

SETTENTRIONE

RIVISTA DI STUDI ITALO-FINLANDESI

ANNO V · 1993

IRMA E BENITO CASAGRANDE EDITORI

TURKU

SETTENTRIONE n:o 5

Rivista di studi italo-finlandesi

pubblicata a cura del dipartimento di lingua e cultura italiana dell'università di Turku
con il patrocinio della fondazione Irma e Benito Casagrande.

Direzione: BENITO CASAGRANDE, LUIGI DE ANNA, HANNU LAAKSONEN,
GIUSEPPE LA GRASSA, LAURI LINDGREN, TOTTI TUHKANEN,

Direzione culturale: LAURI LINDGREN
Redazione: LUIGI DE ANNA
Segreteria: CAROLINA CASAGRANDE

Indirizzare manoscritti, libri per recensione e quanto riguarda la Redazione a:
SETTENTRIONE, Consolato onorario d'Italia, Linnankatu 3 a, 20100 Turku, Finlandia

*Numero in onore del Presidente della Repubblica Italiana
Oscar Luigi Scalfaro*

*In occasione della sua visita in Finlandia
14-16 settembre 1993*

Questo quinto numero di *Settentrione* esce in concomitanza con la visita in Finlandia del Presidente della Repubblica Italiana Oscar Luigi Scalfaro. La venuta a Helsinki del Presidente, e in particolare l'interesse manifestato nei confronti dell'insegnamento della lingua e della cultura italiana all'università di Turku, sono per gli amici dell'Italia e per la comunità italiana di Finlandia segni evidenti della saldezza delle relazioni italo-finlandesi che trovano proprio nell'ambito culturale la loro più proficua realizzazione.



Un augurio

La Redazione di *Settentrione* e gli Editori sono lieti di augurare al direttore culturale della Rivista, prof. Lauri Lindgren, il più sentito *buon compleanno* in occasione del suo sessantesimo anniversario.

Lauri Lindgren, da venti anni professore ordinario di filologia romanza all'Università di Turku, per sei anni prorettore dello stesso Ateneo e attualmente Preside della Facoltà di Lettere, ha segnato con il suo lavoro appassionato, il suo entusiasmo e la sua profonda umanità, una svolta decisiva nello sviluppo dello studio della lingua e della cultura italiana in Finlandia. Le iniziative da lui ispirate o dirette, i congressi e gli incontri da lui organizzati, nonché la cattedra di lingua e cultura italiana istituita presso l'università di Turku sono i segni più tangibili di una passione e di un entusiasmo di cui gli siamo riconoscenti.

I colleghi, gli allievi e gli amici sono vicini al Maestro nella lieta ricorrenza.

SOMMARIO

Kalervo Hovi, <i>La Finlandia nell'Europa</i>	7
Keijo Virtanen, <i>Lo studio della storia della cultura all'università di Turku. Il ruolo dei rapporti culturali, in particolare di quelli con l'Italia</i>	11
Totti Tuhkanen, <i>La storia della cultura. Come far avvicinare il cittadino al messaggio culturale. Passando per Roma</i>	21
Sergio Gensini, <i>Il viaggio di un eccezionale pellegrino toscano del secolo XIV: fra Niccolò da Poggibonsi</i>	24
Marco Barsacchi, <i>Attraverso la poesia italiana del novecento: percorsi di lettura</i>	37
Fiorello Di Silvestre, <i>Dopo Cristoforo Colombo</i>	47
Jyri Kivimäe, <i>Peter Frjazin or Peter Hannibal? An Italian Architect in Late Medieval Russia and Livonia</i>	60
Felice Pozzo, <i>Una sfida al Polo</i>	69
Ari Kivimäki, <i>Italialaisen neorealistisen elokuvan vastaanotto suomalaisessa erikoisaikakauslehdissä vuosina 1950-1956</i>	74
Anne Nuorikkala, <i>L'influenza dell'architettura italiana nell'opera di Alvar Aalto</i>	81
Luigi de Anna, <i>La lingua animalesca. Riflessioni su un aspetto del logocentrismo,</i>	89
Ernestina Pellegrini, <i>Le "Confessioni" di Renzo Ricchi. Itinerario nella narrativa ricchiana</i>	129
Renzo Ricchi, <i>Valinta</i>	136
Esko Karppanen, <i>Cinque poesie di Kirsti Simonsuuri</i>	147

Giorgio Pieretto, <i>Otto giapponesi. Un racconto di Arvo Valton</i>	153
Renzo Porceddu, <i>Larin Paraske. Un breve profilo dell'emblematica Runolaulajatar</i>	160
Michael Pickering, <i>Tre Poesie</i>	165
Fulvio Meguschar, <i>Le derivazioni lessicali di Kreutzwald nel 'Kalevipoeg'</i>	168
Toivo Viljamaa, <i>Italian humanismin tutkimuksesta</i>	178
Anna Letizia Calabrese-Leopardi, <i>Incontri ravvicinati di tipo culturale. Una lettura di Tervetuloa a Baragiano</i>	182
Raffaella Sforza, <i>L'amico finlandese</i>	189
Luigi de Anna – Giuseppe La Grassa, <i>Schede bibliografiche</i>	193

Copertina: Totti Tuhkanen
Layout: Turun Tiedejulkaisukeskus Oy
Painosalama Oy

ISSN 0785-8698

Irma e Benito Casagrande Editori
Turku 1993

Kalervo Hovi

La Finlandia nell'Europa

Fin dagli inizi della sua storia la Finlandia è stata parte integrante dell'Europa partecipando ai grandi mutamenti internazionali; del resto proprio da oltreconfine sono giunti quegli stimoli che hanno fatto sì che i finlandesi passassero da un sistema politico all'altro. Oggi, ancora una volta, i finlandesi hanno di fronte a sé una nuova "scelta nazionale", la prospettiva dell'unificazione europea. A questo proposito sarà opportuno ripercorrere le vie che in passato hanno portato ai grandi mutamenti nazionali.

L'arrivo del cristianesimo

Nella comune storia europea la fede cristiana ha rappresentato uno dei fattori di unificazione più rilevanti. Secondo la storiografia tradizionale, essa venne introdotta in conseguenza di tre crociate tra il 1157 e il 1293. In realtà oggi sappiamo che le cose sono andate altrimenti. La fede cristiana si diffuse lentamente in Finlandia, forse già a partire dal IX secolo. All'epoca delle suddette "crociate" le tribù dei finlandesi avevano già da tempo assorbito la nuova dottrina, i finlandesi del sud-ovest¹ e i tavasti dall'Occidente e i careliani dall'Oriente.

I finlandesi accettarono dunque spontaneamente il legame stabilitosi con la cristianità occidentale.

Nel corso del medioevo anche sul suolo di Finlandia si combatté, ma la natura dei conflitti fu diversa da quella

ad esempio che caratterizzò le sanguinose guerre di conquista mosse dai tedeschi in Livonia. Nelle acque prospicienti la Finlandia, Novgorod, la Svezia, la Danimarca e la Hansa si disputarono i vantaggi di un ricco commercio. Al tempo stesso la Chiesa d'Oriente fu impegnata in una lotta di predominio combattuta contro la cristianità d'Occidente. Da parte sua il pontefice appoggiava i tentativi della Svezia di estendere la propria sfera di influenza alle spese di Novgorod. Tramite queste attività belliche, tra gli svedesi, i finlandesi e i tavasti si andò formando una alleanza più o meno stabile. Da parte loro i careliani avevano invece stretto alleanza con Novgorod.

Naturalmente anche in Finlandia il cristianesimo non si affermò completamente che con il passare dei secoli. L'antica religione indigena conservò infatti il suo fascino e molti si mossero da una religione all'altra, abbandonandola e poi riassumendola, oppure uniformandosi ad ambedue. In ogni caso, quella che può essere considerata come la seconda vera crociata (verso il 1249), fu indirizzata verso il territorio della Neva con lo scopo di salvare la regione di Häme dalle incursioni di Novgorod. L'unica vera guerra di conquista attuata in Finlandia fu in effetti la terza crociata (1293), grazie alla quale gli svedesi conquistarono la Carelia occidentale sottraendola alla sfera di influenza di Novgorod.

¹ In origine con *Finlandia* (Suomi) si designava solo la parte sud-ovest dell'attuale paese (n. d. t.).

A quest'epoca la maggioranza dei finlandesi si riconosceva nella cristianità occidentale e nel regno di Svezia. La Finlandia, la "Terra d'Oriente", come viene chiamata nei documenti coevi, era amministrata da una diocesi e da un governatorato. Era divenuta una parte del regno che godeva di uguali diritti rispetto alle altre province della Svezia, e in conseguenza di questa parità nel 1362 le venne conferito il diritto di prendere parte all'elezione del re di Svezia. L'unione politica a livello nazionale si ampliò alla fine del secolo, allorché la Finlandia e la Svezia formarono, assieme alla Danimarca e alla Norvegia, l'unione di Kalmar.

Sotto la guida dei propri vescovi, per alcuni periodi la Finlandia raggiunse un livello di spiccata indipendenza e l'organizzazione dei conventi, che si estendeva a tutto il paese, la legò all'intera cristianità occidentale. Contemporaneamente, grazie ai pellegrinaggi, i finlandesi entrarono in contatto col resto d'Europa. Le scuole conventuali aprirono per i finlandesi la possibilità di recarsi nei centri della cultura europea per completare i propri studi. Particolarmente popolare fu il viaggio a Parigi, presso la cui università studiarono molti finlandesi; in seguito il flusso si dirigerà verso gli atenei della Germania settentrionale.

Un altro fattore di europeizzazione riguardante la Finlandia è costituito dalla frequentazione con la lega anseatica, grazie alla quale anche la Finlandia partecipò allo sviluppo economico del continente. I mercanti tedeschi si stabilirono a Turku e nelle città

minori, scambiando le pellicce e il pesce locale con sale, vini e panni pregiati. I mercanti tedeschi penetrarono anche nell'interno del paese e verso le terre botniche, come è dimostrato dalla toponimia di origine germanica che ancora oggi si è conservata.

Facilità della transizione russa

Uno dei paradossi della storia finlandese è costituito dalla evidente facilità con la quale i finlandesi nel 1809 accettarono la transizione sotto il dominio russo. Il processo era del resto maturato nel corso di un più lungo periodo. E' da tenersi presente che i finlandesi avevano sofferto considerevolmente in conseguenza delle numerose guerre combattute dalla Svezia contro la Russia. Nel corso del XVIII secolo divenne sempre più evidente che la Svezia non era in grado di difendere la Finlandia. Durante gli anni della guerra combattuta tra il 1741 e il 1743, un conflitto divenuto di anno in anno sempre più catastrofico dal punto di vista dello svolgimento delle operazioni militari, si registra un significativo segno premonitore. L'imperatrice di Russia, Elisabetta I, nel 1742 offrì l'indipendenza alla Finlandia. Senza dubbio si trattava di propaganda bellica, ma al tempo stesso l'iniziativa rifletteva anche un sentimento diffuso, e cioè che i finlandesi stavano mostrando i segni della stanchezza per quanto riguardava il desiderio di combattere nel nome della Svezia.

L'iniziativa non ebbe seguito, ma il concetto tornò ad essere espresso al tempo della guerra condotta da Gustavo III alla fine del secolo (1788-1790). La Finlandia si stava ormai moralmente allontanando dalla Sve-

zia. In occasione della riunione degli stati generali tenuta a Stoccolma i rappresentanti della Finlandia si costituirono in gruppi che si riconoscevano appunto nell'essere finlandesi. Viene ora chiaramente in luce l'atteggiamento di mal celata superiorità nutrito dagli svedesi nei confronti dei finlandesi. R. H. Reh binder (1777-1841) nelle sue Memorie lamentò come fosse difficile essere allora in Svezia, quando i giovani svedesi si facevano beffa di coloro che erano venuti dalla Finlandia, motteggiando il loro modo di parlare e le loro maniere maldestre.

Né d'altra parte la Russia era più il barbaro nemico mortale dipinto dalla propaganda di guerra. Non bisogna inoltre dimenticare che in campo economico cominciava a farsi sentire l'attrazione di Pietroburgo, esercitata nella Finlandia orientale. Pietroburgo rappresentava comunque soprattutto il centro della diffusione di una comune cultura di impronta francese che copriva l'Europa orientale. La presenza culturale francese si era del resto già affermata in Finlandia e tra gli altri due dei principali uomini politici dell'epoca, R.H. Reh binder e G.M. Armfelt, scrissero le proprie Memorie in francese.

Direttamente dalla Francia venne l'iniziativa di conquistare la Finlandia. Napoleone infatti convinse lo zar Alessandro I a obbligare la Svezia a prendere parte al blocco continentale rivolto contro l'Inghilterra. Di conseguenza Alessandro I diede inizio nel 1808 alle ostilità, che rapidamente portarono alla nuova conquista della Finlandia.

Questa volta la Russia si tenne la Finlandia. Per pacificare rapidamente il paese, lo zar le concesse l'autonomia nell'ambito dell'impero russo.

Agli stati generali del 1809 tenutisi a Porvoo, venne confermata la costituzione del granducato di Finlandia. I ceti dirigenti finlandesi si piegarono con facilità. Sia i russi che i finlandesi parlavano la stessa lingua francese, erano cresciuti nella stessa temperie spirituale dell'illuminismo e avevano letto gli stessi libri dei *philosophes*. Facile fu per loro adattarsi alla nuova situazione.

D'altronde il cambiamento significava per la Finlandia una crescita per quanto riguardava l'organizzazione statale. Per la prima volta nella loro storia i finlandesi potevano disporre di un proprio stato di origine e natura finlandese. Pur rappresentando la menzione fatta da Alessandro I della decisione riguardante la Finlandia come "elevazione tra il novero delle nazioni" una frase coreografica di impronta orientale, dato che egli la poté ritirare quando volle, i finlandesi costruirono un proprio stato così caparbiamente e determinatamente che, alla metà del XIX secolo, questa nuova realtà non poteva essere più facilmente negata. Bisogna aggiungere che i finlandesi erano anche soddisfatti del loro granducato. Ancora negli anni Ottanta dello stesso secolo i finlandesi si dimostravano essere del tutto fedeli all'unità con l'impero russo così concepita.

L'indipendenza e una guerra giustificata

L'acquisizione dell'indipendenza da parte della Finlandia nel 1917 fu di nuovo un avvenimento contraddittorio. Lo zar "spergiuro" e la russificazione avvenuta a partire dagli anni Novanta allontanarono rapidamente i cittadini dalla corona, facendo mutare loro l'atteggiamento fino ad allora

tenuto. In effetti l'obiettivo di molti si limitava alla restituzione dei diritti autonomistici e non comprendeva la completa indipendenza. L'iniziativa avviata nei circoli filotedeschi di addestrare in Germania dei reparti di soldati finlandesi (il cosiddetto movimento degli *Jäger*) era il frutto in realtà dell'attività di circoli ristretti, e in effetti costituisce l'unico tentativo riuscito nella storia finlandese di ribellione militare. L'indipendenza non rappresentava neppure un affare sotto il profilo economico dato che l'approvvigionamento alimentare dipendeva dalle riserve cerealicole russe e l'industria finlandese si era sviluppata ed era fiorita proprio grazie al mercato russo. Come è stato detto, in realtà nel 1917 la Finlandia non cambiò affatto, ma fu la Russia a cessare di esistere attorno a essa.

Quella dell'indipendenza finlandese è comunque la storia di un successo; nonostante i difficili inizi, la Finlandia raggiunse uno sviluppo mai registrato prima, grazie al quale anche le ferite lasciate dalla guerra civile divampata nei primi tempi dell'indipendenza si rimarginarono presto. I cittadini finlandesi non erano più disposti a rinunciare alla propria indipendenza. Al contrario, la gran parte di essi considerava l'annessione all'Unione Sovietica, o comunque l'inserimento nella sua sfera di influenza, come un passo indietro inammissibile nello sviluppo del paese. Di comune accordo i finlandesi respinsero l'attacco sovietico nel 1939-1940 e poi nel 1941-1944 accettarono di sopportare un nuovo, lungo conflitto, contro l'Urss. La resistenza opposta fu così accanita che la Finlandia poté uscire dal secondo conflitto mondiale e dai drammatici avvenimenti che la seguirono in maniera del tutto diversa da quella de-

gli stati che si trovano nella stessa zona geopolitica che va dai paesi baltici fino alla Romania.

E la Comunità europea?

E, per concludere, quale è l'atteggiamento assunto dalla Finlandia di fronte ai rivolgimenti nazionali, a una Comunità che richiede nuovi rapporti di tipo economico e politico? Gli anni del secondo dopoguerra hanno segnato un periodo di sviluppo eccezionale nelle condizioni economiche dell'intero paese. Il prezzo morale è stato comunque alto, dato che si è reso necessario armonizzare continuamente le esigenze politiche a quelle della sicurezza del vicino, l'Unione Sovietica.

La Comunità europea rappresenta quell'europesismo al quale i finlandesi si sono da sempre sentiti legati. Perfino negli anni della politica internazionale ispirata alla cautela — che alcuni hanno voluto chiamare "gli anni della soggezione" — i governanti finlandesi non hanno mai voluto rinunciare ai propri diritti vitali di risolvere essi stessi i problemi riguardanti i rapporti vitali con le Nazioni Unite, il Consiglio dei paesi nordici, l'Efta e la Comunità europea. Dopo il crollo del sistema sovietico l'industria finlandese si è orientata così drasticamente verso Ovest che anche la strada dei mercati russi passa oramai attraverso la Comunità europea.

Non è forse ancora una volta maturato il momento per la svolta del cambiamento?

(traduzione di Luigi de Anna)

Keijo Virtanen

*Lo studio della storia della cultura all'università di Turku. Il ruolo dei rapporti culturali, in particolare di quelli con l'Italia**

Il passato è pieno di vita, pronto a irritarci, a provocarci e a ingiuriarci, a spingerci a distruggerlo e a ridipingerlo. Gli uomini si battono per entrare nei laboratori dove si sviluppano le fotografie e dove vengono scritte le biografie e i libri di storia.

Questo è il grande significato che alla storia attribuisce lo scrittore Milan Kundera. La citazione ripropone qualcosa di essenziale nella definizione del concetto di storia, come in quella di tempo e di cultura. Sono tutti termini-chiave per uno storico della cultura.

