone l'inserimento nel servizio statale o anche nel commercio, nell'industria e nelle professioni liberali. E' interessante osservare come alcune di queste famiglie *melik'ali* abbiano avuto un ruolo di rilievo nello sviluppo capitalistico della Transcaucasia nella seconda metà del secolo: Melik'-Azarean, Melik'-Parsadanov, Melik'-Łaragyuzean, Melik'-Step'anean e così via[53]. Occorre in effetti tener presente che all'interno della comunità armena era forte soprattutto l'elemento borghese, che costituiva buona parte della popolazione delle città della Transcaucasia e ne controllava ampiamente le attività economiche. Sino alla rivoluzione del 1917, gli Armeni costituirono in effetti l'elemento più dinamico della regione ed ebbero un ruolo notevole non solo nel promuoverne il commercio, ma anche – nella seconda metà del secolo – nel contribuire al processo di industrializzazione, soprattutto per quel che riguarda i pozzi di petrolio di Baku[54].

Tuttavia, nonostante la prevalenza dell'elemento borghese e commerciale, tra gli Armeni dell'Impero russo – a differenza di quanto avveniva in quello ottomano – la componente aristocratica era più rilevante di quanto si pensi comunemente. Secondo i dati statistici ufficiali, nella seconda metà del XIX secolo le famiglie nobili armene erano ancora relativamente numerose[55]. In particolare risultava essere abbastanza alta la loro percentuale sul totale del gruppo etnico. Secondo il censimento del 1897, apparteneva alla nobiltà ereditaria lo 0, 83% degli Armeni ed ad quella personale lo 0,55%. Una percentuale bassa rispetto a quelle di Polacchi (4,41% e 0,78%) e Georgiani (5,29% e 1,04%), ma sostanzialmente in linea con la media dell'Impero (0,97% e 0,50) e quella dei Russi (0,87% e 0,84%)[56].

Il contributo principale delle famiglie della nobiltà armena all'interno dell'Impero russo si ebbe nell'ambito militare. Di origine

---

Nauk Armenii, Erevan 1993, doc. 50. Cfr. anche S. S. Mkrtč'yan, *Erevani begakan hanjnažołə*, in "Lraber", 1990, 9, pp. 33-38.

[53] Cfr. *Hay žołovrdi patmut'yun*, pod red. C. P. Agajana, vol. VI, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, Erevan 1981, p. 73.

[54] Cfr. A. Ferrari, *Alla frontiera dell'Impero. Gli armeni in Russia (1800-1917)*, Mimesis, Milano 2000, pp. 212-214.

[55] A questo riguardo si vedano gli articoli di G. Kirakosyan, *Artonyal daserə arevelyan Hayastani bnakč'ut'yan karzmum (XIX d. 80-90-akan t'vakanner)*, in "Lraber", 1986, 11. pp. 36-45 e S. S. Mkrtč'yan, *Erevani begakan hanjnažołə*, cit. in "Laber", 1990, 9, pp. 33-38.

[56] Cfr. A. Kappeler, *La Russia. Storia di un Impero multietnico*, cit., p. 412.

armena, prevalentemente nobile, fu infatti un numero molto elevato di ufficiali, che spesso raggiunsero gradi elevati e grande fama, soprattutto quando appartenevano alle famiglie principesche.

Un caso particolarmente interessante è quello di Valerian Madatov (1782-1829). Originario del Łarabał, di origine familiare poco chiara, ma ricollegabile ai *melik'* locali[57], Madatov venne riconosciuto dall'Impero russo come principe prima ancora della conquista della Transcaucasia e grazie alle sue imprese nelle guerre napoleoniche e caucasiche ottenne il grado di luogotenente-generale[58].

Altri generali, più o meno famosi, appartennero invece a famiglie della grande nobiltà armena o armeno-georgiana, in particolare Argutinskij-Dolgorukij, Bebutov, Lazarev e Tumanov. Il ruolo di questi generali armeni fu particolarmente rilevante nel Caucaso, a partire dalle lunghe guerre con i montanari musulmani, durante le quali si distinsero soprattutto Moisej Zacharovič Argutinskij-Dolgorukij [59] (1797-1855) e Vasilij Osipovič Bebutov (1791-1854)[60]. Nel corso di queste guerre cominciò a farsi notare anche un giovane ufficiale di origine armena, Michail Tarielovič Loris-Melikov (1825-1888), destinato ad una luminosa carriera.

Il ruolo dei generali armeni fu notevole anche durante la Guerra di Crimea, che sul fronte caucasico vide il successo delle armi russe[61], e soprattutto in quella russo-turca del 1877-78, quando ben sei generali dell'esercito che combatté in Anatolia erano armeni. Tra questi, oltre a Loris-Melikov, meritano di essere ricordati i generali A. A. Ter Gukasov (il cui cognome indica peraltro un'origine non nobiliare, ma ecclesiastica) e Ivan Lazarev[62].

---

[57] Cfr. R. Hewsen, *Three Armenian Noble Families of the Russian Empires*, cit., pp. 396-398.

[58] Su questa figura si veda anche l'articolo pubblicato da un suo discendente, Carlo Cesarini Sarukhan Bek: *Le lieutenant-général prince Valerian Grigorievitch Madatov*, in "L'Église arménienne", I, novembre 1998, pp. 9-11; II, janvier 1999, pp. 19-21. L'articolo è preceduto da una presentazione di G. Dédéyan (I, pp. 8-9).

[59] Cfr. S. Minasjan, *Boevoj put' general-ad''jutanta M.Z. Argutinskogo-Dolgorukogo*, in "Patma-banasirakan handes", 2001, 2, pp. 110-132.

[60] Cfr. A.V. Šipov, *Polkovodcy kavkazskijch vojn*, cit., pp. 329-368.

[61] Si vedano a questo riguardo W.E.D. Allen, P. Muratoff, *Caucasian Battlefields. A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921*, cit., pp. 57-80.

[62] *Ivi*, p. 216.

Tra tutti questi alti ufficiali armeni dell'Impero russo, la figura di Michail Loris-Melikov[63] spicca in maniera particolare. Nei sedici anni di servizio militare nel Caucaso (1847-1863) Loris-Melikov si distinse per coraggio e acume, nonché per le sue capacità linguistiche (oltre a armeno, russo, francese, parlava infatti anche georgiano e tataro, cioè l'attuale azero[64]). Il viceré Michail Voroncov lo scelse come aiutante, aprendogli la strada verso una carriera straordinaria. In particolare il suo ruolo fu notevole nella vicenda del passaggio ai russi di uno dei più importanti luogotenenti di Šamil', Chadži-Murat, eternato da Tolstoj nel celebre racconto omonimo. Tra l'altro è da segnalare come Tolstoj descriva Loris-Melikov con una simpatia assai maggiore di quella riservata agli altri protagonisti russi della vicenda.

Nel corso della sua carriera Loris-Melikov riportò notevoli successi sia nell'ambito militare che in quello civile, soprattutto come governatore della regione del Terek, nel Caucaso settentrionale (1863-1875). Nel 1876 venne nominato comandante in capo delle truppe del fronte caucasico, che guidò nella guerra russo turca del 1877-1878. Al termine di questa guerra – durante la quale perse un figlio, anch'egli ufficiale dell'esercito[65] – Loris-Melikov ottenne il titolo di conte. Infine, nel febbraio 1880, fu chiamato a ricoprire la carica di presidente della Suprema Commissione Amministrativa, una carica che faceva di lui il principale ministro dell'Impero. Per poco più di un anno Loris-Melikov ebbe in effetti un potere molto notevole, che però esercitò in misura molto limitata alla luce delle sue ferme convinzioni liberali. Amico di famosi scrittori progressisti come Nekrasov e Saltykov-Ščedrin, Loris-Melikov cominciò a lavorare ad una vasta riforma amministrativa che avrebbe dovuto trasformare la Russia in un paese costituzionale[66]. L'assassinio di Alessandro II il primo marzo 1881 mise fine a questa possibilità ed anche alla carriera di Loris-Melikov. L'orientamento liberale lo rese infatti inviso al nuovo sovrano, il reazionario Alessandro III, che non ne accettò il programma di riforme,

[63] Su questa figura si vedano soprattutto l'articolo di D. D. Danilov, *Loris-Melikov: kar'era "paradoksal'nogo diktatora"*, in "Voprosy istorii", 1998, 11-12, pp. 145-150 e la recente monografia di V. Petrosyan, *Koms Loris-Melik'ov*, Sarvart hrat, Erevan 2005.
[64] *Ivi*, p. 9.
[65] Cfr. W.E.D. Allen, P. Muratoff, *Caucasian Battlefields. A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921*, cit., p. 288.
[66] Cfr. D. D. Danilov, *Loris-Melikov: kar'era "paradoksal'nogo diktatora"*, cit., p. 149.

costringendolo alle dimissioni[67]. La storia – non solo della Russia – avrebbe forse avuto un corso differente se Loris-Melikov fosse rimasto più a lungo "vice-imperatore". Dopo questa sconfitta politica, egli si mise a riposo e lasciò la Russia. Morì a Nizza nel dicembre del 1888.

Giudicato da alcuni un "patriota russo", da altri un "armenaccio astuto" (*chitryj armjaška*)[68] Loris-Melikov è in ogni caso una figura particolarmente importante per quel che riguarda le dinamiche di integrazione e assimilazione della nobiltà armena nell'Impero russo. La sua carriera esemplifica in effetti le opportunità di cui gli Armeni, soprattutto i nobili, ovviamente, godevano nell'Impero russo. Tanto più che Loris-Melikov non si era affatto russificato. Benché avesse ricevuto un'educazione russa e europea, egli rimase infatti membro della Chiesa Apostolica Armena.

Nei decenni successivi, caratterizzati sino al 1905 da un netto peggioramento dei rapporti tra il governo zarista e la comunità armena dell'Impero russo[69], nessun esponente di questa popolazione ottenne più incarichi così elevati[70]. La presenza armena nell'esercito imperiale continuò tuttavia ad essere notevole. Durante la Prima Guerra Mondiale, alcune decine di generali e circa 500 ufficiali di alto grado erano armeni, nobili o meno[71].

Una così notevole presenza della nobiltà armena nell'esercito e nell'amministrazione imperiali è in effetti un dato rilevante, che contrasta con la diffusa convinzione che la partecipazione degli Armeni alla vita dell'Impero russo abbia avuto luogo solo nella sfera culturale

[67] *Ivi*, p. 150.
[68] Cfr. D.D. Danilov, *Loris-Melikov: kar'era "paradoksal'nogo diktatora"*, cit., p. 145.
[69] Su questo periodo rimando al mio studio *Alla frontiera dell'Impero. Gli Armeni in Russia (1801-1917)*, cit., pp. 275-302.
[70] Va ricordato tuttavia anche un altro funzionario di origine armena, vale a dire Ivan Delianov (1818-1897), conte dal 1888, raggiunse cariche di rilievo, tra le quali quella di Ministro dell'Istruzione Popolare.
[71] Cfr. K. P'ahlevanyan, *Pozoev (Pozoyan) haykakan aznvakan ənt anik'i avandn aŕaǰin hamašarhayin paterazmum*, in "Lraber", 2004, 1, p. 196. Su questo tema si vedano anche gli studi di M. Karapetyan, *Ŕusakan banaki hay generalneri martakan ułin XIX d. ǰnar ev XX d. skzbin* , in "Patmabanasirakan handes", 2007, 1 (174), pp. 77-84 e G. Avetisyan, *Generaly-armjane v Rossijskoj imperii*, Institut istorii NAN RA, Erevan 2007.

e commerciale (e poi industriale), secondo il modello dei "gruppi mobili diasporici"[72].

Conclusione

Sino a pochi decenni prima della rivoluzione la struttura dell'Impero era basata non tanto sull'elemento nazionale quanto su quello cetuale. Al suo interno potevano pertanto trovare spazio élites di varie nazionalità e confessioni, ma essenzialmente nobiliari. Accanto ai nobili russi, e percentualmente più numerosi, vanno ricordati dopo i baroni tedeschi del Baltico (luterani) e prima dei nobili polacchi proprio gli esponenti della nobiltà georgiana. Meno numerosi, sia in valore assoluto che percentuale, i nobili armeni raggiunsero tuttavia posizioni di grande rilievo, evidente riprova di un rapporto complessivamente positivo tra questa popolazione e il governo zarista[73].

Lo studio dell'importante ruolo della nobiltà georgiana e armena nell'esercito e nell'amministrazione imperiali può quindi portare un contributo significativo alla comprensione del carattere multinazionale della Russia zarista, soprattutto per quel che riguarda la cooptazione delle *élites*.

[72] In questi termini li valuta per esempio il già ricordato volume di A. Kappeler, *La Russia. Storia di un Impero multietnico*, cit., pp. 128-130.

[73] Diversa la situazione delle *élites* musulmane, sia per il carattere meno pronunciato della nobiltà in ambito islamico, sia per la minore partecipazione dei musulmani alla vita politica dell'Impero. Anche un certo numero di musulmani caucasici appartenenti alla nobiltà riuscì tuttavia ad ottenere posti di rilievo, soprattutto nell'esercito. Secondo il censimento del 1897 i tra i musulmani del Caucaso settentrionale i nobili ereditari erano lo 0,58%, mentre quelli personali lo 0,20%. Tra Tatari della Volga e quelli dell'Azerbaigian queste percentuali erano dell'1,60% e dello 0,09%. Cfr. A. Kappeler, *La Russia. Storia di un Impero multietnico*, cit., p. 412.

Francesco Gatti

GIAPPONE: UN IMPERO PER IL BLOCCO DI POTERE

La rivoluzione industriale in Giappone avvenne nel tardo Ottocento, così come in Italia e Germania, anch'essi definiti *late comers countries*. Per comprendere le peculiarità della trasformazione del Giappone, occorre tenere presenti alcuni tratti specifici della cultura sociale giapponese; tra queste, emerge, infatti, la capacità di metabolizzare le influenze esterne, accanto a un grande pragmatismo, unito, tuttavia, a un solido comunitarismo che funge da efficace ideologia sociale.

Il carattere fondamentale della transizione dal regime feudale in dissoluzione al capitalismo e alla formazione dello Stato moderno consiste nel fatto che il blocco di potere, formatosi in circa un ventennio, fu egemonizzato da appartenenti alla classe dominante feudale. Infatti, la «rivoluzione dall'alto», i cui obiettivi furono ben sintetizzati dallo slogan «Paese ricco, esercito forte» (*fukoku kyōhei* 富国強兵) fu avviata da samurai di rango intermedio con la restaurazione imperiale del 1868 e giunse a compimento nel 1889 con la «donazione», da parte dell'imperatore ai suoi «sudditi», della Costituzione, all'elezione della Camera dei Rappresentanti e alla formazione della Camera dei Pari nel 1890[1]. In questo periodo avvengono le grandi scelte che indirizzeranno il futuro sviluppo della politica interna e internazionale del Paese. Viene introdotto un sistema scolastico su modello statunitense[2], e, su modello tedesco, viene fondato l'esercito moderno, con coscrizione obbligatoria di tre anni[3]. Operazioni, queste, favorite dall'esistenza di oltre un milione di samurai acculturati che diventano sia insegnanti, sia ufficiali e sottufficiali delle forze armate, sia funzionari ai vari livelli dei diversi ministeri via via costituiti. Inoltre, la

[1] Il diritto al voto per la Camera dei Rappresentanti fu limitato per censo e vi partecipò circa l'1,5 per cento della popolazione; alla Camera dei Pari l'imperatore nominò i membri della nuova nobiltà.

[2] Presto preferito all'iniziale modello francese.

[3] Negli anni di ferma, alle reclute oltre all'istruzione militare vennero impartiti corsi di scrittura. Tale scelta, insieme all'istituzione della scuola primaria obbligatoria, si rivelò di estremo rilievo; infatti, nel primo decennio del Novecento tutta la popolazione giapponese risulterà alfabetizzata.

classe dirigente in formazione attuò fondamentali scelte in ambito economico. Dopo l'abolizione delle classi sociali feudali, nel 1873 fu introdotta la riforma fondiaria e lo Stato fece investimenti nella fondazione di industrie moderne, con l'aiuto di esperti stranieri – le cui competenze furono utilizzate non soltanto in ambito economico ma nei più diversi settori.

Negli anni tra il 1881 e il 1885, si consolidò il sistema economico giapponese. Ai grandi «mercanti politicamente protetti» che nei primi anni della transizione avevano intrattenuto rapporti privilegiati con i «rivoluzionari» e avevano fornito finanziamenti allo Stato in formazione, furono cedute le industrie non strategiche a prezzi assai inferiori del loro reale valore. Tale scelta caratterizzerà, intorno alla svolta del secolo, la peculiarità del capitalismo giapponese che transiterà direttamente dalla fase dell'economia feudale a quella monopolistica, senza, quindi, percorrere la fase liberista[4]. Ha queste radici la formazione degli *zaibatsu* 財閥 (cricche finanziarie), concentrazioni di capitale finanziario, commerciale – le attività tipiche del periodo feudale – e industriale a base e gestione familiare. Il blocco di potere consolidatosi intorno alla fine dell'Ottocento è formato dall'alta burocrazia civile[5], dagli ufficiali di Stato Maggiore e degli Alti Comandi di Esercito e Marina, dalla Corte imperiale e dai capitalisti *zaibatsu*.

Fondati lo Stato moderno e l'economia capitalistica, la politica internazionale si indirizza all'acquisizione della piena indipendenza con il superamento dei «trattati ineguali» imposti dalle Potenze occidentali al Giappone a partire dal 1854. Nel corso dell'apertura della prima Assemblea Nazionale, Yamagata Aritomo[6] sostenne che esistessero per il Giappone la «sfera di indipendenza nazionale» e la «sfera di interesse nazionale», comprendente la penisola coreana. Un chiaro segnale del modo in cui la classe dirigente intendesse situarsi all'interno del contesto inter-asiatico. Affermatasi l'ideologia dell'espansione, all'interno della classe dirigente, in particolare tra Ammiragliato e Alti Comandi dell'esercito si accese, nel giro di alcuni anni, un ampio dibattito su quali direttrici indirizzare l'espansione: se verso i «mari del Sud» (sostanzialmente sino all'Australia) ovvero sul continente. L'avvio dell'azione colonialista avvenne nel 1894-95,

[4] Cfr. E. H. Norman, *La nascita del Giappone moderno*, Einaudi, Torino 1975 (ed. or. *Japan's Emergency as a Modern State*, Institute of Pacific Affairs, 1940).

[5] I due gradi superiori dei ministeri sono di nomina imperiale.

[6] Yamagata fu, con Itō Hirobumi, uno dei pi ù influenti «rivoluzionari». A lui si deve la formazione dell'esercito moderno.

con la vittoriosa guerra contro l'impero cinese. Con il Trattato di Shimonoseki, Tōkyō ottiene la cessione della provincia cinese di Taiwan e delle isole Pescadores, un'indennità di 200 milioni di *tael* d'argento[7]. Il Giappone impose anche la cessione della penisola del Liaodong, ma il Triplice Intervento (di Russia, Francia e Germania) lo costrinse a rinunciarvi.

Alla svolta del secolo, in Asia Orientale si verificano due eventi che indirizzano la scelta definitiva della direzione dell'espansionismo giapponese: alla fine della guerra ispano-americana, le Filippine diventano colonia degli Stati Uniti che rafforzano la loro influenza nell'area del Pacifico. In Cina, scoppia la rivolta xenofoba dei boxers e il Giappone, perseguendo l'intento del riconoscimento internazionale da parte delle Potenze occidentali, prende parte alla repressione con l'invio di metà del contingente militare internazionale. La maggior presenza statunitense nel Pacifico e l'atteggiamento della Russia durante la rivolta indirizzano la scelta espansionista del Giappone verso il continente. La permanenza con proprie truppe in Manciuria e la costruzione della ferrovia sud-manciuriana da parte della Russia costituiscono un pericolo per gli interessi giapponesi nella confinante penisola coreana. Quindi, dopo la firma di un Trattato di alleanza con la Gran Bretagna (1902)[8], all'interno della logica della creazione di uno «spazio vitale», il blocco di potere abbraccia definitivamente la scelta dell'espansione sul continente. E' la premessa della guerra nippo-russa del 1904-905. La vittoria del Giappone, con la pace di Portsmouth, gli permette l'acquisizione della ferrovia sud-manciuriana[9], dell'isola di Sakhalin e il riconoscimento del Protettorato sulla Corea che, nel 1910, diventerà colonia del Giappone.

Dopo l'evento bellico nippo-russo, il capitalismo giapponese riprese la via dell'assestamento, con limitati investimenti a Taiwan e in Corea, facendo soprattutto il ricorso a prestiti internazionali, in particolare britannici, garantiti dallo Stato. La svolta avvenne con la Prima guerra mondiale; il Giappone, alleato dell'Intesa, occupò territori tedeschi in Asia e nel Pacifico: la penisola dello Shandong e le isole Marshall, Caroline e Marianne. I maggiori vantaggi furono tratti dal settore industriale. Con il protrarsi della guerra, le imprese giapponesi,

---

[7] Il *tael* è una misura di peso, equivalente a 28,5 grammi d'argento.

[8] I tentativi russi di penetrazione in Afghanistan e in Manciuria costituiscono un pericolo, rispettivamente, per la Gran Bretagna e il Giappone.

[9] Per la gestione della ferrovia, viene costituita una società a capitale misto. Il governo, oltre a versarne la metà, mantiene il diritto di nomina dei dirigenti.

dapprima, sostituirono le importazioni occidentali nei Paesi asiatici e, successivamente, anche in Europa e Stati Uniti. In particolare, si giovarono della situazione le fabbriche di armamenti, il settore tessile e la cantieristica che iniziò a varare navi transoceaniche per la compagnia di bandiera, la quale si affrancò dal ricorso alle società di navigazione straniere. La misura dello sviluppo nel periodo bellico è palesato dall'incremento del capitale versato, pari al 400 per cento, e dalla crescita della popolazione nelle grandi città industriali che, nel periodo 1914-20, quasi raddoppiò.

Negli anni Venti, avvengono profonde modificazioni. Alla fine della Prima guerra mondiale inizia a delinearsi in Giappone la «società di massa» dal cui interno si levano voci favorevoli all'ampliamento della democrazia. Nel 1924 inizia la stagione dei «governi di partito», vale a dire di governi che, seppur sempre di nomina imperiale, sono espressi dalla maggioranza parlamentare, a differenza di quanto era avvenuto sino ad allora e di quanto avverrà dopo il 1932, negli anni del compimento del regime fascista. Nel 1925, superando le resistenze dei consiglieri dell'imperatore, è approvata la legge per il suffragio generale maschile. Tuttavia, nello stesso anno viene varata la Legge per il mantenimento dell'ordine pubblico, contenente norme liberticide che prevedono pene per i «*crimini di pensiero*» e che permetterà la persecuzione o la messa a tacere di tutti gli oppositori. Inoltre, nel 1920 il Giappone è profondamente colpito dalla crisi di riconversione produttiva delle economie occidentali e, successivamente, è percorsa da crisi endemiche sino alla Grande Depressione del 1929.

Con lo sviluppo di queste dinamiche economiche e sociali, l'interrelazione tra capitale privato e Stato diviene strutturale con il controllo pubblico su finanza, materie prime e salari. Uomini politici e teorici dell'economia hanno dato varie definizioni del fenomeno, da «capitale monopolistico di Stato» (Lenin) a «capitalismo organizzato» (Hilferding), da «ultraimperialismo» (Kautsky) a «imperialismo» (Schumpeter). In sostanza, in Giappone, l'imperialismo, spesso indicato con il termine di subimperialismo in quanto strutturalmente debole per l'insufficienza di capitali da investire all'estero, è il risultato del connubio tra gli *zaibatsu* e lo Stato, cioè, è scelta organica e coerente con gli interessi e l'ideologia del blocco di potere.

Negli anni Venti, nucleo centrale della nuova organizzazione del capitale, nella sua forma di capitale monopolistico di Stato, divenne la Minami tetsudō kabushiki kaisha, (Società per azioni della Ferrovia Sud-manciuriana) al cui interno operarono i «funzionari innovatori»

(*shin kanryō* 新官僚). Essi, nel decennio e maggiormente negli anni Trenta – quando la Manciuria diventerà colonia giapponese – acquisirono influenza all'interno del blocco di potere e seppero dare prova di grande efficienza, sfruttando le risorse, in particolare le materie prime, presenti e dando vita a una organizzazione industriale innovativa per quei tempi. Infatti, accanto allo sfruttamento agricolo necessario per l'indipendenza alimentare del Giappone, avviarono la costruzione di industrie presso le fonti minerarie. Indice della loro influenza è la collocazione di alcuni in posti di potere negli anni Trenta. Un paio di esempi. Matsuoka Yōsuke diventerà ministro degli Esteri nel secondo governo Konoe (1940-41) e sosterrà l'adesione del Giappone al Patto Tripartito. Kishi Nobosuke sarà viceministro del Commercio e dell'Industria e opererà per l'introduzione dell'organizzazione scientifica del lavoro, da lui studiata nella Germania nazista alla metà degli anni Trenta.

Le capacità manageriali degli *shin kanryō* influenzarono, dalla metà circa degli anni Venti, le modalità di gestione dei vecchi e nuovi *zaibatsu*[10], i quali abbandonarono la direzione di tipo familiare a favore della assunzione di manager esperti che ampliarono la base dell'imperialismo giapponese, attraverso il rafforzamento del capitalismo monopolistico di Stato.

In conclusione, lo sviluppo del Giappone, dopo la dissoluzione del feudalesimo e l'avvio della «rivoluzione dall'alto», avvenne con la formazione assai precoce di un blocco di potere che seppe rinnovarsi e integrare i nuovi ceti emergenti. Se, da un lato, la classe dirigente trasse stimoli dalle influenze esterne, dall'altro, con grande pragmatismo riuscì, per così dire, a «governarle» con il richiamo costante al comunitarismo e all'ideologia sociale confuciana.

[10] Con vecchi *zaibatsu* si indicano i monopoli sorti durante la «rivoluzione dall'alto», mentre quelli nuovi sono gli *zaibatsu* nati dopo l'occupazione della Manciuria e operanti in quella colonia.

IMPERO E CONSENSO

Lucia Omacini

IMPERIALISMO CULTURALE E FORME DEL CONSENSO
(LA NARRATIVA FRANCESE FRA CONSOLATO E IMPERO)

Uomo provvidenziale in un momento di grande cambiamento politico-istituzionale, Bonaparte rappresenta il necessario pedaggio per accedere a un mondo nuovo, un mondo postrivoluzionario e finalmente pacificato, nell'illusorio rispetto dei principi fondatori del governo repubblicano. Cinque anni dopo la fine del Terrore «[…] la France touchait de nouveau, non plus, il est vrai, à une destruction sanglante […] mais à une *dissolution totale et inévitable* […]. C'est dans ce moment que la Providence appelle […] un homme […]. Dès qu'il eut touché le sol de la France, elle fut sauvée»[1]. Infatti per ben due volte Bonaparte aveva salvato militarmente la repubblica – il 13 vendemmiaio (5 ottobre 1795) e il 18 fruttidoro (4 settembre1797) – e si era sottomesso al potere civile. Il governo in quell'occasione aveva guadagnato una maggiore stabilità salvaguardando la rappresentanza nazionale e la libertà dei cittadini. In una lettera a Talleyrand del 1797, Bonaparte affermava infatti, da repubblicano al di sopra di ogni sospetto: «C'est un grand malheur pour une nation de 30 millions d'habitants, et au XVIII^{e} siècle, d'être obligée d'avoir recours aux baïonnettes pour sauver la patrie. Les remèdes violents accusent le législateur, car une constitution qui est donnée aux hommes doit être calculée pour les hommes […]»[2]. Con il nuovo colpo di stato di Brumaio (9 novembre 1799), la Francia liquida definitivamente la Rivoluzione e si avvia verso la dittatura senza quasi rendersene conto: «Les Directeurs ne se doutaient guère […] des suites inévitables du parti qu'ils prenaient»[3]. L'entusiasmo per il generale vittorioso appare incondizionato e ampiamente condiviso:

---

[1] Cf. J.-C. Berchet, «Le *Mercure de France* et la "Renaissance" des lettres», in *L'Empire des Muses. Napoléon, les Arts et les Lettres*, sous la direction de J.-C. Bonnet, Paris, Belin 2004, p. 36. Intervento di La Harpe del novembre 1799.

[2] Napoleon I, empereur des Français, *Correspondance générale*, présentation du baron Gourgaud, introduction générale de J.-O.- Boudon, «Les apprentissages» 1784-1797, volume placé sous la direction de Th. Lentz, Paris, Fayard, 2004, t. I, p. 1197 (lettera del 21 settembre 1797).

[3] Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, présenté et annoté par J. Godechot, Paris, Tollandier 1983, III/24, p. 329.

> Tous les partis accueillaient Bonaparte. Chacun d'eux le flattait comme l'espérance. Les royalistes attendaient de lui le retour des Bourbons. Les jacobins voulaient qu'il conservât leurs places. L'un d'eux me dit peu de jours après le 18 Brumaire: «Il faut renoncer aux principes de la Révolution, mais maintenir dans le pouvoir les hommes qui l'ont faite […] telle était la lassitude des esprits que rien n'était plus aisé que de gouverner la France. L'Europe épouvantée ne demandait que le repos[4].

Le proclamazioni enfatiche di quei giorni danno la misura dell'errore in cui erano caduti gli stessi amici della libertà, immaginando che un colpo di forza militare potesse avere un esito pacifico: Marie-Joseph Chenier paragonava Bonaparte ai guerrieri liberatori della Grecia antica, Dominique Garat a un filosofo capitato quasi per caso alla testa di un esercito, l'economista Jean-Baptiste Say lodava la nuova alleanza realizzata in Francia tra «hommes de tête» e «hommes d'exécution», ovvero tra filosofi e militari. Secondo Sergio Moravia, gli stessi Ideologi furono le eminenze grigie del rovesciamento del Direttorio e ricevettero probabilmente una contropartita in cambio del loro appoggio[5].

Repubblicano sincero dunque e amante delle lettere, Bonaparte è eletto nel 1797 all'Istituto nazionale di Francia. In quell'occasione dichiarerà, in perfetta sintonia con la filosofia dei Lumi, che «les vraies conquêtes, les seules qui ne donnent aucun regret, sont celles qu'on fait sur l'ignorance»[6] alimentando così l'illusione che la cultura potesse divenire l'alleata del potere.

È indubbio che Napoleone ha accordato largo spazio alla politica culturale. La missione civilizzatrice della grande nazione è indissociabile dal suo destino militare[7]. Esiste infatti un progetto imperiale che tende a coniugare la rigenerazione nazionale e il rinnovamento nel campo dell'estetica investendo la letteratura di un ruolo sociale e storico. Sarebbe quindi limitativo e anche ingiusto considerare questo progetto come una semplice *mainmise* sull'istituzione della letteratu-

[4] Madame de Staël, *Dix années d'exil*, édition critique par S. Balayé et M. Vianello Bonifacio, Paris, Fayard 1996, p. 74.
[5] S. Moravia, «*Raison* e rivoluzione. L'avventura politica degli *Idéologues* (1789-1810)», in *Gli Idéologues e la Rivoluzione*, Pisa, Pacini 1991, pp. 89-108.
[6] Cf. P. Gautier, *Madame de Staël et Napoléon*, Paris, Plon 1903, p. 8.
[7] J.-C. Bonnet, «Introduction», *L'Empire des Muses*…, cit., p. 13.

ra[8]. La politica culturale di Napoleone è dirigista. Come tutti i monarchi assoluti, egli si è circondato di artisti pensando di associarli alla sua impresa di rifondazione storica. Affermava infatti: «Le mouvement qui, au XVIII[e] siècle, partait de la société et ensevelissait le pouvoir, je veux qu'il parte du trône et que partout il réveille et dirige»[9]. Il modello proposto è chiaramente quello di Louis XIV, un modello che tuttavia crea imbarazzo perché il futuro despota imperiale era pur figlio dei Lumi e della Rivoluzione. Aveva infatti un reale interesse per le arti e non si faceva illusioni circa la mediocrità delle opere che celebravano il suo regno – «inconcevables flagorneries» –, delle quali si lamentava spesso[10]. Questo perché non esiste un vero legame di casualità tra assolutismo ed eccellenza letteraria, checché ne pensassero i classicisti, mentre il dinamismo estetico è certamente tributario dell'innovazione politica e della modernità liberale. Comunque sia il genio di Napoleone è sembrato un modello capace di rianimare l'ispirazione spenta, di pesare sulla qualità d'una produzione mediocre e il paradigma eroico una fonte sicura di rinnovamento estetico:

> Demandez à Bonaparte quel effet ont produit sur lui les chants guerriers d'*Ossian*, demandez-lui si, dans le cours de ses campagnes, il n'a pas pensé plusieurs fois au génie de l'éloquence et de l'histoire ? Notre état social demande donc que nous cultivions, que nous honorions les lettres[11].

Ma vediamo come la produzione narrativa del Consolato e dell'Impero traduce l'evento storico incommensurabile rappresentato dalla meteora Napoleone. Le condizioni politico-sociali che si sono venute a produrre in Francia in quegli anni favoriscono la fortuna del romanzo. La produzione è molto abbondante, soprattutto tra il 1799 e il 1806, mentre gli autori appaiono per lo più prudenti e rispettosi delle *bienséances*. La restaurazione del potere e delle idee attuata da Napoleone si trasmette al sistema letterario che assimila rapidamente i cambiamenti insorti nel campo del reale diventando l'espressione del

---

[8] Cf. F. Lotterie, «Madame de Staël et l'esprit de Coppet: une littérature d'"opposition"», in *L'Empire des Muses…*, cit., p. 133.

[9] A.-F. Villemain, *Souvenirs contemporains d'histoire et de littérature*, Paris, Didier 1854, p. 149.

[10] Cf. F. Lotterie, «Madame de Staël et l'esprit de Coppet: une littérature d'"opposition"», cit., p. 147 e n. 51, p. 411.

[11] J.-B. Sanchamau, *L'Observateur sentimental…*, Smyrne, l'an de l'Hégyre 1215, Paris, Patris 1800, p. 57.

consenso. Consenso come immobilismo delle idee e anonimato, condizione impersonale dello scrittore annullato nel mondo degli altri e privato della propria distinzione. Tuttavia non tutte le muse del tempo si accordarono al suono della lira dell'Apollo imperiale. Una grande oppositrice di Napoleone dirà a questo proposito: «Cet homme […] devait se mettre à la place de tous et rendre la race humaine anonyme, soit en accaparant beaucoup de célébrité pour lui-même, soit en empêchant tout être existant d'en acquérir»[12].

Due sono infatti le forme di anonimato riscontrabili nella produzione narrativa di quest'epoca. Da un lato la cancellazione delle diversità e la censura di ogni fermento di opposizione – sia che si tratti di radicalismo rivoluzionario o di nostalgia *ancien régime* –; dall'altro, il bisogno di silenzio e la conseguente crisi della lingua della *sociabilité* settecentesca e della retorica celebrativa, silenzio come maniera altra di dire, come espressione di un *vulnus* che nel romanzo preromantico coinvolgerà oltre alla voce, l'anima e il corpo dei protagonisti.

Ma veniamo al primo caso. Intendendo porre riparo alla frattura determinata dalla Rivoluzione, il romanzo fa coincidere l'*ethos* del proprio microcosmo fittizio con l'ideale d'ordine morale, religioso e politico del momento. Vivo è in tutti il bisogno di pacificazione. E il romanzo risponde, per l'appunto, a questa esigenza. Esso possiede infatti un sistema di valori rassicuranti che lo porta a passare sotto silenzio le fratture rivoluzionarie perché esse investono il potere centralizzato dello stato nei cui confronti la cultura romanzesca appare da sempre in soggezione[13]. Per questo, il romanzo pratica volentieri l'arte del compromesso, ama poco il confronto diretto e coltiva di preferenza valori convenzionali.

Si riscontra inoltre un ritorno alle dottrine «ancien régime», a modelli largamente sperimentati, come ricaduta formale di una normalizzazione politica in corso, che trasformano il romanzo, da oggetto indiscusso di cultura in oggetto di consumo. La reiterazione di alcuni stereotipi morali ed estetici traduce a livello ideologico una scrittura condizionata ma rassicurante che fonda un patto di conformità tra scrittore e codice letterario. Va tuttavia detto, a onor del vero, che la mediocrità ingenerata dallo stereotipo è più un sintomo dell'avvilimento delle coscienze che della mancanza di talento.

A dispetto della sua reticenza nei confronti dell'evento, il romanzo si fa talora specchio della verità storica, o meglio, il contesto stori-

[12] Madame de Staël, *Dix années d'exil*, cit., p. 68.
[13] F. Moretti, *Il romanzo di formazione*, Milano, Garzanti 1986, pp. 85-86.

co fornisce il quadro nel quale si proietta il racconto di pura finzione. In generale, non si constata, se non in pochi casi, una coincidenza reale tra tempo della narrazione e tempo del racconto. Gli eventi storici che fanno da tela di fondo agli eventi fittizi, sono spesso anteriori di una decina d'anni e corrispondono *grosso modo* al periodo del Terrore. La scelta è ovviamente strategica. Il quadro desolante della Francia rivoluzionaria permette di prefigurare l'avvento di Bonaparte, e di rincarare per contrasto sulle sue qualità personali e il suo ruolo politico. I riferimenti al generale vittorioso e al console assumono una colorazione apertamente apologetica e lo spirito di cortigianeria proporzioni gigantesche. La maggior parte delle cose che si scrivono, afferma Madame de Staël nel 1802, sono «louanges de parti, ou injures de calcul»[14]; gli scrittori veri, quelli che sfidano i luoghi comuni della retorica consolare ed imperiale non dispongono di un pubblico vero e devono guardare «à la France silencieuse mais éclairée, à l'avenir plutôt qu'au présent»[15].

Tuttavia si riscontra in quegli anni un fenomeno raro ma molto interessante di occultamento della voce narrativa con valenza polemica e quindi antinapoleonica. Si tratta di una strana coincidenza. Se, da un lato, la voce della cortigianeria sembra attenuarsi con il progressivo consolidamento del potere personale di Napoleone, dall'altro, almeno due o tre romanzi a me noti si sottraggono alla logica imitativa dello stereotipo imboccando strade originali. Penso in particolare a *Oberman* di Senancour (1804), a *Corinne* di Madame de Stael (1807) e all'*Adolphe* di Constant (1812). Nel primo, la formula epistolare polifonica si trasforma in monodia, in discorso che si involve su se stesso finendo per disgregarsi sotto forma di enunciati frammentari. All'indiscrezione chiassosa della parola apologetica si sostituisce il silenzio in quanto interdetto della comunicazione: un silenzio volontario quello di Oberman che cerca la solitudine per ritrovare se stesso, un esilio dal mondo come atteggiamento mentale in cui l'altrove diviene il rovescio del presente, la sua negazione: «Comment me fixer? Le puis-je? Et quel lieu choisirais-je? Comment, parmi les hommes vivre autrement qu'eux; ou comment vivre loin d'eux […] il faut que [..] je me hâte vers l'inconnu, et que sans savoir où je vais, je fuie à

[14] Madame de Staël, *Delphine*, texte établi par L. Omacini et annoté par S. Balayé, in *Œuvres complètes*, série II, *Œuvres littéraires*, t. II, Paris, H. Champion 2004, p. 15.
[15] *Ibid*.

présent comme si j'avais quelque espoir dans l'avenir […][16]. E fuori dal consorzio umano, in una notte di grande calma, improvvisamente il tempo si riveste «de prestige et d'oubli. […] les idées sont changées, les sensations inconnues, vous êtes sortis de la vie commune»[17].

In *Adolphe*, romanzo «su nulla», la parola è inadeguata a spiegare se stessi e gli altri, sempre troppo rozza o troppo generica, spesso irreparabile. «Ne dites rien»[18] chiederà la protagonista femminile durante l'ultima drammatica passeggiata poco prima di morire. Nel silenzio della natura circostante, l'unica comunicazione possibile è rappresentata dal contatto dei corpi. E tuttavia la distanza che separa gli esseri tra loro è la condizione della loro esistenza stessa, perché ciò che fonda i rapporti è proprio la loro impossibilità, ciò che unisce gli esseri è quel che li separa, mentre ciò che li rende estranei, è quel che li avvicina[19]. *Adolphe* racconta un'avventura linguistica in cui domina sovrana la nozione di «assenza»: assenza come irriducibile distanza che separa gli esseri ma insieme desiderio di comunione; assenza come conformismo e perdita di senso ma insieme ricerca di un linguaggio nuovo, capace di ridurre la distanza tra il segno e le cose e di esprimere l'indicibile.

Quello di *Corinne* è un silenzio diverso e più polemico. Il romanzo fa l'elogio di un paese recentemente conquistato, incoraggia gli italiani a ritrovare l'orgoglio nazionale e l'unità antica; umilia la Francia facendola rappresentare da un personaggio inconsistente, ridicolo fautore della superiorità del proprio paese, in contrasto con la protagonista, donna superiore, poco incline ad ammettere qualsivoglia supremazia culturale o sovranità nazionale; valorizza infine il modello inglese interpretato dal protagonista maschile, modello proposto agli italiani in luogo di quello francese: «Je ne puis pardonner à Madame de Staël d'avoir ravalé les Français dans son roman»[20]. Le parole sono di Napoleone: nell'ottica egemonica che è la sua non si può dargli torto. Condannata all'esilio, la scrittrice si rivale della propria condizione, estromettendo dal romanzo la causa prima della sua emarginazio-

[16] Senancour, *Oberman*, présentation et dossier par F. Bercegol, Paris, Flammarion, «GF» 2003 (lettre IV, p. 81 e III[e] fragment, pp. 173-174).
[17] *Ibid.*
[18] B. Constant, *Adolphe*. *Anecdote trouvée dans les papiers d'un inconnu*, texte établi par P. Delbouille, Paris, Les Belles Lettres 1977, p. 199.
[19] Cf. M. Blanchot, «*Adolphe* ou le malheur des sentiments vrais», in *La part du feu*, Paris, Gallimard 1949, p. 239. Vedi anche *Adolphe* a cura di L. Omacini, traduzione di P. Bianconi, Milano, Rizzoli 2005, pp. 5-59.
[20] *Correspondance de Napoléon*, cit., t. II, p. 187 (lettera a Fouchet, 11 maggio 1807).

ne: Napoleone e le sue ambizioni egemoniche e insieme a lui la Francia in quanto modello indiscusso e sovrano di cultura e civiltà. Un silenzio rivendicato fieramente dall'autore : «[…] j'étais positivement le seul écrivain connu parmi les Français, qui eût publié des livres sous son règne, sans faire mention en rien de sa gigantesque existence»[21].

Tra i topoi del romanzo dell'epoca ampio spazio è accordato alla figura dell'esule. Tale frequenza è in stretto rapporto con l'opera di pacificazione promossa da Bonaparte. Anche in questo caso si nota un décalage temporale per cui gli emigrati ancora colpiti da interdizione nella temporalità fittizia, sono di fatto amnistiati da un decreto del 1802 che mette ufficialmente fine all'emigrazione alla sola eccezione di quei Francesi che avevano portato le armi contro il proprio paese. Ancora uno scarto temporale strategico, utile all'apologia. I personaggi che nello spazio della finzione hanno deciso di fuggire il proprio paese per ragioni politiche celebrano i meriti del primo Console e dell'Imperatore che ha reso possibile il loro rimpatrio.

Esiste tuttavia una diversa modalità dell'essere esuli che rompe il quadro dell'omologazione consenziente. Al rientro in patria di chi non riconosce le proprie colpe, si ritiene innocente ed è pronto a reintegrare il proprio paese a qualsivoglia condizione, si oppone la figura dell'intellettuale esiliato che conta sulla gloria letteraria per mettere fine alla propria emarginazione. Sempre in *Corinne*, il testo suggerisce una similitudine interessante tra il destino del suo autore e quello di due grandi poeti italiani: Dante e Tasso. Dante, in particolare, «espérait que son poème le ferait rentrer dans sa patrie; il comptait sur la renommée pour médiateur»[22], similitudine estremizzata in una variante soppressa[23], in cui la speranza appare proporzionale al grado di celebrità raggiunta: Dante confida infatti di poter tornare in patria «*à force de gloire*», a suon di gloria, infrangendo clamorosamente l'anonimato imposto dal potere grazie all'eccellenza delle proprie opere. La variante è significativa perché conferma l'importanza della missione politica e morale dello scrittore. Qui la gloria letteraria è orgogliosamente opposta alla gloria militare in un scontro esemplare tra protagonisti. Alla monotonia dello stereotipo che sgrana nel tempo la

[21] Madame de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, cit., IV/8, p. 387.
[22] Madame de Staël, *Corinne ou l'Italie*, texte établi, présenté et annoté par S. Balayé, in *Œuvres complètes*, série II, *Œuvres littéraires*, Paris, H. Champion 2000, t. III, p. 37.
[23] L'edizione critica di *Corinne* è in corso (a cura di L. Omacini).

reiterazione formale e l'atto di sottomissione al potere, si oppone una diversa concezione della letteratura come territorio dell'umano e dell'imparzialità contro l'egoismo e la faziosità eretti a sistema, di una letteratura come luogo privilegiato della dissidenza critica, tribuna di resistenza a difesa dei diritti dell'umanità minacciata:

> Il y a dans la pensée, dans la méditation, dans l'étude, une tendance naturelle vers l'indépendance et vers la raison. Ceux des hommes de lettres qui sont de bonne foi dans leur opposition à l'autorité, contractent, par cette opposition même, une habitude de réclamation qui doit leur faire à jamais un besoin généreux de la résistance[24].

Potenza dell'opposizione, sia pure di quei pochi intellettuali non coinvolti nella generale compromissione delle *élites*, forza contenuta ma irriducibile con la quale Napoleone non smetterà mai di confrontarsi e che non tarderà a chiedergli conto delle proprie azioni. Infatti, secondo il celebre motto di Chateaubriand:

> C'est en vain que Néron prospère, Tacite est déjà né dans l'empire. Il croît inconnu auprès des cendres de Germanicus, et déjà l'intègre Providence a livré à un enfant obscur la gloire du maître du monde. Bientôt toutes les fausses vertus seront démasquées par l'auteur des *Annales*; bientôt il ne fera voir, dans le tyran déifié, que l'histrion, l'incendiaire et le parricide[25].

[24] B. Constant, *Des réactions politiques*, in *Oeuvres complètes, Ecrits de jeunesse (1774-1795)*, volume dirigé par L. Omacini et J.-D. Candaux, Tübingen, Niemeyer 1998, p. 474.
[25] *Mercure*, n. 311, 4 luglio 1807; t. XXIX, p. 7 sq.

Laura De Giorgi

IMPERO E CONSENSO: ALCUNI ESEMPI DI RIVISITAZIONE DEL PASSATO IMPERIALE NELLA COMUNICAZIONE INTERNAZIONALE DELLA REPUBBLICA POPOLARE CINESE

Da qualche anno, l'evocazione di un rinascente "impero cinese", destinato a sfidare e a soppiantare quello "americano", ha iniziato a diffondersi nell'immaginario collettivo dell'opinione pubblica internazionale, per effetto dell'affermazione della Repubblica Popolare Cinese (di seguito RPC) come nuova prossima superpotenza destinata a scompaginare gli assetti mondiali del potere economico e politico.

In Occidente, il ricordo del passato imperiale viene proiettato sull'immagine presente della Cina quasi sempre con accenti negativi, per sottolineare gli aspetti minacciosi e destabilizzanti sul piano economico e militare della RPC, oppure la vocazione dispotica del suo sistema politico e sociale, o l'ispirazione egemonica della sua civiltà. In Cina, al contrario, la rievocazione dell'impero, che trova la sua ragion d'essere nel diffuso nazionalismo culturale, punta piuttosto a sottolineare gli elementi di stabilità politica, unità culturale e armonia sociale della tradizione. Tale rivisitazione positiva del passato che all'interno si esprime in vari ambiti, dalla cultura popolare e mediatica al discorso accademico e filosofico, si riflette anche nelle attività di comunicazione e propaganda internazionale promosse dalla RPC e mirate a influenzare la percezione della Cina dell'opinione pubblica straniera.

Queste attività, che hanno costantemente accompagnato le relazioni con l'estero della Cina popolare fin dal 1949, hanno assunto negli ultimi anni un'importanza sempre maggiore alla luce dell'esigenza di tradurre l'affermazione economica del paese a livello globale in influenza politica e culturale. La questione dell'immagine internazionale della Cina è diventata infatti molto rilevante agli occhi della dirigenza che l'ha individuata come uno dei nodi fondamentali di una politica estera sempre più attenta al rafforzamento del cosiddetto *soft-power*[1].

[1] Per il concetto di *soft-power* si veda J. Nye, *Soft Power: The Means to Success in World Politics*, PublicAffairs, New York 2004.

Il tema del *soft-power* incontra un considerevole interesse sia negli ambienti accademici cinesi che fra gli analisti stranieri. Partendo dalla necessità del governo della RPC di rassicurare il mondo sulla sua volontà e competenza nell'essere un attore responsabile nell'ambito delle relazioni internazionali molti analisti si stanno soffermando sulla capacità della Cina di "sedurre" tanto attraverso una politica di cooperazione economica e di partecipazione internazionale quanto grazie a una strategia di comunicazione mirata a rafforzare la propria influenza e a costruire il consenso globale verso le proprie aspirazioni di superpotenza[2].

A questo fine, la *public diplomacy* (*gonggong waijiao*) della RPC è divenuta più articolata e complessa[3]. Oltre a impegnarsi a modernizzare le attività di propaganda rivolte agli stranieri (*duiwai xuanchuan*), è infatti maturata negli ambienti politici e dirigenziali cinesi la convinzione che occorra tenere conto in modo appropriato della pluralità di metodi, canali e soggetti che di fatto costruiscono l'immagine del paese all'estero e quindi possono influenzare in termini positivi il raggiungimento degli obiettivi di interesse nazionale[4].

---

[2] Si veda ad esempio G. Bates – Y. Huang, *Sources and Limits of Chinese Soft Power*, in "Survival", XLVIII, 2, 2006, pp. 17-36.; J. Kurlantzick, *Charm Offensive: How China's Soft Power is Changing the World*, Yale University Press, New Haven 2007; Yu Xintian, *Ruan shili jianshe yu Zhongguo duiwai zhanlüe* (La costruzione del *soft power* e la strategia estera della Cina), in "Zhongguo yu shijie zhuanlun", 2, 2008, pp. 15-20; Y. Wang, *Public Diplomacy and the Rise of Chinese Soft Power*, in "The Annals of the American Academy of Political and Social Science", 616, 2008, pp. 257-273.

[3] I. D'Hooghe, *Into High Gear: China's Public Diplomacy*, in "The Hague Journal of Diplomacy", 3, 2008, pp. 37-61; Liao Hongbin, *Woguo gonggong waijiao de fazhan xianzhuang ji duice fenxi* (La situazione attuale e un'analisi delle politiche relative alla *public diplomacy* cinese), in "Sichuan daxue xuebao", 5, 2007, pp. 111-114; Zhong Longbiao – Wang Jun, *Zhongguo gonggong waijiao de yanjin: neirong yu xingshi* (L'evoluzione della *public diplomacy* in Cina), in "Waijiao pinglun", 89, 2006, pp. 64-69; Lu Suge, *Gonggong waijiao yu "Zhongguo weixie lun"* (*Public diplomacy* e la teoria della China threat), in "Shaanxi Guofang Institute of Technology Journal", 2, 2007, pp. 17-19; Su Shumin, *Gonggong waijiao yu Zhonguo guojia xingxiang de suzao* (*Public diplomacy* e la creazione dell'immagine della nazione cinese) in "Jiaoxue yu yanjiu", 1, 2008, pp. 73-77; Su Shumin, *Gonggong waijiao yu tisheng guojia ruan quanli* (*Public diplomacy* e la promozione del *soft-power* nazionale), in "Lanzhou xuebao", 2, 2008, pp. 23-27.

[4] Si veda ad esempio Wang Chaohui, *Lun xiandai guoji chuanbo dui guoji guanxi de zuoyong yu yingxiang* (La funzione e l'influenza della comunicazione internazionale sulle relazioni internazionali), in "Xi'an waishi xueyuanbao", 4, 2006, pp. 72-76; Li Zhi, *Shilun guoji chuanbo zai guojia shuli guoji weiwang zhong de zuoyong* (Il ruolo

Un ruolo fondamentale è attribuito in questo senso alle attività di stampo culturale, che spaziano dalla diffusione della lingua e della cultura cinese[5] alla necessità di avere un sistema accademico in grado di attrarre gli studenti stranieri, allo sviluppo di un sistema di media influente a livello internazionale fino all'aspirazione a un ruolo di primo piano nell'ambito della ricerca scientifica e della produzione culturale. In questa prospettiva, è stata attribuita una rinnovata importanza alla tradizione filosofica e al passato imperiale, percepiti e utilizzati non solo in quanto patrimonio di idee, simboli e suggestioni a cui attingere sul piano della comunicazione, ma anche come una risorsa fondamentale per costruire la propria specificità culturale e politica nel mondo globalizzato. Il significato che assume l'evocazione dell'antico impero per l'immagine internazionale della Cina contemporanea è molteplice e riflette sensibilità ed esigenze del tutto moderne. Questo contributo delinea due esempi di questa rivisitazione selettiva del passato imperiale, come strumento di consenso e affermazione internazionale per la ricerca di un maggiore influenza nel contesto mediatico e in quello accademico.