L'organizzazione del tempo

Il tempo è irraggiungibile, un'astrazione, né lo si può dominare. Il passato, il presente e il futuro costituiscono comunque un *continuum* storico, che riguarda ugualmente l'uomo del passato quanto lo storico che ne indaga le pulsioni e l'agire. Quello di *tempo* è anche un concetto individuale: secondo le parole espresse da uno studente di storia della cultura in occasione di una esercitazione, si può affermare che "Il tempo in cui vivo è un barlume di minima entità nella storia del mondo, ma è un tempo importante *per me*". Quello stesso tempo è stato importante come oggetto di ricerca nella storia della cul-

tura; per quell'uomo cioè per il quale il momento attuale ha rappresentato "una potenzialità senza confini", aspettative di un futuro ancora avvolto nell'oscurità. Il punto di partenza dello storico è la coscienza del fatto che la storia non è la stessa cosa del passato; essa è infatti l'interpretazione del passato, la sua spiegazione e la sua raffigurazione. Lo storico non può raggiungere tutte le dimensioni del passato, ma deve basarsi sui documenti che ha a disposizione, e cioè sulle fonti. Servendosi di esse egli si avvicina all'oggetto della ricerca da un punto di vista retrospettivo, e cioè retrocedendo dal proprio tempo a quello del passato.

Il tentativo di ridursi alla dimensione dell'uomo del passato resta l'obiettivo dello storico, dato che solo procedendo in prospettiva egli può comprendere la pluralità delle forme assunte dalla vita dell'uomo delle epoche passate. E' però da tenersi sempre presente che lo storico vive in un sistema dotato di una semantica propria, nella propria cultura, sulla

*Questo articolo riprende, ampliandoli, alcuni dei temi trattati dall'Autore nel discorso inaugurale tenuto nell'Aula magna dell'università di Turku il 12 dicembre 1990.

base della quale egli rivolge le sue domande alle fonti che trattano del passato. Egli insomma è in continuo scambio dialettico con esse e cerca di presentare domande sempre più assillanti per essere in grado di indagare la vita dell'uomo del tempo che fu. Questo è un problema assolutamente centrale nella ricerca storica, in quanto anche lo stesso sistema di segni qualificanti in cui opera lo storico è pure soggetto di cambiamento continuo.

Ad esempio, un finlandese, il ricercatore finlandese, evidentemente si orienterà in modo diverso per quanto riguarda le problematiche legate ai gruppi etnici del passato, dei non indigeni, nei vari paesi e su problemi simili, dato che il pluralismo etnico che si realizza nella sua propria cultura, e cioè il suo sistema di valori, si accrescerà di valenze col passare degli anni e dei decenni. Se e quando ciò si verificherà, anche le condizioni che regolano le sue interpretazioni riguardanti il passato cambieranno. E' però presente il pericolo di andare al di là dell'interpretazione del fatto, dato che il ricercatore è a conoscenza di che cosa è avvenuto allora (e cioè nel futuro dell'uomo del passato). Lo studioso è inoltre legato all'insieme dei valori espressi dalla propria cultura e dal proprio sistema di valori, per esempio di quello finlandese o più in generale del mondo occidentale. E' questo sistema a determinare i suoi punti di partenza teorici e metodologici e quelle possibilità che gli sono date di comprendere la propria vita e quella del passato.

I punti di partenza nella ricerca dello storico della cultura sono nel momento attuale caratterizzati dalla diversità dei modi di approccio e dal-

la rapidità di cambiamento. Il motivo di ciò potrebbe essere ricercato nell'incertezza che caratterizza il momento presente: la nostra generazione, che ha ritenuto il periodo del secondo dopoguerra essere il risultato di un naturale sviluppo storico, si sta accorgendo che il mondo occidentale, e soprattutto quello europeo, sta vivendo una fase eccezionale nel cinquantennio che ha seguito il secondo conflitto mondiale. E ciò non può non lasciare traccia nel nostro modo di guardare al passato.

Tutto ciò ha avuto la sua importanza anche nella concezione della nozione del tempo. Lo sviluppo della tecnica dei media, la meccanica dei quanti, la teoria della relatività e le innovazioni introdotte nell'arte occidentale all'inizio del nostro secolo hanno messo in questione la linearità della prospettiva basata sulla fede nel progresso. L'uomo del Novecento è stato considerato vivere in misura sempre maggiore in un mondo postmoderno non-storico dalle molte dimensioni. La vita si raffigura come un video rock, le cui parti non sembrano legate da un elemento razionale.

Lo stesso fenomeno lo possiamo constatare ogni giorno seguendo ciò che succede nel mondo: quanto più breve è l'intervallo di tempo che intercorre tra l'avvenimento e la notizia che lo riguarda, tanti più accadimenti e notizie possono penetrare nella nostra coscienza, e tanto più la nostra visione del mondo si forma grazie ad essi, e non al logico "ordine" degli avvenimenti. D'altra parte i popoli recentemente liberatisi nell'Europa dell'Est sembrano giustificare il diritto alla propria esistenza secondo le definizioni "tradizionali" del nazionali-

smo. Il contributo europeo-orientale ha avuto, ed avrà, una più larga influenza nei circoli culturali d'Occidente. Ad esempio, già da tempo nelle arti si è potuto constatare un cambiamento in direzione di una forma di espressione più concreta e figurativa.

Lo storico della cultura non ha comunque abbandonato la speranza di giungere a una definizione di una periodizzazione dei fenomeni culturali del passato. La presa di coscienza della prospettiva cronologica fa del resto parte del suo modo di definire la storia, ma si lega anche alla sua esperienza riguardo alle fasi fin qui manifestate della cultura. Egli conosce la capacità di resistenza di una tradizione nel mondo dei valori del singolo e della comunità. Egli sa che le strutture della società e della cultura mutano più lentamente di quanto i singoli avvenimenti lascino presagire. Di conseguenza egli sa anche che, nelle varie parti del mondo, le culture vivono seguendo differenti ritmi e modalità nelle sfere del politico, dell'economico, del sociale o del culturale. Indipendentemente dalla possibilità che il nostro sistema di valori sia ordinato pluriprospektivamente o linearmente, dobbiamo riconoscere proprio questa concezione del tempo relativa al periodo oggetto della nostra ricerca.

Il raggiungimento del modo di vivere

Soltanto nella dimensione temporale l'agire umano trova profondità e significato. Ecco il punto di partenza per la definizione della storia della cultura. Un altro punto di partenza è rappresentato dal concetto di cultura definito come antropologico, secon-

do il quale la cultura può essere indagata come un modo del tutto naturale di definire il mondo; di conseguenza la cultura viene vista come un produttore di strutture sociali e di comportamenti societari. D'altro canto, la cultura può essere anche concepita come un sistema tramite il quale gruppi diversi manifestano se stessi e i propri interessi. In questo caso ci possiamo ad esempio chiedere quale gruppo sociale detenga l'egemonia culturale.

Nell'ambito della storia culturale, la cultura viene così intesa in senso lato: essa studia i progetti dell'uomo, le sue abitudini e il suo agire, tramite i quali costui ha formato il proprio rapporto con la vita e con i quali ha stabilito una forma di comunicazione. L'uomo diviene oggetto di storia soltanto in relazione al suo proprio esistere, all'ambiente in cui si colloca e al tempo in cui vive. Non funziona come una macchina, ma neppure come la Natura. Per poterlo afferrare e definire, il ricercatore deve avvicinarsi al passato come esperienza globale, comprendendo la cultura come un fatto collettivo. Per poter spiegare il modo di vivere (*design for living*) dell'uomo del passato, l'oggetto della ricerca deve collocarsi in parte nel suo contesto e in parte nel sistema culturale. Nell'una come nell'altra dimensione temporale, nell'uno come nell'altro luogo, esistono differenti modelli e norme di comportamento, che il ricercatore assume come fondamenti delle sue spiegazioni.

Le parole assumono nuovi significati col passare del tempo. Allorché Veikko Litzén, il mio predecessore come titolare dell'unica cattedra di storia della cultura della Finlandia, raffigurò più di dieci anni fa la strate-

gia di ricerca nel campo della storia culturale come un approccio globale, questo termine risultò sotto molti aspetti essere una novità. Negli ultimi anni esso ha forse subito un'inflazione, come del resto è successo con il termine *cultura* a causa del suo uso "quotidiano".

Nella strategia metodologica della storia della cultura questa globalità ha comunque dimostrato la sua rilevanza, dato che essa si lega molto bene al dibattito che in sede internazionale si sta svolgendo sulla metodologia. La globalità della storia della cultura naturalmente non significa una presa in esame di tutto il possibile e in ogni campo di ricerca. Al contrario, questa può essere vista come la cima di un iceberg, che si spiega tenendo presente quanto sta sul fondo dell'iceberg e non è direttamente visibile.

Il nucleo della ricerca e il suo contesto si trovano cioè in un continuo scambio reciproco. Essenzializzando si potrebbe affermare che l'analisi del contesto è di per se stesso l'obiettivo principale della ricerca, poiché una nuova indagine, focalizzata su un dato tema, muta in una certa misura la nostra concezione e di conseguenza cambia la natura stessa del contesto. Il soggetto della ricerca storico-culturale, l'uomo, è libero, ma soltanto nell'ambito delle limitazioni e delle esigenze imposte dalla comunità e dalla società. Fondamento di questo modo di guardare ai fatti è però l'ammissione che una qualche realtà è una volta esistita e che di conseguenza valga la pena per lo storico della cultura cercare di ricostruirla.

Come sfida all'approccio contestuale si è però manifestata la ricerca testuale, nella quale il passato cambia in matrice, in una "rete di intenti".

Secondo questa, le narrazioni riguardanti il passato, o da esso provenienti, ne sono la rappresentazione; a loro volta le strutture delle rappresentazioni, in quanto tali, sono sufficienti a formare la storia. Il racconto dovrebbe rappresentare la condizione preliminare di ogni esperienza storica, il principio della ricerca storica come della sua esplicitazione. Dal passato cioè non si cercherebbe di trarre l'essere umano che si trova all'origine del testo, né il mondo che lo circonda, ma rappresentazioni che vengono fornite da narrazioni e testi.

Indubbiamente i temi delle scienze umane sono il risultato di un'analisi storica: la storia crea fenomeni specifici del proprio tempo, ma anche di tipo verbale e, sotto questo profilo, si può dire che crei anche "sistemi di intenti". Questa svolta di carattere narrativo e al tempo stesso linguistico nell'indagine storica rappresenta in una certa misura il logico prosieguo di una intuizione del pensiero storico: il passato, in quanto tale, non si può più raggiungere. Bisogna d'altra parte ricordare che neppure la lingua è un mezzo di comunicazione neutrale. Inoltre i veri soggetti dell'indagine storico-culturale, gli esseri umani "dotati di anima", corrono il pericolo di restare in ombra in questo tipo di approccio.

Alla svolta linguistica si connette la visione dello studioso statunitense Hayden White del modo di presentare la storia. La fase di rottura verificatasi nell'arte e nella letteratura tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento viene vista, con le sue astrazioni e i suoi monologhi interiori, quale dimostrazione di come l'uomo del Ventesimo secolo guardi al mondo. Secondo White, nulla impe-

disce che anche lo storico rinunci alla sua affabulazione unidimensionale adattandosi a ricorrere a modi di espressione e di raffigurazione impressionistici, espressionistici, surrealistici e perfino di riproduzione automatica, anche se agli inizi il pubblico se ne dovesse allontanare.

Nel passato però si rintracciano differenti angolature e reciproche influenze, esseri umani con le loro speranze e i loro destini, e non soltanto rappresentazioni. Lo storico della cultura cercherà dunque nel passato la continuazione delle "reti di intenti", la loro realizzazione, avvicinandosi all'uomo come un *unicum*. Per questo motivo la storia della cultura non procede neppure a una scelta tra la cosiddetta cultura di élite e quella di massa. Quando la cultura viene studiata ad esempio dal punto di vista della recezione dell'opera d'arte, si può mettere in discussione la categorizzazione di differenti forme della cultura. Dal compito di ricerca che è stato indicato, dall'obiettivo della medesima, dipende la valutazione di ciò che è da considerarsi come più importante per la comprensione, ad esempio, della "realtà" degli anni Trenta del Novecento, se debba essere il *Guernica* di Picasso o il cabaret viennese, il Topolino di Walt Disney o *Furore* di Steinbeck. Gli aspetti della vita di ogni giorno e i comportamenti sono fenomeni altrettanto significativi della musica o della sua rappresentazione. Ogni individuo ed ogni gruppo ha organizzato in modo differente la propria vita, né è compito del ricercatore giudicare ad esempio la priorità di una forma d'arte rispetto a un'altra.

Da un punto di vista storico-filosofico, lo studioso di storia della cultura

dovrà accontentarsi di scelte relative, in quanto non esiste un solo e "giusto" modo di avvicinarsi alle differenti realtà, né esso può essere considerato come quello "giusto". Rifacendoci a quanto detto da Leonard Krieger, possiamo affermare che l'opera del ricercatore si basa su differenti convinzioni. Innanzitutto costui fonda l'intero suo modo di lavorare sulla presunzione di poter dire la verità o almeno ciò che è più rilevante. Inoltre, se egli crede ad esempio nella continuità o nell'unità della storia, i detti elementi si rintracciano nella sua ricerca storica. Infine, la relazione che lega lo storico al passato si riallaccia anche al suo modo di rappresentare e di trovare dei punti di contatto, che nell'epoca e nel luogo presi in esame non sono necessariamente conosciuti, ma da cui egli trae beneficio sulla base della sua concezione delle relazioni umane, della sua analisi retrospettiva e delle fonti cui ricorre. Questa è chiaramente un'azione esterna ai processi di carattere storico. Lo studioso, in quanto uomo, cerca cioè spiegazioni comuni e razionali del passato, ma al tempo stesso è prigioniero di quei modi di vedere.

Avvenimenti e strutture

Lo scopo di una disciplina come è la storia della cultura è di trovare "il modo di vivere" dell'uomo del passato, tanto a livello individuale che collettivo. Si tratta qui di mentalità. I principi ordinatori del mondo cui si ispira l'individuo, le mentalità collettive, non possono essere rintracciate in quanto tali nel materiale documentario, dato che essi sono creazioni dello stesso storico e in effetti si basano sul dialogo da lui istaurato

con i documenti di cui dispone. Quando però, attorno agli inizi degli anni Settanta, gli storici della scuola degli *Annales* spostarono i propri interessi dalla storia economica e sociale a quella della mentalità, si cominciò a considerare la storia della cultura e quella delle mentalità come vicine l'una all'altra.

La metodologia dell'approccio legato alla storia della mentalità non è comunque scevra di problemi, e di essi bisogna tener conto. La ricerca riguardante un determinato fenomeno o un determinato luogo, tende a rallentare il riconoscimento dei mutamenti cui la cultura è soggetta poiché alla successione degli avvenimenti non viene attribuito sufficiente significato soprattutto allorché la mentalità viene meccanicamente definita come lo spirito statico di una determinata epoca. Sebbene molte di queste ricerche diano una rappresentazione molto ampia e sincronica dell'oggetto dell'indagine, la loro dimensione temporale è spesso quasi immobile e, inoltre, il focus della loro analisi si affievolisce.

La spiegazione di molte soluzioni di questo tipo, che di per sé stimolano la ricerca metodologica delle discipline storiche, è che il ricercatore ha rintracciato una fonte poliedrica che mette in luce un determinato fenomeno o una comunità, tramite i quali egli può penetrare in una più approfondita analisi. L'investigazione nel campo dello studio storico della mentalità non può però riguardare soltanto nuove tematiche di ordine storico o gruppi trascurati. Di conseguenza le ricerche diacroniche nel campo della storia della mentalità, che tendano a riportare un più lungo periodo ad una sola prospettiva di visione, come ad

esempio quelle riguardanti la morte, rappresentano un modo alternativo di analizzare la cultura occidentale come un fenomeno globale, contenendo nell'analisi i cambiamenti verificatisi in periodi più o meno lunghi, cioè gli avvenimenti e le strutture.

La ricerca dell'equilibrio tra il personale e il collettivo, tra gli avvenimenti e le strutture, è il punto centrale su cui verte la ricerca storico-culturale. Se si guarda agli avvenimenti troppo da vicino, non si vedranno che i dettagli, ma d'altra parte uno degli obiettivi della storia della cultura, la sintesi di un passato, non può essere lasciata al rilegatore di libri. Lo storico francese Fernand Braudel scrisse il suo lavoro sulla *Storia del Mediterraneo al tempo di Filippo II* mentre si trovava rinchiuso in un lager tedesco agli inizi degli anni Quaranta. Chi altro se non lui avrebbe avuto motivo di vedere la storia attraverso i fatti generati da un rapido cambiamento? Il suo libro divenne invece il manifesto di quella che verrà chiamata la *histoire de la longue durée*, la storia cioè di fenomeni quasi immutabili o lentamente mutanti, composta di fattori geografici, economici e sociali.

La storia della cultura al giorno d'oggi

Il contenuto di una disciplina come la storia della cultura e i suoi metodi di ricerca sono continuamente soggetti al cambiamento. Né la realtà di questa situazione muta anche se, nel dibattito d'attualità e nella decisionalità, alla cultura vengono attribuiti vari e differenti significati. La storia della cultura deve affrontare anche questa sfida, dato che il tempo della

cultura in generale e della storia della cultura in particolare è anche quello attuale.

Dimostrazione di ciò è l'interesse manifestato nei confronti della disciplina di storia della cultura insegnata all'università di Turku sia a livello di corso di laurea, che di studi di perfezionamento e di dottorato di ricerca, nonché delle attività che fanno capo all'università a distanza. La domanda di cultura d'altronde subisce un forte aumento in quanto chiave di spiegazione del nostro mondo, e questo succedeva nell'anno della fondazione della cattedra di storia della cultura presso l'università di Turku (1972), così come avviene oggi.

Si tratti di indagini di tipo scientifico o di temi attinenti alla funzione educatrice svolta dalla storia della cultura, la materia d'insegnamento degli ordinamenti universitari, questa storia della cultura di cui stiamo parlando, guarda all'uomo del passato tenendone presenti i valori umani; è vero che la cultura e la civiltà non esistono senza fondamenti sociali, economici e politici, ma al tempo stesso la storia della cultura deve essere messa in connessione con l'arte e i principi ideologici poiché se così non fosse, sarebbe una disciplina vana. Di conseguenza, l'appartenenza della cattedra di storia della cultura sia al dipartimento di storia che a quello di discipline artistiche e culturali dell'università di Turku è un fattore particolarmente importante, anche se crea di continuo esigenze nuove. D'altra parte le delimitazioni dipartimentali non possono rappresentare un ostacolo alle idee e ai contributi che provengono da altre discipline.

La cultura è per natura sovranazionale, comunicativa e integrante

differenti influenze, una qualità che ha fortemente condizionato le scelte di indirizzo verso cui la nostra giovane disciplina si è orientata nel corso degli anni. I progetti di ricerca si rivolgono principalmente all'indagine riguardante le relazioni culturali tra individui e popoli e le influenze che ne derivano. Anche se ci si dovrebbe aspettare il contrario, la ricerca nel campo dei rapporti culturali si sta appena ora estendendo, oltre che ai temi di carattere politico ed economico, alla spiegazione, in prospettiva storica, dei rapporti intercorrenti tra popoli. Compito della storia della cultura non sarà allora soltanto quello di mostrare le forme concrete delle connessioni culturali, ma anche quello di interrogarsi sulle prese di posizione e sulle mentalità attinenti agli scambi reciproci che hanno luogo a livello nazionale e estero o tra centro e periferia.

Il primo, ampio, progetto di ricerca riguardante i rapporti culturali fu avviato agli inizi degli anni Ottanta, con lo scopo di analizzare la presenza dell'influenza culturale americana in Finlandia. La ricerca, condotta in collaborazione con l'istituto di storia generale dell'università di Turku, si è concretizzata in quattro monografie, una tesi di perfezionamento e in decine di tesi di laurea e di articoli scientifici. Come sua logica continuazione, nel 1991 fu dato inizio a un progetto riguardante l'influenza dell'integrazione europea sui mutamenti interessanti la cultura finlandese negli anni 1917-1992. A sua volta, a questa iniziativa si ricollega quella riguardante Olavi Paavolainen, uno scrittore e intellettuale finlandese modernista e cosmopolita, che ha offerto l'occasione di studiare anche da un punto di vista più generale il rapporto inter-

corrente tra la cultura finlandese e l'Europa negli anni Venti e Trenta. Tutti questi programmi sono o sono stati finanziati dall'Accademia di Finlandia. Sono già stati pubblicati numerosi articoli e alcune monografie su temi attinenti agli ultimi due progetti citati, ma essi troveranno completa attuazione nei prossimi due o tre anni quando verranno discusse alcune tesi di dottorato di ricerca ora in preparazione.

La rilevanza della cultura italiana

Un ruolo importante nella ricerca condotta nell'ambito della disciplina della storia culturale è rivestito dalle relazioni culturali tra l'Italia e la Finlandia nei secoli XIX e XX. Il progetto ha avuto inizio alla fine degli anni Ottanta e nella sua prima fase è stato focalizzato sul secondo dopoguerra. L'università di Turku ha finanziato un progetto di ricerca di cui fino al 1993 faceva parte anche una laureanda di ricerca italiana residente a Turku. Articoli scritti da ricercatori che collaborano a questo progetto sono tra l'altro comparsi in *Rapporti culturali tra Italia e Finlandia* (1987) e in *Settentrione. Rivista di Studi italo-finlandesi*, pubblicazione che, iniziata nel 1989, è giunta al suo quinto numero. Questa rivista, l'unica del suo genere in Scandinavia, è curata dalla cattedra di lingua e cultura italiana dell'università di Turku in collaborazione con quella di storia della cultura.

E' inoltre opportuno menzionare due lavori da poco realizzati, attinenti a questo progetto di ricerca, e cioè la monografia *La Finlandia e la stampa italiana di oggi* (Turku 1991, 192 pp.) di Luigi de Anna e la tesi di lau-

rea di Ari Kivimäki (1992, 125 pp.) sulla recezione del cinema italiano nella critica specializzata finlandese degli anni 1950-1963, di cui su questo numero di *Settentrione* compare un estratto. Già in precedenza erano stati portati a termine due lavori che avevano lo scopo di indagare sui rapporti italo-finlandesi in periodi più antichi: la tesi di dottorato di ricerca di Luigi de Anna (1988) sulla conoscenza e l'immagine della Finlandia nel medioevo e la tesi di laurea di Marjatta Saksa (1988) sui viaggi degli artisti finlandesi in Italia nella prima metà del secolo scorso. Sempre la stessa ricercatrice sta attualmente lavorando per il suo dottorato di ricerca su un tema italiano, riguardante la figura del cavaliere nella cultura letteraria dal medioevo in poi. Infine, grazie all'appoggio finanziario dell'università, si è potuto raccogliere e classificare un *corpus* di oltre 5.000 articoli riguardanti l'Italia comparsi sui principali quotidiani finlandesi negli anni 1985-1990; di questo materiale è in atto lo spoglio sistematico anche a livello di tesi di laurea.

Rapporti di collaborazione sono stati stretti con il dipartimento di storia dell'università di Firenze e con vari istituti di Roma che si occupano di antichistica, una disciplina che pure rappresenta un legame tradizionale tra la Finlandia e l'Italia. Hannu Laksonen sta in questo campo preparando la propria tesi di dottorato di ricerca. Sempre a proposito di collaborazione universitaria, dobbiamo ricordare che la cattedra di storia della cultura è associata allo scambio iniziato nel 1993 tra l'università di Turku e quella di Perugia realizzato nell'ambito *Erasmus*. In questo modo lo studio della lingua italiana viene a in-

tegrarsi con quello della cultura, e non solo con quella letteraria, ma anche con lo studio del cinema italiano (particolarmente popolare in Finlandia), della musica, dell'arte e di altri fenomeni passati e recenti tipici della civiltà italiana. Questi studi servono altresì a verificare il ruolo svolto dalla Finlandia nella cultura italiana e a valutarne l'importanza da un punto di vista più latamente europeo.

Sotto questa luce acquista ancor maggior rilevanza un altro progetto in corso di attuazione presso la cattedra di storia della cultura, riguardante i rapporti tra i circoli artistici di Turku e l'arte figurativa europea, cui se ne aggiungono altri due: uno riguarda i legami tra l'università di Turku (rifondata nel 1920) e le correnti ideologico-culturali coeve, analizzate in prospettiva diacronica. L'altro è dedicato ai cambiamenti culturali verificatisi nell'Europa dell'alto medioevo (e qui torniamo a sottolineare l'importanza del rapporto con l'Italia).

I progetti di ricerca non esauriscono però le possibilità di studio, che si aprono anche su temi singoli o più specifici riguardanti la storia culturale sia della Finlandia che di altri paesi, riferiti tanto all'oggi quanto ai secoli passati, temi che sono oggetto di tesi di laurea. Una particolare attenzione viene rivolta a temi attinenti alla storia della donna; una nostra ricercatrice sta tra l'altro attualmente prendendo parte a un progetto dell'Accademia di Finlandia, il cui scopo è di analizzare la formazione del sistema che regola i rapporti tra popolazione maschile e femminile in Finlandia negli anni Venti e Trenta.

Per concludere, torniamo a ribadire come la ricerca e l'insegnamento nel campo della storia della cultura

abbiano come punto di partenza la constatazione che il passato è operante nel nostro tempo più di quanto siamo portati a riconoscere. La storia della cultura diviene quindi una specie di progetto volto a facilitare la comprensione del mondo in cui viviamo. Un compito evidentemente immane, nell'affrontare il quale possiamo consolarci con le parole dello storico olandese Johan Huizinga: "Non era neppure possibile pensare che potessi sopperire a tutte le lacune del mio sapere. Di fronte a me avevo il dilemma: scrivere ora o non scrivere affatto".

La storia della cultura non ha da offrire una sola, onnicomprensiva teoria, né una sola metodologia di indagine, ma può comunque cercare di rappresentare per la scienza umana e in generale per l'uomo uno strumento altrettanto importante della memoria. Lo scopo di questa, come di ogni altra attività scientifica, è di portare alla luce quegli argomenti e quei temi di dibattito sulla base dei quali possiamo affermare o negare un postulato e non soltanto esternare delle opinioni retoriche.

(traduzione di Luigi de Anna)

BIBLIOGRAFIA

- Braudel, Fernand, *Écrits sur l'histoire*. Paris 1969.
- Burke, Peter, *The French Historical Revolution. The Annales School, 1929-89*. Cambridge 1990.
- Chartier, Roger, *Cultural History. Between Practices and Representations*. Translated by Lydia G. Cochrane. Ithaca 1988.
- Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation I-II*. Basel 1939.
- Eskola, Katarina, *Communication, Articulation and Representation*. — «The Nordicom Review of Nordic Mass Communication Research» 3-4/1991. Gothenburg 1991.
- The Future of History*. Ed. by Charles F. Delzell. Nashville 1977.
- Gadamer, Hans-Georg, *Philosophical Hermeneutics*. Translated and Edited from Gadamer's "Kleine Schriften" by David E. Linge. Berkeley 1977.
- Ginzburg, Carlo, *Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un mugnaio del '500*. Torino 1976.
- Himmelfarb, Gertrude, *The New History and the Old. Critical Essays and Reappraisals*. Cambridge 1987.
- Huizinga, Johan, *Men and Ideas. History, the Middle Ages, the Renaissance*. Translated by James S. Holmes and Hans van Marle. Princeton 1984.
- Hutton, Patrick H., *The History of the Mentalities: The New Map of Cultural History*. — History and Theory, vol XX. Middletown 1981.
- Kalela, Jorma, *Onko historian aika mennyt sijoiltaan?* — «Historiallinen Aikakauskirja» 1/1990. Helsinki 1990.
- Krieger, Leonard, *Time's Reasons: Philosophies of History Old and New*. Chicago 1989.
- Laszlo, Erwin, *Evolution. The Grand Synthesis*. Boston 1987.
- Lempa, Heikki, *Kertomuksellisuus ja historiallinen esitys*. — «Historiallinen Aikakauskirja» 4/1991. Helsinki 1991.
- Litzen, Veikko, *Kulttuurihistoria on kokonaisvaltaisuutta korostava historia*, in: *Mitä kulttuurihistoria on?* Toim. Kari Immonen. Turku 1981.
- Lowe, Donald M., *History of Bourgeois Perception*. Chicago 1982.
- Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*. Ed. by Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan. Ithaca 1982.
- The New Cultural History*. Ed. by Lynn Hunt. Berkeley 1989.
- The Return of Grand Theory in the Human Sciences*. Ed. by Quentin Skinner. Cambridge 1985.
- Toews, John E., *Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience*. — «The American Historical Review» 4/1987. Washington 1987.
- Virtanen, Keijo, *Kulttuurihistoria – tie kokonaisvaltaiseen historiaan*. Turku 1987.
- Vovelle, Michel, *Ideologies and Mentalities*. Translated by Eamon O'Flaherty. Cambridge 1990.
- White, Hayden, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore 1987.

Totti Tuhkanen

La storia della cultura. Come far avvicinare il cittadino al messaggio culturale. Passando per Roma

La crisi economica che in questi ultimi tempi ha investito tutti i settori della vita pubblica ha obbligato le università finlandesi a razionalizzare la propria attività con i mezzi tipici impiegati dal mondo della produzione: alcune unità di scarso rendimento sono state sciolte, la divisione dei compiti tra le varie materie di insegnamento è stata meglio definita e le risorse economiche e didattiche sono state concentrate verso quelli che sono stati identificati come i settori primari di ricerca. Le università sono state così obbligate a uniformare, più di quanto non avessero fatto in precedenza, alle esigenze di una società che cambia, assolvendone alle necessità.

In conseguenza di questa nuova realtà è da sottolinearsi l'importanza della divisione organizzativa riguardante l'attività dell'università di Turku, che si orienta ora verso due indirizzi distinti. La responsabilità della formazione di base e l'attività di ricerca è stata riconfermata alle varie discipline, mentre quelle che trovano un'applicazione pratica o che assolvono alle esigenze di un più vasto numero di fruitori, anche di tipo economico, sono state incanalate verso il Centro che organizza i corsi di integrazione professionale (Täydenny-skoulutuskeskus). Questo agisce secondo i principi dell'università aper-

ta, l'ammissione è cioè libera, pur restando la necessità di dimostrare la propria preparazione professionale nel campo del perfezionamento che si vuole ottenere. Offrendo questo tipo di specializzazione si può al tempo stesso fornire la riqualificazione professionale, con conseguente riadattamento alle esigenze espresse dai vari settori della vita economica e pubblica, a quei gruppi di cittadini le cui competenze accademiche o professionali non sono più *up to date*.

La storia assolve alle esigenze di una nuova cultura

Per le discipline umanistiche non è stato facile accettare un nuovo modello di sviluppo settorizzato. Il ruolo di antesignano di questo nuovo modo di concepire il rapporto con la realtà è stato svolto dalla cattedra di storia della cultura, la quale ha coraggiosamente rinnovato i contenuti dei programmi, i metodi di insegnamento e la qualità dei libri di testo.

Per assolvere alle esigenze del corso di laurea del primo livello (approbatur) negli anni 1991-1993 sono stati editi 14 nuovi libri di testo di storia della cultura e sono stati prodotti come sussidiario del manuale d'uso dell'insegnante (1000 pagine) 7 serie di diapositive didattiche, 2 videocassette e 2 ampi programmi ra-

Il viaggio di un eccezionale pellegrino toscano del secolo XIV: fra Niccolò da Poggibonsi

Le scarse notizie biografiche che possediamo di Niccolò da Poggibonsi sono quelle che egli stesso ci fornisce in quello straordinario resoconto del suo viaggio in Terrasanta e altri paesi, che si intitola *Libro d'Oltramare*. Qui — in un acrostico compilato con le iniziali miniate dei capitoli dal 13° all'86° e del quale dà una spiegazione nel *Proemio* — egli si definisce: "Frate Niccolao di Corbico da Poeibonici del contado di Fiorenza dela Provincia di Toscana"¹.

Il nome del padre, Corbizzo, potrebbe far pensare ad una parentela con la famiglia fiorentina dei Corbizzi alla quale, secondo una tradizione accolta dal cronista Ricordano Malispini ma respinta dal Davidsohn², sarebbe appartenuto un tal Aimaro che fu patriarca di Gerusalemme alla fine del secolo XII. Ma poiché Niccolò si definisce "da Poggibonsi", dobbiamo considerarlo nativo di questo castello, in quanto la suddetta espressione corrispondeva appunto al luogo di nasci-

ta secondo l'uso corrente tra i francescani al cui ordine Niccolò dichiara di appartenere: "io fui dei frati francescani di Poggibonizi".

Poggibonsi è al centro della Valdelsa che è stata definita "terra ricca di santi e di beati medievali"³. In Valdelsa il francescanesimo aveva già messo salde radici con i conventi di Castelfiorentino, San Gimignano, Colle, Barberino, Poggibonsi⁴. Qui il culto di Lucchese, che secondo Fra Mariano da Firenze fu accolto nel Terz'Ordine dallo stesso Francesco⁵, si era sviluppato rapidamente e la sua festa aveva assunto un carattere pubblico e perfino rilievo statutario, come dimostrano i documenti pubblicati da p. Martino Bertagna⁶.

Vicino a Poggibonsi erano due di quelle chiese intitolate a Gerusalemme che l'Aebischer definisce "Vénérables témoins de l'attraction exercée en Italie par les Lieux Saints"⁷: la Pieve di S. Giovanni Battista in *Jerusalem* a S. Donnino, nel territorio di Se-

mifonte, ricordata in un documento del 14 dicembre 1192⁸; la chiesa di "San Giorcolè" a Casale presso Certaldo, ricordata come "Ecclesia S. Viti de Yerusalem" in un computo di collette di decime del 12 giugno 1229⁹. E nel quadro potrebbe rientrare l'oratorio "in onore s. Sepulcri et s. Marie infra territorium de plebe s. Marie sito Cellole" presso San Gimignano¹⁰.

A Poggibonsi persisteva ancora la memoria di alcuni grandi personaggi il cui nome era legato, direttamente o indirettamente, alla Terrasanta, come il marchese Ugo di Tuscia (il "gran barone" del Paradiso dantesco) il quale, nel 993, aveva donato alla Basilica del S. Sepolcro di Gerusalemme alcuni rilevanti possessi amministrati dalla chiesa di Acquapendente, nella cui cripta, non a caso, era la copia del sepolcro gerosolimitano e la cui fondazione era attribuita con molta attendibilità allo stesso marchese¹¹.

Infine, la Via Francigena, seguita dai pellegrini per andare a Roma, attraversava quasi tutta la Valdelsa e includeva nel suo percorso il borgo di Marturi (Poggibonsi) che era ormai preferito come tappa, specie da quando, a partire dalla seconda metà del secolo XII, la Francigena si era spostata nel fondovalle bonificato¹² e attraversava il torrente Staggia al co-

siddetto Ponte di Bonizzo dove si trovava l'*Hospitale Sancti Johannis* dedicato anch'esso a Gerusalemme¹³. E chissà quanti pellegrini anche d'oltralpe Niccolò avrà visto passare dal suo paese. Non mancavano, quindi, per Niccolò, né il richiamo a indossare il saio francescano né quello a visitare la Terrasanta.

Al suo tempo, però, l'itinerario per Gerusalemme non era più quello tradizionale, imperniato — per chi partisse dalla Valdelsa — sull'asse Francigena-Roma-Brindisi e, attraversato il mare, per la Via Egnazia fino a Costantinopoli e di lì a Gerusalemme. Sia per motivi politici (prima il formarsi dell'Impero Latino d'Oriente, in mano praticamente ai Veneziani; poi, con la fine del secolo XIII, la conquista musulmana degli ultimi baluardi crociati sulle coste siro-palestinesi e i conseguenti pesanti dazi d'accesso); sia per motivi economici (come la 'rivoluzione commerciale', che comportò un profondo mutamento nei trasporti marittimi e nei relativi noli), si era imposto un nuovo itinerario Venezia-Morea-Alessandria che, considerato su scala europea, intersecava il precedente nell'Italia Settentrionale e che, anche per i pellegrini, aveva il suo punto di riferimento in Venezia, divenuta ormai luogo comu-

¹ FRA' NICCOLO' DA POGGIBONSI, *Libro d'Oltramare (1346-1350)*. Testo di A. Bacchi della Lega riveduto e riannotato da p. B. Bagatti O.F.M. a ricordo del sesto centenario, Gerusalemme 1945 ("Pubblicazioni dello Studium Franciscanum, N. 2"), p. VII. E' questa l'edizione da cui si traggono tutte le citazioni. Alla p. XL lo stesso Bagatti informa che contemporaneamente alla sua edizione italiana usciva una versione inglese a cura dei Padri Teofilo Bellorini ed Eugenio Hoade.