La rappresentazione dell'impero nell'immaginario mediatico: gli sceneggiati storici nel mercato televisivo della grande Cina

Nelle riflessioni cinesi sul *soft-power*, la comunicazione mediatica internazionale riveste un ruolo centrale. In questi ultimi anni il governo della RPC ha investito in modo considerevole nel rafforzamento dal punto di vista strutturale del proprio sistema di mass media per l'estero, con l'obiettivo palese e ambizioso di costruire un'alternativa all'egemonia della grandi *corporations* occidentali sul piano dell'informazione e della comunicazione globale[6].

Il cuore del sistema è rappresentato dall'agenzia di stampa ufficiale Xinhua e dalla televisione di Stato CCTV. Xinhua, che impiega tredicimila giornalisti in cento sedi incluse quelle estere, è responsabi-

---

della comunicazione internazionale nell'alimentare il prestigio internazionale di uno Stato) in "Guoji luntan", VII, 1, 2005, pp. 1-5.

[5] Cfr. S. Ding – R. Saunders, *Talking up China: An Analysis of China's Rising Cultural Power and Global Promotion of Chinese Language*, in "East Asia", XXIII, 2, 2006, pp. 3-33.

[6] Per sviluppi recentissimi confronta W. Lam, *Chinese State Media Goes Global: A Great Leap Outward for Chinese Soft Power?*, in "China Brief", IX, 2, January 2009, pp. 2-4.

le della pubblicazione di giornali e riviste in lingue straniere, come il quotidiano "China Daily", mentre ha in programma anche di avviare un canale televisivo *all-news* in lingua inglese. CCTV, d'altra parte, che da tempo trasmette un canale in lingua cinese destinato ai cinesi all'estero e uno in lingua inglese, in questi ultimi anni ne ha aperto uno anche in lingua francese e in lingua spagnola e prevede, entro il 2009 di attivarne anche uno in lingua russa e uno in arabo[7].

L'importanza attribuita alla televisione come mezzo fondamentale per influenzare l'opinione pubblica globale è testimoniato anche dall'autorizzazione concessa recentemente anche a una stazione televisiva regionale – quella di Shanghai – a istituire un canale in lingua inglese per gli stranieri che risiedono in Asia orientale.

Gran parte del sistema cinese di media internazionali è stato deputato all'informazione e solo in modo minoritario, all'intrattenimento. L'influenza di Xinhua e di CCTV è ancora limitata rispetto a quella dei grandi *network* come BBC a CNN, non solo a livello globale, ma anche regionale. Di fatto, il governo cinese non è ancora riuscito a replicare in Asia orientale il modello rappresentato, nel mondo arabo, dalla televisione Al-Jazeera o ad affermare le proprie industrie della comunicazione come *global player* nella produzione di notizie. Nonostante il tentativo di farne un'agenzia di stampa di rilievo globale, Xinhua rimane essenzialmente la voce ufficiale della Cina popolare; inoltre l'informazione dei canali di CCTV, inclusi i *reportage* sullo sviluppo economico e la società contemporanea cinese, è inferiore agli standard delle grandi reti televisive occidentali. L'impatto di questo investimento nella comunicazione mediatica internazionale, pur destinato a crescere negli anni futuri, è dunque per ora al di sotto delle aspirazioni cinesi.

Davanti a risultati ritenuti non propriamente soddisfacenti, negli ultimi anni l'analisi del problema della comunicazione internazionale è diventata da parte degli addetti ai lavori cinesi più sofisticata: si è, infatti, riconosciuto che il fattore che limita maggiormente l'incisività e il gradimento della produzione mediatica cinese presso il pubblico straniero è rappresentato dalla scarsa qualità, sia sul piano dell'informazione che su quello culturale e dell'intrattenimento. L'eccessivo peso della propaganda e della censura, il linguaggio didascalico e i contenuti stereotipati presenti in molte pubblicazioni e programmi sono, in effetti, elementi che impediscono una comunicazione

[7] Cfr. *ivi*; Cao Ri, *CCTV International: Your Window on China and the World*, Japan Media Communication Center, Online International Symposium, February 2008.

efficace e persuasiva[8]. Il cuore del problema è, dunque, rappresentato dalla debole capacità del sistema dei media di proporre contenuti originali e in grado di incontrare l'interesse del pubblico straniero, pur mantenendo un'identità riconoscibile e distinta, un "marchio" culturale. Questa debolezza è evidente, ad esempio, sul piano del mercato globale dei prodotti televisivi d'intrattenimento, dove la Cina di fatto importa più di quanto riesca ad esportare.

Il rafforzamento dei media cinesi nel contesto globale, e indirettamente dunque l'efficacia della comunicazione internazionale dipendono, infatti, anche dalla capacità della RPC di approfittare delle nuove prospettive aperte dalla ristrutturazione in atto nell'industria e nel mercato televisivi a livello mondiale. In particolare, un'importanza strategica, in termini economici e culturali, va attribuita al pubblico transnazionale della "grande Cina", termine che include la Cina popolare, Hong Kong, Taiwan e, in parte, i cinesi della diaspora, *huaqiao* e *huayi*[9]. Le trasformazioni avvenute nei paesi di cultura cinese o fra le comunità cinesi in Asia orientale negli ultimi venti anni hanno permesso, infatti, l'emergere di un mercato interessante per le televisioni nazionali tradizionali, via cavo e via satellite. Di conseguenza si è sviluppato un sistema transnazionale di produzione attraverso la cooperazione, a vari livelli, delle società pubbliche e private della RPC, di Hong Kong, Taiwan e anche Singapore, tese a capitalizzare al massimo le diverse risorse tecniche e umane presenti nei diversi contesti nazionali[10].

Qui si sono aperte nuove opportunità anche per la comunicazione internazionale della RPC e, di conseguenza, per una crescita dell'influenza culturale della Cina popolare, legate all'export e alla co-produzione televisiva destinata al pubblico di cultura cinese che vive al di fuori della Cina continentale. Si tratta di qualche decina di milioni di persone che rivestono una rilevanza considerevole per il

[8] Fra i vari media solo il cinema cinese è stato capace di attirare l'attenzione del pubblico e dei critici in Occidente ritagliandosi, nel tempo, anche occasioni di successo nell'industria cinematografica hollywoodiana grazie a un'indubbia capacità di molti autori di elaborare in modo originale anche l'apporto occidentale, come dimostrato dal film "Hero" di Zhang Yimou del 2002.

[9] Gli *huaqiao* sono cittadini della RPC che vivono all'estero; gli *huayi* i cinesi cittadini di altri stati.

[10] M. Curtin, *Playing to the World's Biggest Audience. The Globalization of Chinese Film and TV*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London 2007; Y. Zhu – C. Berry (a cura di), *TV China*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2009.

soft-power cinese. Infatti la legittimazione della RPC come superpotenza emergente implica in primo luogo un riconoscimento del suo ruolo di "centro" da parte delle comunità di cultura cinese in Asia e degli abitanti di Taiwan. Gli *huayi* costituiscono una chiave di volta per l'esercizio di un potere politico, culturale ed economico a livello globale, sia per i capitali che sono in grado di mobilitare sia a livello geopolitico.

Il pubblico televisivo della grande Cina è, tuttavia, disomogeneo sul piano linguistico, culturale e sociale.

Dal punto di vista linguistico, va infatti tenuto conto dell'esistenza di due sfere linguistiche principali, quella del mandarino, lingua ufficiale della Cina continentale e di Taiwan, e quella della lingua cantonese, parlata non solo a Hong Kong e nel Guangdong nella RPC, ma anche in moltissime comunità cinesi nel Sud-est asiatico e nel continente americano. A queste si sommano le differenze culturali e sociali, che sono il frutto delle diverse esperienze storiche delle comunità, in particolare in rapporto alla modernità, e che hanno un'evidente influenza nella scelte dei consumi mediatici operate dal pubblico. Questo rende complessa e incerta l'identificazione dei linguaggi e dei temi appropriati ad incontrare un successo diffuso da parte del pubblico nelle diverse aree della grande Cina.

Le differenze sono in particolare avvertite nei prodotti televisivi di ambientazione contemporanea. A Taiwan, ad esempio, i telespettatori mostrano di gradire molto più i *serial* di produzione giapponese e coreana rispetto a quelli cinesi, sia per la qualità di produzione sia per la percezione di un'affinità di valori e di stile di vita, mentre quelli prodotti nella Cina popolare non godono nell'isola dello stesso apprezzamento in quanto sono considerati come troppo legati al contesto culturale e sociale della RPC.

Le società di produzione televisiva della Cina continentale sono, tuttavia, riuscite a ritagliarsi una fetta di mercato importante grazie agli sceneggiati televisivi di ambientazione storica, e in particolare ai drammi storici ambientati nel periodo imperiale. Molti di questi prodotti hanno conosciuto un successo globale all'interno del mondo sinico, accomunando tanto il pubblico dai due lati dello stretto di Taiwan quanto quello delle comunità cinesi d'oltremare. Acquistati e trasmessi da parte di reti televisive in varie aree dell'Asia orientale, la lo-

ro popolarità è dovuta anche alla diffusione attraverso il mercato di noleggio e vendita dei DVD per uso privato[11].

Il successo degli sceneggiati televisivi a carattere storico prodotti dalla RPC è dovuto a una molteplicità di fattori, fra cui la possibilità per le società televisive di usufruire di ambientazioni paesaggistiche e architettoniche molto suggestive. Altro elemento chiave è quello di utilizzare come protagonisti attori sia dello *star-system* taiwanese sia di quello della Cina continentale.

Il successo transnazionale di queste serie sul pubblico di cultura cinese spinge tuttavia anche a interrogarsi anche sulle implicazioni che esse possono avere sul piano dell'immaginario collettivo di questo pubblico e dell'interesse della RPC di legittimarsi come il centro del mondo sinico a livello globale.

In realtà, questo tipo di *serial* a carattere storico include tipologie diverse per contenuto e stile[12]. Alcuni di questi sceneggiati possono essere riportati alla tradizione della "storia non ufficiale" (*yeshi*), dato che la narrazione riguarda sì eventi storicamente accaduti, ma da una prospettiva più aneddotica e popolare, spesso critica rispetto all'ortodossia ufficiale. Fra questi ci sono poi quelli in cui l'ambientazione a carattere storico serve da sfondo a intrecci narrativi di gusto popolare e spesso anche comici, in cui è evidente l'assimilazione della cultura popolare di Taiwan e di Hong Kong.

La rivisitazione della storia imperiale è, invece, l'obiettivo di un altro filone di drammi storici prodotti nella RPC che hanno conosciuto un successo considerevole, oltre che in patria, anche nel mercato di lingua cinese all'estero. In particolare, a questo genere appartengono le serie televisive a carattere storico definite "ufficiali" (*zhengju*): qui il racconto si focalizza sulla storia di alcuni grandi protagonisti della storia imperiale cinese di cui ambiscono a offrire un ritratto articolato. Negli ultimi anni i protagonisti di molte serie di impatto sono stati grandi imperatori, come Yongzheng, Kangxi e Qianlong della dinastia

---

[11] Y. Zhu, *Transnational Circulation of Chinese Language Television Dramas*, in "Global Media and Communication", 4, 2008, pp. 59-80; R. Bai – M. Keane – Y. Zhu (a cura di), *TV Drama in China*, Hong Kong University Press, Hong Kong 2008.

[12] M. A. Keane, *Television Drama in China: Remaking the Market*, in "Media International Australia (Culture and Policy)", 115, 2005, pp. 82-93; Kong Shuyu, *Chongjian diguo: lishi zhengju yu Zhonggguo dangdai minzuzhuyi zai dazhongwenhua zhongde xin de biaoxian xingshi* (Ricostruendo l'impero: gli sceneggiati storici e le nuove espressioni del nazionalismo cinese contemporaneo nella cultura di massa), in "Portal", IV, 1, 2007, pp. 1-9; Y. Zhu, *Yongzheng dynasty and Chinese Primetime Television Drama*, in "Cinema Journal", XLIV, 4, 2005, pp. 3-17.

Qing e, più di recente nel 2005, un lungo sceneggiato di più di sessanta puntate sull'imperatore Han Wudi.

In parte, questi prodotti possono forse essere considerati la traduzione nella cultura di massa televisiva della tradizione didascalica e moralistica della storiografia tradizionale cinese. Gli autori e i registi ne hanno spesso, ad esempio, sottolineato il carattere ufficiale e ortodosso. L'elemento interessante, tuttavia, è rappresentato dal fatto che gli sceneggiati di questo genere offrono una prospettiva inversa rispetto alla tradizione rivoluzionaria e antifeudale della storiografia cinese del XX secolo e ai temi della propaganda della RPC. Infatti, in essi è lampante la rivalutazione del passato imperiale e in particolare della figura e del ruolo dell'imperatore. Il sovrano, ritratto anche nelle sue dimensioni umane e affettive, è rappresentato come il vero protagonista della storia, l'eroe da cui dipendono le sorti della nazione cinese ed è in genere dipinto in termini positivi sia sul piano etico che su quello politico.

Questo revisionismo storico, che non necessariamente nasce per stimolo di ambienti governativi, ma riflette piuttosto gli orientamenti nazionalisti di parte degli intellettuali della RPC, è senza dubbio organico a una strategia di consenso interno imperniata sul patriottismo e sul nazionalismo culturale. Gli sceneggiati suscitano l'orgoglio nazionale evocando la grandezza cinese del passato e legittimano la tradizione politica cinese e la sua specificità: lo sceneggiato dedicato ad Han Wudi, ad esempio, glorifica uno dei periodi più importanti della storia cinese, quello in cui le basi ideologiche e culturali – il confucianesimo – e quelle politico-istituzionali dell'unità imperiale furono definitivamente consolidate.

Tuttavia, questa legittimazione dell'impero viene portata avanti in una chiave del tutto moderna, sia per l'evidente riferimento alla nazione cinese, concetto sconosciuto all'impero, sia perché la moralità dell'eroe/imperatore viene giudicata nei termini della capacità del sovrano di farsi interprete dei bisogni e della volontà collettiva del suo popolo, e di conseguenza sulla base del consenso e riconoscimento popolare. La storia e l'ideologia imperiali sono dunque rivisitate in termini contemporanei e destoricizzate; l'impero messo in scena dalle serie televisive rispecchia inevitabilmente il processo di trasformazione della cultura politica avvenuto in Cina nel XX secolo, al punto che, questa ondata di sceneggiati incentrati su eroiche figure imperiali può essere letta dai telespettatori cinesi come una metafora per celebrare la dirigenza della RPC: gli eventi contro cui si battono gli imperatori e-

roici degli sceneggiati – corruzione politica, instabilità sociale, ostilità esterna – non sono privi di echi contemporanei agli occhi del pubblico televisivo. Va, a questo proposito, sottolineato come proprio gli sceneggiati "imperiali" siano stati criticati da alcuni intellettuali cinesi, che hanno denunciato il carattere demagogico e autoritario della rappresentazione dell'imperatore e la loro inutilità per una maturazione e consapevolezza civica del pubblico[13].

Tali letture, condivisibili se si limita l'analisi al contesto interno alla RPC, spiegano tuttavia poco delle ragioni del successo di questi sceneggiati fra il pubblico di cultura cinese al di fuori della Cina popolare. Piuttosto, va sottolineato in questo caso come, con il suo patrimonio di storie e personaggi, il passato imperiale costituisca non solo una risorsa narrativa importante di per sé, ma anche un orizzonte simbolico attraverso cui evocare e costruire un'identità culturale condivisa. L'apprezzamento dei telespettatori è frutto della capacità di questi prodotti popolari di attivare riflessi e meccanismi di identificazione culturale a prescindere dalla diverse realtà sociali e politico-istituzionali che caratterizzano e dividono il pubblico della grande Cina.

Le storie popolari ambientate nel periodo imperiale permettono, ad esempio, di trattare dilemmi rilevanti, soprattutto a carattere morale, astraendoli da un contesto specifico dal punto di vista sociale, un fatto che indebolirebbe la possibilità, da parte degli spettatori, di immedesimarsi nei protagonisti. Degli sceneggiati a soggetto storico, come le serie dinastiche e imperiali, invece, va tenuto conto di come attorno ad essi si sviluppi un discorso popolare e mediatico sull'identità storica e culturale della Cina. I dibattiti e i commenti sulla correttezza o l'ortodossia nella rappresentazione degli eventi e dei protagonisti del passato nei serial televisivi, comuni sulla stampa e su Internet, sono, in questo senso, una manifestazione di quanto il passato sia tuttora percepito, a livello transnazionale, come una parte costitutiva della propria identità culturale. Questa passione per la storia riflette un tratto distintivo della civiltà cinese, in cui la consapevolezza storica ha sempre rivestito un ruolo centrale nell'identità dell'èlite e che ora trova nei moderni mezzi di comunicazione di massa uno strumento di amplificazione e popolarizzazione.

Inoltre, vale la pena di sottolineare come alcuni dei temi che emergono da queste rappresentazioni dell'impero non sono privi di va-

[13] Cfr. notizia riportata da *AsiaMedi*a, 14 gennaio 2009, http://www.asiamedia.ucla.edu/

lenze e implicazioni politiche. La centralità della dimensione morale nella politica e la preminenza data al dovere del sovrano di garantire l'armonia sociale, che costituiscono alcuni motivi portanti di queste narrazioni televisive dell'impero, rispecchiano preoccupazioni e atteggiamenti che accomunano l'opinione pubblica della madrepatria con quella di Taiwan o di altre comunità cinesi. Non a caso, nel 1999 tanto il premier del governo della RPC, Zhu Rongji, quanto il presidente della Repubblica a Taiwan, Lee Teng-hui (Li Denghui) furono appassionati telespettatori della serie televisiva sull'imperatore Yongzheng, sovrano alle prese con la corruzione dell'amministrazione imperiale.

Attraverso queste rappresentazioni che glorificano il passato imperiale, rivisitato alla luce di istanze contemporanee, si proietta sul piano dell'immaginario non tanto l'idea di un futuro destino di gloria e potenza, quanto piuttosto la persistenza e il valore di una comune radice culturale e di una visione del mondo incentrata su valori di stampo confuciano riattualizzati al presente. Nelle sue diverse sfumature, sia nella storia "ufficiale" che in quella popolare e d'intrattenimento leggero, la rivisitazione dell'impero serve soprattutto a delineare una presupposta identità cinese, che prescinde dalle differenze lasciate dalla storia nelle diverse società del mondo sinico contemporaneo.

La riconcettualizzazione dell'ideale imperiale nella ricerca di un prospettiva cinese alle relazioni internazionali

L'ambito scientifico e accademico, per sua natura transnazionale, costituisce uno di quelli dove la costruzione della propria influenza internazionale riveste, per la Cina, un'importanza strategica, ma anche quello in cui i limiti dell'azione cinese emergono con più evidenza. Ad essere rilevante nella prospettiva del *soft-power* dovrebbe essere, infatti, l'attrazione della propria produzione culturale e la capacità degli intellettuali cinesi di porsi al centro del mercato di idee e dei dibattiti contemporanei dando un apporto originale. Tuttavia, in una prospettiva nazionalista, questo apporto dovrebbe anche essere culturalmente distinto e riconoscibile.

Fin dall'avvio delle riforme economiche, il richiamo a trovare e affermare "le caratteristiche cinesi" (*you Zhongguo tese*) e quindi la specificità nazionale nelle scienze sociali e umane è stato enfatizzato dalla dirigenza della RPC come baluardo politico-ideologico ai rischi di una "occidentalizzazione" e deriva borghese della produzione cul-

turale ed accademica sul contesto interno. Negli anni Novanta del Novecento, da slogan essenzialmente riferito alla necessità di preservare l'ortodossia socialista, questo richiamo si è saldato con quella rivalutazione e riscoperta della tradizione culturale cinese e in particolare del confucianesimo che ha accompagnato la crisi dell'ideologia marxista e maoista nel contesto di rapida modernizzazione economica e sociale.

La riscoperta del pensiero confuciano nella Cina contemporanea è un fenomeno complesso, che ha implicazioni filosofico-culturali e politiche a carattere transnazionale, dato che coinvolge tanto la Cina continentale quanto Taiwan e la diaspora, e che si salda al grande tema dell'identità e dell'unità culturale dei cinesi[14]. Nella Cina popolare, alcuni valori confuciani trovato un riconoscimento e strumentalizzazione politica esplicita da parte dell'attuale dirigenza, mentre nel discorso accademico il confucianesimo è stato riproposto come la possibilità di offrire una prospettiva innovativa su molti dei dilemmi posti dalla modernità in Cina[15].

Negli ultimi anni, tuttavia, il fenomeno si è in parte anche saldato con la centralità attribuita alla cultura nella costruzione del *soft-power* e, di conseguenza, con l'aspirazione cinese a rivestire un ruolo di primo piano nell'ambito della produzione di idee a livello globale. Il confucianesimo, in questa prospettiva, è inteso rappresentare il più genuino contributo intellettuale e filosofico della Cina all'umanità, ma anche una risorsa filosofica per comprendere e soprattutto proporre soluzioni alternative ai grandi problemi del mondo contemporaneo a livello globale.

Il dibattito sull'ordine internazionale e sulla specificità di un contributo cinese a una nuova teoria delle relazioni internazionali è uno degli ambiti più emblematici e interessanti di questi sviluppi, perché tende a uscire dai termini del discorso filosofico per spostarsi, implicitamente, anche sul piano politico. Fra i vari settori della ricerca accademica contemporanea, la teoria delle relazioni internazionali è, per la Cina, particolarmente significativa sul piano simbolico. Storicamente l'impatto fra la concezione sinocentrica dell'impero confuciano e

[14] Cfr. S. Li, *Contemporary Neo-Confucianism: Its Background, Varieties, Emergence and Significance*, in "Dao", II, 2, 2003, pp. 213-233; J. Makeham, *Lost Soul: Confucianism in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Harvard University Asia Center, Cambridge (Mass.) 2008.

[15] Si veda ad esempio D. Bell, *China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society*, Princeton University Press, Princeton 2008.

quella dell'ordine internazionale di Stati sovrani, infatti, è stato uno dei passaggi più rilevanti della drammatica crisi d'identità politica e culturale che hanno accompagnato la lenta trasformazione della Cina in uno Stato-nazione moderno fra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento. Dopo la fondazione della Repubblica Popolare Cinese, le teorie che sono state chiamate a giustificare le scelte di politica estera sono state in gran parte elaborate astrattamente sull'applicazione dell'ideologia marxista-leninista nella sua interpretazione maoista all'analisi del mondo. Negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, è, invece, emerso all'attenzione degli ambienti accademici il problema della carenza di un sistema concettuale che rendesse conto della visione originale e propria della Cina e quindi dei suoi orientamenti nel mondo delle relazioni internazionali. Da qui hanno trovato nuova attenzione anche quei concetti politici ed etici confuciani di epoca imperiale, che strutturavano la visione del mondo e la posizione della Cina rispetto ad altre entità statali e non prima della metà dell'Ottocento all'interno del sistema tributario[16].

Un tentativo esplicito di proiettare i concetti della filosofia politica cinese tradizionale nel dibattito internazionale contemporaneo è stato quello fatto da Zhao Tingyang, noto ricercatore di filosofia politica per l'Accademia Cinese di Scienze Sociali, uno dei *think-tank* più ascoltati dalla dirigenza cinese.

Nel 2005, Zhao ha pubblicato in Cina un testo di grande successo, dal titolo il *Sistema del* tianxia (ciò che c'è sotto il cielo)[17]. In esso, richiamandosi alle concezioni ideali che erano state alla base dell'impero cinese, egli individua alla radice della crisi dell'ordine internazionale contemporaneo l'egemonia dello Stato nazionale e l'assenza di istituzioni genuinamente "mondiali". Come rimedio Zhao propone, in termini utopici, di provare a ripensare il mondo attraverso la concezione di *tianxia* alla base dell'antico impero cinese. Attraverso una rilettura selettiva e in parte strumentale di alcuni testi della tradizione cinese, il filosofo sottolinea come il *tianxia* parta dal ricono-

[16] X. Song, *Building International Relations Theory with Chinese Characteristics*, in "Journal of Contemporary China", X, 2001, pp. 61-74; G.C.K. Cheung, *International Relations Theory in Flux in View of China's Peaceful Rise*, in "The Copenhagen Journal of Asian Studies", XXVI, 2008, pp. 5-18; Y. Qin, *Why Is There No Chinese International Relation Theory?*, in "International Relation Asia-Pacific", VII, 2007, pp. 313-340.

[17] Zhao Tingyang, *Tianxia tixi: Shijie zhidu zhexue taolun* (Il sistema del *tianxia*: una filosofia per le istituzioni mondiali), Chinese Academy of Social Sciences, Beijing 2005.

scimento della molteplicità di soggetti diversi che compongono il mondo e che ne vengono tutti ugualmente legittimati politicamente. Secondo Zhao l'ordine globale non può essere garantito da un sistema "internazionale" basato sulle relazioni fra Stati, né da istituzioni modellate come gli imperi occidentali o quelli coloniali, che altro non sono che l'estensione "universale" dei principi e dei valori di uno specifico Stato. L'istituzione mondiale teorizzata dal filosofo cinese vuole essere un sistema alternativo, dove le contraddizioni e le contrapposizioni di interessi si risolvono in un'armonia superiore e la cui legittimazione viene dal consenso popolare globale.

Come ha argomentato Callaghan, la posizione intellettuale di Zhao, a prescindere dalla correttezza della sua interpretazione dei testi classici, va essenzialmente letta dalla prospettiva del complicato intreccio di relazioni che sono alla base del discorso politico e accademico cinese sul nazionalismo e il cosmopolitismo all'interno della RPC[18].

Nondimeno, le idee di Zhao, e la sua stessa figura, riflettono senza dubbio la ricerca, da parte cinese, di un maggiore *soft-power*. Pur ammettendo la natura utopica della sua proposta, Zhao pone, ad esempio, il suo modello direttamente in relazione al dibattito contemporaneo sulla crisi dell'ordine internazionale e sul fallimento di istituzioni come l'ONU nel garantire la pace. Di fatto, l'elaborazione filosofica si sposta sull'attualità, e l'intento è quello di proporre il *tianxia* come materia di riflessione intellettuale a livello transnazionale, e non solo interna al paese.

Riproporre alcuni elementi della visione politico-filosofica dell'antico impero nell'analisi delle relazioni internazionali della Cina è un'ambizione intellettuale non esente, inoltre, da implicazioni politiche direttamente rilevanti per il *soft-power* cinese. Suggerire di pensare il mondo attraverso il concetto di *tianxia* vuol dire enfatizzare in particolare la centralità dell'armonia e del consenso come strumenti di ordine e pace globale. È una proiezione sul piano del dibattito intellettuale transnazionale di uno dei temi dominanti del discorso portato avanti dalla stessa dirigenza politica cinese contemporanea, che con il presidente Hu Jintao e il premier Wen Jiabao puntano esplicitamente a sottolineare l'importanza dell'armonia sociale ed economica e a connotare in termini di consenso popolare la propria strategia politica.