² R. DAVIDSOHN, *Storia di Firenze*, trad. it. in 8 voll. con introduzione di E. Sestan, Firenze 1956-1968, vol. I, *Le origini*, pp. 866-867, n. 1.

³ M. BERTAGNA, *S. Lucchese da Poggibonsi. Note storiche e documenti*, Firenze 1969, p. 1.

⁴ L. PELLEGRINI, *Insedimenti francescani nell'Italia del Duecento*, Roma 1984, p. 177.

⁵ Cfr. *Compendium Chronicarum Ordinis Fratrum Minorum auctore Fr. Mariano a Florentia*, Quaracchi 1911, che riporta il fatto al 1221.

⁶ BERTAGNA, op. cit., cap. III, che riporta ben 104 documenti. Lo statuto del 1332/33 è conservato all'Archivio di Stato di Siena, *Statuti di Poggibonsi*, 1.

⁷ P. AEBISCHER, *Sancta Hierusalem*, "Bollettino Storico Lucchese", a. XI/1939, p. 92.

⁸ Cfr., congiuntamente, le voci *Donnino (Pieve di S.)* e *Semifonte*, in E. REPETTI, *Dizionario geografico fisico storico della Toscana*, Firenze 1833-1843, rispettivamente vol. II, p. 37 e vol. V, p. 243.

⁹ G. LAMI, *Sanctae Ecclesiae Florentinae Monumenta*, I, Florentiae MDCCCLVIII, pp. 537 e 538.

¹⁰ F. SCHNEIDER, *Regestum Volaterranum*, Roma 1907, p. 144, N. 19.

¹¹ F. CARDINI, *La devozione a Gerusalemme in Occidente e il caso sanvivaldino*, in AA. VV., *La 'Gerusalemme' di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, a cura e con presentazione di S. Gensini, Pisa 1989, p. 68.

¹² Cfr. B. PETERROROUGH, *Ex gestis Heinrici II et Ricardi I*, in *Monumenta Germaniae Historica*, Hannoverae 1885, p. 131, che riporta l'itinerario di Filippo Augusto di ritorno dalla II Crociata. Per altre località valdelsane v. anche G. PRUNAI, *Una noterella sulla via Francigena Nuova all'altezza di Certaldo*, "Miscellanea Storica della Valdelsa", aa. LXXII-LXXIII/1966-67, fasc. 1-3, pp. 165-172. Per lo spostamento a valle della Francigena cfr. anche J. DAY, *Strade e vie di comunicazione*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, vol. V, 1, Torino 1973, pp. 94-95, dove si afferma a torto che la Francigena "non fu mai una vera arteria commerciale."

¹³ A. NERI, *Castello e Badia di Poggio Marturi presso Poggibonsi*, "Miscellanea Storica della Valdelsa", a. III/1895, p. 206 in nota.

ne d'imbarco anche per chi proveniva dall'Italia Centrale¹⁴. Il che è confermato anche da Niccolò.

Egli ci dice che partì da Poggibonsi "fra il mese di marzo a più di negli anni di nostro Signore Gesù Cristo MCCCXLV" (cap. I), cioè — tenuto conto che egli adotta nel calcolo degli anni lo "stile dell'incarnazione" secondo il *calculus florentinus* — prima del 25 marzo 1346. Le sue prime tappe sono Firenze-Bologna-Ferrara-Chioggia-Venezia, definita "il più reale porto del mondo; però che sempre truovi navilij da navigare in qualunque paese l'uomo à mestieri d'andare" (cap. II). Partì poi da Venezia il 6 aprile e con un viaggio tormentato dalle furie del mare e dagli assalti dei pirati, giunse a Gerusalemme alla fine del febbraio 1347 dopo essere passato per Famagosta, Nicosia e Giaffa.

Partito dunque dal "bilico" di Toscana (per usare la metafora anatomica ma icastica con la quale Giovanni Villani definiva la posizione di Poggibonsi)¹⁵, Niccolò era giunto allo "umbilicus mundi", come i geografi mistici — riprendendo un'espressione del pellegrino Tietmaro¹⁶ — chiamavano Gerusalemme col Sepolcro di Cristo.

Da Gerusalemme si recò in Samaria e in Galilea e la notte del 24 dicembre assisté alla messa di Natale nella chiesa di Betlemme: una cittadina che lo colpisce perché le sue contrade "sono colli e valli, e tutti arborati come la corte di Poggibonizi" (cap. CVIII). Il 6 gennaio '48 fu presente alle funzioni dell'Epifania sul Giordano; passò ancora a Gerico, a

Damasco in Siria, a Beirut nel Libano e poi in Egitto, visitando Damietta, Alessandria, il Cairo. Attraversò il Sinai, passò da Gaza. Nell'estate del 1349 salpò dall'Egitto per Cipro e il 7 agosto si imbarcò di nuovo a Paffo e, passando per la Slavonia, l'Istria (molto bella è la descrizione di Pola) e il Friuli, giunse di nuovo a Venezia "presso alla natività del nostro Signore Gesù Cristo" (cap. CCLXIV). Da qui, probabilmente nel gennaio del 1350, iniziò l'ultima fase del viaggio di ritorno che, attraverso Ferrara, Bologna e Firenze, lo ricondusse a Poggibonsi fra il marzo e l'aprile dello stesso anno.

Quando si parla di pellegrinaggio, si pensa in primo luogo ad un viaggio verso una meta predeterminata per sciogliere un voto o per compiere una penitenza, oppure per il desiderio di conoscere i luoghi che furono teatro della vita dei fondatori o profeti delle varie religioni. In questo senso è una pratica comune a molte tradizioni e culture anche assai distanti fra loro.

Fra le mete molteplici che scandiscono la storia della spiritualità cristiana spicca la Terrasanta e in particolare Gerusalemme, divenuta la meta preferenziale fin dall'età apostolica e addirittura "dall'ascensione del Signore", come attesta S. Girolamo¹⁷. Ma si trattava quasi sempre di pochi e qualificati pellegrini provenienti dalla stessa Palestina o dall'area mediorientale, anche perché vi furono ostacoli di natura politica come le due distruzioni di Gerusalemme ad opera degli imperatori romani Tito ed Adriano. Col IV secolo, invece, questa pratica si inten-

sificò e si estese anche all'Occidente, dando luogo al "primo grande movimento di pellegrini diretti in Terrasanta", favorito anche dalla costruzione delle basiliche del S. Sepolcro a Gerusalemme, della Natività a Betlemme, dell'Ascensione sul Monte degli Oliveti¹⁸. Si trattò di un fenomeno che ebbe alterne vicende congiunturali determinate sia dallo sviluppo delle strutture materiali (condizioni della viabilità terrestre e marittima e dei mezzi di trasporto, organizzazione dei viaggi e dell'assistenza, costi e così via); sia dai rapporti (politici, commerciali, culturali, religiosi) che si vennero a creare fra mondo occidentale e mondo orientale, specialmente musulmano.

Fra i secoli VIII e XI, col venimento della talassocrazia araba nel bacino del Mediterraneo, si apre anche la stagione dei grandi pellegrinaggi favoriti dalle autorità ecclesiastiche¹⁹. Si giunge così alla I^a Crociata che fu preceduta e accompagnata, oltre che da un notevole flusso di pellegrini, dall'intensificarsi della devozione verso Gerusalemme attestata, fra l'altro, dal sorgere di costruzioni "in memoriam" dei Luoghi Santi come — per rimanere alla Toscana e all'esempio forse più pregnante — alcuni monumenti pisani²⁰.

Intanto si era andato modificando anche l'atteggiamento dei pellegrini, grazie al contatto con altri popoli ed

altre realtà. Già nel secolo IV lo stesso S. Girolamo indicava fra i motivi di attrazione del pellegrinaggio quello di istruirsi: "discendi causa peregrinationes ad loca sancta instituta sunt"²¹. Fra il VII e l'VIII secolo si diffusero le *peregrinationes poenitentiales*, secondo una tradizione introdotta dai monaci irlandesi e legata, a sua volta, alla tradizione celto-iberica²². Ma è soprattutto con le crociate successive alla prima e col ritorno del commercio nel Mediterraneo che l'antico spirito dei pellegrini si va ulteriormente contaminando e molti vanno ai Luoghi Santi in veste di soldati, di mercanti, di avventurieri di ogni risma (compresi i 'cacciatori' di false reliquie da smerciare in Europa, spacciate perfino dagli imperatori del cosiddetto Impero Latino d'Oriente), e anche per divertirsi²³.

Tutti questi sviluppi sono documentati in una abbondante letteratura: prima, in forma epistolare (S. Paolo e S. Girolamo); poi, all'interno di opere come il *Dialogo con Trifone*, di Giustino, *Contra Celsum* e *De principiis* di Origene²⁴; finché — a partire dal secolo IV — si formò un nuovo genere, caro alla letteratura latino-cristiana: quello dell'*Itinerarium Hierosolimitanum*, che si andò presto caratterizzando per la ricchezza di informazioni di vario tipo. Un genere che si svilupperà fino ai nostri giorni sia

¹⁴ F. CARDINI, *Presentazione*, in AA.VV., *Toscana e Terrasanta nel Medioevo*, Firenze 1982, p. 12.

¹⁵ G. VILLANI, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, vol. I, Parma 1990, I, VI, cap. VII, p. 237.

¹⁶ Cfr. G. AULETTA, *Pellegrini e viaggiatori in Terrasanta*, Bologna 1963, p. 8 e n. 3.

¹⁷ S. GIROLAMO, *Lettere*, 46.

¹⁸ AULETTA, op.cit., pp. 19, 21, n. 37.

¹⁹ Cfr. S. RUNCIMAN, *The Pilgrimages to Palestine*, in AA.VV., *A History of the Crusades*, ed. by K. M. Setton, I, London 1969, pp. 67-68; P. ALPHANDERY - P. DUPRONT, *La cristianità e l'idea di crociata*, trad. it. Bologna 1974; F. CARDINI, *Il movimento crociato*, in AA.VV., *Storia della società italiana*, 6, *La società comunale e il policentrismo*, Milano 1986, p. 58.

²⁰ Cfr. P. SAMPAOLESI, *Il duomo di Pisa e l'architettura romanica delle origini*, Pisa 1975; A.A. DI PACO TRIGLIA, *La chiesa del Santo Sepolcro di Pisa*, Pisa 1986.

²¹ S. GIROLAMO, *Lettere*, 46.

²² C. VOGEL, *Le pèlerinage pénitentiel*, in AA.VV., *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla I^a Crociata*, Todi 1963, pp. 37-94.

²³ AULETTA, op. cit., pp. 42-43, 50-51; CARDINI, *La devozione a Gerusalemme*, cit., p. 63.

²⁴ S. PAOLO, *Lettera ai Galati*, I, 18; S. GIROLAMO, *Lettere*, 46; GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 78; ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 51 e *De principiis*, IV, 17.

con autori che attingevano a fonti anteriori, come Bernardo di Chiaravalle o il Petrarca dello *Itinerarium Syriacum*, sia con autori che avevano visitato quei luoghi, come René de Chateaubriand, che vi andò nel 1806 e scrisse l'*Itineraire de Paris à Jerusalem*²⁵. Tale genere si articolò, inizialmente, in due filoni: quello degli *Itineraria ad loca sancta*, più funzionale al viaggio in sé, e quello delle *Descriptiones locorum sanctorum*, più strettamente riferito ai luoghi, filoni che ben presto divennero complementari e finiranno col formare un genere misto.

Il primo, una sorta di prototipo, è l'*Itinerarium a Burdigala Hierosolymam usque* (più noto come *Itinerarium Burdigalense*), redatto nel 333, in piena 'rinascita constantiniana' di Gerusalemme, da un pellegrino anonimo ma che il titolo indica chiaramente come originario di Bordeaux.²⁶ Il secondo, di cui non si conosce la data, ma che pare plausibilmente collocabile nei primi anni del V secolo, è l'*Itinerarium Aegeriae*, opera di una monaca galiziana, amica o forse parente dell'imperatore Teodosio²⁷. Un confronto col precedente permette già di rilevare i progressi fatti nella ristrutturazione di Gerusalemme ad opera di Costantino e di sua madre Elena.

Fra il IV e il XIII secolo si ha poi tutta una serie di *itineraria* e di *de-*

scriptiones interessanti per le indicazioni relative ai percorsi sia terrestri che marittimi, all'ubicazione dei porti e degli *hospitia*, ai vari santuari dislocati praticamente in tutta l'area della Terrasanta. Ancora più tardi essi divengono dei veri e propri 'diari di viaggio' (di cui si hanno esempi fin dal '300 anche nelle varie lingue volgari) e sono spesso redatti in chiave di vere e proprie guide contenenti dati utili sulle caratteristiche delle navi, sui costi, i cambi monetari, le merci, gli usi e i costumi dei popoli incontrati²⁸. Da questo ceppo deriva anche il *Libro d'Oltramare*, al quale è tempo di ritornare.

In genere si è concordi nell'affermare che lo scopo del viaggio di Niccolò, durato ben quattro anni, sia da ricercare in motivi devozionali²⁹. Ma se è vero che egli lo scrisse con la dichiarata intenzione che esso servisse da guida ai pellegrini (Proemio), non è men vero che in esso l'autore travalica il consueto itinerario dei pellegrinaggi e manifesta una molteplicità di interessi cogliendo, con grande spirito di osservazione, i più vari aspetti dei paesi che visita e delle genti che incontra.

Tutto ciò appare fin dall'inizio. A Venezia, ad esempio, egli visita sì con devozione "i molti corpi santi", ma osserva anche la struttura urbanistica della città che sembra colpirlo

"però ch'ella è fatta in altro modo che l'altre terre" e nota perfino che alcuni campanili "sono chinati che pare cagino, per li mali fondamenti". Né mancano rilievi di carattere politico-sociale: "Reggiasi meglio a comunità che niuna altra terra del mondo, e tutte gente sono mercatanti, e le femmine tutte lavorano di mano, però che ogni cosa di vivere fanno venire da lungi per denari" (cap. II).

Non c'è da meravigliarsene. I pellegrinaggi si avviano verso quella trasformazione che, nel giro di un secolo, farà sì che della tradizionale immagine del 'povero pellegrino', fissata nell'immaginario popolare e in tanta parte dell'iconografia, resti quasi soltanto il ricordo. Anche perché i costi del viaggio vanno gradualmente aumentando come dimostra il caso di tre fiorentini, Lionardo Frescobaldi, Simone Sigoli e Giorgio Gucci, che, compiendo un viaggio in Terrasanta poco più di una trentina d'anni dopo Niccolò, spesero 300 fiorini a testa³⁰. Sarebbe tuttavia arbitrario dedurre da casi del genere che tutti i pellegrini appartenessero ormai ad una classe sociale elevata come certi personaggi che anche Niccolò ebbe occasione d'incontrare. Egli stesso, comunque ci dà conferma delle non lievi spese che il viaggiare comportava, dicendoci di essersi trovato spesso a corto di denaro. Perciò, mentre con perfetta aderenza al dettato di Francesco rifiuta l'offerta di un ricco giacobita di Alessandria ("la nostra regola non ci concede di portare danari" — gli fa dire dall'interprete — cap. CCLVI), è

spesso costretto, però, ad accettare doni.

Del resto, quale fosse il suo programma, costruito con estrema lucidità e perseguito con metodo rigoroso, ce lo dice lui stesso: "...l'animo mio posi in volere *tutte* cose visitare... E quello che con gli occhi vedevo e con le mani toccavo ... com'io era delle cose certificato, e io le scrivevo in su un paio di tavolette, che allato portavo" (cap. LI, corsivo mio). Con questo ampio programma il suo *Libro* si configura non più come una pura guida di pellegrinaggio, ma come una vera e propria guida turistica.

Niccolò, infatti — a differenza di altri religiosi che descrissero il loro viaggio in Terrasanta, come, ad esempio, il suo conterraneo Mariano di Nanni, rettore della chiesa di S. Pietro in Ovile e cappellano della Cappella del Crocifisso nel Duomo di Siena³¹ — si abbandona spesso a note di colore sotto la suggestione che su di lui esercitava la vista di cose del tutto fuori della sua esperienza. Vediamone qualche esempio.

"Questo barone [il conte di Giaffa] sì aveva un uccello che si chiamava struzzolo: e così è fatto, che egli era più alto di uno cavallo... e per la gravezza non può volare niente; e intesi che portava un uomo a cavalcione" (cap. CLXXXIV).

Partendo da Damietta, racconta di aver visto

"uno mercante latino che aveva parecchie testugine grandissime, e

²⁵ Per il testo del Petrarca v. l'ed. a cura di G. LUMBROSO, in ID., *Memorie italiane del buon tempo antico*, Torino 1899, pp. 16-49. Per il testo di Chateaubriand v. ID., *Oeuvres*, X-XI, Paris 1833.

²⁶ Cfr. T. TOBLER, A. MOLINIER, *Itinera hierosolymitana et descriptiones Terrae sanctae*, I, Genève 1879, pp. 1-26.

²⁷ Per le edizioni di questo testo cfr.: *Itinerarium Aegeriae*, edd. AE. FRANCESCHINI-R. WEBER, in C.C.S.L., CLXXXV, pp. 27-103; *Journal de voyage*, éd. et trad. H. PÉTRÉ, Paris 1971; EGERIA, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, a cura di P. SINISCALCO-L. SCARAMPI, Roma 1985.

²⁸ CARDINI, *La devozione a Gerusalemme*, cit., pp. 60-61.

²⁹ A. GREGORINI, *Le relazioni in lingua volgare dei viaggiatori italiani in Palestina nel secolo XIV*, "Annali della R. Scuola Normale di Pisa", a. XI/1869, pp. 57-63; A. FRANCO, *Cenni su Niccolò da Poggibonsi*, in AA.VV., *Esercitazioni di letteratura religiosa*, a cura di G. Mazzoni, Firenze 1905, pp. 298-300.

³⁰ G. PINTO, *I costi del pellegrinaggio in Terrasanta nei secoli XIV e XV (dai resoconti dei viaggiatori italiani)*, in AA.VV., *Toscana e Terrasanta*, cit., pp. 267-268.

³¹ F. CARDINI, *Nota su Mariano di Nanni rettore di San Pietro a Ovile in Siena*, in AA.VV., *Toscana e Terrasanta* cit., p. 177.

erano morte; e... lo compagno mio ne misurò una, la quale fu più lunga di lui uno palmo grosso... E... lo coperchio ch'ella porta in su la schiena, si è molto caro, imperò che li saracini ne fanno scudi; ed è sì forte che... io viddi darci su fortemente con una scura a due mani, e... n'avea peggio la scura che l'osso" (cap. CCXLVI)

Dell'elefante lo colpiscono alcuni particolari, fra cui il fatto che "quanto maggiore carico gli poni addosso, tanto più va forte" e il particolare che "e' porta un castello di legname a dosso con XXX uomini dentro, forniti d'armatura e di pietre e altre cose da combattere" (cap. CLXXXI)

Il nostro pellegrino si lascia attrarre dal meraviglioso perfino in quei luoghi nei quali dovrebbe concentrarsi nella preghiera. "Nella chiesa di santa Caterina ci sono molte lampane... ch'io non poteva venire a fine di contarle: ma secondo ... molti monaci ci dissero, che l'erano più di millecinquecento... fra le quali n'à molte d'oro e d'argento" (cap. CCXIV).

Ma il culmine è rappresentato dalla descrizione di una specie di fenomeno da circo che vide a Gaza, del quale dice:

"colle mani dimezzava li peducci [stinchi] crudi del castrone, che pareva fusseno baccelli di fave... E poi pigliava V uomini, l'uno si poneva in sullo collo ginocchione, e l'altro sulla spalla a cavalcione, e lo terzo in sull'altra spalla in quello modo, e lo quarto sotto il ditello [ascella] del braccio, e lo quinto sotto l'altro ditello. E così si volgeva con le mani vote intorno intorno, a modo di trottola... Egli aveva uno ... pancone; e ivi su le-

gava lo camello con catena di ferro, e allato... sì poneva una pietra. E poi... si cingeva uno crocco [gancio], e poi saliva in su questa pietra, e lo crocco attaccava alla catena, dov'era legato lo camello con la tavola, e così lo levava da terra parecchi palmi; et un altro uomo con la mano menava la tavola, or di qua, or di là, collo camello suso. ...E altre cose faceva assai, le quali none scrivo, ché forse non mi sarebbero credute" (cap. CCXLII)

In altri casi Niccolò dimostra di saper cogliere da ottimo osservatore certi particolari delle città visitate. Di Damasco, ad esempio, scrive:

"... io udi' dire, ch'a Damasco fa più gente... che non fa a Parigi. Dentro... tutte le strade buonamente sono coperte di sopra, con molti spiragli [lucernari] spessi e molte lampane appiccate per fare lume la notte; e le case sono altissime, fatte di legname, ma non si pare, dentro tutte messe [dipinte] ad azzurro fine, di sotto lavorate ad opera musaica: e poche case sono che non abbiano la sua fontana tutta lavorata... ivi altri non potrebbe adomandare cosa, ivi non la trovasse... L'arti sono ciascuna in sua contrada. Ecci grande mercato d'oro e d'azzurro, e d'ogni spezieria. ... E' giardinieri sono XX migliaia... e LXX migliaia d'orafi e di cambiatori... e XXIII migliaia di lavoratori di rame; e XXII migliaia e ottocento... che fanno vivande da mangiare" perché "non è niuno signore e niuno sì povero, ché mai cuoca in casa sua, ma tutti comprano nelle piazze e nelle strade; e ogni cosa che vogliono, sì trovano cotto... a tutte l'ore... però ch'e' Sara-

cini mangiano così di di come di notte, che pare ch'egli abino lo stomaco di ferro. ... Ancora àno CVIII persone, che ciascuna persona ripone XV migliaia di botti d'acqua rosata... Et anche ci è nella città e nei borghi XV migliaia di cavalieri, che stanno a guardia della città e del re. La detta città è molto fredda, e nelle montagne che sono d'intorno, sì ci dura la neve infino a giugno; e portasi la detta neve in su i camelli a vendere in Damasco... e anche mettonla nelle loro cantine e mangionla nelle loro abeverate" (cap. CLIII).

Del Cairo, oltre le eccezionali dimensioni, lo colpisce il traffico caotico.

"... dicesi che... è sì grande, che uno corriere non puote intorniare in due di questa città... Et anche mi fu detto che uno corriere, partendosi la mattina per tempo dall'una porta, e volendo andare all'altra porta della città, egli non ci giugnerebbe col sole, ma in su l'ora che si corica... E solamente si è questo per la grande moltitudine della gente... *che niuna persona può a sua volontà andare ratto, per li scontramenti della gente*" (cap. CLXXIV, corsivo mio).

Non mancano poi, come in qualunque guida che si rispetti, indicazioni pratiche per chi viaggia in lontane regioni: a cominciare da quelle sui vari tipi di moneta che trova nei diversi paesi. Non lo fa, è vero, con la scaltrita competenza di mercanti come Lionardo Frescobaldi o Simone Sigoli, ma parla di bisanti e di dracme, indicandone anche le variazioni del cambio in fiorini, e sottolinea che al Cairo "non c'è moneta conia-

ta, ma ogni cosa che sia di rame o di piombo o di ferro", perfino i capi dei chiodi, viene usata correntemente come moneta (cap. CLXXIV).

Si veda, inoltre, con quale cura cerca di aiutare il lettore a distinguere i luoghi in caso di omonimia.

"Sappiate che sono due Babilonie: l'una si è nel levante, la quale fu incominciata ad edificare per Nembroth... della quale fu signore Nabudonosor; et anche fece fare la torre di Babel, che la mandò in alto cinque milia passi; e ivi furono divise le lingue... e per la detta torre sì corre un grande fiume, ch'esce del Paradiso, che si chiama Eufrates. ... L'altra Babilonia si è verso mezzo giorno in Egitto... e dallato e dentro, corre lo fiume ch'esce del Paradiso terreste", cioè il Nilo, poiché si tratta del Cairo (cap. CLXXXVIII).

Parlando poi della tempesta che durante il viaggio di ritorno lo fa approdare al porto di Tripoli, precisa: "E non intendete Tripoli di Soria [oggi Tripoli del Libano], ma Tripoli di Barberia" nell'attuale Libia (cap. CCLX).

Con grande precisione descrive anche il fiume Giordano, il quale "si è grosso molto, e largo d'una grande gittata di pietra; l'acqua è sempre turba, e fa nel fondo molto fango: a piede né a cavallo non si può passare; l'acqua si è dolcissima, sì come ci avesse dentro lo zucchero" (cap. CXLVII), mentre altrove, secondo la consueta leggenda, espone una teoria sulle sue origini:

"Dappiè del monte [l'Hermon] sì n'escono due fontane, e chiamasi l'una Gior, e l'altra Dan. Gior sì corre verso ponente, e Dan corre

verso mezzogiorno. Dan sì corre sotterra, infino al piano di Meda, e ivi sì fa un grande lago... Gior sì fa un lago appresso alla città di [Baniyas], e poi tiene il suo corso... infra la città di Besaida e di Cafarnau; e in questo modo l'una acqua e l'altra si congiunge insieme, e fanno il mare di Galilea [lago di Tiberiade]... E di questo mare esce il fiume Giordano" (cap. CXXXVI).

Altro merito di Niccolò è quello di riferire particolari sfuggiti a tanti altri pellegrini e di farlo con un'esattezza che è stata confermata dai monumenti superstiti o dagli scavi archeologici. E' il caso, ad esempio, dell'acropoli di Sebaste in Samaria e della chiesa di S. Giovanni ad 'Ain Karem, non lontano da Gerusalemme. In alcuni di questi casi si tratta addirittura dell'unica testimonianza rimastaci di ciò che è andato distrutto³².

Non meno interessanti, anche se non altrettanto esclusive, sono le descrizioni degli usi liturgici sia di appartenenti a confessioni cristiane diverse dalla cattolica, sia degli ebrei. A proposito dei primi, ecco la descrizione della celebrazione di una messa ad Alessandria d'Egitto da parte dei Giacobiti:

"Essendo insieme co loro, e noi fummo posti a sedere in terra, a modo di donne, co' loro sacerdoti... E li loro diaconi e sodiaconi non sono parati a nostro modo, ma levansi la benda che portano in testa, e pongonsi uno sciugatoio; e l'una parte si mette in testa, e l'altra parte si manda di dietro alle spalle, che giunge fino a terra. E quando cantano la Pistoia, o vero

lo Vangelio, nonne stanno a nostro modo, ma stanno in sull'entrata della nave [navata], volti verso il populo; e poi... sì vanno tutti li sacerdoti, e sì gli bacia lo pie', cioè a quelli ch' à detto la messa: e noi, con questi altri che cantavano la messa, rimanemmo in terra, sedendo in su tappeti" (cap. CCLVI).

Per quanto riguarda gli ebrei, vediamo come descrive una funzione nella sinagoga di Paffo nell'isola di Cipro.

"Quando fanno loro orazioni tutti in terra segono, e sempre menano la testa e lo 'mbusto in qua e là, che pareva che facessero beffe l'uno dell'altro a modo che se fusino matti e stolti. E quando ebbono così fatto per... più ore, e un altro Fariseo si levò, e aperse uno armario molto ornato, e trassene uno tabernacolo bellissimo... e volgevasi intorno più volte; e tutti... facevano grande riverenza a quello tabernacolo. ... e dentro vi stava una carta scritta de' dieci comandamenti, che Dio diede a Moise in sul Monte Sinai... Altre orazione, né altro sacrificio fanno" (cap. CCLI).

Ma ancora più notevole — tanto da costituire un'eccezione rispetto alle malevolenze che nei loro confronti manifestano altri viaggiatori del suo tempo e della sua stessa regione — è la simpatia umana che Niccolò mostra verso gli altri popoli. Così, mentre definisce "maledetto" il corpo di Maometto venerato a La Mecca, considera invece i musulmani — al di là della loro religione — degni di stima e perfino di affetto. Lo dimostrano il tono preoccupato con cui ri-

ferisce il rapimento di un certo Saetta e la gioia per la sua ricomparsa. Si tratta di una guida veloce (e di qui probabilmente il nome) che riesce a condurre i pellegrini sul Sinai con un risparmio di 4 giorni rispetto ad altre e che Niccolò chiama "buono e leale" e "giusto uomo in sua legge di Maumetto" (cap. CCIII). E' una figura emblematica: già "interpito di messer Umberto da Volterra, quando andò in Jerusalem", come ci fa sapere Niccolò (ibidem), nel 1384 guiderà i fiorentini Frescobaldi, Gucci e Sigoli, il quale pure lo definisce "assai buono" e al quale Saetta racconta di aver fatto da guida nel Sinai ben 67 volte³³.

Tanta considerazione per queste guide, dotate di alta professionalità e buone conoscitrici delle lingue straniere, deriva anche dal fatto che esse erano riuscite a stabilire un itinerario dei Luoghi Santi di Gerusalemme che rimase sostanzialmente lo stesso anche dopo che i francescani ne ebbero fissato l'ordine definitivo: il cosiddetto 'santo circolo'.

In questo contesto Niccolò ci mostra anche la complessa organizzazione messa in atto dai musulmani per procurare alloggi, noleggiare cavalcature, riscuotere pedaggi ecc., che denota l'esistenza di un turismo, religioso o meno, che oggi diremmo di massa.

Alle guide va inoltre il merito di aver tramandato alcune tradizioni autentiche; il che non esclude, tuttavia,

che esse raccontassero ai creduli pellegrini anche qualche fandonia. Lo stesso Saetta riferisce a Niccolò (e più tardi ai tre viaggiatori fiorentini³⁴) la famosa leggenda del sarcofago di Maometto "sospeso in aria" da una calamita nella moschea de La Mecca.

Si entra così nel campo delle leggende che il nostro autore, pur non ritenendole tutte vere, ci riferisce: sia che si tratti di quelle già note in Occidente attraverso la *Storia Scolastica* di Pietro Comestore³⁵ o la *Legenda Aurea* di Iacopo da Varezze³⁶, i luoghi relativi alle quali Niccolò si compiace di visitare di persona; sia che si tratti di quelle derivate dai vangeli apocrifi e che l'Occidente ancora quasi ignorava³⁷; sia, infine, che si tratti di quelle basate sul Vangelo o sulla Bibbia. Fra le più suggestive, quella sulle colonne della cappella di S. Elena sul Monte Calvario, grondanti per l'umidità e delle quali "dicesi che sempre piangono la Passione di Gesù Cristo, e così debbono fare, infino al generale giudizio" (cap. XXIX); oppure quella secondo la quale intorno alla tomba di S. Maria Egiziaca sul Monte Oliveto "qualunque persona avesse peccato... non potrebbe passare" (cap. LXXXIV).

Una parte rilevante di tali leggende riguarda la vita della Madonna, anche perché con esse Niccolò si proponeva di stimolare riflessioni devote, secondo la massima contenuta nelle *Meditazioni della Vita di Cristo*, attribuite ad un suo confratello: il

³³ Cfr. *Viaggi in Terrasanta di Lionardo Frescobaldi e d'altri del sec. XIV*, a cura di C. GARGIOLI, Firenze 1862, p. 49.

³⁴ Ivi, pp. 139-140.

³⁵ Cfr. J. P. MIGNE, *Patrologia Latina*, CXVII, 1054-1722.

³⁶ Cfr. l'ed. a cura di A. LEVASTI, Firenze 1924.

³⁷ BAGATTI, *Introduzione* cit., p. XX.

³² B. BAGATTI, *Introduzione al Libro d'Oltramare*, cit. (v. n. 1), p. XII.

sangimignanese Giovanni de Caulibus³⁸. Una di queste è quella della Vergine che donò la sua cintura a S. Tommaso al momento di salire in cielo: leggenda ben viva in Toscana grazie alla famosa 'cintola' conservata a Prato dove l'avrebbe portata da Gerusalemme Michele Dagomari nel 1141³⁹.

Su tutte queste si impone, però, la leggenda del legno della S. Croce che Niccolò riferisce parlando della omonima chiesa di Gerusalemme. Sentiamola.

"Come uno dottore dice, la croce di Cristo fu di quattro legni; per lo lungo... fu il legno che Set, figliuolo d'Adamo... recò dal paradiso; e questo legno crebbe in valle d'Ebron, sopra la sepoltura d'Adamo. Il secondo legno, che fu per le braccia della croce, fu d'arcipresso, e questo crebbe in questa chiesa... Il terzo legno fu di cetro, e questo crebbe in monte Libano, il quale fu posto a' piedi di Cristo. Il quarto fu d'ulivo, dove scritto fu: 'Yesus Nazareus rex Iudeorum'" (cap. CXII)⁴⁰.

In questo clima di ingenua devozione non può meravigliare la ben nota diffusione delle reliquie che anche il nostro autore ricorda. Fra le altre, la terra del campo damasceno, fuori della città di Hebron, che i Saraceni "comperano molto cara, quando ne possono avere, e mangionla come

confecto" (cap. CXVI); l'olio di Sardinale (oggi Sidenaya) che "in capo di VII anni diventa carne" e di cui Niccolò garantisce l'efficacia: "e io ne recai, e è buono in ogni infirmitate et a fortune di mare. E noi il provamo, e da molte fortune ci scampò". (cap. CLIV).

Ma dove egli eccelle sugli altri è nel riferire le indulgenze e i luoghi dove si possono lucrare. Fedele alla promessa fatta nel *Proemio* ("chi leggerà, troverrà tutte le 'ndulgenzie per ordine"), Niccolò le distingue in parziali e plenarie, che definisce "di colpa e pena": formula ambigua tanto che dopo il Concilio di Trento cadrà in disuso⁴¹.

Quello che nel *Libro d'Oltramare* ha tuttavia colpito maggiormente gli studiosi è la straordinaria precisione con la quale vengono descritti i monumenti, sia antichi che moderni, con l'occhio rivolto di preferenza agli aspetti artistici. Di questi — a differenza della maggior parte dei viaggiatori — Niccolò sa distinguere (si direbbe da buon toscano vissuto al tempo della rinascita delle arti) il genere e i caratteri (un intarsio da una scultura, un mosaico da una pittura) e perfino lo stile e la tecnica di una 'scuola': ad esempio, il "lavorio greco" col quale sono dipinte le scene del demonio che tenta Gesù, nella cappella della Quarantena vicino a Gerico (cap. CLI).

Nel *Libro* non mancano nemmeno

notizie storiche, che sono tipiche di ogni guida. Esse riguardano sia la storia sacra, mediante citazioni del Vecchio e del Nuovo Testamento; sia la storia in generale: tanto quella contemporanea all'autore, come quando parla di una recente guerra fra Tartari e Saraceni, sia pure in forma di leggenda (cap. LXXXV); quanto la storia antica, come quando, parlando della storia urbanistica di Gerusalemme, accenna alle guerre giudaiche con espressioni efficaci: "E Vespasiano... gli condusse a tanto [gli Ebrei], che si mangiavano i figli per fame" (cap. XII). E sembra l'eco del famoso episodio dantesco del conte Ugolino.

Si scivola così ai pregi letterari dell'opera, ampiamente attestati dai riferimenti che si trovano nelle storie della letteratura italiana e dai passi riportati nelle antologie. Il *Manuale della letteratura italiana* di Alessandro D'Ancona e Orazio Bacci, col titolo "Nel golfo di Venezia" ne riporta, nella edizione "interamente rifatta" del 1921, i capitoli III e IV. Natalino Sapegno scrive che la lingua di Niccolò "è piena di freschezza e di colorito", la sua curiosità "ingenua e pronta alle meraviglie, le sue impressioni spontanee ed immediate, senza alcunché d'artefatto", tanto che "ne vengono fuori pagine pittoresche e vivaci, quadretti graziosi e saporiti"⁴². Vediamone uno anche noi. Scampati alle furie del mare, durante il viaggio di ritorno, Niccolò e un suo compagno vengono assaliti dai banditi che, dopo averli derubati, li conducono in un bosco dove li incatenano mani e piedi. Quindi, volendo dormire,

"uno di loro disse a me: mi' frate, stami per capezzale. E così la testa

sua in su la coscia mia si riposò. ... E dormito ch'ebbero per così grande spazio, a me doleva sì forte la coscia, che niente dormire poteva... E per questo io mi volsi volgere; e questi mi sentì, e per lo sonno forte m'aferrò, e disse: va' piano, vuoi tu scampare? E io lo risposi: non anco: mi volgevo! E per Dio ti prego che in sull'altra coscia tu dorma, che questa mi duole sì forte, che pare ch'io muoia! Et elli mi lasciò volgere. Et io allora compresi che forte dormia: onde che io le mani alla bocca mi posi, e co' denti mi sciolsi; e così poi le mani mi posi a' piedi, e feci il simile; et incomincia' a ruspate tanto, che alle mani per ventura mi venne un cepperello, e in scambio della coscia sotto la testa gliel misi; e tirai a me il ginocchio, e fui ritto" (cap. CCLXXI).