---

[18] W. A. Callahan, *Tianxia, Empire and the World: Soft Power and China's Foreign Policy Discourse in the 21st Century*, British Inter-University China Centre Working Paper Series, 1, 2007.

Anche nel discorso sulla politica estera, l'armonia è una delle parole chiave: l' ascesa della Cina è rappresentata come pacifica, il suo potere come elemento di stabilità a livello mondiale, il suo orientamento verso la ricerca dell'armonia negli interessi di tutti. Attraverso questa rievocazione dell'ideale imperiale di ordine globale, riletto alla luce delle priorità della contemporaneità, l'immagine di una Cina pacifica e lontana da tentazioni egemoniche che viene comunemente portata avanti dalla classe dirigente cinese trova una sua prospettiva storica e una giustificazione intellettuale[19].

Che questa rivisitazione dell'impero sia da ricollegare alla ricerca di *soft-power* è testimoniato anche dalla stessa figura di Zhao Tingyang. Egli sembra porsi come "intellettuale globale". Egli si mostra attivo nella rete accademica internazionale e nel dialogo interculturale, soprattutto in Europa; ha un suo sito dove discute di temi contemporanei, mostrando una chiara intenzione di dare il proprio apporto alle riflessioni contemporanee nell'ambito della filosofia politica. Una versione abbreviata del suo saggio è stato pubblicato da "Social Identities"[20], e questa traduzione in lingua inglese può anche essere letta attraverso il suo sito. Le sue idee sono riprese e riproposte da vari studiosi cinesi di relazioni internazionali attivi all'estero.

In termini concreti, tuttavia, l'impatto del discorso sul *tianxia* è rimasto confinato, per ora, all'interno del dibattito sul relativismo culturale e del dialogo interculturale. È opinione diffusa nel mondo accademico cinese, d'altronde, che i concetti di filosofia politica che la Cina può attualmente offrire siano in concreto poco utili nel dibattito internazionale, dove l'egemonia della visione occidentale della politica internazionale può essere difficilmente scalfita davanti a dei rapporti di forza in cui la RPC si percepisce ancora, nella realtà dei fatti, come svantaggiata sul piano della comunicazione.

[19] Per un'analisi della strategia comunicativa "confuciana" nella politica estera cinese sotto l'attuale leadership e dei suoi riflessi nella stampa cinese si veda C. Qing, *Confucian Vision of a New World Order? Culturalist Discourse, Foreign Policy and the Press in Contemporary China*, in "The International Communication Gazette", LXIX, 5, 2007, pp. 431-450.

[20] T. Zhao, *Rethinking Empire from a Chinese Concept "All-under Heaven" (Tianxia*), in "Social Identities", XII, 1, 2006, pp. 29-41.

Osservazioni conclusive

La rivisitazione dell'impero nella Cina contemporanea è un fenomeno complesso e articolato e qui si è solo voluto dar conto, in modo preliminare, dei significati che questo fenomeno assume come risorsa simbolica fondamentale per costruire l'immagine della Cina all'esterno. Se sul piano interno la rievocazione della gloria imperiale è uno strumento per proiettare nel passato aspettative di potenza, nell'ambito della comunicazione internazionale l'impero sembra costituire soprattutto un richiamo a un supposto nucleo di valori politici e sociali, che vogliono essere al tempo stesso culturalmente specifici e di valenza globale.

La sua funzione è soprattutto quella di offrire un immaginario suggestivo attraverso cui tentare di costruire una rappresentazione della Cina come civiltà storicamente tollerante, pacifica, protesa a governare attraverso il consenso, e per questo legittimata moralmente a rivestire un ruolo di protagonista nel contesto mondiale.

Questa riscoperta dell'impero, tuttavia, è tanto una prova del peso assunto dal nazionalismo culturale nella Cina di oggi, quanto una conferma della problematicità dell'identità cinese contemporanea nel contesto globale. L'impero, infatti, può essere proposto come fulcro di identità solo attraverso l'evocazione di valori radicati più nel passato che nel presente o come una risorsa concettuale che vuole essere alternativa al pensiero politico occidentale ma non riesce a generare un discorso politicamente influente a livello internazionale. Più che costituire un'efficace risorsa di *soft-power*, esso rispecchia le preoccupazioni e le ansie che attraversano la dirigenza e parte della classe intellettuale della RPC, l'incertezza e i limiti che la Cina percepisce nella sua proiezione a superpotenza sul piano culturale e dell'immaginario.

Silvia Burini

IL VOLTO DELL'IMPERO RUSSO: PER UNA SEMIOTICA DEL RITRATTO

Il tema del ritratto del potere è un argomento vasto e passibile di approcci diversi[1]: ho scelto in questo scritto di non fare una rassegna di ritratti dei regnanti russi ma, basandomi su alcuni spunti teorici, di trattare solamente esempi che ritengo emblematici.

In uno dei suoi ultimi scritti, *Il ritratto*[2], Jurij Lotman sostiene che il ritratto è il genere pittorico più naturale, adatto per la stessa natura a incarnare la sostanza stessa dell'individuo, ma è altresì il tipo di pittura "più filosofico", giacché si costruisce sul confronto "quello che l'uomo è" e "ciò che dovrebbe essere"[3].

Lotman giunge all'originale concezione del ritratto quale particolare "detonatore" dell'arte del periodo, poiché capace di innescare la dinamica del processo culturale; in altre parole, la ritrattistica, a dispetto della sua apparente predeterminatezza, trasporta l'arte nello spazio dell'esplosione e dell'imprevedibilità. Inoltre, nel ritratto emerge una precisa dominante artistica, quella di esigere l'intromissione nel *byt*, ossia nel "quotidiano"[4], riallacciandosi al legame necessario e irrecidibile tra *byt* e cultura.

---

[1] La bibliografia sull'argomento è sterminata. Mi limito a indicare i testi da me consultati in questo caso: M. Alpatov, *Očerki po istorii portreta*, Iskusstvo, Moskva 1937; G. El'ševskaja, *Model' i obraz: koncepcija ličnosti v russkom i sovetskom živopisnom portrete*, Sovetskij chudožnik, Moskva 1984; T. Karpova, *Smysl lica. Russkij portret vtoroj poloviny XIX veka*, Aleteja, Sankt-Peterburg 2000; I. Pružan - V. Knjazeva, *Russkij portret konca XIX – načala XX veka*, Izobrazitel'noe iskusstvo, Moskva 1980; E. Pommier, *Il ritratto: storia e teorie dal Rinascimento all'età dei Lumi*, Einaudi, Torino 2003; G. Simmel, *Il volto ed il ritratto. Saggi sull'arte*, Il Mulino, Bologna 1985; P. Sorlin, *Persona: del ritratto in pittura*, Tre Lune, Mantova 2002; L. Zinger, *Sovetskaja portretnaja živopis' 1917 – načala 1930-ch godov*, Izobrazitel'noe iskusstvo, Moskva 1978; *Idem*, *Očerki teorii i istorii portreta*, Izobrazitel'noe iskusstvo, Moskva 1986; G. Vdovin, *Persona – individual'nost' – ličnost': opyt samosoznanija v iskusstve russkogo portreta XVIII veka*, Progress-Tradicija, Moskva 2005.

[2] Cfr. Ju. Lotman, *Il ritratto*, in *Idem*, *Il girotondo delle muse*, Moretti e Vitali, Bergamo 1998, pp. 63-96.

[3] Ju. Lotman, *Il ritratto*, cit., p. 78.

[4] Il termine, in realtà, possiede valenze ben più pregnanti e sfumate del corrispettivo italiano. Concetto lotmaniano *in toto*, il *byt* incarna una visione della vita reale che in-

Partendo dall'assunto che il ritratto sia dunque un genere in grado di attivare una situazione semiotica nuova, focalizzerò la mia attenzione su due momenti storici specifici: la nascita del ritratto del potere in Russia, che coincide con gli albori della pittura russa profana, e un nuovo momento di "esplosione", in senso lotmaniano[5], del ritratto del leader nella Russia di Stalin. Il confronto di queste due iconografie svelerà non poche relazioni.

Fig. 1

Non è possibile leggere la storia della cultura russa come un processo di evoluzione naturale e organica. Essa è infatti contassegnata da continui scossoni rivoluzionari o appunto da "esplosioni". Tutto ciò è legato al fatto che la Russia si è sempre riferita a modelli stranieri, avviando periodicamente processi di revisione che si sono espressi in un rifiuto radicale del passato e nell'assunzione di nuovi valori culturali. Tuttavia il richiamo a modelli esterni non priva affatto la cultura russa di un'originalità sua propria: le forme straniere trasferite sul terreno russo acquisiscono nuovo significato e nuove funzioni. La storia della cultura russa viene a essere in questo modo il risultato dell'assimilazione creativa di modelli culturali importati, per usare un'espressione di Boris Uspenskij[6].

La pittura russa nasce come *ikonopis'*, "isografia", ossia pittura di icone: non a caso i primi ritratti profani somigliano molto alle icone. Ai pittori d'icone non era permesso di raffigurare personaggi viventi; il passaggio a cui assistiamo è quello che ci conduce dalla *iko-*

---

duce a riflessioni semiotiche, e viceversa; come scrive Lotman: "*Byt* è il consueto decorso della vita nelle sue forme reali e pratiche; *byt* sono le cose che ci circondano, le nostre abitudini, il nostro comportamento di ogni giorno. Il *byt* ci circonda come l'aria e, come dell'aria, ce ne accorgiamo solo quando manca, o quando è inquinata" (Ju. Lotman, *Besedy o russkoj kul'ture*, Iskusstvo-SPB, Sankt-Peterburg 1994, p. 10).

[5] Cfr. Ju. Lotman, *La cultura e l'esplosione*, Feltrinelli, Milano 1993.

[6] Cfr. B. Uspenskij, *La pittura nella storia della cultura russa*, in *Volti dell'Impero Russo. Da Ivan il Terribile a Nicola I*, catalogo della mostra, Electa, Milano 1991, p. 41.

nopis', rappresentazione di immagini sacre, alla *živopis*', rappresentazione di ciò che è vivente. Questo cambiamento è legato al fatto che, a partire dal XVIII secolo, la Russia comincia a orientarsi sul sistema di valori occidentale, fenomeno in larga parte dovuto alle riforme di Pietro I e alla rivoluzione culturale da esso propiziata. L'europeizzazione della Russia si associa alla secolarizzazione della sua cultura, e ciò vale anche per le arti figurative. Anche in ambito artistico le nuove forme appaiono prima nell'arte religiosa; la nuova estetica pittorica si afferma inizialmente proprio nelle icone, e su questa base sorgerà la ritrattistica e più in generale la pittura profana. Dal punto di vista ortodosso l'icona [7] è ontologicamente legata alla raffigurazione dell'archetipo ed è perciò inconciliabile con la rappresentazione naturalistica. Il mondo raffigurato nell'icona non ha nulla in comune con il *byt* e qualsiasi tipo di naturalismo è fuori luogo; eppure, proprio all'interno della pittura d'icone cominciano a essere usati metodi pittorici che derivano dalla pittura profana d'influenza occidentale. Di conseguenza anche l'efficacia artistica del ritratto agli albori della sua comparsa è legata all'icona: lo spettatore inevitabilmente correlava il ritratto all'icona e alla sua lunga tradizione simbolica. L'atteggiamento di colui che guardava verso il ritratto era per ciò stesso contraddittorio: si poneva innanzitutto il problema del "diritto" di possedere un ritratto, poiché le icone non rappresentavano persone viventi.

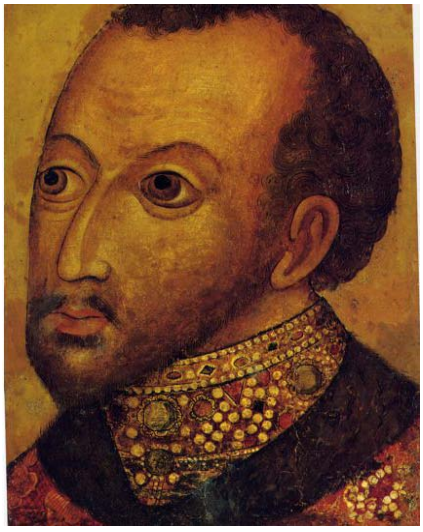

Fig. 2

Il ponte di passaggio tra icona e ritratto è un genere intermedio, conosciuto come *parsun* (o *parsuna*, corruzione del latino *persona*), ossia icone che rappresentano persone realmente vissute.

Bisogna considerare che la rappresentazione dei volti non appartenenti ai santi era ritenuta un arbitrio: per questo motivo il Concilio dei Cento Capitoli nel 1551 tolse il divieto di rappresentare nelle icone gli zar in vita, i prìncipi e il clero. Il *parsun* si può definire come una sorta di protoritratto o di ritratto in forma embrionale. Il primo tipo di rappresentazione veridica testimoniato in Russia sono i

[7] Cfr. Ju. Lotman, *Il ritratto come specchio*, in *Volti dell'Impero Russo*, cit., pp. 17-24.

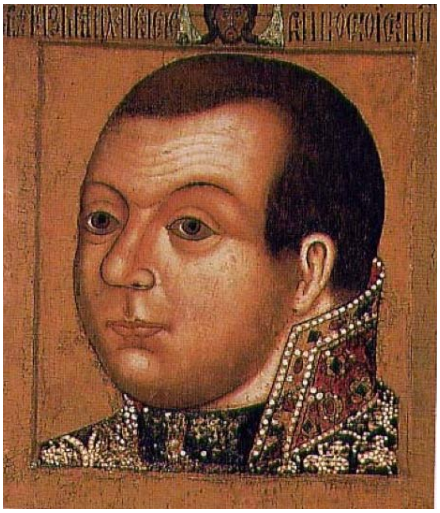

Fig. 3

parsuny di Ivan IV il Terribile (figura 1), di Fedor Ioannovič (figura 2), secondo figlio di Ivan e ultimo zar della stirpe dei Rjurik, e del principe condottiero dell' "epoca dei torbidi" Michail Skopin-Šuiskij (figura 3). È ignoto se tali immagini fossero state ideate come ritratti epitaffiali, tuttavia gli ultimi due vennero posti a tale scopo nella cappella funeraria. Nelle "icone" dei contemporanei, la raffigurazione si attiene allo stesso canone usato per i santi: si concretizzano i tratti più generali, caratteristici di una certa tipologia a seconda dell'età e dello status. I tre ritratti summenzionati sono stati eseguiti se non da un impressione diretta, per lo meno su conoscenza dei modelli.

Il primo – che è quello su cui mi concentrerò – raffigura Ivan IV probabilmente subito dopo la sua morte. Pur nella forte stilizzazione, i tratti individuali sono convincenti. Gli occhi enormi cerchiati di scuro sono pieni di sentimento mistico. Il tratto individuale non viola il canone, ma ne rivela il limite estremo, conferendo all'effigie un'espressione spirituale. Come dipinto, è emblematico dell'epoca: la tecnica è ancora quella dell'icona, ma già si scorge il tentativo di creare un'immagine di personalità individuale. I capelli radi disegnati con naturalezza, il naso marcato e la posizione asimmetrica degli occhi delineano un'espressione complessiva che esprime angoscia e insicurezza. Se lo si paragona con i ritratti di matrice europea, emerge la differenza tra cultura russa e quella occidentale. Per i russi il sovrano è l'unto del Signore, teso all'elevazione dell'anima. Il sistema russo aspira a esprimere l'inesprimibile, lo spirituale che si contrappone al contingente. Nel corrispettivo occidentale è stato percorso un lungo cammino, durante il quale sono già stati appresi i mezzi per rendere la materialità del mondo e dell'uomo. Una studiosa russa ha scritto che "la carne nei *parsuny* si limita a contenere la vita potenziale, ma non diventa mai viva"[8].

[8] L. Rudneva, *Il ritratto: un itinerario storico*, in *Volti dell'Impero Russo*, cit., p. 48.

Il *parsun* a figura intera di Fedor Alekseevič (terzo figlio dello zar Aleksej, già della dinastia dei Romanov; figura 4) è l'ultimo esempio di questo tipo di pittura e rappresenta il massimo dell'individualizzazione ammessa dal linguaggio artistico dell'icona.
Interessante è la presenza l'icona dello *Spas Neruchotvornyj* (Salvatore Acheropito), che si trova sopra la testa dello zar. La croce non è simmetrica al viso del Redentore e introduce un elemento di realtà nel ritratto convenzionale. Il *Salvatore Acheropito* (figura 5), icona ritenuta miracolosa in quanto "non fatta da mano umana", è un modello importantissimo per l'iconografia degli zar e in generale per il ritratto come genere. Scrive a riguardo Ju. Lotman:

Fig. 4

Merita attenzione un particolare tipo di quadro, sorta di ponte tra l'icona e il ritratto: è la raffigurazione frontale del viso di Cristo, che è la più alta espressione dell'idea del ritratto umano e divino allo stesso tempo. Questa duplicità, in sostanza, svela la natura del ritratto come tale[9].

La relazione tra il ritratto dello zar, come poi anche del dittatore, con l'icona del Cristo Salvatore è molto stretta. A proposito è illuminante ciò che scrive Ryszard Kapu ścinski:

> Lo zar è considerato Dio in senso strettamente letterale. Per centinaia d'anni durante l'intera storia russa. Solo nel XIX secolo un decreto zarista impone di togliere dalle chiese il ritratto dello zar. Un decreto zarista! Senza di esso nessuno avrebbe mai osato toccare quel ritratto-icona. Perfino Bakunin, l'anarchico e il sovvertitore, il giacobino e il dinamitardo chiama lo zar il "Cristo russo". Nella misura in cui gli

[9] Ju. Lotman, *Il ritratto*, cit., p. 78.

> zar sono vicari di Dio, Lenin e Stalin sono vicari del comunismo mondiale. Sono anche loro degli eletti[10].

Il ritratto dello zar può essere, dunque, solo convenzionalmente considerato un ritratto profano: di fatto l'iconografia di riferimento rimane quella sacra[11], come si vedrà anche nel caso della rappresentazione di Stalin[12].

Per un ulteriore sviluppo verso la ritrattistica profana era necessario però uno smottamento, una rottura. Così il legno e la tempera dell'icona vennero sostituiti dalla tela e dai colori del quadro a olio. L'arte impersonale della Russia antica si basava sul concetto di condivisione di un comune ideale spirituale e umano. Con l'avanzare della nuova epoca, l'artista viene posto di fronte a un compito nuovo: la raffigurazione dell'individuo, della personalità singola. Abituati all'autorità dell'*exemplum*, i maestri russi si impadronirono prontamente della formula del ritratto, elaborata in Occidente ormai da molto tempo, nella sua variante cortigiano-cosmopolita di derivazione manieristico-barocca. In Russia venne recepita la variante polacco-ucraina[13], che corrisponde perfettamente al gusto della corte russa: in quanto variante ritrattistica modesta rispetto al resto dell'Europa, essa rappresenta per la Russia il momento di transizione verso la pittura dell'epoca moderna. Tracce dei *parsuny* emergono ancora a metà del secolo XVIII. Intanto, il ritratto ufficiale si consolida, divenendo segno rituale di appartenenza al potere supremo, sia esso epitaffiale, equestre o storico. Da qui deriva la sua struttura semantica: esso deve esprimere, pur nell'individuazione personale, l'autorità dello zar, deve raffigurare i simboli del potere.

---

[10] R. Kapuścinski, *Imperium*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 80.

[11] Per una trattazione adeguata di questo aspetto cfr. V. Živov - B. Uspenskij, *Car' i Bog. Semiotičeskie aspekty sakralizacii monarcha v Rossii*, in B. Uspenskij (a cura di), *Jazyki kul'tury i problemy perevodimosti*, Nauka, Moskva 1987, pp. 47-153.

[12] Cfr. in proposito S. Burini, *Realismo socialista e arti figurative. Propaganda e costruzione del mito*, in "Esamizdat", III (2-3), 2005, pp. 65-82.

[13] Cfr. L. Rudneva, *op. cit.*, p.48

Fig. 5

Già il regno di Aleksej Michajlovič, padre di Pietro, era stato un momento di crescita inarrestabile dei nuovi tratti laici. Dopo l'incoronazione di Pietro I, il ritmo dei cambiamenti si fece rapidissimo; l'europeizzazione, che fino a quel momento si presentava priva di estremismi, accelerò bruscamente. Le riforme cominciarono dal quotidiano: dal celebre taglio della barba e dalle modifiche nelle abitudini di abbigliamento; si tratta, tuttavia, di cambiamenti di costume che annullano tradizioni secolari.

Nel 1721, assunto il titolo di imperatore, Pietro comincia a chiamarsi ufficialmente Pietro il Grande, senza patronimico, nonché Padre della Patria, traducendo dal latino l'appellativo tradizionale degli imperatori romani. Ma in Russia erano soliti appellarsi senza patronimico soltanto i santi, il clero, mentre il Padre della patria era tradizionalmente il Patriarca: per il popolo, quindi, Pietro usurpava privilegi spirituali, tanto da essere considerato alla stregua di Anticristo. Semioticamente parlando, per una coscienza che non fa distinzione tra espressione e contenuto, il cambio di costume è sospetto, poiché il mutamento dell'esteriorità è recepito come perversione dell'essenza.[14]

[14] A questo proposito cfr. Ju Lotman, *Moda. Abbigliamento*, in *Cercare la strada. Modelli della cultura*, Marsilio, Venezia 1994, pp.55-68

Nel XVIII secolo la ritrattistica si muove in due direzioni: la prima tendenza segue la linea ufficiale, solenne, che ha come caratteristica la riproduzione del dettaglio, rimandando lo spettatore al rango, alla posizione sociale e all'incarico del personaggio rappresentato; l'altra tendenza è espressa in una serie di tele che concentrano l'attenzione non sui simboli del potere, ma sulla psicologia individuale. Tale tradizione ebbe inizio negli anni '20 con il pittore Ivan Nikitin. Celebre esempio è il suo ritratto di Pietro I (figura 6), dipinto senza decorazioni o attributi regali. Il volto illuminato risalta sullo sfondo scuro, che assorbe la figura di Pietro; lo sguardo rivolto allo spettatore è volitivo e crudele al tempo stesso; banditi gli accessori, il ritratto non cessa di avere in sé un significato simbolico: la sua stessa struttura indica il valore che si sovrappone alla rappresentazione della persona. Ha così inizio la descrizione psicologica con elementi simbolici.

Fig. 6

È nella ritrattistica che la pittura profana russa del XVIII secolo compì la propria evoluzione e cominciò ad esistere. Ma a questo punto si entra nella storia della ritrattistica russa come genere: imboccare questo percorso, tuttavia, mi porterebbe lontano dal tema di questo scritto. Abbandono perciò questo sentiero e, seguendo lo spunto lotmaniano del ritratto quale detonatore della cultura, cercherò di partire dall'iconografia di Ivan il Terribile per giungere a quella di Stalin. Vittorio Strada scrive che, quando il 15 aprile del 1930 Majakovskij si suicidò, questa morte non fu sentita dai contemporanei come un evento legato alla letteratura[15]. Ne dà in qualche misura una conferma, infatti, Pasternak, che ne *Il salvacondotto* è come se vedesse nella morte di Majakovskij la fine di un'epoca e una svolta nella propria esistenza. Così Pasternak modella la maschera mortuaria dell'amico dopo che si era recato a visitarne la salma:

[15] Cfr. V. Strada, *Abbozzo di un ritratto del Potere in Russia*, in *Volti dell'Impero Russo*, cit., pp. 25, 30.

> Giaceva sul fianco, il viso rivolto alla parete, accigliato, grande, nascosto fino al mento dal lenzuolo, con la bocca socchiusa, come in sonno. Voltando fiero le spalle a tutti, anche così disteso, anche nel sonno, sembrava slanciarsi caparbiamente chissà dove e allontanarsi. Il suo volto mi riconduceva ai tempi in cui aveva detto di sé "bello, ventiduenne", perché la morte aveva ossificato la mimica, che raramente le capita di serrare tra i suoi artigli. La sua era un'espressione con cui si dà inizio e non si mette fine alla vita. Era imbronciato e indignato[16].

Fig. 7

Secondo Strada, l'*ecfrasis* di Pasternak è molto di più di un'espressione facciale raggelata dal dileguarsi della vita, ma comprende in sé il ritratto dello stesso Pasternak e il ritratto dell'epoca di entrambi quale esso si delinea, simbolicamente, nelle pagine successive:

> Quando tornai la sera, era già nella bara. […] D'improvviso, fuori, sotto la finestra, immaginai di vedere la sua vita, che apparteneva ormai tutta al passato. S'avviò di lato dalla finestra come una strada silenziosa, orlata di alberi, simile alla Povarskaja. E il primo a schierarsi in essa, accanto al muro, fu il nostro Stato, il nostro incredibile Stato, che non ha precedenti, che irrompe nei secoli ed è per sempre da essi accolto. […] La somiglianza tra i due era così sorprendente che sembravano gemelli.[17]

La maschera mortuaria plasmata da Pasternak trova dunque, secondo Strada, una sorta di doppio nel "nostro incredibile Stato". Lo stato "gemello di Majakovskij" è quello che si chiama sovietico o rivoluzionario; uno stato senza precedenti per la sua ideologia, ma, in senso storico, lo stato apparso a Pasternak come uno spettro ha un suo antenato non meno incredibile dell'autocrazia russa.

---

[16] B. Pasternak, *Il salvacondotto*, Passigli, Firenze 1990, p. 185.
[17] *Ivi*, p. 189.

Fig. 8

Qui la domanda è d'obbligo: se lo stato appare senza volto, come è possibile approntarne il ritratto? Sicuramente il ritratto dello stato è possibile come galleria di ritratti dei suoi titolari, i quali si differenziano dalla rappresentazione di un semplice mortale per simbolicità e storicità nonché per i segni e le insegne del potere. Anche sul volto di un sovrano ritratto si possono leggere caratteristiche psicologiche e personali, ma più marcate sono le tracce di una sorta di super-ritratto, come scrive Strada[18], o, si direbbe, di un meta-ritratto del potere, da intendersi non tanto come somma dei ritratti dei potenti né come ritratto collettivo della durata di un potere, quanto come schema e disegno del potere in sé.

Bisogna anche considerare che i ritratti dei sovrani un tempo erano solo pittorici, ma poi divennero anche fotografici e cinematografici. Esistono film che hanno segnato indelebilmente il modo di rappresentare un personaggio e di condizionarne la ricezione futura.

È il caso dell'ultimo film di Sergej Ėjzenštejn, *Ivan il Terribile*, che tenne occupato il regista dal 1941 fino all'anno della morte, il 1948.

[18] Cfr. V. Strada, *op. cit.*, p. 26.