Concludendo, si può dunque affermare che il *Libro d'Oltramare* è una guida meno legata alla dimensione del pellegrinaggio e aperta invece a nuove e più ampie prospettive: il che fu appunto la grande novità maturata entro la prima metà del Trecento e che lascia intravedere l'affacciarsi di quella aspirazione ad ampliare le proprie conoscenze, che fu tipica dell'Europa tardomedievale. Per queste ragioni l'opera di Niccolò da Poggibonsi ebbe una grande fortuna, anche se al suo autore fu riservata una sorte che non avrebbe gradito. Egli aveva difeso il suo lavoro da eventuali plagi con una ferma rivendicazione del diritto d'autore. Quei pochi dati biografici che abbiamo riportati all'inizio li aveva indicati, infatti, proprio "acciocché niuna persona, il detto trava-

³⁸ Ivi, p. XX e n. 4. Per notizie biobibliografiche su Giovanni Cauli o de Cauli v. anche G. V. Coppi, *Annali Memorie et Huomini illustri di Sangimignano*, Firenze 1695 (rist. an. Sala Bolognese 1975), pp. 83 e ss. e ivi, *Dello stato della terra...*, pp. 41 e ss.

³⁹ Tralasciando l'abbondante letteratura sull'argomento, richiamo solo: R. FANTAPPIE', *Nascita di una terra di nome Prato*, in AA.VV., *Storia di Prato, I, Fino al secolo XIV*, Prato 1981, p. 187; F. CARDINI, *La cultura*, in AA.VV., *Prato. Storia di una città*, vol. I, *Ascesa e declino (dal Mille al 1494)*, a cura di G. Cherubini, Prato-Firenze 1991, t. II, p. 848.

⁴⁰ Il "dottore" a cui Niccolò si riferisce è S. Bonaventura che ne parla in *Vitis mystica*. Cfr. *Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1893, p. 224.

⁴¹ V. la voce *Indulgences* in *Dictionnaire Apologetique de la Foi Catholique*, II, Paris 1911.

⁴² Cfr. A. D'ANCONA-O. BACCI, *Manuale della letteratura italiana*, vol. I, Firenze 1921, pp. 483-485; N. SAPEGNO, *Il Trecento*, Milano 1942 ("Storia Letteraria d'Italia" Vallardi), p. 585.

glio, che io ebbi per lo detto libro, a sé nullo reputi, né possa dire che l'abbia fatto altro che io, frate Niccolò de' frati minori di Poggibonizi". Se ciò, per un francescano, può essere considerato un atto di vanità, esso fu punito con la cosiddetta legge del contrappasso di dantesca memoria.

L'opera, infatti, circolò anonima o celata sotto pseudonimi in ben 63 edizioni e il nome dell'autore le verrà

restituito soltanto con l'edizione del Bacchi della Lega nel 1881⁴³. In compenso, però, i vari editori mantennero il testo originale pressoché intatto⁴⁴. Segno inequivocabile di quella sua autorevolezza che ne ha fatto una delle 'guide' più diffuse dell'età moderna, alla quale anche oggi sono debitrice non solo la storia, ma anche la geografia e l'antropologia.

⁴³ *Libro d'Ultramarè di Fra Niccolò da Poggibonzi*, pubblicato da Alberto Bacchi della Lega, Bologna 1881, 2 voll. ("Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XVIII").

⁴⁴ Per queste e altre notizie cfr. BAGATTI, *Introduzione* cit., pp. XXXIII-XLII.

Marco Barsacchi

*Attraverso la poesia italiana del novecento: percorsi di lettura**

Sono ben noti i grandi nomi della poesia italiana di questo secolo, e lo è altrettanto la vecchia impostazione storiografica che colloca al centro di essa l'ermetismo come fenomeno principale, cui sarebbero da ricondurre, in un modo o nell'altro, le maggiori figure del secolo, almeno fino agli anni Sessanta. Ma col passare del tempo, ad una prospettiva meno ravvicinata, il significato di autori ed opere appare diverso, i contorni emergono più nitidamente, ed il quadro complessivo della poesia (e della cultura) italiana dei primi tre quarti del Novecento viene a comporsi in tutt'altra maniera.

La revisione critica, già iniziata con il lavoro di P.P. Pasolini all'interno della rivista *Officina* (1955-59), poi ripreso sistematicamente in *Passione e ideologia* (Milano, 1960), ha trovato altri punti fermi nella *Letteratura dell'Italia unita* (Firenze, 1968) di G.F. Contini, nelle antologie di E. Sanguineti *Poesia italiana del Novecento* (Torino, 1969), di F. Fortini *I Poeti del Novecento* (Bari, 1977), di P.V. Mengaldo *Poeti italiani del Novecento* (Milano, 1978) ed è compiutamente realizzata nell'ampio disegno storico di R. Luperini *Il Novecento* (Torino, 1981).

Il dibattito intellettuale si è svolto soprattutto intorno ad alcune grandi questioni: quella delle 'origini', quella delle 'fasi', e quella delle diverse 'linee' che è possibile cogliere nella poesia italiana del Novecento. Vediamo, per ciascuna di esse, in che termini si pone la nuova prospettiva.

Il *problema delle 'origini'*: quando si può dire che inizia la 'poesia del Novecento', cioè una lirica che per carattere e gusto prelude alle soluzioni dominanti e tipiche di questo secolo, ed è già in sintonia con esse, nel senso che si muove già sulla stessa lunghezza d'onda? Ovviamente il mero dato cronologico è scarsamente significativo. Pascoli e D'Annunzio affondano saldamente le loro radici nell'Ottocento, essendo nati poco oltre la metà del secolo (1855 e 1863), ed hanno molti aspetti del poeta 'aulico' tradizionale: però le loro tecniche espressive profondamente innovatrici, il loro uso nuovo della 'parola' al di là del suo valore semantico, li hanno fatti considerare a lungo i veri iniziatori di quel filone poetico post-simbolista che porterà poi all'Ermetismo, cioè i 'padri' della poesia del Novecento. E' noto il

*Questo articolo riprende il testo della conferenza tenuta al corso di aggiornamento per insegnanti finlandesi di lingua e cultura italiana, tenutosi a Firenze presso l'Istituto Stensen nel luglio 1990.

giudizio fortemente limitativo di Croce sui due poeti, che coincide perfettamente con la sua incapacità di apprezzare i modi ed i valori della lirica 'nuova'. Invece per Sanguineti il vero inizio del Novecento sta nella poesia 'futurista' di G. Lucini, cui dedica ampio spazio nella sua antologia. Per altri il nuovo secolo comincia con i 'crepuscolari', per la loro consapevole scelta di un ruolo più modesto per il poeta e per la poesia.

Per altri lo 'stacco' vero si ha nell'ambiente della *Voce*, tra quei poeti cioè la cui autenticità e forza espressiva, nascente da un'esperienza profondamente vissuta e sofferta, ha finito per portare all'adozione, per indicarli, del termine 'espressionismo'. Sanguineti dà un particolare rilievo al rifiuto polemico di D'Annunzio e di ciò che rappresenta, tipico del Lucini maturo; inoltre sottolinea che Lucini ha introdotto il verso libero in Italia, ancor prima di D'Annunzio. Contini invece a Lucini accenna appena, collocando nello sfondo della tradizione lombarda e scapigliata, sulle tracce di Dossi. Ed egli non compare nell'antologia di Pier Vincenzo Mengaldo, che inizia con Govoni, Corazzini, Palazzeschi, Gozzano, cioè con i crepuscolari.

Comunque, a parte diversità di accenti, ormai tutte le posizioni concordano nel vedere l'inizio del Novecento, la rottura con il passato, in tre gruppi di poeti: i crepuscolari, i futuristi, e gli espressionisti vociani. Tutti questi poeti infatti, pur molto diversi tra loro (si pensi al contrasto tra l'energia futurista e la 'stanchezza' malata dei crepuscolari!) hanno in realtà molti elementi in comune, sia sul piano formale (ad esempio l'adozione

del verso libero) sia nel modo stesso di intendere la poesia e la funzione del poeta. Tutti tendono a far scendere la poesia dalle altezze sublimi in cui la tradizione l'aveva collocata (e confinata), ad un abbassamento dei testi sia sul punto di vista dello stile che da quello del linguaggio. Inoltre, tutti sono consapevoli di quanto si sia trasformata la condizione dell'intellettuale e del poeta. Nell'Ottocento questi era spesso un nobile, o comunque fornito di rendite personali, oppure era un professore in qualcuno dei non numerosi Istituti Superiori (Università: v. Carducci, Pascoli etc. o, d'altro segno, Manzoni, Fogazzaro). Ma all'inizio del Novecento ci si rende conto che è iniziato il 'mercato della letteratura', ed è su questo terreno che l'intellettuale deve cimentarsi. Serra dice che ormai lo scrittore deve vivere (e può vivere) del suo lavoro, e quindi pensare a questo *anche* in termini di mercato. Nasce l'industria del libro, e il 'mestiere' dell'intellettuale.

Ma, in questo nuovo contesto, che senso può avere la 'poesia', quale funzione il poeta? L'una e l'altro finiscono per perdere l'aureola. Che senso (che 'mercato') può aver la poesia? Il poeta non sa più avere la ferezza carducciana, e quasi si vergogna di essere tale (v. Corazzini, o i crepuscolari in genere), oppure non si prende più sul serio, o addirittura si prende apertamente in giro (v. Palazzeschi). Una situazione simile si era avuta in Francia qualche generazione prima (come più avanzato è lo sviluppo della società francese rispetto a quella italiana) e ne avvertiamo l'eco in Baudelaire, forse il primo cantore del disagio del poeta di fronte all'avvento della società industriale, la so-

cietà delle grandi masse urbanizzate: espressiva l'immagine della folla che urta il poeta, facendogli cadere la corona dalla testa.

Del resto, anche il poeta stesso, in molti casi, non proviene più da quel curriculum di studi classici che una volta era di prammatica. Montale e Quasimodo hanno solo dei diplomi di studi medi, a carattere professionale; Papini, Ungaretti, Gatto, Caproni, Cardarelli sono autodidatti; Campana, all'Università, studiava chimica, Sinisgalli è ingegnere e Nelo Risi medico (anche se non ha mai esercitato); Jahier ha sempre lavorato alle ferrovie, e Solmi in banca. Ecco, è la presa di coscienza di una nuova situazione esistenziale del poeta — comune, pur in modi diversi, a crepuscolari, vociani e futuristi — che segna inconfondibilmente l'inizio della poesia del Novecento.

Il secondo problema è quello della 'periodizzazione': quali fasi o periodi si possono riconoscere nello sviluppo di questo secolo ed in particolare della sua poesia? Anche in merito a questo aspetto, l'impostazione tradizionale è stata modificata. Mentre prima si dava un rilievo determinante alle guerre mondiali, considerate avvenimenti traumatici che marcano profondamente la società segnando la fine di un periodo ed aprendone un altro, adesso si tende a ridurre la loro importanza come 'svolte' nel discorso artistico, e le fasi che si individuano in questo non vengono più fatte cominciare con esse.

Gli anni delle guerre, infatti, in sé stessi, non hanno sostanzialmente mutato i termini del discorso artisti-

co: piuttosto ne fanno emergere certi aspetti, già presenti, o ne sottolineano espressivamente i risultati (si pensi alla lirica di guerra di Ungaretti e Rebora, o al neorealismo che spinge, forza, modi ed aspirazioni già presenti negli anni Trenta). Per quanto riguarda la prima guerra, bisogna comunque dire che essa ha determinato una vera e propria falce di una generazione di intellettuali; per la seconda non può dirsi neppure questo. I veri momenti di 'svolta', nella vita culturale, sono stati altri, e si riscontrano una decina di anni più tardi: quando cioè cominciano a sentirsi le conseguenze delle scelte operate, e la forza delle trasformazioni in atto. E adesso se ne riconoscono chiaramente due: uno tra il 1923 e il 1925, periodo che segna la fine del primo dopoguerra e l'assestamento del regime fascista, un altro tra il 1956 ed il 1960, anni questi di grande mutamento nella cultura italiana ed in tutto il paese. E' probabile che ad essi se ne dovrà aggiungere un terzo, collocandolo alla fine dei burrascosi anni Settanta, oppure nel fatidico 1989 che ha cambiato il volto dell'Europa: ma queste sono vicende recenti, sulle quali poco può dirsi che sia storicamente acquisito.

Le due svolte accennate individuano abbastanza nettamente *tre periodi*.

Il primo periodo è sicuramente caratterizzato dalle 'avanguardie' che ne costituiscono il fenomeno più vistoso ed incisivo. Per 'avanguardie' si intendono quei gruppi di artisti ed intellettuali che si segnalano per l'atteggiamento iconoclasta nei confronti della tradizione e dei 'maestri', e per la forte ricerca di rinnovamento espressivo, unita ad una altrettanto

forte volontà di impiego morale e civile. A queste caratteristiche corrispondono, in Italia, i 'vociani' ed i futuristi: tra i primi possiamo menzionare Papini, Campana, Rebora, Jahier, Ungaretti, Soffici; tra i secondi Marinetti, Govoni, Palazzeschi, Lucini.

A questo punto è opportuno fare una digressione. Abbiamo già usato — per indicare o caratterizzare gli scrittori testè ricordati — il termine 'espressionismo', e lo useremo ancora. Questa denominazione è stata tradizionalmente riservata alle inquietudini ed alle asprezze della cultura tedesca tra la fine dell'età imperiale e gli anni della Repubblica di Weimar, ed ha quindi dei connotati storici abbastanza precisi. Se ce ne siamo valsi nella nostra esposizione è perché da un po' di tempo (più o meno una ventina di anni) il termine è sempre più spesso usato a proposito di intellettuali ed artisti anche italiani del primo ventennio del secolo, e quindi può dirsi ormai acquisito nella storiografia culturale con una accezione più ampia di quella originaria. Cominciò Contini, nella *Letteratura dell'Italia unita* a parlarne a proposito di Boine (era il 1968; Contini ha poi approfondito questa categoria storica nel saggio sull'espressionismo letterario in *Enciclopedia del Novecento*, Roma 1977); poi Debenedetti vi fece ricorso per scrittori come Tozzi, Pea, Pirandello (*Il romanzo del Novecento*, Milano 1971); ed infine l'uso del termine si è esteso fino ad abbracciare tutte le principali tendenze artistiche del primo novecento, specialmente negli anni intorno alla grande guerra. (v. anche P. Chiarini, *L'espressionismo*. Storia e strutture, Firenze 1969).

Si può ricordare, in merito all'attualità dell'uso di questo termine, che nel 1990 — vi è stata a Torino una grande rassegna di artisti italiani dei primi venti anni del novecento, sotto la comune etichetta di 'espressionismo italiano'. Accanto a Lorenzo Viani e Gino Rossi vi troviamo lavori di Boccioni, Severini, Sironi, Balla (il 'politico dei viventi'), cioè gli inconfondibili protagonisti del primo futurismo.

Nell'espressionismo artistico, si sa, il particolare è colto e valutato in sé, indipendentemente dal quadro generale, dall'insieme della figura o del paesaggio: il che gli dà una carica dirompente, magari distruttiva, trasformando ciò che è familiare in mostruoso, in una visione allucinata della realtà. In letteratura la parola espressionismo ha designato dapprima una tecnica stilistica analoga: tesa alla forzatura caricaturale di aspetti della realtà, alla focalizzazione del particolare, alla valorizzazione dell'attimo irrelato all'insieme, mediante l'enfatizzazione del verbo, che nella frase pone l'accento sull'azione, sul *qui ed ora*, indipendentemente dal legame con il tutto, cioè con una realtà ordinata che si distende nel tempo, ed ha un passato ed un futuro oltre il presente.

Più recentemente la critica lo ha fatto emergere come categoria storica, anche tematica, non solo formale, avvicinando in questa ottica anche artisti apparentemente diversi come, ad es. C. Rebora e C. Sbarbaro. Il primo è 'espressionista' anche sul piano della scelta linguistica e lessicale, il secondo invece si attiene ad una forma piana e composta, quasi classica, ma ha una tematica in forte sintonia con l'espressionismo 'storico': il pae-

saggio urbano, le luci artificiali, le prostitute, etc. (v. Taci, *anima mia*, Magra dagli occhi lustrati).

Si parla di espressionismo, quindi, non come 'scuola' (che non c'è stata) né come gruppo (ché ve ne sono stati più d'uno), ma come 'tendenza', che a ben guardare accomuna tutti gli scrittori della generazione degli anni '80, formati in piena rivoluzione industriale. C'è in tutti una fortissima tensione espressiva, unita ad un grande disagio esistenziale, che porta alla volontà di deformazione e frammentazione, all'ironia, alle forzature tipiche degli atteggiamenti di avanguardia. Così, l'espressionismo è quanto corrisponde, sul piano artistico e stilistico, al sovversivismo politico antiborghese di quegli anni. Il livello socioeconomico e quello delle scelte formali sono correlati: questa è la generazione inquieta di cui fanno parte sia Mussolini sia Gramsci, una generazione in rivolta, unita nella comune opposizione alle strutture (anche culturali) tradizionali della società. Chiusa la digressione, veniamo al *secondo periodo*.

Questo si estende, come si è detto, per circa trent'anni, divisi in due distinte fasi dall'esperienza della seconda guerra mondiale. All'origine, tra la chiusura della *Ronda* (1922) e l'inizio di *Solaria* e di '900 (1926), sta la conclusione dell'inquieto dopoguerra con l'affermazione del Fascismo, l'esaurimento delle avanguardie e la raggiunta consapevolezza del superamento dell'esperienza formale espressionista. D'altra parte il costituirsi del Fascismo in regime dà luogo ad una complessa riorganizzazione culturale che assorbe gran parte degli intellettuali nelle

strutture pubbliche, disinnescando certi motivi di tensione.