Fig. 9

Commissionata da Stalin, la pellicola vide la luce sotto la personale supervisione del dittatore georgiano. Benché fosse passato alla storia come il più crudele tra i leader russi del passato, Ivan IV era però il favorito di Stalin; il film avrebbe dovuto far parte di una campagna di riabilitazione del Terribile, tesa a trasformare la sua immagine da quella di zar repressivo a quella di sovrano progressista. L'allusione, senza andare troppo per il sottile, era naturalmente all'epoca staliniana stessa. Si instaurò nuovamente una sorta di filo rosso tra passato e presente, che si tradusse nella richiesta di un meta-ritratto: il *parsun* di Ivan IV nella sua forma cinquecentesca viene trasposto in forma cinematografica e al ritratto del Terribile si sovrappone il volto "incredibile" dello stato staliniano. Si ha a che fare con un ritratto che, di fatto, allude ad altri ritratti, ossia al sovrapporsi delle varie ipostasi dello stato russo.

Benché i gusti di Stalin fossero noti, il percorso si rivelò più accidentato del previsto. La prima parte del film vinse il premio Stalin, la seconda parte venne invece aspramente criticata, ostacolando la gestazione della terza parte, che infatti non vide mai la luce[19]. Ėjzenštejn fece di Ivan IV l'eroe del film, ma dovette fare i conti con l'interpretazione che dell'illustre antenato dava il nuovo zar, Stalin in persona. Ciò che turbava quest'ultimo è che nel film Ivan il Terribile si comporta in modo contraddittorio: detiene il potere supremo, si ap-

[19] Cfr. Ju. Tsivian, *Ivan the terrible, Ivan Groznyj*, British Film Institute, London 2002, p. 12.

Fig. 10

propria di tutte le forme di potere, partecipa a dispute religiose, formula teorie sullo stato, ma al tempo stesso recita il ruolo dell'esule indifeso e percepisce costantemente se stesso come un fuggiasco (di qui la sua maschera di monaco)[20]. La compresenza di queste due ipostasi urta e, forse, spaventa Stalin in un momento storico in cui egli si sente in pericolo. Il confronto tra l'iconografia di Ivan IV e quella di Stalin si rivela un argomento che merita approfondimenti in altra sede.

Come scrive Ju. Tsivian, nel settembre 1946 una risoluzione del Comitato Centrale addossa al film due colpe: "…various "misrepresentations of history", on the one hand, the obtrusive visual style, on the other"[21]. Per Stalin, tuttavia, più grave era quello che non veniva esplicitato nell'atto d'accusa: l'evidente parallelo tra l'epoca di Ivan IV e la propria, un confronto che via via, nella sviluppo della trama, diventava sempre più equivoco. Nella risoluzione il regista veniva criticato per aver rappresentato Ivan IV come un sorta di Amleto senza spina dorsale. Un uomo di forte volontà e carattere come il Terribile veniva raffigurato nel film come un debole, un abulico, un indeciso. Si imputava al regista di avergli dato un volto troppo umano. Ėjzenštejn cercò di salvare il film e la propria, ormai dubbia, reputazione politica riconoscendo pubblicamente gli errori commessi in *Ivan il Terribile*. Giunse perfino a scrivere una lettera a Stalin chiedendo di poter "correggere" e portare a termine il film. La richiesta venne accettata e Stalin, il 2 febbrario 1947, convocò al Cremlino sia il regista che l'attore che aveva interpretato lo zar, Nikolaj Čerkasov. L'incontro fu fissato per le ore 23, in presenza di Molotov e Ždanov. Grazie alla trascrizione dell'incontro fatta dallo stesso Čerkasov, siamo in grado og-

[20] Cfr. V. Strada, *op. cit.*, p. 28.
[21] Cito da Yu. Tsivian, *op. cit.*, p. 12.

gi di seguire la conversazione che ebbe luogo in quella circostanza[22]. In più punti viene ribadito, anche per bocca di Molotov[23], che Ivan IV era senza dubbio un uomo crudele, ma che era necessario mostrare nel film perché fosse stato costretto a diventarlo; che fu sì artefice di repressioni, indotte però da una precisa situazione storico-politica. Insomma, Stalin – sosia moderno dello zar cinquecentesco – intervenne per dire che il ritratto, in quando meta-ritratto del potere, era infedele e l'artista lo doveva ritoccare. Nel film Stalin non riconosceva se stesso come rappresentante dell'idea dello stato, che nella sua prima ipostasi era autarchico, ma era poi diventato totalitario: uno zar amletico che si pente e prega non poteva che apparirgli, quindi, improponibile. Le questioni minutamente stilistiche vennero lasciate a Ždanov, che rimproverò a Ėjzenštejn di "essere troppo affascinato dalle ombre"[24] e di venire perciò distratto dall'azione. Inoltre il personaggio di Ivan risultava esageratamente compiaciuto dalla sua barba, che nel film accarezzava di continuo: a questo punto Ėjzenštejn rispose che la barba poteva certamente essere accorciata!

Riassumendo, due erano i motivi principali che avevano causato il malcontento delle alte sfere. In primo luogo Ivan non soddisfaceva Stalin come figura politica: l'ultima cosa di cui aveva bisogno il dittatore in quel delicato momento storico, è che venisse messo in dubbio il diritto del capo di giudicare e di punire. In secondo luogo, non dimentichiamoci che Stalin era anche uno spettatore come tutti gli altri e si aspettava di vedere un film gradevole, nel senso tradizionale del termine[25]. Ma, come apprendiamo dai suoi diari, Ėjzenštejn si rifiutò di considerare il "fare film" come un mero altro modo di raccontare una storia, scegliendo così di dar vita a un film che ambisse a rientrare nella storia della cinematografia, cosa che lasciò Stalin e molti altri senza gli strumenti critici per comprendere l'opera stessa.

Quale era dunque l'iconografia del potere che Stalin riteneva accettabile? Naturalmente il capo ritratto in forma celebrativa quale specchio del ruolo preminente che tale genere riveste nella gerarchia dei generi del realismo socialista. Non necessariamente, tuttavia, tale ritratto va legato a uno stile pittorico predeterminato: se confrontiamo, infatti, i primi e i tardi esempi del genere, ci si può fare un'idea della evoluzione stilistica subita dal ritratto stesso, che passa da un realismo

[22] Cfr. *Ivi*, p. 13.
[23] Cfr. *Ibidem*.
[24] *Ibidem*.
[25] Cfr. *Ivi*, p. 14.

venato di esaltazione romantica a un'immobilità solenne, ieratica e raggelata che rimanda alle icone. Non si tratta certo di una questione di stile. Si potrebbe allora, su suggerimento di Ekaterina Degot', provare a definire il realismo socialista uno "stile senza stile"[26], e comprendere il termine come un'indicazione di metodo più che di stile. Alla base del *socrealizm* non c'è, come si potrebbe erroneamente pensare, l'idea di fedeltà alla natura, ma un programma del tutto diverso: il tentativo di approntare una maniera pittorica "di nessun genere e di nessuno", utopia di un'assoluta accessibilità per chiunque a un prodotto artistico che addirittura può presentarsi "senza autore" (non dimentichiamo che i pittori di icone erano per lo più anonimi). Da ciò è facile dedurre che tale programma doveva condurre alla creazione di una sorta di nuova icona, un'immagine efficace, anonima e non fatta da mano umana. Un chiaro esempio è il ritratto di Stalin di Pavel Filonov[27] (figura 7), opera che aspirerebbe a una sorta di trans-medialità o di superamento dei mezzi artistici, cosa che Filonov attinse dalla fotografia, a cui il ritratto si ispira (figura 8), e dall'icona del Salvatore Acheropito (figura 9), alla quale il ritratto allude.

Il meta ritratto del potere resta dunque *in fieri* giacché incompiuto è il suo modello. Una prosecuzione contemporanea di questa logica meta-ritrattistica è, a mio avviso, rappresentata da un ritratto fotografico di Vladimir Putin (figura 10), con cui vorrei concludere, un po' provocatoriamente, questo scritto.

ELENCO DELLE IMMAGINI

Fig.1. Anonimo, *Parsun* di Ivan IV il Terribile (non datato).
Fig.2. Anonimo, *Parsun* di Fedor Ioannovič, seconda metà del XVII sec.
Fig.3 Anonimo, *Parsun* del Principe Michail Vasil'evič Skopin-Šuiskij, 1630-ca.
Fig.4. Ivan Bezmin (?), Erofej Elin (?), Ivan (Bogdan) Saltanov (?), *Lo zar Fedor Alekseevič,* 1685-1686.
Fig.5. Anonimo, *Salvatore Acheropito,* 1360 ca.; Simon Ušakov, *Salvatore Acheropito,* 1677.
Fig.6. Ivan Nikitin, *Pietro I* (1720).

[26] E. Degot', *Russkoe iskusstvo XX veka*, Trilistik, Moskva 2000, pp. 154-209.
[27] Cfr. S. Burini, *op. cit.*, p. 72.

Fig.7. Pavel Filonov, *ritratto di Stalin* (1936).
Fig.8. Foto di Stalin e ritratto di Stalin.
Fig.9. Salvatore Acheropito, *ritratto di Stalin* e.
Fig.10. Salvatore Acheropito, *ritratto di Stalin*.

Paolo Puppa

LA SCENA DEL BALCONE: TEATRO E FASCISMO

C'è un teatro voluto dal fascismo, uno supportato dal fascismo, e uno infine decisamente perseguitato dal fascismo. Se si applicano le figure retoriche del discorso classico, i vari *sermones*, ebbene il *sermo elatus*, la lingua sublime, può agevolmente riferirsi alla scena fascista del 1° tipo, più antagonista al teatro di consumo e/o arte borghese, mentre il *sermo cotidianus*, la lingua media, copre il teatro d'intrattenimento e/o di ricerca estetica autonoma, non organica alle direttrici del regime. Ci sarebbe pure il *sermo rusticus*, adatto al teatro rimosso o filtrato dalla censura, che comprende il teatro comico-carnevalesco, il teatro dialettale-vernacolo, il teatro con residui tematici socialisti (basti pensare al povero Bracco).

Occupiamoci del primo livello. È il teatro *del popolo/per il popolo*, il teatro *di/per la massa*, la metafora privilegiata, il lessico statisticamente più ridondante (fino alla nausea e alla saturazione!) che schizza fuori immancabilmente nei convegni, negli appelli, nelle petizioni di principio, nei progetti utopici, nelle litanie elegiache di tanti interventi. Lo stesso Mussolini tuonava al Teatro Argentina, il 28-IV-1933, invitando gli intellettuali operanti dentro il teatro italiano a lavorare per una scena capace di contenere ventimila persone, per un circuito cioè che sommasse le prerogative d'uno stadio e d'un circo a quelle d'una cattedrale, Messa pedagogica indispensabile nella costruzione collettiva del nuovo Stato!

Nell'inesauribile eterogeneità dei *loci communes* fascisti, tra idealismo elitario, tradizionalismo, ribellismo pseudolibertario, radicalismo futurista, anticapitalismo populista, arditismo nazionalista, pragmatismo, anticlericalismo, cattolicesimo integralista, nella miscela asistematica, retta intorno al mito unificante dell'*azione*, insomma nel pluralismo funzionale alla strategia conservativa del regime (nel suo appoggiarsi a forze sociali e istituzionali tanto diverse), il dibattito e i tentativi in fatto di materia teatrale mostrano una singolare omologazione di immagini e pulsioni. L'incontro tra Popolo e Stato trova proprio nel Teatro di Massa la sua *scena primaria*, nel significato psichico del termine.

La battuta paradossale, e velatamente polemica, di Silvio D'Amico, al Convegno Volta del '34, entro un discorso non inserito in tale area ideologica, da una prospettiva viceversa estetica chiusa, coglie nel segno quando si chiede se il teatro di masse più autentico non sia quello del popolo adunato a Piazza Venezia, quando Mussolini gli parla dal suo balcone. Ebbene, la festa fascista, nello schema iconografico additato rudemente dal critico e studioso cattolico, raggiunge sul piano più avanzato, e collocandosi *fuori* della scena specifica-separata, la strategia universalistica e mobilitante di un *teatro per tutti*.

Agente massimo di consenso, almeno nell'immagine esterna costruita ad arte, al pari della stampa e della scuola, fonte «urlata» dei comportamenti di massa, strumento del *sublime pubblico*, la Festa Fascista svolge alcune funzioni essenziali. Analizziamone le costanti ideologiche implicite:

1) festa del *consenso*, ovviamente, che si configura come festa della umanità, nell'accezione piena della parola, festa a cui tutti debbono partecipare, ecumenismo che si esalta nell'eliminazione, dal suo interno, di qualsiasi contenuto, anche simbolico, violento. L'accento viene posto così sull'armonia, sull'assenza di contrasti, in una sorta di principio di negazione, che nel ribadire la mancanza del diverso e del dissenso, pare temerne di continuo la riemersione.

2) festa *celebrativa*, che rafforza e insieme congela l'identità sfuggente del regime. Ogni simbologia trasgressiva (che la festa in sé come statuto antropologico e come tradizione millenaristica-subalterna contiene) viene accuratamente abolita. In tal modo, il controllo generale, terroristico, di tutti su tutti, si traduce nell'*apologia dell'Ordine*, simmetria perfetta delle gerarchie sociali. Le classi, infatti, accedono alla festa, vi penetrano, vi sfilano, per ricevere il suggello di un enfatico riconoscimento, in realtà per consegnarsi a un immobilismo mimetizzato, in una specie di Saturnalia privato di ogni scatenamento pulsionale.

3) festa come *culto dell'organizzazione*, azzeramento della spontaneità, anche là dove questo principio viene sbandierato, portato in primo piano clamorosamente. Ipertrofia della regìa occulta, della copertura totalizzante degli spazi/tempi, della rigida articolazione dei soggetti in campo, questo spettacolo *fuori* si situa negli anni 20/30, proprio quando cioè nel teatro *dentro* il modello culturale europeo del regista stenta a passare in Italia!

4) festa come *memoria storica* trasformata in immagini. La memoria è quella monumentale-antiquaria, non certo critica, per rifarci

alla tripartizione niciana, tra ammirazione conservativa del passato e fede nella sua ripetibilità nel presente. Se «inventa» il passato, nel doppio senso di inventario di archetipi illustri e di grossolana mistificazione, di falso clamoroso, la festa fascista deve scegliersi necessariamente i propri miti da rifondare e riattualizzare grazie ad accorti cerimoniali. La filiazione cesarea, che è il modello preferito negli anni del consenso, dispone di due scene primarie, in una teleologica successione di eventi, nodi tematici che ripresenta con una ossessiva coazione a ripetere: la grande guerra e la marcia su Roma nella mai risolta ambivalenza tra rivoluzione e restaurazione. I due «complessi» vengono declinati in infinite combinatorie, con scarti sottili tra loro, dato che la prima fase del fascismo, quella del «movimento», privilegia la marcia nelle sue contaminazioni «omeopatiche» socialisteggianti, mentre la seconda, quella del «regime» avvicina invece la *cultura della trincea*, allontanando e sfumando nella leggenda, in una sorta di grande metafora nazional-popolare, la stessa marcia, depurata dell'illegalismo originario, simile per certi versi alla presa della Bastiglia, nelle posteriori «cantate tardoromantiche», liberata da qualsiasi residuo giacobino-settario! La doppia tematica della marcia-*viaggio verso il nuovo*, e del *ritorno del vecchio* allestisce così un vero e proprio *Kultraum*, spazio cultuale, una scenotecnica monumentale, «nostalgia del futuro» romano-imperiale, idillio ritrovato e realizzato nella periodizzazione della liturgia contrapposta al quotidiano-transeunte! All'interno dei due temi primari, circolano nuclei più facilmente riconoscibili, per l'aggancio maggiore con le scelte ideologico-sociali del regime, che tra allegorie elementari «parlano» del ruralismo, delle iniziative tecnico-professionali delle corporazioni, della campagna demografica, delle sanzioni razziali, via via secondo le richieste del momento politico.

5) festa come *univocazione del serio* e repressione del comico nelle sue varie manifestazioni, dall'umorismo all'ironia e perfino all'invettiva e alla satira-grottesco. L'avversione per la maschera, per il travestimento, per la simulazione in tutte le sue forme sceniche, allergia e fobia di matrice rousseauiana, si collega appunto alla cancellazione «isterica» dell'avversario e al timore per un disordine indiretto, non controllabile compiutamente, e implicito nelle figure del *risus*.

6) festa come *distanza*, come allontanamento, come separatezza manieristica, nonostante i segnali opposti in superficie, funzionali come vedremo al rapporto fra eroe e massa.

7) festa come *trasformazione del sociale in biologico*, come naturalizzazione della storia. I protagonisti reali, le classi, scompaiono, sommersi dalla cerimonia, per ripresentarsi *spostati* oniricamente e *condensati* come età, generazioni, sessi (sublimati nella famiglia!).

8) festa come *esaltazione del lavoro*, e non come sua sospensione, festa come fusione utopica tra momento liturgico e istanza produttiva. L'utilità, pertanto, il profitto, il risparmio, l'odio per lo spreco, si coniugano tutti nell'epifania corporativa, nella sfilata delle categorie professionali.

Tra festa e lavoro non si drizzano steccati, esclusioni reciproche, ma anzi si auspicano identità di fondo, all'interno d'uno sforzo collettivistico. In pratica, i quattro cicli «cardinali» della festa arcaica si ritrovano tutti nel rituale fascista:

A) mito di *fondazione*, ossia il *prima* da ripresentare, i precedenti illustri, gli antenati che conferiscono carisma e auctoritas al presente;

B) mito di *iniziazione*, ossia il *poi*, il futuro verso cui incamminarsi nella radicalità del progetto alternativo;

C) mito di *fecondazione*, ossia il *di più* da incrementare, alimentare-sessuale, nobilitato e regolarizzato nell'impegno demografico e civico;

D) mito *funebre*, ossia i tanti morti che circolano e sostanziano gli altri orizzonti mitici, il *di meno*, l'assenza da colmare attraverso l'omaggio reso ai caduti del fronte, alle vittime dell'interna resistenza al bolscevismo, a tutti coloro che sono periti nell'edificazione del regime.

Così, le funzioni ideologiche della festa fascista si ricompongono, quali lettere d'un limitato e logoro alfabeto, intorno all'asse eroe-/folla ed è questo il vettore che suscita le energie in campo, formalizzandosi nelle figurazioni sceniche all'aperto, esaltate dalla letteratura fascista sulla festa, vale a dire dal *discorso sulla festa*, operato dagli altri media (dalle didascalie radiofoniche ai documentari LUCE, dal giornalismo allineato alle illustrazioni più oleografiche). Tra encomio avvolgente e furore ditirambico, si produce così, a ridosso della Festa militante, un'omogeneizzazione globale degli stereotipi, un esercizio di ri-scrittura patetico-suasorio, uno schema iconografico prescrittivo (il Duce e la piazza in delirio), precipitato delle versioni standardizzate, polo assoluto di confronto per qualsivoglia drammaturgia che si voglia all'altezza dei tempi, sia come tematica, sia come cornice, come situazione narrativa e come circuito.

Analizziamo un attimo la massa, nelle sue varianti lessicali.

1) Nelle democrazie, prima e attorno al fascismo, la massa è *femmina*, capricciosa e incontrollabile, inafferrabile e pericolosa, nell'accezione misogina di una femmina non risolta nell'archetipo materno. Popolo è allora una *turba*, che va dominata grazie all'intervento demiurgico dell'Eroe, sublimazione moralistico-didattica del superomismo niciano-dannunziano. L'Eroe mascolino deve soggiogare il *caos* acefalo, demonizzato, della folla cittadina, riportandolo a *cosmo*. Una simile terminologia eufemizza lo spettro del movimento socialista, evidentemente, e l'autonomia del proletariato urbano, saccheggiando il ricco serbatoio nazionalista (le pagine del «*Regno*» e del «*Leonardo*», del *Fuoco*, del *Trionfo della Morte*, della *Gloria* sono probanti in tal senso). In una simile prospettiva, la *Psychologie des Foules*, di Gustave Le Bon (1895) rappresenta il manifesto più clamoroso, con la massa metropolitana tradotta in inibizione collettiva delle capacità intellettive, aumento contagioso dell'affettività, ripugnanza per il nuovo, intolleranza per ogni ostacolo frapposto alla realizzazione dell'impulso, esigenza di identificazioni in immagini eroiche, refrattarietà al ragionamento, istinto gregario.

2) Fuori della città, il popolo, penetrato dall'Eroe, si fa *femmina materna*, eudaimonizzata, non più metafora sessuale, ma *fons/origo*, e stavolta la terminologia pesca nel vocabolario romantico ottocentesco, dal giovane Wagner a Michelet. Attraverso la mediazione futurista-arditista questa costellazione scivola in quella della *folla maschio*, soldato collettivo-interventista, da cui viene travolto il singolo che vi si oppone, singolo che magari viene a coincidere con l'intellettuale pedante, con lo snob femmineo e salottiero!

3) L'età del destinatario può abbassarsi allusivamente, e in tal caso il popolo si trasforma nel *fanciullo* di memoria evangelica, che non sa fingere né nascondere l'emozione, in cerca disperata del padre. È il bimbo totale, continuamente coinvolto e travolto nella strategia promozionale-pedagogica dell'Eroe.

4) Dal piano biologico si passa a quello generazionale, così, e poi a quello sociale, per mezzo dell'associazione fanciullo/contadino, e si avrà la variante del *popolo-lavoratore della terra*, colono rappacificato, dimentico di qualsiasi biennio rosso…

5) Dal contadino metastorico all'*operaio urbano*. Qui, il popolo rimette prudentemente i piedi sul suolo della storia, ma solo per subirne ulteriori manipolazioni. Ideologie vitalistiche da Terza Internazionale (classe intesa quale movimento, progresso, crescita inesausta, nel

solco Sorel-Péguy) si saldano a un lessico sociologico deterministico, da Seconda Internazionale, col tema del progresso inevitabile. Popolo è allora via via aristocrazia operaia, mitologia della famiglia di periferia unita, ultima Thule delle virtù borghesi, ormai scomparse dalla classe di appartenenza, come dedizione, capacità di autocontrollo e di sacrificio, accettazione del reale, senso del limite.

A questo destinatario, metafora composita nei suoi piani interni, a questo «io collettivo» che si dissolve e si moltiplica, il Capo chiede investimento oggettuale, nell'accezione freudiana, e identificazione. All'eroismo orizzontale della folla, sublimata nell'anonimato da «trincea», s'unisce allora l'eroismo verticale. Ora, gli attributi, assegnati dalla «pruderie» liberale (ci riferiamo sempre a Le Bon) al Condottiero, e cioè carisma,/fede cieca nelle stesse idee-forza della massa/successo/mascolinità aggressiva, vengono rimessi in circolazione dalla messinscena fascista, mescolati però coll'iconografia dell'Ardito, uscito dal fronte. Osserviamo nei dettagli l'anatomia disegnata nel 1919 da un adepto, iniziando dalle qualità fisiche: vivace testa geniale/occhi ardenti e fieri, che non ignorano l'ironia/bocca sensuale per baciare con furore e comandare furiosamente/elasticità dei muscoli: fasci di nervi ultrasensibili/cuore dinamo – polmoni pneumatici – fegato da leopardo – gambe da scoiattolo/eleganza sobria virile. Dunque, il quadro va bene, se si escludono l'accenno all'ironia, sconosciuta all'Eroe fascista e la esplicita sottolineatura sessuale, ammessa solo a livello di connotazione, di leggenda priapea, mormorata *extra moenia* o nei deliri barocchi di Gadda.

Anche le doti spirituali dell'Ardito rifunzionano dieci anni dopo, se si pensa che tra gli immancabili corollari si annoverano un'estrema capacità di amare e di odiare (ridimensionato il secondo aspetto negli anni dell'unanimità), un coraggio illimitato, intelligenza intuitiva e sincerità radicale. Le attività in cui si esercita di preferenza l'Ardito, del resto, sono il tenere il corpo costantemente in esercizio, quasi nel terrore di una inerzia improduttiva o ludica, eroticamente disponibile, e l'intervenire nella vita collettiva. L'elenco delle pratiche sportive comprende il pugilato, la scherma, il pugnale, il nuoto, la corsa, l'aviazione, in una contaminazione esplicita tra la memoria della «trincea», i primi segnali delle squadracce nere, e i manierismi dannunziani.

Nello schema fascista dell'Eroe viene recuperato, però, dal repertorio dell'Immaginifico, dell'autore del *Fuoco*, un altro attributo divino, ossia il potere entificante della parola, del verbo che penetra, che

plagia, che incendia le masse, per il suo valore creativo-allucinatorio, del discorso che riesce a far vedere quello che non c'è (anche sul piano della verifica nel referente, per le tante mistificazioni ideologiche!). Ecco, pertanto, l'icona privilegiata, il Duce che fa «piovere» parole sulla massa in estasi, *fabula* di base che viene declinandosi in continui e differenziati intrecci.

Smontiamo allora, a questo punto, due esempi di tale *schema fantasmatico*: una festa *statica*, nell'apogeo del consenso, a Palazzo Venezia nel 1936 per la proclamazione dell'Impero (l'articolo, a firma di Ugo Ojetti, è del 17 maggio), e una festa *dinamica*, la visita del Duce a Pescara, alla casa di D'Annunzio morto da poco, nel 1938 (il pezzo, di Guido Piovene, esce il 25 novembre). Le due sceneggiature appaiono entrambe sul «*Corriere della Sera*».

Nella prima, Ojetti è all'inizio un cronista distaccato, spettatore esterno che riprende sullo sfondo dell'immensa «sala» all'aperto, i buoni «selvaggi» e descrive un evento che pare riguardarlo solo in parte. Spiega comunque che il rito funziona come una drammaturgia epifanica, di stampo eschileo, entusiasta, nell'etimo greco, perché già posseduto dal Deus. Solo quando l'attesa spasmodica della «platea» immobile, occhio collettivo teso verso l'alto, verso la finestra, quando la domanda dionisiaca della visione *apollinea* ha raggiunto il climax, nel contagio illimitato della suggestione, il sipario della scena sopraelevata si alza e il balcone si riempie prodigiosamente della presenza carismatica del Duce. Pure questo istante, però, è statico-monumentale: per i codici magici che non consentono al Dio-Eroe il minimo sforzo. E infatti non si coglie movimento nel fantasma, che si offre al culto, già tutto in esposizione. Le metafore, usate dal giornalista per mettere a fuoco coloro che «vedono» variano secondo i consueti stereotipi: ora la folla è terra/pietra, dato che i convenuti sono tante teste che paiono ciottoli grigi, su cui si reggono le colonne del Palazzo (e l'effetto ottico diventa allegoria nell'allineamento dei soldati, costruttori dell'Impero e suoi garanti), ora è mare calmato, rispetto alla sua primitiva, minacciosa natura, dall'ergersi dell'immane diga, la Volontà del Capo!