In tutto questo periodo sono presenti due tendenze — il post-simbolismo ed il realismo — che entrambe lo caratterizzano: ma nella prima fase domina il post-simbolismo, nella seconda il realismo. Nella prima fase poetica del 'frammento' lirico e l'aspirazione ad una 'poesia pura' portano all'*ermetismo*, che è la tendenza prevalente negli anni Trenta. Riconoscendo i propri maestri nell'Ungaretti di *Sentimento del tempo* (che esce nel 1933, ma riunisce testi scritti a cominciare dalla metà degli anni Venti) ed in Montale, in quest'area si muovono Quasimodo, Sinigalli, Solmi, Gatto, Parronchi, Luzi, Bigongiari. La denominazione di 'ermetismo' (la cui fortuna è conseguente al saggio di F. Flora *La poesia ermetica* del 1936, dove aveva però un valore negativo e limitante) dovrebbe essere limitata al 'gruppo' fiorentino — il quale tuttavia non è costituito solo da fiorentini! Esso, nella propria aspirazione ad una letteratura come 'esperienza totale', conferisce alla poesia una vera tensione 'metafisica', forzando l'uso del simbolo e dell'analogia, la tendenza all'astrazione, la riduzione dei nessi sintattici, che già erano proprie dell'orfismo' e della 'poesia pura'.

Più esteso e perciò preferibile il termine 'post-simbolismo', per indicare tutta la lirica che fa del simbolo uno strumento espressivo fondamentale, vedendo in esso la chiave di una lettura profonda del reale ('al di là delle cose') ed il principio generatore del testo. 'Post-simbolismo' ha una valenza diversa da 'decadentismo', termine quest'ultimo che conserva una sfumatura negativa e riduttiva, rinviando al mito dell'artista 'male-

detto', al gusto dell'infrazione e dell'egocentrismo raffinato, che hanno la loro collocazione storica nel tardo Ottocento; nel Novecento, invece, anche lo studio dell'inconscio e la rappresentazione degli aspetti più oscuri dell'interiorità perdono ogni connotazione morbosa.

In merito alle figure ed alle poetiche di questo periodo la critica (per es. V. Mengaldo, F. Fortini, R. Lupe- rini) ha ormai modificato drasticamente i punti di vista ed i giudizi prevalenti fino agli anni sessanta. Fino ad allora il 'filone' ermetico era stato visto e valorizzato come asse portante della poesia italiana di questo secolo, secondo una precisa linea di sviluppo che andrebbe da Campana a Zanzotto. Ogni altra tendenza era marginalizzata o ricondotta a questa. Adesso è invece chiaro che tale immagine non regge, e che certi accostamenti (come quello dei 'lirici nuovi': Saba, Ungaretti, Montale) sono in gran parte arbitrari. Di quello menzionato, sia Mengaldo che Fortini hanno mostrato tutta l'incongruenza. I tre poeti non hanno molto in comune, ed è anche facile osservare che, in un certo senso, appartengono a generazioni poetiche diverse. Saba comincia a scrivere nel primo decennio del secolo, in atmosfera crepuscolare (il suo *Primo libro di poesia* è del 1903, il secondo, che segna il suo vero esordio come autore, compare nel 1911 col titolo *Poesie*); Ungaretti nasce come poeta in pieno clima espressionista (*Allegria di naufragi* compare a Firenze nel 1919, ma una parte dei testi era già stata pubblicata in un volumetto di poche copie nel 1916, col titolo *Il porto sepolto*); Montale invece appartiene interamente al secondo dei periodi del Novecento (*Os-*

si di seppia esce nel 1925). Saba, forse anche per la sua origine triestina (non diversamente da Svevo) rimane sempre un isolato, senza riferimenti precisi nel quadro culturale italiano. Ama i toni dimessi, ma intreccia al suo realismo talvolta popolaresco una forte spinta all'introspezione psicologica. Il suo canzoniere è in effetti una specie di 'romanzo' psicologico, ed i suoi testi non sono talvolta interamente comprensibili senza l'ausilio della psicanalisi. Sono invece quanto mai lontane dal suo temperamento sia ogni forma di avanguardia, sia ogni concezione sublime della poesia.

In Ungaretti si riconoscono chiaramente due componenti, due tendenze: la prima è quella che si rivela nell'*Allegria*, riconducibile all'avanguardia ed all'espressionismo; la seconda è quella petrarchesca, di ritorno 'neoclassico' mediato dal barocco, molto letteraria e vicina al post-simbolismo. Entrambe queste tendenze sono estranee ai modi ed alle aspirazioni sia di Saba che di Montale.

Quest'ultimo, infine, comincia, sì, in termini post-simbolisti (v. Arsenio, Crisalide, in *Ossi di seppia*), ma da questi si viene progressivamente allontanando. L'itinerario di Montale va dal simbolo all'allegoria: egli tende a rifiutare le ellissi analogiche sviluppando una personale forma di poesia filosofica, fortemente concettuale, dove invece dell'intuitiva metafora domina l'allegoria razionalmente costruita. Del resto Montale, pur avendo buoni rapporti con il gruppo ermetico di Firenze, ha sempre tenuto a mantenere nei suoi confronti una spiccata autonomia, rifiutandone sia l'uso un po' manieristico del simbolo, sia il linguaggio raffinato, 'alto'. Comunque, come si è già

detto, è tutta l'idea della lunga linea ermetica che viene radicalmente messa in discussione. Se Campana ha indubbiamente aspetti post-simbolisti e visionari, è però la cifra espressionista quella dominante, e che oggi si tende a valutare di più (il *Quaderno*, più che i *Canti orfici*). La sua continuità con l'ermetismo è labile. Ed anche i poeti più chiaramente legati a questa tendenza (come Quasimodo, Luzi, Sereni, Zanzotto) la hanno poi, in diversi momenti e per diverse vie, superata. L'ermetismo deve quindi esser visto, essenzialmente, come un episodio, non come l'asse o la linfa vitale della poesia italiana del Novecento. Negli anni stessi in cui fiorisce, non si può dire che ne esaurisca il quadro, che registra invece altre significative presenze: a parte Saba, basta menzionare Pavese o Penna, entrambi lontani da tecniche simboliste, e piuttosto riconducibili ad una tendenza realista. Per non parlare della poesia dialettale.

Il 'terzo periodo' inizia, come abbiamo visto, verso la metà degli anni '50, ed in relazione sia a fenomeni e fatti propri della società italiana e del suo sviluppo, sia a vicende extra italiane ma di grande risonanza emotiva (la 'destalinizzazione', la rivolta ungherese). I primi ci interessano più da vicino, ed anche se non è questa la sede per analizzarli diffusamente, è opportuno almeno accennarvi. E' questo il momento in cui cominciano ad avvertirsi le conseguenze del rapido sviluppo economico dei dieci anni trascorsi dalla fine della guerra: è in atto quella che sarà definita una vera e propria 'mutazione antropologica', la scomparsa del mondo contadino e la trasformazione

dell'Italia in società industriale avanzata. Tutto ciò ha vistosi effetti, oltre che nel modo di vivere, negli equilibri politici e sociali, (tramonta l'Italia della contrapposizione fra movimento operaio e forze conservatrici e ci si sta avviando ai governi di centro-sinistra), nella cultura di massa (unificazione linguistica, crisi dei dialetti, scolarizzazione, arrivo della TV etc.), nell'organizzazione della cultura (che si avvia ad una razionalizzazione industriale), nella condizione dell'intellettuale (che si avvia a diventare un dipendente dell'industria culturale — cinema, TV, editoria etc. — come 'tecnico' della comunicazione al servizio, sostanzialmente, dell'ideologia dominante, cioè quella 'realizzata' nella struttura in atto nella società). Sul piano della vita culturale, significativo il tramonto dello storicismo (prima crociano e poi gramsciano) e il rapido fiorire di quelle componenti della cultura del Novecento la cui penetrazione in Italia esso aveva frenato: linguistica, antropologia, psicanalisi, strutturalismo. Col diffondersi poi dell'elettronica e dell'informatica tutto ciò realizzerà la più incisiva trasformazione culturale degli ultimi secoli.

Il periodo si apre con il fronteggiarsi, anzi contrapporsi di due correnti: il 'neosperimentalismo' promosso dalla rivista *Officina* (1955-59), e la 'neoavanguardia' del Verri (1956-60), di Menabò (1959-67) e del 'Gruppo '63'. Il neosperimentalismo (Pasolini, Roversi), in polemica con il tardo ermetismo (Zanzotto, Erba, Orelli) e con l'impegno troppo facile, e troppo semplicemente ideologizzato, del neorealismo, scavalca le esperienze del Novecento rifacendosi

a figure e proposte del tardo Ottocento e del primo Novecento (Carducci, Pascoli, i crepuscolari). Rifiuta il linguaggio lirico e lavora per una nuova poesia dai toni dimessi e dall'andamento prosastico, anche se di forte tensione morale, di solito aggancio alla realtà storica; di contro all'abbandono lirico o al testo-documento riscopre la poesia narrativa e la forma del poemetto.

Sull'altro versante, in netta opposizione, sta il 'disimpegno' e la scelta 'astorica' della neoavanguardia, tesa alla sperimentazione linguistica ed alla ricostruzione di un universo verbale del tutto autonomo della realtà. Il linguaggio tradizionale, mercificato, logorato, impoverito, non è più fruibile dal poeta; così come è impossibile ogni rapporto costruttivo, di lettura ideologica, con la realtà. La rottura della neoavanguardia è totale e finisce per dar luogo a testi assai innovativi, suggestiva testimonianza di una allucinata e distorta condizione esistenziale, ma anche chiusi entro una nuova letterarietà. Il gruppo della neo-avanguardia trova i suoi antecedenti italiani, come è comprensibile, nelle avanguardie storiche (espressionismo vociano, futurismo), ma è anche assai 'aperto' internazionalmente e risente delle grandi figure e delle grandi vicende della cultura di questo secolo: da Joyce a Pound, da Musil a Gadda, dalla musica dodecafonica alla 'letteratura dell'assurdo'. Il lavoro della neoavanguardia, dice Sanguineti, "trova conforto e analogie in affini esperimenti pittorici e musicali, assai più che in esperimenti di ordine letterario".

Dei due movimenti, negli anni cinquanta prevale il primo, che si esaurisce alla metà del decennio se-

guente; negli anni sessanta prevale il secondo.

Bisogna aggiungere, per completare il quadro, che non tutte le posizioni, all'interno dei movimenti, sono così nette e contrapposte come quelle di Pasolini, e di Sanguineti, guide e modelli indiscussi rispettivamente del neosperimentalismo e della neo-avanguardia. Calvino (e, si può dire, il *Menabò*) si muove dal primo alla seconda, e per es., lo sperimentalismo ed il neo-verismo di Pagliarani (v. *La ragazza Carla*, pubblicato su *Menabò* nel 1960), che pure è uno dei 'novissimi', ha una oggettività narrativa che lo avvicina alle intenzioni di Pasolini, Roversi, etc. Lo stesso può dirsi di Antonio Porta e della sua 'poetica degli oggetti' (sulle tracce dell'"*école du regard*") (v. *I rapporti*, 1966).

Verso la fine degli anni sessanta le distanze fra le varie posizioni si riducono progressivamente, confluendo su un tipo di poesia che rifiuta letterarietà e soggettivismi lirici, prediligendo toni prosastici e un'oggettività narrativa.

Il terzo problema è quello della 'classificazione'. Dopo questo rapido esame del novecento poetico, come si presenta il panorama critico se si cerca di individuare diacronicamente delle *linee di sviluppo*, o almeno dei *possibili accostamenti* in base alle scelte di poetica prevalenti (perché esse non restano sempre le stesse, nel poeta)? Sembra di poterle cogliere con sufficiente chiarezza, pur non esente da dubbi, almeno *sei*.

A) *La tendenza 'ermetica'*: riducendola, come si è visto, ad un fenomeno fiorentino negli anni trenta,

ed in particolare legato al gruppo fiorentino ed alle riviste *Campo di Marte* e *Letteratura*. Ne fanno parte Gatto, Parronchi, Quasimodo, Luzi, Bigonciari.

B) *Il realismo 'soggettivo'*, alla Saba, che ne resta il massimo rappresentante. E' un realismo intimistico, volto allo scavo della memoria o della sofferta esperienza personale, antiletterario ed anti-novecentesco: ne fanno parte Penna, Caproni, Bertolucci.

C) *Il 'realismo oggettivo' o sperimentale* (individuato nell'antologia di Sanguineti): accomuna Pavese, Pasolini, Pagliarani. E' un tipo di realismo 'impegnato', con forti connotazioni politiche. Predilige il verso lungo, ed è aperto ai temi della cronaca quotidiana, di cui assume gli aspetti narrativi. La 'cifra personale' dei tre autori menzionati è assai diversa: ma gli aspetti sopra citati consentono e consolidano un loro accostamento. E' una poesia fortemente anti-lirica, che va apertamente contro la tendenza 'lirica' prevalente nella poesia degli ultimi due secoli.

D) *La linea delle 'avanguardie'*: le quali costituiscono, evidentemente, una specie di linfa sotterranea che emerge tutte le volte che la condizione socio-economica del paese rende attuali le sue istanze di rinnovamento radicale e di rottura con il passato. La prima 'fase' è quella delle cosiddette 'avanguardie storiche' (espressionismo e futurismo) del primo novecento; la seconda è quella dei 'novissimi' (così detti dal nome di una antologia di A. Giuliani, Torino 1965): Sanguineti, Porta, Balestrini, Pagliarani, Giuliani, Amalia Rosselli.

E) *La poesia dialettale*. Questo fra i poeti in dialetto è un accostamento indubbiamente estrinseco, e magari forzato. Tuttavia è innegabile sia che in questo secolo registriamo una consistente presenza della creazione poetica di espressione dialettale, e di notevole valore, sia che essa non nasce da un ritardo provinciale ma da una scelta precisa, consapevole e pienamente agganciata alle problematiche di attualità. L'uso del dialetto ha ora un significato speciale, perché esso è usato, anzi privilegiato, come lingua poetica, e non come semplice lingua di comunicazione popolare, come poteva essere per Belli o Porta. Il dialetto è una dimensione da recuperare perché ha il gusto del passato (cioè di un mondo non alienato, non massificato) ed il fascino della semplicità perduta. La sua scelta è quindi una scelta stilistica, che nasce dal desiderio di una lingua pura, incorrotta, non mercificata. Contini fu il primo a mettere in rilievo l'importanza di questi poeti, tra i quali bisogna menzionare: Giacomo Noventa, veneto, nato nel 1898 e morto nel 1960, le cui poesie sono però comparse in volume solo nel 1956; Delio Tessa, milanese (1886-1939), degno erede della tradizione di Porta, di altissimo livello (il suo primo volume esce nel 1932, ma contiene testi parecchio precedenti); Albino Pierro, lucano nato a Tursi (Matera) nel 1916, che valorizza la purezza incontaminata del dialetto di origine, estremamente arcaico e pressoché scomparso, una vera rarità linguistica; Franco Loi, nato a Genova nel 1930 ma vissuto a Milano, di cui adotta il dialetto ma aprendolo ad

influenze esterne, dovute all'inserimento nel tessuto milanese di immigrati dalla provincia o da altre regioni; Tonino Guerra, romagnolo (nato nel 1920). Ma al dialetto si sono rivolti anche personaggi ben più noti per i loro testi in lingua, come Pasolini o Zanzotto.

F) A queste menzionate si può aggiungere un tipo di creazioni poetiche che possono essere molto diverse per carattere e contenuto, ma sono accomunate dalla tensione intellettuale e dall'uso dell'allegoria come tecnica di lettura della realtà. Si tratta di una ipotesi di *poesia filosofica*, cui si volgono Rebo-ra, Montale, (dalla *Bufera*), Fortini, Sanguineti degli anni settanta, anche Luzi dopo l'abbandono dell'ermetismo. L'uso del simbolo

(caro a tutta la poesia post-simbolista) presupponeva comunque una unità con il mondo, con la realtà oggettiva (esterna al soggetto poetico): rapporto magari conflittuale e sicuramente disarmonico, tuttavia di corrispondenza e di analogia tra l'io (particolare) e il tutto (universale). Ma quando la realtà è sentita ormai come un cumulo di macerie, dove ogni senso è perduto, il significato non può nascere dalle cose ma è 'imposto' ad esse, con un atto, una scelta, razionale e morale al tempo stesso. Il 'senso' non è trovato nella realtà, bensì sovrapposto ad essa, con un atto di fede o una decisione intellettuale. Anche la rinuncia al significato ha un valore del genere: questo, dunque sembra essere il punto d'arrivo di tanti poeti del Novecento.

Fiorello Di Silvestre

Dopo Cristoforo Colombo

12 ottobre 1492: sono passati 500 anni dall'impresa di Colombo, il mondo è cambiato radicalmente, e soprattutto negli ultimi anni l'impresa di Colombo è stata oggetto di critiche, allo scopo di ridimensionarla e di definirne le tristi conseguenze.

Poiché la presente trattazione non può non essere sintetica, mi limito ad individuare in particolare due argomenti: 1) Colombo non può essere definito lo scopritore del Nuovo Mondo; 2) l'impresa di Colombo ha segnato l'inizio di un lento genocidio, per cui la popolazione indigena è diminuita notevolmente in pochi decenni.

A sostegno della prima ipotesi, c'è chi ha costruito imbarcazioni simili a quelle dei Vichinghi, ai quali si dà il merito di aver scoperto l'America 500 anni prima di Colombo. Se vogliamo essere pignoli e fissare un anno preciso, non abbiamo dati sufficienti per operare. In effetti si parla anche di imprese anteriori: anche i Fenici e gli Egizi sarebbero giunti in America, gli stessi amerindi discenderebbero da popolazioni provenienti dall'Asia e passate in America attraverso lo Stretto di Bering, e proseguendo per questa strada si possono avvalorare e sostenere tante altre teorie.