Sarà la voce degli adoranti, che invocano l'apparizione, a dare il segnale nel delirio irreversibile, in cui il solo movimento possibile è quello dell'inno preghiera generalizzata, suono selvaggio e supplice. La massima distanza metafisica, rispetto all'Eroe Uranio, si rovescia adesso nel massimo avvicinamento, magia simpatetica, tensione a toccare il fantasma da parte di tutti.

I pochi gesti dell'Icona si limitano a trasformare il primitivo sguardo accigliato del Padre, metonimia del suo *mana*, in quello indulgente, quasi neotestamentario, con cui annunzia la lieta novella. Rare altresì le enunciazioni essenziali i cenni verbali. Qui, il cronista muta radicalmente atteggiamento: il freddo reportage cede il posto all'enfasi di chi è entrato nel corpo e s'unisce a un tripudio cui non è dato resistere! Con un'impercettibile oscillazione del braccio, il Dio congeda i suoi fedeli (non si potrà descrivere la sparizione dell'icona!): la «marea» è invitata perentoriamente a spostarsi verso una seconda tappa, una altro *stationendrama*, verso il Quirinale, a ossequiare il Re-Imperatore.

Il monumentale-mitico-leggendario si fa fiabesco, retrocede ad aure romantiche, dove il milite regredisce a sua volta nel *puer* che va a riverire il buon *senex*. Il vecchio Re, se pur privo di carisma e di parola psicagogica, si limiterà all'immagine supporto: di lui si illumineranno soltanto gli occhi e i capelli, residui della Grande Guerra. Se la senectus-monarchia non è più un disvalore da parodizzare, come nelle costellazioni ardite-futuriste, nondimeno l'omaggio della folla è una mera appendice, che denuncia l'emarginazione compatibile con le incertezze istituzionali del regime.

Nel 1938, in una fase di accentuata militarizzazione europea, il regime organizza viceversa una drammaturgia dinamica, quasi nella ricerca più capillare di un consenso dal basso: dalla *macro-festa* centralizzata passiamo così alla *microfesta* periferica, dall'eccezionale al quotidiano-feriale. Mussolini scende, infatti, dal balcone, grazie all'elicottero, divenuto ora un Santo popolare, un Angelo biblico che viene, con soave fermezza, a controllare la sua gente che, ignara, intenta solo al lavoro in un giorno qualsiasi. Ci si richiama esplicitamente a precedenti neotestamentari, l'entrata a Gerusalemme, la discesa dello Spirito Santo, mescolati colla topica elisabettiana del buon tiranno che si rende invisibile per verificare, in una ispezione eufemizzata, l'autentico comportamento delle sue creature. Piovene, rispetto a Ojetti, «avvicina» la gente del posto, la fa parlare con interviste «dal vivo». Dunque, il primo miracolo del Duce è la sua ubiquità, conseguenza della sua rapidità futurista: mentre tutti lo credono ancora a Roma, Lui è già sbarcato a Pescara. Nel suo itinerario spaziale, Mussolini riattraversa i mutamenti della città, avvenuti nel tempo, dalla prima fase agricolo-pastorale, a quella piscatoria, infine allo stadio della recente urbanizzazione, occasione per un carme epidittico alle doti edificatorie dell'Architetto celeste. Incontrerà nel frattempo le

donne e i bambini, le vecchie e i più umili lavoratori, aree subalterne rispetto alla Massa soldato precedente, ma più in sintonia col carattere «evangelico» di questo intervento. Se evita, insomma, le mediazioni burocratiche, le autorità locali, se contatta direttamente, e con apporti individuali, il Popolo «minuto», se lascia cadere la distanza metafisica tra icona e adoranti, se ritrova in tal modo le proprie origini sociali, se non abbisogna ancora di scorte della polizia, è perché viene a coincidere col Padre tornato presso la Grande Famiglia del Popolo stesso! E il Popolo ricambia generosamente l'amore del Padre, coll'intuizione immediata della sua vicinanza. Nella corsa frenetica verso di lui, sono i fanciulli a guidare il corteo carnevalesco, censurato ovviamente da ogni componente farsesca o peggio oscena! L'Eroe si sposta e dovunque gli proliferano attorno assembramenti circolari di una massa assetata del suo contatto, di una folla impazzita di gioia, perché sente a pochi passi la propria *fons*, l'*origo* della propria identità di *ghenos*. Al momento del discorso, si ribadisca la sottolineatura di «sinistra» della scrittura, il Duce fa parlare un *Minister*, un altro da sé, il prefetto locale, quasi a non voler monopolizzare la comunicazione, quasi a voler articolare i mittenti del messaggio divino: la compagnia teatrale, allora, si allarga, avanzano goffamente le comparse, sostenute bonariamente dal capocomico! Se si rinuncia all'effetto balcone, in compenso il pubblico che accorre in questo «teatro all'aperto» ad ascoltare e a vedere, si dispone in un'effettiva *inversio ordinis*, perché i primi posti vengono occupati dai più veloci, i più proletari, mentre i pigri borghesi dovranno mestamente accontentarsi del «loggione». Più che mai movimento, questo Popolo nel congedo spezza le barriere formali del cerimoniale, travolge il cancelletto dell'aeroporto, attraversa le forze dell'ordine (quasi ritorno del «rimosso» socialista, con lo spettro delle manifestazioni non autorizzate…), ma lo fa solo per stringere con più passione un'ultima volta il Padre che riparte lontano.

Rispetto a una simile topica *sublime* , le iniziative specificamente teatrali del regime, ovvero la produzione drammaturgica e scenica istituzionale appaiono riduttive e desolanti, in una sorta di mero allungamento, tra episodi narrativi e parentesi aneddotiche, di differimento della Scena primaria, il balcone e l'oceano di teste osannanti, o il Padre circondato dai suoi figli. La scrittura «militante» annovera solo il binomio Forzano (autore di qualcosa come 80 opere, tra commedie, libretti musicali, riviste, film) Mussolini e la loro canonica trilogia, *Campo di maggio* del 1930, *Villafranca* del 1931 e *Giulio Cesare* del 1938. La trilogia aggiunge solo alcune variabili allo schema verticale.

In *Campo di Maggio*, si mostra la solitudine del Capo, emblematizzata nella crisi finale di Napoleone, prima di Waterloo, quando l'imperatore francese aveva permesso che il potere esecutivo fosse sottoposto a quello legislativo, per cui, lontano dal suo Popolo di soldati, circondato dai veleni della politica, degli intriganti e degli avvocati, non potrà che perdere. Con *Villafranca*, si ribadisce, con effettacci da manuale ginnasiale, che il vero artefice dell'unità italiana è il primo ministro, non il sovrano.

Nel *Giulio Cesare*, infine, costato una cifra enorme, e imposto in tournée per tutta la penisola (perfino alla Scala!) a un pubblico perplesso, nonostante che Simoni, Accademico, sul «*Corriere della Sera*» inneggiasse al «capolavoro» contando le numerose chiamate alla ribalta, ci troviamo davanti a un'epopea didascalica sulla immancabile filiazione cesarea, con strategie escatologiche, in una sorta di mimesi liviana-dantesca, almeno nelle intenzioni!, sulla continuità storicistica tra i due Imperi. Esemplare, in tal senso, risulta la visione della grande carta semisferica del *mare nostrum* e delle terre circostanti!

L'eroe romano, nell'ascesa metastorica che si snoda da un quadro all'altro, diventa una prefigurazione di Benito, attraverso atti simbolici adeguati, dal passaggio del Rubicone/Marcia su Roma al sacrificio finale, premessa per la divinizzazione e la fede nelle masse in rapporto alla sua futura reincarnazione e risarcimento. Gli aspetti formali ricalcano dunque l'adunata, con stilemi da scultura romana nella gigantografia del Nume e i protocolli della venerazione che crescono, tra segnali di ovazione, genuflessioni (in cui più lesti ed esultanti sono gli schiavi, i veterani, le donne e i fanciulli) dilaganti riguardo all'ecumenicità del culto e della transumanazione del Capo.

Eppure, come già detto, il pubblico risponde a simili laudazioni oratorie con imbarazzo e malcelata insofferenza: dentro il Teatro, il rituale della Festa sceneggiata annoia!

Molto più vicine al modello della macro e micro festa fascista risultano le *adunate* in cui si dissemina e prolifica lo schema fantasmatico. Censurata nella sua origine combattentistica-settaria, usata come militarizzazione simbolica dell'avvenuta borghesizzazione del regime, in attesa di eventi mobilitanti nel reale, l'adunata si richiama esplicitamente agli stereotipi del *massenspiel* socialdemocratico tedesco, nei suoi sviluppi bolscevichi e hitleriani, nonostante ci si impegni a evidenziare le distanze dall'eccesso di passività delle masse sovietiche o di geometrie in quelle tedesche, come puntualizza autarchicamente Mario Apollonio nell'«*Illustrazione Italiana*» del 1935.

Molto più vicine, altresì, a tale schema si offrono le inaugurazioni dell'anno scolastico, nei vari ordini e gradi. Ad esempio, la classe viene portata fuori dall'aula (come se uscisse da un teatro pedagogico al chiuso) e condotta nella palestra, fondendosi con le altre, mentre la palestra funge idealmente da stadio, da teatro all'aperto. Qui, il direttore didattico scopre l'effigie del Duce, indica il reliquiario vivente, in una specie di parafrasi in piccolo di Piazza Venezia. L'energia da contatto viene egualmente sprigionata dalla *presenza/assenza* del super protagonista!

Il tentativo di tradurre in forme autonome la drammaturgia di massa annovera il fallimento, spiegato nel tempo con motivi tecnici (luci-suoni che non funzionano, numero irrisorio di prove, eccesso di lontananza tra gli spettatori e la scena, mancanza di primi piani nella «storia»), del *18 BL*. Messa in scena da Blasetti nel 1934 (l'anno certo più produttivo nell'area «sublime» del teatro fascista), scritta a più mani dalla *nouvelle garde* militante, tra cui Alessandro Pavolini, segretario della Federazione fiorentina e Giorgio Venturini, che si distinguerà in seguito quale promotore di sperimentali in un orizzonte già «gufino», la partitura ha per protagonista una macchina, un pesante autocarro, mostrato in azione, prima strumento di vittoria nelle trincee della Grande Guerra, poi baluardo durante le lotte contro i «sovversivi» (nella drammaturgia, ovviamente, deve apparire l'avversario, a differenza della Festa!), e infine pacifico mezzo di ricostruzione della nuova Italia. Lo spettacolo, sopra un palcoscenico di oltre 250 metri di fronte, sulla riva dell'Arno a Firenze, non mancava di alcune sequenze di facile effetto, di sicura empatia, allegorie di immediata riconoscibilità: ad esempio, nel 2° quadro, uomini gesticolanti che chiacchierano stanno per il Parlamento e bagliori in lontananza sono le fabbriche incendiate dai comunisti, mentre nel 3° quadro si fa ricorso ad aeroplani che lanciano sopra il pubblico, con prelievi ancora una volta dannunziani, le edizioni del «*Popolo d'Italia*» coll'annuncio dell'avvento al potere di Mussolini, la promulgazione dell'ordine corporativo, il patto a quattro e la pace d'Europa; danze arcadiche chiudono la «performance» col seppellimento del mezzo ormai inutile, mentre si esulta per le bonifiche delle paludi.

Meglio, allora, sia come possibilità tecniche-linguistiche, sia come circuito distributivo, il cinema, nel suo documentare narrativamente la festa fascista, la drammaturgia dell'eroe e della folla. Lo stesso Forzano, proprio per realizzare la trasposizione del suo *Campo di Maggio*, «cura» dal 1934 gli Stabilimenti Cinematografici di Tirrenia,

«Pisorno». Gli spazi e tempi dilatati, specie per la «colossale» battaglia di Waterloo, con movimenti di massa e ampiezze vertiginose di campo, si inseriscono nella tradizione in grande che dal *1860* di Blasetti (1933) porta a *Scipione l'Africano* di Carmine Gallone (1937), dove Annibale Ninchi, attor tragico esploso a Siracusa, mescola gestualità da Edipo a quelle del Duce. Più ancora che il teatro di massa, questo cinema, appoggiato con grande e interessata generosità dal regime, rappresenta una forma d'evasione magniloquente, perfetto rovescio della commedia leggera, del sentimentalismo da telefoni bianchi o da turbamenti liceali; ed è appunto sul buio irrazionale della saletta cinematografica, sull'isolamento irresponsabile di questo «medium» che fa leva la polemica sollevatagli dal teatro «sublime» per rivendicare a sé il diritto a gestire direttamente la metafora della Festa.

Invece, gli operatori specialisti del teatro di quegli anni non si integrano in questo progetto, come il Convegno Volta, tenuto a Roma nell'ottobre del 1934, mostra compiutamente. Al convegno, confluiscono ideologi e intellettuali dei paesi «rivoluzionari» e antiborghesi, quali i sovietici e i tedeschi. Se tutti i presenti convengono sull'esigenza indifferibile di andata al popolo da parte del teatro, si avverte una netta contrapposizione di linee interne, dove i nostri più accreditati operatori si limitano a invocare l'appoggio morale e finanziario dello Stato per l'istituzione dello Stabile (oggi tanto operativo e costoso per i contribuenti), del Teatro Nazionale d'arte. Se nel '23 si ha il riordino dei diritti erariali e nel '25 una legge sui diritti d'autore con premi d'incoraggiamento a commediografi che trattino della nuova Italia, nel '30 viene costituita la *Corporazione dello Spettacolo*, col compito di conciliare le varie categorie dell'*Industria dell'arte*! Verso una progressiva centralizzazione delle reti corporative, nel '35 si crea un nuovo organismo, l'Ispettorato del Teatro, dipendente dal Sottosegretariato di Stampa e Propaganda, poi Ministero di Cultura Popolare.

L'intervento della macchina politica funziona ovviamente come controllo, in primis: in quest'area, la censura farà la parte del leone, accentuando tagli e divieti, a seconda dei momenti di tensione internazionale o interna. Il lessico «sublime», la promozionalità utopica rivela, insomma, il suo rovescio punitivo e immobilistico, con un Ministero degli Interni preposto a coordinare e intensificare i controlli, un tempo lasciati ai prefetti locali, con criteri ulteriormente restrittivi. Basterà leggersi alcuni articoli del nuovo Regolamento di Pubblica Sicurezza, poi R.D. nel 1940; il 126 e il 127, ad esempio, vietano le rappresentazioni che possono dar luogo a turbamenti dell'ordine pub-

blico o del «buon costume». Fin qui siamo dentro le vecchie norme umbertine del 1889, ma più avanti, a marcare la differenza e il salto di qualità, si procede in una capillare casistica, con puntiglio maniacale che praticamente esclude la possibilità stessa di una ricerca avanzata: non si concede, infatti, l'autorizzazione a ogni spettacolo che: 1) faccia l'apologia d'un vizio o di un delitto, o che miri ad eccitare l'odio e l'avversione fra le classi; 2) che offenda, anche con allusioni, la sacra persona del Re Imperatore, il Sommo Pontefice, il Capo del Governo; 3) che ecciti nelle moltitudini il disprezzo della legge o che sia contrario al sentimento nazionale o religioso o che possa turbare i rapporti internazionali; 4) che offenda il decoro o il prestigio delle autorità pubbliche, dei funzionari e degli agenti della forza pubblica, oppure la vita privata delle persone o i principi costitutivi della famiglia; 5) che si riferisca a fatti che per la loro nefandezza abbiano commosso la pubblica opinione; 6) che comunque, per peculiari circostanze di tempo, di luogo, o di persone, possa essere ritenuto di danno o di pericolo pubblico.

Ma, oltre agli interventi censori, stanno autentici gesti di rottura, i *Carri di Tespi* e i *Sabati teatrali*, che imitano, nonostante la conclamata originalità, la *tradizione del nuovo* emersa in Francia, soprattutto, nei primi anni del secolo, colla linea Rolland-Gémier-Copeau. Coi Carri di Tespi, promossi dall'Opera Nazionale Dopolavoro, su idea di Starace e del sempre presente Forzano, a partire dal 1929 si punta al decentramento, alla disseminazione, contro l'immobilità del teatro al chiuso. Col Sabato teatrale, non ci si sposta dall'immobile, ma si porta la gente, socialmente rinnovata, all'interno dei vecchi edifici. Stavolta, per evitare i soliti destinatari, si indicano, all'atto stesso del decreto istitutivo (1937), quali utenti di queste «vigilie festive dello spirito» in una dettagliata e maniacale articolazione, operai, lavoratori agricoli, venditori ambulanti e commessi di negozio, uscieri, maestranze statali, impiegati, pensionati con meno di 800 lire mensili, giovani con tessera fasci giovanili, assistiti Enti Assistenziali del P.N.F. Queste sono le categorie sociali ammesse al paternalismo culturale del Regime, con una puntigliosa, sorprendente carrellata di ceti bassi, che sembra quasi anticipare il pubblico di Pescara, nella ricostruzione di Piovene.

Ma la sola mediazione possibile tra istanze tanto diverse diviene la pratica dell'*arte all'aperto*, mediazione raggiunta dentro una cornice eccezionale, nondimeno organizzata con frequenze regolari. È questa la festa, che da politicizzata, primaria, si ispessisce, si declina con libertà laiche-adulte, spostandosi semanticamente nel segno del Fe-

stspiel-Festival, Sagra di un *Grande Repertorio Universale*, che spalanca i suoi tesori a tutti, ma ad un tutti ridivenuto per adesso il turismo d'alto bordo! È col *Maggio* dal 1933 e colla *Biennale* dal 1934 che il Regime, attraverso l'area degli intellettuali «frondisti» sul piano culturale, ma allineati politicamente, su tutti Bottai, intende lasciare il segno, sancire una svolta! Se il Maggio fiorentino punta alla musica, all'esoterico, al notturno (esemplare in tal senso risulterà l'*Aminta* tassesca, messa su da Simoni nel '39), a Venezia la Biennale Teatro punta a moltiplicare le incantate scenografie reali, le aperture dei campi, le facciate dei palazzi, le sporgenze dei ponti, per ricontestalizzare Goldoni o lo Shakespeare italiano, verso una drammaturgia più dialogica, e meno spettacolare. Così le *Botteghe del Caffè* e i *Ventagli*, le *Baruffe Chiozzotte*, i *Bugiardi*, così i *Mercanti di Venezia* e i *Romeo e Giulietta* (a proposito del *Mercante*; dato da Reinhardt nel '34 a S.Trovaso, da notare la paradossale convergenza tra personaggio e regista ebreo a pochi anni dallo scatenarsi delle persecuzioni razziali!), nelle varie edizioni di Rocca, Simoni e Salvini, oltre ovviamente al regista tedesco, esplodono con le loro fantasmagorie seducenti, lontane da velleità didattico-populiste, punto massimo di fuga dall'impegno «sublime».

Ebbene, se dai Maggi e dalle Biennali il regime sa di doversi limitare a chiedere fiori all'occhiello esoterici e diplomatici, in compenso è verso un'altra tipologia di spazi all'aperto che il Ministero di Cultura Popolare, e non quello di Educazione Nazionale, intende agire in profondità. Alludiamo evidentemente all'*Istituto del Dramma Antico*, il cui assetto definitivo risale al 1929.

Se i campi veneziani e i giardini fiorentini vengono «parlati» da una drammaturgia moderna-classica relativamente recente, i ruderi greco-romani, le antiche cavee, recuperate scrupolosamente, già svegliate saltuariamente nell'anteguerra, ora vengono rimesse in «circolazione» coi loro amplificatori suggestivi. E purtuttavia la collocazione più produttiva, nella drammaturgia all'aperto, resta più che il repertorio coturnato, più che le maschere goldoniane o gli «audiovisivi» shakespeariani, l'universo del *melodramma*, la musica proprio come genere che dichiaratamente svolge quelle funzioni di dilatazione spirituale, di interclassismo liturgico, di esaltazione fuori del quotidiano, potendo altresì contare sul solo retroterra autentico di tradizione nazionale popolare di cui il nostro paese, dopo l'unificazione, dispone. Anche qui, dopo tentativi episodici e «pittoreschi» (l'*Aida* a Busseto,

o la *Cavalleria risticana* in piazza San Marco) è Verona coll'Arena a definirsi centro propulsore, trasformata in Ente Autonomo nel 1934.

Del resto, i già incontrati Carri di Tespi, a partire dal 1930 istituiscono una sezione lirica, che ottiene clamorosi successi, e stavolta non manipolati dalle «veline». È il melodramma all'aperto la risposta più competitiva e rischiosa, perché si muove sullo stesso territorio fantasmatico, al modello «sublime» di Palazzo Venezia.

La Guerra, e prima ancora la tragica alleanza con la Germania nazista, interrompono bruscamente le varie iniziative teatrali, non poche per la verità, potando molti rami, ma l'albero, ci si passi la metafora, ha radici ancora ben piantate nell'attuale dopoguerra: dagli Stabili, luogo della *Zivilisation* al teatro di strada sessantottesco, luogo camuffato della *Kultur*, si rideclinano stancamente, a volte coi caratteri di un'ingenua, perversa e sfinita epigonicità, indirizzi e strategie del ventennio, partite più da lontano tra l'altro rispetto a quella datazione e pertanto capaci di durare anche dopo. Se lo sforzo velleitario e patetico del regime fascista di trasformare il pubblico in popolo è fallito, se oggi il villaggio elettronico multimediale pluralistico rovescia l'assunto ideologico, omologando anche quei residui di popolo alternativi al pubblico, in un consumo indifferenziato e generalizzato, converrà nondimeno rivisitare le pretese strategie antagoniste e *sublimi* del periodo più nero della nostra storia recente, proprio per ridimensionarne la portata totalizzante, ma anche per verificare quanto ne resta oggi entro la società dello spettacolo nostrano[1].

---

[1] Qui di seguito sono elencati i testi consultati per la stesura del presente lavoro: Reale Accademia d'Italia. Fondazione A. Volta, *Atti del Convegno di Lettere. Tema. Il Teatro drammatico*, 8-14 ottobre 1934-XII. Roma, Reale Accademia d'Italia 1935; M. Corsi, *Il Teatro all'aperto in Italia*, Rizzoli, Milano-Roma, 1939; L. Zurlo, *Memorie inutili. La censura teatrale nel ventennio*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1952; U. Ojetti, *I taccuini*, Sansoni, Firenze 1954; R. Simoni, *Cronache del teatro drammatico*, III-ILTE, 1955; G. Forzano, *Come li ho conosciuti*, E.R.I., Torino 1957; R. De Felice, *Mussolini. Il Fascista*, Einaudi, Torino 1965; O. Del Buono, *Eja! Eja! Alalà*, Feltrinelli, Milano 1971; F. Cordova, *Arditi e legionari dannunziani*, Marsilio, Venezia 1969; M. Isnenghi, *Il mito della grande guerra*, Laterza, Bari 1970; A. Enzi, *Il lessico della violenza nella Germania Nazista*, Patron, Bologna 1971; U. Silva, *Ideologia ed arte del fascismo*, Mazzotta, Milano 1973; D. Biondi, *La fabbrica del Duce*, Vallecchi, Firenze 1973; R. De Felice, *Mussolini il Duce. Gli anni del consenso*, Einaudi, Torino 1974; F. Crispolti, B. Hinz, Z. Birolli, *Arte e Fascismo in Italia e in Germania*, Feltrinelli, Milano 1974; P.V. Cannistraro, *La fabbrica del consenso. Fascismo e mass-media*, Laterza, Bari 1975; G. L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania*, il Mulino, Bologna 1975; M. Isnenghi, *Per una storia delle istituzioni culturali fasciste*, in «Belfagor», n. 3, 1975; F. Bol-

zoni, *Il progetto imperiale*, Ed. Biennale, Venezia 1976; F. Tempesti, *Arte dell'Italia Fascista*, Feltrinelli, Milano 1976; F. Fabrizio, *Sport e fascismo*, Guaraldi, Firenze 1976; N. Merola (a cura di), *D'Annunzio e la poesia di massa*, Laterza, Bari 1978; A. J. De Grand, *Bottai e la cultura fascista*, Laterza, Bari 1978; G. Fontanella, *Fascismo e teatro*, in «Dimensioni», n. 6, 1978; G. Fontanella, *Mussolini drammaturgo*, in «Dimensioni», n. 7, 1978; M. Isnenghi, *L'educazione dell'italiano*, Cappelli, Bologna 1979; R. Rolland, J. Copeau, P. Puppa, *Eroi e Massa*, Patron, Bologna 1979; E. Papa, *Fascismo e cultura*, Marsilio, Venezia 1979; Numero monografico di «Ariel», *Teatro e fascismo*, nn. 2-3, 1993; G. Pedullà, *Il teatro italiano al tempo del fascismo*, il Mulino, Bologna 1994; M. Isnenghi, *L'Italia del Fascio*, Giunti, Firenze 1996; P. Puppa, *La commedia italiana tra rose scarlatte e littoriali*, in Idem, *Il teatro dei testi*, UTET, Torino 2003; E. Scarpellini, *Organizzazione teatrale e politica del teatro nell'Italia fascista*, Led, Milano 2004.

Armando Pajalich

SLITTAMENTI TRANSATLANTICI DEI SIMULACRI IMPERIALI BRITANNICI NEL CINEMA AMERICANO DI AMBIENTAZIONE INDIANA

(Il pittore inglese Tom Ransome, interpretato da George Brent, si aggrappa al grande Simulacro imperiale nel film americano *The Rains Came*, 1939)

1. Premessa

Quanto segue costituisce una riflessione successiva e conseguente a un mio studio sul cinema imperiale anglofono, ovvero su quel cinema di ambientazione indiana e africana realizzato in Gran Bretagna e Stati Uniti dalla nascita del film parlato e sino alla dissoluzione

dell'Impero Britannico attorno al 1960[1]. In quell'ambito, la problematica qui esposta si era programmaticamente intrecciata ad altre tematiche e a un'analisi della binarietà imperiale nel cinema che qui darò quasi per scontata.

A cavallo fra Ottocento e Novecento, l'epoca di maggior espansione degli Imperi europei (che controllavano circa l'85% del pianeta) e di quello Britannico in particolare (che ne controllava circa un quarto) coincise con la nascita del cinema. Quest'ultimo si affermò poi nel Novecento come la più potente e influente forma d'arte e di comunicazione *di massa*. È plausibile dunque aspettarsi una qualche complicità tra il trionfo e il declino di quegli Imperi e tale moderna forma di espressione e di manipolazione delle idee. D'altra parte, il graduale passaggio di mani fra Europa e Stati Uniti sia come perni dell'industria cinematografica mondiale sia come centri imperiali appare come una straordinaria "coincidenza"…

Il filone cinematografico imperiale di gran lunga prevalente e di maggiore impatto sia commerciale sia culturale fu quello ambientato in India; i maggiori tra quei film sono quattordici[2]:

- *The Black Watch* (USA, 1929), di John Ford (USA)
- *Clive of India* (USA, 1935), di Richard Boleslawski (USA)
- *The Lives of a Bengal Lancer* (USA, 1935), di Henry Hathaway (USA)
- *Elephant Boy* (GB, 1937), di Zoltan Korda (GB) e Robert Flaherty (USA)
- *The Drum* (GB, 1938), di Zoltan Korda (GB)

[1] Armando Pajalich, *Il bianco, il nero, il colore – Cinema dell'Impero Britannico e delle sue ex-colonie (1929-1972)*, Le Lettere, Firenze, 2008. Cfr. in particolare "Parte Prima: Il Cinema Imperiale (1929-1959)", pp. 13-145. A quel testo rinvio per ulteriori informazioni sui film qui discussi e su loro registi, attori e collaboratori, oltre che per analisi di altre tematiche culturali, storiche e artistiche.

[2] A questi si potrebbe aggiungerne altri, imitativi e di scarso interesse, tutti comunque *americani*. Fra questi, *Soldiers Three*, 1951, diretto a Hollywood da Tay Garnett e tratto dalla raccolta di racconti omonima di Kipling del 1888, con Stewart Granger, Robert Newton e Cyril Cusack: un tentativo di sfruttare economicamente il filone imperiale kiplinghiano, con molte riprese da *Gunga Din* (con cui ha in comune il produttore). Il film eccelle per imbecillità poco memorabile. Se ha un qualche interesse storico-culturale è solo a evidenziare come, nel 1951, un film *americano* potesse ridicolizzare senza alcun ritegno i Sergenti, la truppa e gli Ufficiali *britannici* in India. Fortunatamente questo film è sparito dal mercato e si trova solo in copie offerte piratescamente, e a caro prezzo, a curiosi o magari a studiosi intenti a scrivere un saggio...

- *The Charge of the Light Brigade* (USA, 1936), di Michael Curtiz (USA)
- *Wee Willie Winkie* (USA, 1937), di John Ford (USA)
- *Gunga Din* (USA, 1939) di George Stevens (USA)
- *The Rains Came* (USA, 1939), di Clarence Brown (USA)
- *Rudyard Kipling's Jungle Book* (USA, 1942), di Zoltan Korda (GB)
- *Black Narcissus* (GB, 1947), di Michael Powell e Emeric Pressburger (GB)
- *Kim* (USA, 1950), di Victor Saville (GB)
- *The River* (FRANCIA-INDIA-USA, 1951), di Jean Renoir (FRANCIA)
- *North West Frontier* (GB, 1959), di J. Lee Thompson (GB)

Come risulta evidente, ben nove di questi film furono prodotti negli Stati Uniti. Quattro furono film britannici e un altro una coproduzione tra Francia, India e Stati Uniti. La coproduzione, *The River* (tit. it. *Il Fiume*), fu ben altro che un classico film imperiale, non introducendo affatto le dinamiche storiche, politiche e culturali dell'Impero, e anticipando invece il cinema post-imperiale nell'introdurre un dialogo e una possibilità di ibridazione reciproca fra Occidente e Oriente. Dei quattro film britannici, *Elephant Boy* (tit. it. *La Danza degli Elefanti*) si distacca dal filone imperiale in quanto ibrido di documentario e favola paternalista per bambini in cui alcuni degli stereotipi culturali imperiali appaiono quanto meno smussati dal desiderio di indipendenza del giovane protagonista, al quale viene profeticamente promessa autonomia nel giro di 10 anni (e quindi nel fatidico 1947…). Quanto a *Black Narcissus* (tit. it. *Narciso Nero*), per un film d'arte di tale grandezza una lettura riduttiva in ambito imperiale lo porrebbe quale straordinario monito sull'*impossibilità* di dominare l'Altro, e sulla necessità di ritirarsi di fronte a luoghi e culture inassimilabili e incomprensibili: paradossalmente, risulterebbe un film *anti*-imperiale! Nel filone imperiale indiano rientrano invece soltanto, e pienamente, *The Drum* (tit. it. *Il Principe Azim*) e *North West Frontier* (tit. it. *Frontiera a Nord-Ovest*), di cui tratterò dopo avere passato in rassegna i film prodotti negli Stati Uniti.

La critica anglosassone ha sinora assegnato scarsissima rilevanza al Paese di produzione di questi film, come se avesse dato per sconta-

ta un'osmosi tra la cinematografia britannica e quella statunitense[3]. Ciò risulta ben strano nel caso dei saggi di Jeffrey Richards, vero pioniere nell'avere cercato di delineare l'identità che la Gran Bretagna si è costruita attraverso il cinema, e alquanto curioso per quanto concerne il discutibilissimo volume di George MacDonald Fraser, che nel tracciare come Hollywood abbia raccontato la storia dell'Impero Britannico non esita a includere film britannici senza neppure rilevarne la diversa origine!

Potrebbe stupire che gli Stati Uniti si siano fatti carico di propagandare l'Impero Britannico. In realtà l'ipotesi che proporrò è che anche nel cinema sia avvenuto uno Slittamento transatlantico di Simulacri imperiali che seppur ovviamente radicati in costruzioni e miti di origini europee (e, in particolare, vittoriane) vennero fortemente rimodulati per riflettere un più ampio e straordinario fenomeno storico, ovvero la sostituzione degli Stati Uniti alla Gran Bretagna quale potere imperiale dell'Occidente già dalla prima metà del Novecento, contemporaneamente e parallelamente al trasferimento oltre-atlantico di straordinarie risorse umane di provenienza europea (non solo manovalanza ma anche, ovviamente, intellighenzia e artisti, ivi compresi registi, attori, musicisti, e addetti cinematografici di ogni genere) e di enormi flussi di capitale (ivi compresi grandi capitali interni al mondo ebraico che nella prima metà del Novecento furono fondamentali anche per l'industria cinematografica).

Scopo di questo saggio, dunque, è verificare la natura di quegli Slittamenti, passando velocemente in rassegna quei nove film americani e i due film britannici effettivamente "imperiali".

Sarà prima necessario, comunque, sintetizzare quale fu la strategia culturale imperiale di cui tutti quei film – britannici come statunitensi – parteciparono.

---

[3] Cfr. in particolare: Jeffrey Richards, "Korda's Empire: Politics and Film in *Sanders of the River*, *The Drum* and *The Four Feathers*", in *Australian Journey of Screen Theory*, 5-6, January-July 1979; Jeffrey Richards, "Boys own Empire: feature films and Imperialism in the 30's", in John M. Mackenzie, *Imperialism and Popular Culture*, Manchester University Press, Manchester 1986; George MacDonald Fraser, *The Hollywood History of the World*, Michael Joseph, Londra 1988; Jeffrey Richards, *Films and British national identity – From Dickens to Dad's Army*, Manchester University Press, Manchester 1997; Prem Chowdhry, *Colonial India and the Making of Empire Cinema*, Manchester University Press, Manchester e New York 2000; Priya Jaikumar, *Cinema at the end of Empire – A Politics of Transition in Britain and India*, Duke University Press, Durham e Londra 2006.

2. La strategia culturale imperiale

Un Impero non è somma di individui con rispettive differenze, bensì astrazione perentoria, discorso, concetto, *Simulacro* costruito su miti più che su Storia e storie.

Se l'Impero è bianco (come fu quello Britannico), il contro-Impero non può essere di un qualche colore: deve essere *nero*. L'Impero ne pretende omologazione e contemporaneamente lo svilisce a *non*-adulto (bambino), *non*-civilizzato (primitivo o barbaro o terrorista), *non*-tecnologico (naturale e semplicione), *non*-razionale (istintivo ed emotivo), *non*-attivo (passivo), *non*-virile (effeminato o vigliacco) o persino *non*-uomo, rifiutandosi di vedere all'interno della cultura nera (nel nostro caso: indiana o comunque del subcontinente asiatico) anche ciò che potrebbe rendere migliore, o più "felice", la cultura bianca egemone stessa: il dialogo non è possibile; l'unica opzione per il vincente bianco è la negazione dell'Altro nero.

La logica dell'Impero deve essere assolutamente e ferreamente binaria. Senza alcuna dialogicità fra gli opposti in conflitto o, meglio, fra l'ipotetico imperante e concettuale Asse positivo (o "Asse del Bene"...) e ciò che artificiosamente viene decretato suo opposto, e quindi suo Altro necessariamente e concettualmente negativo ("Asse del Male"...).

In realtà, la binarietà imperiale è costruzione facilmente decostruibile: postula un'opposizione binaria ma, riconoscendo l'Altro solo come negazione di se stesso, proclama e imposta una Unicità positiva: come più volte affermò Edward Said nel definire l'Orientalismo una pura invenzione razzista dell'Occidente a proprio uso e consumo[4], l'Impero nega ogni Alterità e, come fa ogni cultura totalitaria, facendo ciò nega la Storia.

Quando un Impero tenta di definirsi concretamente (tramite a esempio una lingua, un sistema giudiziario, una religione) assume solo un abito al fine di erigere un Simulacro. Per concretizzare il concetto di Impero è indispensabile una *figura* di Imperatore, non quale persona fisica bensì appunto come *figura*, attore o attrice che impersoni il Simulacro. L'Imperatore può essere adorato anche, e forse soprattutto, per via metonimica o per sineddochi: un inno, una bandiera, un'effigie, una statua, il calco su una moneta, un'uniforme, una parata.

[4] Secondo Said, la rappresentazione dell'Oriente "responds more to the culture that produced it than to its putative object, which was also produced by the West." Cfr. Edward Said, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978, p. 22 e *passim*.

Pur di sopravvivere, il Simulacro accetta metamorfosi. Poiché il suo territorio è concettuale, il Simulacro può anche spostare il suo centro egemone, slittando altrove pur se all'interno di un territorio culturale ed economico: il suo territorio, ipotetico e concettuale, può espandersi o ridursi, non essendo mai comunque identificabile attraverso confini materiali (come avviene per entità fisiche quali città, stati o nazioni)[5].

3. Gli esordi e gli Anni Trenta: Hollywood si appropria del cinema imperiale indiano

Come i critici concordano, il filone imperiale venne inaugurato a Hollywood da John Ford con *The Black Watch* (1929, distribuito in Inghilterra come *King of the Khyber Rifles*, tit. it. *Il Black Watch*), uno dei suoi primi film sonori. *The Black Watch* introdusse il confine indiano di Nord-Ovest[6] e rivolte anti-britanniche, mescolando melodramma e western. La mitizzazione rimpiazzava la storia e persino la geografia. L'odierno Afghanistan sostituiva California e Messico. Gli Indiani dell'India soppiantavano gli Indiani d'America. Non è casuale come proprio il regista che inaugurò il filone imperiale sia passato alla storia quale grande padre del western e come per entrambi quei filoni filmici usò – come sarebbe stata usata poi in molti altri film successivi – la stessa *location*: il deserto di Lone Pine in California. L'analogia tra Gran Bretagna e Stati Uniti era stabilita e sarebbe continuata per decenni (fino all'ultimo dei film qui presi in considerazione): la definiremo come il primo e più basilare dei nostri Slittamenti transatlantici (sl. 1).

Nel 1935, ancora negli USA, apparvero l'eccentrico ma storicamente interessante *Clive of India* di Richard Boleslawski (tit. it. *Il*

[5] "Il concetto di Impero è caratterizzato, soprattutto, dalla mancanza di confini: il potere dell'Impero non ha limiti. (...) Nessun confine territoriale limita il suo regno. (...) non rimanda a un regime storicamente determinato che trae la propria origine da una conquista ma, piuttosto, a un ordine che, sospendendo la storia, cristallizza l'ordine attuale delle cose per l'eternità." (...) "L'Impero supera la dimensione del tempo storico, sospende la storia e riassume il passato e il futuro nel proprio ordine giuridico. In altri termini, l'Impero rappresenta il proprio ordine come un che di permanente, eterno e necessario." Cfr. Michael Hardt e Antonio Negri, *Impero – Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2000, pp. 16 e 28.

[6] La storia narra di una sommossa nei pressi del confine afgano, attorno a Peshawar, guidata da una bella saggia venerata come Dea e domata dagli Inglesi con l'aiuto di nativi fedeli all'Impero.

Conquistatore dell'India) e il kiplinghiano *The Lives of a Bengal Lancer*, di Henry Hathaway (tit. it. *I Lancieri del Bengala*).

Clive of India, inverosimile fantasticheria in bianco e nero e drammone in costume "Anni Trenta", racconterebbe la vita di Robert Clive (1725-74). Film propagandista dell'Impero, appare tuttavia critico verso arrivisti sfrontati (come Clive) e, ancor di più, verso militari incapaci (come alcuni rappresentanti dell'East India Company) che sacrificano famiglia e amore alle proprie ambizioni. Ma il pubblico *americano* poté apprezzare il ritratto di un *self-made man* che rimediò con piglio, sfrontatezza e fascino all'inefficacia di settecenteschi inglesi imparruccati: mitico eroe del colonialismo *britannico*, Clive viene *americanizzato* e, implicitamente, sono la formalità e le *manners* britanniche a venire smitizzate nel film. Il secondo Slittamento fondamentale del cinema imperiale americano era così introdotto: all'obsolescenza britannica andava sostituito il dinamismo individualista americano (sl. 2).

*The Lives of a Bengal Lancer (*ovvero, con il titolo inglese: *Lancers of the Bengal)* narra di Ufficiali – tre giovani, legati da cameratismo, e un vecchio – e di ribellioni.

L'intreccio riguarda rapporti tra padri (inglesi) e figli (culturalmente nordamericani): il vecchio Colonnello Stone, *inglese*, è obsoleto poiché non sa armonizzare valori umani ed etica militare. Suo figlio – *educato in America*… – tradisce e cade in prevedibili trappole. Forsythe, invece, risulta positivo perché, pur se *inglese*, segue il modello del *canadese-scozzese*[7] MacGregor (interpretato dall'anglo-americano Gary Cooper)[8]. Questo misogino film osanna il virilismo americano di belli, intraprendenti e individualisti che conoscono anche il valore dei sentimenti (mentre il vecchio Colonnello inglese afferma che "there is no place for sentiments in the army").

A contare è la favola (o *romance*) con eroi nuovi da sostituire a eroi vecchi, e l'unico a trionfare è MacGregor, *nordamericano*, consacrato post-mortem alla fine del film. A venire criticato è soprattutto il modello del classico vecchio Ufficiale inglese, con il suo stile trop-

[7] L'introduzione di un Ufficiale britannico proveniente dal Canada sarebbe diventato un espediente ricorrente: da un lato giustificava la pronuncia nordamericana dell'attore e da un altro introduceva psicologie nordamericane all'interno di gruppi di personaggi appartenenti all'esercito imperiale.

[8] Frank James Cooper (USA, 1901-1961), nativo del Montana, figlio di genitori inglesi, frequentò scuole in Inghilterra ma, appena tredicenne, dovette rientrare nella fattoria del padre per motivi di salute. Nel 1923 si trasferì a Los Angeles e lì presto divenne attore col nome di Gary Cooper.

po gessato (e una parlata "Ox-bridge"). È tempo di nuove strategie più individualiste: la rivolta individuale (poiché come tale viene descritta la ribellione di Mohammed) va combattuta con eroismo individuale da *self-made man* americano!

Il film chiaramente suggerisce come il modello imperiale inglese (basato sulle leggi dello stoicismo, del servizio e del dovere)[9] vada rivisto alla luce di modelli americani (più spregiudicati e individualisti e miranti al successo anche personale), confermando e raffinando il secondo straordinario Slittamento (sl. 2) del centro egemonico imperialista occidentale bianco.

A essere americanizzati erano molti elementi narrativi kiplinghiani: l'ambientazione al confine Nord-Ovest dell'India, i ricorrenti *tre* giovani Ufficiali, la superiorità bianca, le "superstizioni" indiane, le storie di padri e figli, la misoginia, il machismo. L'inverosimiglianza e lo schematismo erano hollywoodiani, con un'affascinante ibridazione di commedia e western (a conferma del primo Slittamento, sl. 1). Il film ebbe un successo clamoroso. Fu prediletto da… Adolf Hitler (sic!). Venne imitato per decenni…

Il successo di *The Lancers of Bengal* spinse a sfruttare il filone imperiale indiano sia i fratelli Korda (e la loro London Films) in Gran Bretagna (*Elephant Boy*, 1937, *The Drum*, 1938), sia le *majors* di Hollywood: la Warner con *The Charge of the Light Brigade*[10] (Mi-

[9] Richards ha insistito sull'importanza dell'individualismo eroico ed etico nei film imperiali britannici, secondo parametri ancora vittoriani: "The films offer no political, economic or constitutional justification for the Empire. Its justification lies in the strength and nature of British character and the moral superiority of the British to everyone else by virtue of their commitment to a code of behaviour which involves the preservation of law, order and justice for love of those qualities. [...]
The nineteenth century was an age of heroes and hero worship. [...]
The great heroes of Empire were heroic individualists who embodied the national character in its noblest forms – stoicism, service, duty. Almost all of them died, making the ultimate sacrifice and becoming effectively the gods and martyr saints of an imperial religion, representing a potent fusion of Protestant Christianity and British Imperialism. Cfr J. Richards, *Films and British national identity*, cit., pp. 40-41.
Il cinema americano, ovviamente, era meno interessato a mitizzare personaggi storici britannici e doveva veicolare il proprio *sogno* del "self-made man".

[10] *The Charge of the Light Brigade* (USA, 1936), diretto da Michael Curtiz, con Errol Flynn e Olivia de Havilland, è un pasticciaccio storico-romantico, che comunque funzionò molto bene al botteghino. Si ispirò a una poesia omonima di Alfred Tennyson che cantava le glorie britanniche durante le Guerre di Crimea.
In una cittadina immaginaria indiana (Chukoti), nel 1854, due Ufficiali dei Lancieri (il Maggiore Geoffrey Vickers-Flynn, e il Capitano Perry Vickers) amano la stessa donna

chael Curtiz, 1936), la Fox con *Wee Willie Winkie* (John Ford, 1937) e la Rank con *Gunga Din* (George Stevens, 1939).

The Charge of the Light Brigade (tit. it. *La Carica dei 600*) introdusse un altro importante Slittamento nel cinema imperiale: mescolando inverosimilmente avvenimenti delle Guerre di Crimea contro la Russia (1853-56) con l'Indian Mutiny (1857) e con le Guerre, ancora contro i Russi, per l'Afghanistan (1838-42 e 1878-80), erigeva il terrorismo islamico a nemico per eccellenza e individuava nei Russi possibili altri nemici dell'Occidente (sl. 3).

Wee Willie Winkie (tit. it. *Alle Frontiere dell'India*)[11] fu tratto molto liberamente dal racconto omonimo di Kipling del 1888[12], poi confluito in *Wee Willie Winkie and Other Stories*, 1895, e piegò il nascente genere imperiale a quello della commedia esilarante (nella specifica variante del monello o della monella combina-guai) e all'astro infantile che in quegli anni era Shirley Temple.

Le *americane* Priscilla e sua madre, ridotte sul lastrico, accettano l'invito del burbero nonno paterno *inglese* (il Colonnello Williams) a trasferirsi presso di lui, in un avamposto militare nell'India Nord-Occidentale del 1897.

Ovviamente questo film non va preso troppo sul serio. Eppure la propaganda poteva servirsi anche della commedia e di una bambina per proporre come gli Indiani andassero assolutamente "protetti", come l'Islam afgano fosse pericoloso (e contasse su Indiani islamici, infidi servitori degli Inglesi), e come i codici freddi e *vecchi* dell'esercito inglese andassero rivisitati alla luce dell'umanità scozzese del Sergente e soprattutto dell'americanità apparentemente ingenua ma assolutamente sagace ed eroica della bambina. I tre nostri primi Slittamenti (sl. 1, sl. 2, sl. 3) vi venivano confermati.

L'idea germinale della sceneggiatura di *Gunga Din* giunse dalla ballata omonima di Rudyard Kipling (1892).

Dopo una prima inquadratura in esplicito omaggio alla regina Vittoria, il film presenta un reggimento di Lancieri e tre Sottufficiali

---

(de Havilland). Un Maharaja traditore, Surat Khan, si ribella, guida il massacro dei nativi e si allea con i Russi. L'eroico Maggiore Vickers conduce una vittoriosa carica suicida a Balaklava, contro i Russi e il loro alleato Surat Khan. Suo fratello può così coronare il proprio sogno d'amore.

Resta famosa nella storia del cinema la Carica dei 600 cavalleggeri britannici contro i fucilieri russi (che riproduce un episodio leggendario della Guerra di Crimea).

[11] Il film fu messo al bando in alcuni Paesi (fra cui la Norvegia), in quanto offensivo degli Indiani.

[12] Basti dire che il ragazzino del racconto di Kipling è stato sostituito da una ragazzina!

inglesi scavezzacollo (interpretati dall'*anglo-americano* scapestrato Cary Grant[13]: Sergente Cutter; dal *sudafricano* Victor McLaglen[14]: Sergente MacChesney; e dall'*americano filo-inglese*, seducente e cavalleresco Douglas Fairbanks Jr: Sergente Ballantine, sl. 1) i quali scoprono che i Thug stanno preparando una sommossa.

Come Hollywood avrebbe continuato a fare inesorabilmente per decine di anni, per veicolare il messaggio ideologico (qui: soprattutto la superiorità razziale del maschio bianco) era opportuno cucirgli attorno la commedia goliardica e farsesca: nel corso del film, gli Indiani muoiono tutti, l'unica donna viene misoginamente accantonata, e si salvano solo eroi dalle pettinature sempre perfette alla ricerca, in realtà, di diamanti, oro e tè! Evidentemente il pubblico vide *Gunga Din* come saga di sani princìpi virili, nonostante la castroneria clownesca molto *americana* degli "eroi".

Esemplare film imperiale come nessun altro, *Gunga Din* operava una totale soppressione del punto di vista dell'Altro, limitandosi a immaginarlo a proprio uso e consumo secondo i clichés dell'Orientalismo ottocentesco.

Gunga Din è un film molto *americano* intento *non* a esaltare la pseudo-etica militare inglese, bensì a rafforzare la fiducia nell'eroismo individuale e nella solidarietà fra maschi (come il ritorno frequente del termine *mate* sottolinea, sl. 2).

Ultrafamoso come uno dei più grandi film d'avventura e onore virile di tutti i tempi, dal cast eccezionale, *Gunga Din* non è che un classico polpettone imperial-viril-razzista[15], prodotto alla fine di quel Trentennio così segnato da logiche autoritarie in tutto l'Occidente, in quel 1939 considerato l'*annus mirabilis* di Hollywood. In qualche modo operava un rischiosissimo cambiamento del "disegno" sinora osservato, identificando il nemico terrorista sadico non con un Islami-

[13] Archibald Alexander Leach (1904-1986), nacque nei pressi di Bristol, in Inghilterra, e iniziò a recitare per il teatro fin da adolescente. Nel 1920 la sua compagnia iniziò una tournée negli Stati Uniti e lui vi rimase sino a divenire cittadino americano nel 1942; lavorò nel teatro fino al 1931 quando giunse a Hollywood e prese il nome di Cary Grant.

[14] Victor McLaglen (1886-1959), sudafricano di idee militaresche e fascisteggianti, famoso in America soprattutto per film di John Ford, era apparso già in *The Black Watch* e *Wee Willie Winkie*. La sua recitazione era virile e comica al tempo stesso, lasciando il ruolo di eroe a qualche altro Ufficiale.

[15] E nonostante ciò, o proprio per ciò, avrebbe ispirato scene e personaggi allo Steven Spielberg dell'altrettanto misogino e razzista *Indiana Jones and the Temple of Doom* (1984).

co, bensì con un Induista (con ovvii riferimenti a Gandhi...), ma confermava almeno i primi due Slittamenti transatlantici.

The Rains Came (tit. it. *La Grande Pioggia*) fu l'unico film "indiano" importante realizzato in epoca coloniale (ovvero prima del 1947) dopo le proteste degli Indiani per i film razzisti o denigratori della realtà del loro Paese (e in particolare per *Gunga Din*). Melodramma ambientato nello "stato indigeno" di Ranchipur nel 1938[16], ha come principali protagonisti un aristocratico e dissoluto pittore *inglese* (Tom Ransome, interpretato da George Brent) e un Maggiore e medico *indiano* virtuoso e fascinoso (Rama, Tyron Power). Sono corteggiati rispettivamente dalla diciottenne figlia del capo della missione *americana* (Fern, Brenda Joyce) e da una cinica avventuriera moglie di un fatuo Lord *inglese* in visita d'affari (Lady Esketh, Myrna Loy). Inquadrando Rama incoronato alla presenza degli Ufficiali britannici, il finale non lascia dubbi sulla lealtà e sulla sottomissione dei Prìncipi del Raj, suggellando un'alleanza che sarebbe stata essenziale anche in vista di una Guerra in cui le colonie avrebbero dato un fondamentale contributo a fianco degli Inglesi e dei loro Alleati (sl. 4).

Il Prìncipe, "sbiancato" dall'istruzione occidentale, era dopo tutto interpretato da un attore *americano* popolarissimo. Tuttavia, se l'eroe del film è sicuramente Rama, l'unica coppia che nel film si forma è quella composta dal pittore *inglese* e dalla giovane neo-infermiera *americana*... (anticipando, come vedremo, la coppia di *North West Frontier*), auspicando il sodalizio fra vecchio Impero – Ransome – e Impero giovane – Fern. Il secondo Slittamento subisce una magistrale manipolazione: non si tratta più di rivedere il modello dell'Ufficiale britannico, bensì di affiancargli una più forte figura (femminile) proiettata nel futuro, insinuando come l'alleanza fra Inglesi e Americani sia indispensabile (sl. 5).

Diversamente dai potenti nativi delle precedenti storie avventurose imperiali, descritti sempre negativamente come corrotti e fanatici, Rama, *istruitosi in America ma innamorato della sua Patria*, rappresenta per la prima volta un'India nuova, dignitosa e moderna[17]. Per

[16] Ranchipur era parte del Rajputana, un territorio diviso in vari Stati indigeni governati da Prìncipi locali sotto protezione inglese, senza un'effettiva annessione ma soggetti a un controllo e a uno sfruttamento economico molto efficienti, in una sorta di "governo indiretto" che sopportava anche Prìncipi corrotti o tirannici, pur se fedeli alla Corona. Nel 1947 il Rajputana aderì alla Federazione Indiana ed entrò a far parte del Rajasthan.

[17] Ma non è l'India del dominio coloniale diretto, bensì quella dei Principati indigeni assoggettati al governo indiretto. Questi potenti sembrano interessati al bene comune

mezzo del film, l'Impero oramai al suo crepuscolo negli anni Trenta si proclama disponibile a un governo indiretto, lasciando potere e discrezionalità ai nativi ma dichiarandosi pronto a intervenire in caso di bisogno:

> the film […] suggested that, historically, an enlightened princely order, albeit under British protection, was there to stay. It also confirmed the imperial attitude that the princes required external assistance as their governments would face extinction should the Congress come to power. […] In consolidating the Indian princes as the last vestige of Indian sovereign power, the film sought to use them in a valuable propaganda vehicle. […] The film has to be seen as a part of *London's last propaganda effort to hold India within the empire*[18].

Tuttavia, diversamente da quanto afferma Chowdhry, quell'"ultimo sforzo di propaganda" non fu realizzato affatto da Londra! Si trattò di una produzione esplicitamente americana: non a caso Rama è stato educato in America, ed è interpretato da un divo di Hollywood…

4. La Seconda Guerra Mondiale: Hollywood e le sue fiabe "indiane"

Anche in conseguenza della messa al bando da parte dell'India Office nel 1940 di sceneggiature basate su storie kiplinghiane offensive degli Indiani, venne finalmente scoperto il Kipling creatore dei due fantastici giovani eroi, Mowgli e Kim.

A causa della Seconda Guerra Mondiale che imperversava anche su Londra, Zoltan Korda dovette girare *Rudyard Kipling's Jungle book* (tit. it. *Il Libro della Giungla*) interamente a Hollywood, con capitali americani.

Più che un tipico film imperiale, *Rudyard Kipling's Jungle Book* resta una grande favola ecologica per ragazzi, che pone la natura al di sopra della famiglia e l'individuo al di sopra della società: optando per la giungla, il Mowgli filmico (ben diversamente da quello letterario) non rinuncia solo al villaggio ma anche alla madre e alla giovane ami-

---

delle loro genti, suggerendo così come quella parte dell'India – due quinti della superficie totale – costituisse un modello imitabile e forse esportabile al resto del subcontinente.

[18] P. Chowdhry, *op. cit*., pp. 202 e 194. (Corsivo mio.)

chetta, confermando lo stereotipo kiplinghiano secondo cui le donne sono di ostacolo alla crescita del maschio. Insegna il rispetto per il mondo animale (nella tradizione dei Boy Scouts). Non ha pretese di contrapporre Est e Ovest. Come avviene in tutte le fiabe, *Jungle Book* si svolge in un tempo e spazio "del desiderio" in antitesi a qualsiasi tempo e spazio della Storia. Resta tuttavia il fatto che lo spettatore credeva di vedervi rappresentata l'India – anche perché i Korda ricorsero effettivamente a un gran numero di comparse indiane (pur serbando i ruoli principali per attori bianchi) – ma che l'India vi veniva ritratta secondo un cliché orientalista di luogo naturale e selvaggio più dell'Occidente, a conferma della "necessità" di civilizzarla...

La MGM aveva comperato i diritti sul romanzo *Kim* sin almeno dal 1938. L'inglese Saville girò il film parzialmente in un'India da poco indipendente, ma il film venne realizzato per lo più negli studios di Hollywood e nel solito deserto californiano di Lone Pine (sl. 1).

Quanto al Mercante di Cavalli del romanzo, il suo ruolo di don-giovanni afgano[19], pistolero e giustiziere, è molto ampliato nel film, certo per dare maggior spazio a un titubante Errol Flynn, e diventa più importante del Lama nella crescita "morale" di Kim, contribuendo maggiormente anche all'intreccio.

Quanto all'affresco storico, il maggior adattamento rispetto al romanzo sta nel compattamento dell'alleanza fra Britannici e Indiani (che nel romanzo appaiono come inferiori e barbari) (sl. 4), alle spese dei Russi (che nel film figurano come vero nemico dell'Impero Britannico e della pace) (sl. 3)[20], come si confaceva al dopoguerra e all'imminente Guerra Fredda, anticipando così la moda degli agenti segreti anti-sovietici *à la* James Bond. Ciò avviene soprattutto, ma non solo, nelle sequenze finali ambientate sul Khyber Pass che – come in altri film imperiali – viene identificato come *il* confine per eccellenza, dove una nuova guerra di Islamici e/o Russi per l'Afghanistan e per la successiva penetrazione nel subcontinente indiano pare possibile. In tal modo il film suggeriva come l'India indi-

[19] Nel romanzo è ribadito più volte come si tratti di un Afgano Pathan e Sciita (ovvero, "a nigger with a red beard"!), mentre nel film il dettaglio è marginalizzato a un singolo riferimento, presentando Mahbub Ali quasi alla pari di un un bianco che, come Kim, si spacciasse per un nativo.

[20] Nel romanzo i riferimenti ai Russi come fornitori di armi ai ribelli musulmani sono molto scarsi, mentre nel film il narratore esterno informa esplicitamente lo spettatore che negli anni Ottanta l'Inghilterra della Regina Vittoria e la Russia dello Zar Alessandro III si contendevano il controllo sull'India Nord-Occidentale; e sul pericolo russo si sofferma anche il Colonnello Creighton.

pendente dovesse considerare la Gran Bretagna (e l'Occidente) un fedele alleato contro possibili avanzate del "comunismo"... Gli Slittamenti "geo-politici" (ovvero: l'Islam afgano nemico e alleato della nemica Russia, e l'alleanza fra Britannici e Indiani induisti) vi erano più che mai confermati.

5. Il cinema imperiale britannico rende omaggio all'America

Il primo vero film imperiale britannico di ambientazione indiana fu *The Drum*, che ripropone il confine Nord-Occidentale, ovvero la Provincia del North West Territory (NWFP) e il ricorrente Khyber Pass. Non siamo più in un distante Ottocento vittoriano, ma dichiaratamente nel 1938, pur se con riferimenti abbastanza espliciti alle due Guerre Afgane (del 1838-42 e 1878-80, in cui gli Inglesi cercarono invano di sottomettere le tribù indipendenti dei Pathan, che sono fra quelle che ancor oggi mettono in difficoltà la NATO…) e con altrettanto espliciti accenni a una grande guerra imminente in cui Britannici e Indiani avrebbero combattuto assieme[21]. La storiella barcolla e non regge il paragone con *Lives of a Bengal Lancer* con cui ha troppo in comune: la *location*, la divisione fra Islamici buoni e cattivi (che comprano armi), gli Inglesi fatti prigionieri nella fortezza, l'arrivo dei battaglioni inglesi a quella fortezza, il "pericolo russo", eccetera. Se ne differenzia soprattutto per la mancanza di ironia. Chiaro comunque era l'intento imperiale del film che suffragava il mito di un "pericolo islamico" nella zona di frontiera (NWFP) dove gli Inglesi temevano l'alleanza fra popolazioni tribali islamiche afgane e Russi, alleanza dalla quale gli Inglesi "dovevano" "proteggere" gli stessi Indiani. Secondo tale prospettiva, l'Islam era un pericolo per l'India e il suo nazionalismo. E il film finiva col proporre una versione fondamentalista dell'Islam in quanto tale, con un capo religioso che incita alla *Jihad* e si dedica allo sterminio degli invasori.

[21] La Gran Bretagna dichiarò guerra il 3 settembre 1939 e l'India vi si trovò coinvolta per decisione unilaterale del Viceré. L'esercito indiano passò presto da duecentomila unità a più di due milioni e mezzo di soldati (superando le forze di ogni altro "Alleato"). Gli Indiani combatterono soprattutto in Asia, in Nord Africa (anche contro gli Italiani) e in Italia. Alla fine della guerra, nel 1945, la massiccia partecipazione dell'India al conflitto mondiale fu tra i motivi avanzati per pretendere l'Indipendenza. Varrà la pena di ricordare che gli Stati Uniti entrarono in guerra solo l'8 dicembre 1941, per cui il contributo delle colonie e dei *dominions* britannici fu estremamente prezioso.

La binarietà imperiale vi era confermata. I Musulmani sono presentati come guerrafondai e sadici, poligami che impongono alle donne il velo e le costringono a vivere in harem o a vivere da danzatrici e prostitute. In realtà, bombardando e massacrando, gli Inglesi avevano occupato aree tribali oltre confine mai prima assoggettate da altri Imperi: la resistenza da parte dei Pathan era attiva anche in quegli anni, in particolare nel Waziristan (ancor oggi al centro della cronaca bellica), e mirava effettivamente all'indipendenza. A protestare contro la repressione violenta inglese furono alcuni Stati europei ma soprattutto il Congress Indiano: l'importanza storica di *The Drum* derivò anche proprio dal fatto che le sue proiezioni a Bombay suscitarono proteste, picchetti, disordini, arresti, clamore nei giornali e poi al Governo. Pur se tali proteste nacquero all'interno del proletariato musulmano povero di quella città, esse finirono con l'espandersi ad altre comunità e con l'adozione di misure da parte del Governo locale di Bombay prima e di quello centrale poi, atte a stabilire come da allora (ossia dal 1938) i film stranieri che ritraevano la vita indiana dovessero venire sottoposti a un'autorizzazione preventiva locale, anticipando le disposizioni dell'inglese India Office del 1940. Il film ottenne così il risultato opposto a quello della logica imperiale del *divide and rule* che incarnava: in India, si ritennero offesi non solo i Musulmani ma gli Indiani in generale, rafforzando nazionalismo e indipendentismo[22]. Quanto allo spettatore occidentale, allora gli era quasi impossibile *non* simpatizzare con l'Impero Britannico. Oggi, le falsità storiche e culturali e i clichés sono abbastanza appariscenti, nonostante la propaganda dei media si sia ostinata a opporre la binarietà degli Assi del Bene e degli Assi del Male persino nel terzo millennio…

Pur se film indubbiamente britannico (privo di personaggi o attori americani, o di accuse di obsolescenza rivolte a Ufficiali britannici), *The Drum* imitò fin troppo film americani, plagiandone l'analogia con il western (sl. 1), caricaturando l'Islam fondamentalista e il pericolo rosso (sl. 3) e proponendo all'India induista la necessità di farsi proteggere dall'Occidente (sl. 4).

Altro film britannico di ambientazione indiana che rientra facilmente nel filone kiplinghiano fu realizzato quando il tramonto dell'Impero Britannico era inesorabilmente segnato: *North West Frontier* (1959, titolo americano *Flame over India*), di J. Lee Thom-

[22] P. Chowdhry riserva pagine molto dettagliate a proteste e loro conseguenze, in *op. cit.*, "chapter 2 – *The Drum* (1938) – the myth of the Muslim menace", in particolare pp. 57, 81-82, 86-96, 103-110.

pson. Pur se si tratta di una produzione britannica (con una versione *apparentemente* molto inglese dell'alleanza fra Britannici e Raja intenti a frenare rivolte islamiche) questa risulta significativa di albori di un'epoca nuova, post-Suez.

Ambientato nel 1905 nella solita zona cruciale di confine tra India Britannica e Afghanistan e poi su un treno in viaggio verso Delhi, il lungo film (129 minuti) fu girato in gran parte in India. Il cast si avvale di Kenneth More (il *britannico* Capitano Scott) e Lauren Bacall (la governante vedova *americana* Catherine Wyatt), impegnati a portare in salvo il bambino figlio del Maharaja *induista* che ribelli *musulmani* vogliono uccidere per por fine alla dinastia[23].

All'iniziale atmosfera da western (con tanto di fortino, carica dei nativi in rivolta, treno)[24] (sl. 1) si aggiunge quella di intelligente commedia psicologica con risvolti di thriller. Nel treno sgangherato (ovvio Simulacro denominato "Victoria"), gli *Inglesi* non si tolgono giacca e cravatta o vittoriani abiti femminili, mentre l'*Americana* sfoggia significativi – pur se storicamente incoerenti – comodi vestiti anni Cinquanta (sl. 2). Sudano. Bevono tè in continuazione (tranne l'Americana che preferisce caffè…) e dialogano tanto: è la classica "commedia nel treno".

Alla fine del viaggio, sventato l'assalto, tutti sembrano avere imparato "a couple of things"… Il lieto fine è suggellato da un bacio fra la bella e l'eroe. Il film termina con un primo piano sul Capitano che abbraccia Catherine e regge in mano un cesto contenente il neonato indiano portato in salvo dopo l'assalto islamico al treno di linea.

Il messaggio imperiale c'è tutto: gli Indiani hanno bisogno degli Occidentali (che difendono l'aristocrazia locale) anche perché in conflitti religiosi tra di loro. Il nemico è l'Islam, impersonato non solo da ribelli (provenienti dall'Afghanistan e forse foraggiati dai Russi) (sl. 3), ma anche – e qui sta una delle novità – dalla nuova intellighenzia rappresentata dal subdolo intellettuale pronto ad assassinare un bimbo "innocente". L'India collaborazionista e buona, quella induista (sl. 4), è rappresentata dal macchinista Gupta, critico della violenza e saggio

[23] Che in quei territori di confine ci potesse essere una dinastia di Maharaja e Prìncipi induisti è ovviamente assai improbabile: il cinema imperiale continuava a ignorare abissali differenze all'interno dei territori sottomessi.

[24] Le analogie tra film western e film imperiali, quali fondatori di miti, sono state ampiamente studiate. Cfr, ad esempio, P. Jaikumar, *op. cit.*, pp. 145-147. Per quanto riguarda la nostra analisi, i film imperiali di John Ford e *The Drum* costituiscono i più evidenti esempi di commistione fra i due generi.

che conosce i valori della modestia e il ruolo di subordinato. Gupta non è né demascolinizzato né deumanizzato. Pur rompendo solidi clichés precedenti – e introducendo quindi un'importante novità nel trattamento degli Indiani nel cinema imperiale – deve comunque apparire comico e conservare un ruolo di spalla nei confronti dei protagonisti.

Tramite la commistione di generi (film imperiale, western, commedia psicologica, thriller e storia d'amore) il film sancisce anche (grazie ai suoi risvolti western) l'implicito parallelismo fra Impero britannico in India ed espansione coloniale americana interna a danno degli Indiani d'America! Per cui, Inglesi e Americani (con simili agende imperialiste) devono essere più che mai alleati – come l'unione simbolica fra il Capitano e la governante suggerisce, e come la recente Seconda Guerra Mondiale aveva suggellato.

Al di là dell'ovvio messaggio imperialista e anti-islamico, il film consacra il meno ovvio patto d'alleanza fra Britannici e Americani, nella quale i primi dipendono dall'aiuto indispensabile dei secondi... (sl. 5)

Evidentemente il cinema *britannico* cercò di adattarsi con dignità a ricette hollywoodiane e di soddisfare anche il danaroso pubblico *americano*, che poteva sorridere alle bizzarrie degli Inglesi e applaudire l'intelligente bellezza newyorkese della Bacall. Tale intelligente bellezza non manca di infrangere notevolmente anche il messaggio imperialista-patriarcale: a differenza dello standard kiplinghiano – che non affidava ruolo importante alcuno a donne – in *North West Frontier* spunta una grande novità: è una donna la prima a capire come la rivolta sia insolita e segno di pericolosa unità fra Indiani, è lei a preservare il neonato dal massacro, è lei a insinuare come il mestiere di soldato sia poco umano[25], è lei a salvare l'intero manipolo di viaggiatori quando imbraccia il fucile ed elimina il giornalista. Con la sua modernità introduce nel 1905 la presenza di una donna emancipata, forse in modo astorico (basti pensare che nel 1905 le donne non potevano votare né in Inghilterra né in America), ma certamente in sintonia con l'anno di realizzazione del film.

È la governante *americana*, dunque, a contribuire positivamente alla risoluzione dell'intreccio, evitando la tragedia. La Bacall – fresca vedova sia come donna sia come personaggio – conferisce al ruolo

[25] Alla domanda del Capitano se lei sia una di quelle donne emancipate – "cranks" – che stanno provocando tanti problemi (e non va dimenticato che il film è ambientato nel 1905 delle suffragette), lei risponde: "A woman who has a mind of her own is a crank! Well, I think that men who spend their lives obeying orders are cranks!"

della governante un tocco di fondamentale sospetto sugli avvenimenti e sugli uomini poco affidabili che dovrebbero reggere la Storia, siano questi vecchi Ufficiali inglesi prossimi alla pensione, cinici mercanti d'armi, discepoli della violenza, Principini pronti a imitarli, fanatici Indiani… e persino un simpatico Capitano *inglese*, un po' lento di cervello e col fucile, e un po' obsoleto. Va anche sottolineato come sia proprio il Capitano a raccontare la storia, rendendola quindi un omaggio alla propria donna, alla donna in generale, alla Bacall e… *all'America*. I cinque Slittamenti transatlantici vi sono confermati in pieno con una nuova sottolineatura (anticipata in *The Rains Came*): persino in un film britannico, è l'America oramai a venire identificata come la reggitrice dei destini dell'India e – per espansione – come la nuova potenza imperiale bianca occidentale[26]!

In sintesi, gli Slittamenti operati dai film americani e sorprendentemente confermati nei due film imperiali britannici di ambientazione indiana possono essere riassunti come segue:

1. Analogia fra Indiani dell'India e Indiani d'America (anche attraverso commistioni con il western).
2. Obsolescenza del "gentleman" vittoriano inglese e modernità del "self-made man" americano.
3. Islam fondamentalista afgano come grande nemico e Russia come suo possibile alleato.
4. Alleanza possibile dell'Occidente con l'India induista.
5. Alleanza indispensabile fra vecchio imperio (britannico) e nuovo imperio (americano)

[26] "*North West Frontier* is a post-Suez text, and its concerns with American power are not only about beating Hollywood at its own game. This is an Americanised text, which also counters fears of Americanisation through its plot line. The romantic attachment that develops between Wyatt and Scott signifies American-British friendship, and produces some sense of American admiration for the British. Wyatt, initially sceptical about the British and their empire, is converted from the view that they are ninnies who spend all their time drinking tea, and comes to respect them and particularly the soldier's vitality and resourcefulness." (Wendy Webster, "Domesticating the Frontier: Gender, Empire and Adventure Landscapes in British Cinema, 1945-59", in *Gender & History*, Blackwell, Oxford, vol. 15, n. 1, April 2003, pp. 85-107 e p. 98.) In realtà, l'eroina è lei, l'americana. E il film sembra incarnare un'ammirazione britannica per l'America, e non viceversa!

6. Conclusioni

L'industria cinematografica britannica subì un massiccio investimento finanziario *americano* nel primo dopoguerra, e andò in quasi totale disfacimento durante la Seconda Guerra Mondiale con il conseguente temporaneo o definitivo trasferimento a Hollywood di molte energie cinematografiche operanti a Londra[27], passando così la mano al cinema americano anche nell'offerta di versioni sempre più hollywoodiane della "missione colonizzatrice" bianca.

Hollywood non si appropriò solo della questione della superiorità razziale bianca (parallelamente a quanto facevano altre cinematografie occidentali in Europa), ma insinuò nei suoi film anche una qualche diffidenza nei confronti dell'Imperialismo britannico, proiettandolo come obsoleto, e riservando ad attori nordamericani (pur se in uniformi britanniche) i ruoli maggiormente "eroici" e "moderni".

Fino al 1940 circa[28], i prototipi del nativo indiano furono il bambino, l'adulto bambinesco o addirittura effeminato (o almeno demascolinizzato) o il *villain* terrorista e/o stregone, mentre quelli del bianco colonizzatore insistevano sul maschio più o meno eroico, nuovo (*americano*) oppure quasi obsoleto (*inglese*), con una funzionale assenza di donne (relegate, nelle rare apparizioni, a ruoli di seduttrice e spia venduta al nemico *villain*). Quando, a partire dal 1939, le donne diventarono co-protagoniste nei film imperiali la loro funzione fu di

---

[27] Cfr. Michael Korda, *Charmed Lives – A Family Romance*, Harper Collins, New York 2002, pp. 136-138: "the immediacy of war made film production almost impossible. The studios were already being converted into makeshift factories, the younger technicians were either getting ready for mobilization or preparing to join the many conflicting documentary film units that were to proliferate during the war. The production of major movies began to seem increasingly irrelevant at a moment when the Army had suddenly discovered it was deficient in every necessity of modern warfare, including rifles and handguns." E: "if the British film industry were to survive as a major force, it would have to be moved to California temporarily".
A esemplificare quanto l'industria cinematografica fosse coinvolta con la politica, e quindi con la Guerra, va ricordato che Alexander Korda accettò l'aiuto di Churchill per trasferirsi negli USA, acconsentendo alla sua richiesta che uffici di produzione fossero aperti a New York e Los Angeles anche per dare copertura ad agenti britannici interessati a verificare se gli USA erano pro o contro un intervento in Europa. (*Ibidem*, pp. 139 e 146-7.)

[28] Nel 1940 l'India Office emanò regole precise circa i film che sarebbero stati sanzionati in India in quanto denigratori della cultura e della società indiane. Cfr. A. Pajalich, *op. cit*., p. 26, nota 16.

incarnare un Impero anche di suore, infermiere, dottoresse e governanti, spesso americane: un Impero di assistenzialismo benevolo.

Kipling, con la sua visione dell'India "dal suo interno" fu strumentale. Pur se fortemente radicata nella realtà britannica vittoriana, la sua produzione poteva essere facilmente adattata al nascituro impero americano: dopo tutto la stessa poesiola "White Man's Burden", con il suo messaggio sulla superiorità e sui "doveri" civilizzatori dell'uomo bianco, era stata pubblicata nel 1899 a sostegno degli Stati Uniti nella guerra delle Filippine che costituì la prima impresa imperiale americana oltre oceano (con il conseguente controllo su Filippine, Cuba, Guam e Puerto Rico).

I film qui passati in rassegna ci hanno permesso di riscontrare costanti e varianti del cinema imperiale "indiano". Oltre agli ovvii stereotipi orientalisti, razzisti e misogini, e alla mancanza di verosimiglianza e coerenza storica e geografica (che conferma quei film come dei *romances* che *negavano* la Storia), fra le costanti quasi sempre ricorrenti va certo sottolineata l'ossessione con un'area di confine (che per comodità possiamo identificare con il Khyber Pass) fra mondi molto diversi: il subcontinente indiano (con la sua millenaria cultura non sconosciuta all'Occidente, nonostante i tentativi di falsificarla agli occhi delle masse) e quell'area strategicamente misteriosa e sfuggente che è approssimativamente l'Afghanistan di oggi, considerato da sempre tribale, e concupito da grandi Imperi: Francese e Inglese, Americano e Russo. Lì pare risiedesse (e risieda) l'Islam meno compromissorio e quello "spazio" quindi ben si adattava (e si adatta) a impersonare il "pericolo islamico", il fondamentalismo, il terrorismo, l'Asse del Male a cui si contrapporrebbe l'Asse del Bene rappresentato dall'Occidente di cui non farebbe parte la Russia ma in cui può rientrare (pur se non sempre) l'India: l'Induismo è meno temuto che l'Islam in questi film, pur se l'occasione per attaccare Gandhi (in *Gunga Din*) non andò perduta!

Quanto al razzismo e alla cecità culturale nella rappresentazione dell'Altro, questi non culminarono nei primi film imperiali, bensì si andarono rafforzando negli anni Trenta per trionfare alla fine di quel decennio (con *Gunga Din*) e per smussarsi poi dopo le due storie più fiabesche girate durante la Seconda Guerra Mondiale, mostrando strani rigurgiti negli anni Cinquanta (con *North West Frontier* e con la ridistribuzione di *Gunga Din*) quando venne a consolidarsi il "pericolo sovietico".

Una progressiva variante in questi film è il rapporto fra Inghilterra e America: il passaggio di mani fra le due potenze imperiali appare sin dai primi film americani e finisce con il dominare anche l'ultimo film inglese prodotto prima del disfacimento dell'Impero (ma dopo l'indipendenza dell'India), *North West Frontier*. Tale passaggio di mani comportò anche una graduale ma insistente sfiducia nei confronti dell'etica militare classica (britannica), con un crescente sostegno all'azione del singolo individuo o del manipolo di avventurosi eroi (di stile americano, anche al femminile) o dei servizi segreti (di stampo kiplinghiano ma consoni con l'individualismo e la *mateship* americani) in film che furono anche propaganda di guerra *tout court*, fino a postulare la necessità di un'alleanza di ferro tra Stati Uniti e Gran Bretagna, nella quale è avvenuto un ribaltamento storico: anziché "aggiornare" i miti britannici, gli Stati Uniti propongono esplicitamente alla Gran Bretagna di aggiornare i miti di Albione alla luce dell'efficienza americana. I film discussi evidenziano un graduale spostamento del centro egemonico imperiale bianco occidentale fra Regno Unito e Stati Uniti. Ciò suggerirebbe una continuità fra declinante Impero Britannico e nascente Impero Americano, "costruzioni" entrambi di sottostanti flussi finanziari mobili. Come si è detto, capitali americani avevano influenzato la Londra cinematografica sia nel primo che nel secondo dopoguerra, e l'industria cinematografica inglese si spostò a Hollywood durante la Seconda Guerra Mondiale. Di certo, la pseudobinarietà "culturale" dell'Impero Britannico si trasferì quasi di peso (ma con alcune censure e alcune sottolineature) in quella del nascente Impero Americano. È indubbio che il filone imperiale individuò gradualmente i suoi nemici nel fondamentalismo islamico e nella sua possibile alleanza con la Russia. Ed è significativo che al tramonto dell'Impero Britannico sia apparso un film, *North West Frontier*, che indubbiamente costituisce un omaggio inglese all'America e il segno di un'abdicazione storica.

Molti film imperiali furono soprattutto grandi investimenti economici, ma molti di questi furono anche dei sottili mascheramenti della decadenza di un Impero e dell'infanzia di un altro: la negazione dell'Alterità non era finalizzata solo a continuare a soggiogare l'Altro "nero", ma anche a puntellare Simulacri al tramonto sulla costa orientale dell'Atlantico per traghettarli e acclimatarli in albe apparentemente gloriose su quella occidentale, aggiornandone le vesti esteriori. Come si è potuto rilevare (a proposito di *Lives of a Bengal Lancer*, *Kim* e *North West Frontier*) il traghettamento dei Simulacri oltre-

atlantico comportò l'identificazione di nuovi nemici (la Russia) e la trasformazione di sudditi in auspicabili alleati (l'India).

Molti dei film "indiani" diffusero un mito dell'Afghanistan – chiamato allora in altro modo ma fortemente localizzato – come territorio da cui proveniva il pericolo (islamico-fondamentalista) sia per l'India che per l'Occidente, appetibile da secoli come area di transito dei commerci (ma anche per le sue materie prime, oppio in primis), mai colonizzato dai grandi recenti imperi, sempre sfuggente.

I grandi capitali, indispensabili anche per film costosissimi, non sono affatto una piccola appendice degli Imperi bensì li compongono perché sono le forze mobili che li costituiscono: *il Simulacro imperiale altro non è che il mascheramento di flussi di capitale* e questi necessariamente sponsorizzano quei film (e quelle altre forme di comunicazione di massa) che accettano di conservarlo e consolidarlo: se nei due dopoguerra enormi capitali dell'Occidente si spostarono dall'Europa agli Stati Uniti facendosi responsabili anche della crescente "americanizzazione" del filone imperiale "indiano", ciò avvenne al fine della sopravvivenza di quegli stessi capitali.