Si sa bene, ad esempio, che dalla costa nord-occidentale dell'Islanda,

in giornate estremamente serene, si possono scorgere i monti della Groenlandia, nel tratto di costa compreso tra Itseqqortoormiit e Angmassalik. Qui, nella Terra Re di Cristiano IX, le montagne superano i 3.000 metri, e quindi sono visibili a distanza. E' evidente che il passaggio dall'Islanda alla Groenlandia è stato abbastanza facile. Anche in mancanza di bussole o di altri strumenti, l'attraversamento del Canale di Danimarca non ha creato serie difficoltà. Lo stesso si può dire dello Stretto di Davis tra la Groenlandia e Capo Dyer, nella penisola di Cumberland, che fa parte della Terra di Baffin (Canada), o, senza risalire troppo a Nord, dell'attraversamento del Bacino del Labrador, tra Capo Farvel e la Terranova canadese. Già nel 983 Erik il Rosso aveva raggiunto la Groenlandia dove aveva trovato tracce della cultura di Dorset¹. E' ormai accertato che i Vichinghi si sono spinti in territori che oggi fanno parte del Canada o addirittura degli Stati Uniti. Il fatto che Groenlandia significhi "isola verde" dà l'idea di condizioni climatiche favorevoli, ma la variazione di clima verificatasi dopo il 1000 determinò la perdita da parte dell'Islanda di contatti stabili con la Groenlandia e terre più remote. Gli stessi eschimesi sono

¹ La cultura di Dorset si riferisce ad una migrazione avvenuta molti secoli prima dell'arrivo dei Vichinghi; la popolazione, chiamata *skraeling* dai norvegesi, era scomparsa da tempo; successive migrazioni di *skraeling* si verificarono dall'Alaska in direzione della Groenlandia attraverso l'Isola di Ellesmere, dopo l'anno Mille. Proprio queste migrazioni costituirono una delle cause della fine dell'insediamento europeo in Groenlandia nel tardo Medio Evo, cfr. JON DUASON, *Landkönnun og Landnám Íslandiga í Vesturheimi*, Reykjavík, 1941-7.

emigrati ad ovest in piccoli gruppi, senza grandi piani di conquista. Ad esempio, quelli emigrati nel Labrador, dopo l'arrivo dei bianchi, diminuirono considerevolmente, ed oggi in quella zona si contano solo trecento indiani ed ottocento eschimesi. Anche se l'America sembra un continente nettamente separato dall'Eurasia e dall'Africa, non occorre, in teoria, effettuare lunghissime traversate, poiché lo Stretto di Bering mette facilmente in comunicazione la Siberia e l'Alaska, così come l'Islanda e la Groenlandia costituiscono ottime basi d'appoggio per raggiungere l'America dall'Europa. Indubbiamente i Vichinghi hanno manifestato abilità nella navigazione, specie in considerazione dello scarso sviluppo della tecnica nella loro epoca, ma non hanno lasciato una traccia perenne. E' soltanto dopo l'impresa di Colombo che si comincia a capire che le terre scoperte appartengono ad un continente fino ad allora sconosciuto.

La scoperta di Colombo non è riducibile al raggiungimento di terre ancora inesplorate. Nel caso dei Vichinghi si può parlare di migrazioni determinate dal coraggio, dallo spirito di avventura e dalla capacità di resistenza alle intemperie. Più che di azioni dei singoli capi, come Erik il Rosso, è preferibile parlare di dinamismo collettivo di un popolo². Colombo, invece, partì per la grande impresa il 3 agosto 1492 dopo aver vagheggiato la spedizione per almeno 7 anni. Egli fu incoraggiato dagli scienziati e dai geografi del suo tempo, ma la sua impresa rischì di non avere

successo a causa del malumore del suo equipaggio: furono necessari più di due mesi prima di approdare alle Bahamas, ed è immaginabile la stanchezza dei marinai dopo settimane di navigazione in mare aperto. La novità di Colombo sta proprio nell'aver basato il suo viaggio su basi scientifiche, in conseguenza del notevole sviluppo della scienza, ormai resasi autonoma dai vincoli di una teologia rigida e limitativa. Cristoforo non era soltanto un appassionato lettore di carte geografiche, era anche un bravo amanuense. I caratteri da stampa non erano ancora molto diffusi alla fine del sec. XV, e Cristoforo era notevolmente impegnato anche nel compito di copiare manoscritti. Esercitava questa professione con il fratello Bartolomeo, che era già noto disegnatore di carte nautiche. I due facevano parte della nutrita colonia dei Lombardi (con questo nome erano chiamati gli italiani che risiedevano sulle coste atlantiche). Dopo varie vicende i due fratelli si erano incontrati a Lisbona, che allora aveva assunto un notevole ruolo grazie alla politica dei sovrani portoghesi, promotori dello sviluppo della tecnica della navigazione. Numerosi navigatori italiani furono al servizio della corona portoghese: Lanzarotto Malocello, Nicoloso da Recco, Antonio Usodimare, Antonio da Noli ed Alvise da Ca' da Mosto. Cristoforo Colombo non era certo il primo italiano ad offrire i propri servizi al re del Portogallo. Giovanni II, che regnò dal 1481 al 1495, non era particolarmente interessato all'idea di "trovare l'Oriente per l'Occidente",

² In effetti, i singoli sovrani non hanno avuto mai un particolare rilievo nella storia: al contrario, notevole era l'autorità, per esempio, del Thing, l'assemblea a cui i sovrani dovevano giurare fedeltà. Per un'attenta analisi della struttura giuridica degli antichi svedesi cfr. *Corpus Juris Suetogorum*, a cura di C. J. SCHLYTER, Stoccolma, 1834, I, 36.

poiché in quell'epoca numerosi navigatori portoghesi stavano esplorando con successo la costa africana (nel 1487 Bartolomeo Dias era arrivato all'estremità meridionale dell'Africa, oggi nota come Capo di Buona Speranza), nella speranza di trovare una rotta marittima in alternativa alla Via della Seta, ormai poco utilizzata dopo l'affermazione del dominio ottomano nel Vicino Oriente. Neppure le due Repubbliche Marinare italiane, Genova e Venezia, avrebbero potuto offrire a Colombo le caravelle per la sua impresa, perché avevano ben altro da pensare, in seguito alla pressione turca ad Est ed allo sviluppo della navigazione da parte della Catalonia e del Portogallo ad Ovest.

L'impresa di Colombo divide la storia, almeno secondo la cronologia dominante in Italia, per cui la storia medioevale termina nel 1492, da quell'anno inizia l'età moderna. La data è significativa, perché indica in Colombo il passaggio dall'Uomo medioevale all'Uomo moderno. Naturalmente, tutte le definizioni sono suscettibili di critica, ma in ultima analisi si possono notare in Colombo aspetti legati ancora al Medio Evo, primo fra tutti il profondo senso religioso che ispirò la sua impresa. Due concezioni erano profondamente radicate nella sua mente: occorreva far conoscere la verità cristiana ai popoli che ancora non conoscevano Cristo. Secondo la tradizione, l'apostolo Tommaso era arrivato in India. Tutto il mondo antico (Eurasia ed Africa) aveva accettato il cristianesimo od almeno sentito parlare di Cristo, secondo una credenza popolare. Ma l'idea che il mondo finisse alle Colonne d'Ercole era stata già sfatata dallo sviluppo della navigazione, poiché

nel 1300 e soprattutto nel 1400 si era affrontata decisamente l'esplorazione della costa africana, con il risultato di scoprire Madera, le Canarie e le Azzorre. La teoria del limite del mondo è confutata da Luigi Pulci, che nel canto XXV del *Morgante* (stampato nel 1483) sostiene che l'oceano è navigabile oltre le colonne d'Ercole. Già in epoca romana Seneca aveva parlato di *un mondo sconosciuto*, *l'Ultima Thule*, e Pulci scrive:

*Sappi che questa opinione è vana;
perchè più oltre navigar si puote,
però che l'acqua in ogni parte è piana,
benchè la terra abbi forma di ruote.*

Toscanelli, ricevendo le carte ed i progetti di navigazione da Cristoforo, gli rispose: "...estimai il tuo desiderio nobile e grande, bramando tu di navigar dal levante al ponente come per la carta ch'io ti mandai si dimostra; la quale si dimostrerà meglio in forma di sfera rotonda." Accettata l'idea della sfericità della Terra, si trattava soltanto, per estrapolazione, di definire la lunghezza del percorso attraverso l'Atlantico. "Buscar el levante por el poniente" era ormai possibile. Le stime variavano, data l'imperfezione degli strumenti di allora. La misura ritenuta giusta da Colombo, in effetti, era di gran lunga inferiore a quella vera, ma l'errore ebbe il vantaggio di incoraggiare la sua impresa.

Pertanto, la grande novità di Colombo è la scienza; non si tratta solo di intuito, di temerarietà, ma si tratta di un'impresa determinata dall'utilizzazione di una tecnica sviluppata. Naturalmente, Colombo non era uno scienziato, ma la sua cultura era abbastanza elevata, e lo dimostrano i libri della sua biblioteca: tra questi abbiamo il *Milione* di Marco Polo, e sa-

rebbe stato strano se fosse mancato³. Che la terra fosse rotonda era stato affermato già nell'era antica da Eratostene, Strabone e Tolomeo. Colombo si avvale anche della descrizione geografica dell'India compiuta da Marco Polo.

L'impresa di Colombo non è un'impresa collettiva: è opera di un uomo geniale che unì alla passione per la navigazione la razionalità delle dottrine scientifiche. Pur essendo quasi solo nell'attuazione pratica del suo programma, Colombo è figlio della sua epoca, in cui si intensificano gli scambi culturali e commerciali: è quasi simbolico il fatto che un genovese abbia approfondito i suoi studi in Portogallo e sia giunto in America con navi spagnole. Il clima storico, lo sfondo politico, la preparazione scientifica e tanti altri fattori ci fanno capire che l'impresa colombiana è ben differente da quella dei Vichinghi. Dopo le Azzorre il viaggio continuava veramente verso l'ignoto, ma Colombo aveva la stessa fiducia

di un pilota di aereo che si affida alla strumentazione di bordo in mancanza di visibilità.

Ed ancora: l'impresa di Colombo ha avuto notevoli conseguenze. Saremmo curiosi di sapere se nel 2069 i nostri posteri celebreranno il primo centenario dell'impresa spaziale che ha portato l'Uomo sulla Luna. E' più probabile che nel 2092 venga celebrato con maggiore partecipazione ed interesse il sesto centenario della scoperta dell'America. A parte lo sviluppo incomparabile della tecnica, nel 1969 si trattò di raggiungere il satellite della Terra ovviamente noto sin dall'antichità. Il viaggio, sia pure emozionante e difficile, aveva una rotta ed un obiettivo facilmente definibili. Dopo pochi anni l'esplorazione spaziale sarebbe stata avviata facilmente verso altri obiettivi. Sulla Luna, inoltre, non c'è stato il contatto con altri esseri umani; in tal caso, l'impresa avrebbe avuto un significato decisamente maggiore per gli sviluppi della storia dell'Uomo. E non si

dimentichi che l'America, al contrario della Luna, era sconosciuta.

Ed ecco l'altra grande novità dell'impresa di Colombo: la sua scoperta sconvolge la politica mondiale. L'oro americano invade l'Europa, i prezzi vengono sconvolti, l'Europa cristiana assume atteggiamenti contraddittori nei confronti degli amerindi, perché cerca di convertirli alla fede di Cristo e, al tempo stesso, inizia una politica di conquiste, di sfruttamento, di sevizie nei confronti degli indigeni, che spesso restano schiavi. Tutto questo ha determinato nel mondo varie iniziative per mettere in evidenza che l'impresa di Colombo ha distrutto la cultura amerindia ed ha causato molti altri mali.

La questione è estremamente interessante, e meriterebbe una trattazione meno sintetica. Le scoperte e le invenzioni si susseguono inevitabilmente con il progresso della scienza e della tecnica. Spesso maturano contemporaneamente in più ambienti: un esempio noto è dato dal telefono, per il quale chiesero il brevetto due inventori allo stesso periodo, l'uno all'insaputa dell'altro (Bell e Meucci). La storia non si ferma: prima o poi l'America sarebbe stata scoperta.

Quando gli fu conferito il titolo di Ammiraglio, Colombo aveva pieni poteri nelle Indie da lui scoperte e in più di una occasione si trovò in conflitto con gli Amerindi. Per esempio, il 22 novembre 1493 Colombo era ritornato nell'isola di Hispaniola, dove aveva lasciato una guarnigione alcuni mesi prima. I *cacichi* (capi) Caonabo e Mayreni avevano fatto uccidere tutti i soldati spagnoli, ma non tutti gli indigeni erano dalla loro parte. Già allora, dopo appena un anno di presenza nel Nuovo Mondo, si registrò un episodio

che potrebbe inserirsi nella tematica dei numerosissimi *western* che hanno analizzato seriamente o superficialmente il rapporto tra i bianchi e gli indiani. E già allora, secondo le cronache, la strage compiuta dagli indiani aveva una ragione: i soldati spagnoli avevano violentato le donne e si erano impadroniti dell'oro. Colombo non volle assumere le parti del vendicatore degli spagnoli, si rese conto che i soldati ai suoi ordini avevano provocato la reazione degli indiani, per cui preferì risolvere pacificamente il conflitto. Nonostante la sua politica di moderazione, il re d'Aragona e la regina di Castiglia fecero arrestare Colombo in seguito a calunnie determinate da invidia. Anche se successivamente fu liberato, Colombo non ebbe più potere politico. La responsabilità di quello che è successo dopo è degli Spagnoli e in misura minore dei Portoghesi, ma non certo di Colombo in cui gli interessi materiali non ebbero mai il sopravvento su quelli scientifici e religiosi.

I non pochi sostenitori della priorità dei Vichinghi hanno accentuato, tra l'altro, le condizioni più pacifiche attraverso le quali si affermò la convivenza con gli indigeni nelle terre artiche. I Vichinghi, insomma, colonizzarono ed occuparono terre senza commettere stragi brutali, anzi tutto lascia intendere che i matrimoni misti fossero frequenti.

I Vichinghi trovarono nelle terre artiche dell'America condizioni ben diverse da quelle degli Spagnoli 500 anni più tardi. Le condizioni economiche e climatiche in Groenlandia ed in Labrador consigliavano più la collaborazione che la guerra. Inoltre, la differenza di sviluppo tra la tecnica degli indigeni (eschimesi ed indiani)

³ Tra i libri in possesso di Colombo occorre ricordare anche la *Imago Mundi* del Cardinale Pierre d'Ailly, opera che aveva suscitato il suo interesse e che lo aveva indotto ad aggiungere numerose postille (vedi E. SARMATI, *Le postille di Colombo all' "imago mundi" di Pierre d'Ailly*, in: *Columbeis IV*, Genova 1990, pp. 23-42). L'opera del d'Ailly rifletteva il sistema tolemaico ed era alquanto imprecisa nella rappresentazione del mondo nordico. Tuttavia, Colombo manifestò grande interesse per gli scritti dell'autore, un cardinale francese del sec. XV. Si pensi, ad esempio, alla postilla relativa al calcolo degli anni che mancavano alla fine del mondo, in base al *Tractatus elucidarius astronomice concordiae cum theologia et cum historica narratione*. Qui si scorge chiaramente lo spirito cristiano di Colombo, che non si pone il problema di concordare la verità cristiana con la scienza. Il problema della definizione della fine del mondo nell'opera di d'Ailly era stato tratto dal *Libro de las Profecias*: "Yo dise arriba que quedava mucho por complir de las prophetias, y digo que son cosas grandes en el mundo, y digo que la señal es que Nuestro Senor da priessa en ello: el predicar del evangelio en tantas tierras de tan poco tiempo acá me lo dice". Cfr. A. FRUGONI, *Incontri nel Rinascimento*, Brescia 1954, pp. 79-80. L'opera del card. d'Ailly è fondamentale per i legami sia con la scienza che con la religione (cfr. E. BURON, *Imago Mundi de Pierre d'Ailly*, Parigi, 1930, p. 738, in relazione alla seguente opera: MARCO POLO, *De consuetudinibus et conditionibus Orientalium regionum*, Antwerpen (Anversa), 1485-86). Una delle leggende riportate dal d'Ailly accenna alla navigazione del Mar Rosso fino al paese di Ophir, l'isola dove Salomone mandava le flotte a cercare l'oro. La località è una delle tante in cui si cercava di individuare il Paradiso terrestre, tanto caro al mondo medievale. La precisazione del tempo necessario per il viaggio di andata e ritorno (non meno di tre anni) sembra far intendere il riferimento a dati vagamente reali. E' certo che la questione dell'ubicazione dell'*Eden* aveva avuto sviluppi interessanti: dapprima si credeva che si trovasse in montagna, come l'Olimpo dei Greci, ma nel Medio Evo si cominciava ad individuarlo in qualche isola remota. E' certo che Colombo fu entusiasmato dall'idea di trovare l'oro, tanto più che il riferimento biblico era consono alla sua educazione religiosa: arrivato a Haiti, aveva creduto di aver raggiunto la mitica Ophir, e lo comunicò a Pietro Martire. Ma all'incanto di Haiti seguì quello di Giamaica... Ancora al tempo del suo viaggio alla foce dell'Oriente Colombo credeva di aver raggiunto l'agognato Paradiso terrestre.

e quella dei Vichinghi era meno accentuata.

Gli Spagnoli erano all'auge della loro potenza: il matrimonio tra la regina di Castiglia ed il re d'Aragona aveva determinato la formazione di una nuova e potente unità politica, la Spagna. La cacciata degli Arabi dall'Andalusia va intesa più in senso politico che religioso: ne è la dimostrazione il fatto che Colombo non riuscì a convincere la famiglia reale ad iniziare la crociata per la liberazione del Santo Sepolcro. Questo progetto, che sarebbe stato finanziato dall'oro portato dall'America, mette in rilievo l'aspetto medioevale della personalità di Cristoforo, ma, in considerazione dell'epoca in cui egli visse, si può affermare che la sua idea religiosa era visionaria e fantastica. Erano passati quasi 300 anni dalla IV Crociata, durante la quale si era messo in evidenza che gli interessi politici e commerciali erano ormai prevalenti su quelli religiosi.

L'espansione dell'Islam in Europa, soprattutto dopo la conquista di Costantinopoli nel 1453, non era stata seguita da fatti funesti come quelli determinati dalla scoperta del 1492. Nonostante l'accusa di fanatismo gli ottomani sembravano, almeno agli inizi della loro dominazione, perseguire una politica di moderazione. E' noto, per esempio, che la Chiesa Ortodossa di Costantinopoli trovò addirittura maggiore autonomia di azione sotto i primi sultani che sotto gli ultimi imperatori bizantini. Non credo che si possa disapprovare il paragone con la situazione della Chiesa Ortodossa Russa nel 1917: proprio nel momento in cui l'ateismo diveniva l'ideologia ufficiale dello Stato gli ecclesiastici russi potevano vedere con soddisfazione la rinascita del Pa-

triarcato di Mosca, che ai tempi di Pietro il Grande era stato abolito per dar vita al Santo Sinodo. Pertanto, in situazioni assai diverse tra loro il notevole cambiamento politico aveva portato ad una forma di compromesso: anche se il dialogo risultava difficile, non si arrivò nei due casi a stragi e genocidi. E persino al tempo di Stalin la Chiesa Ortodossa ebbe una posizione più favorevole di quanto si potesse immaginare. Nel caso degli Ottomani, però, eccetto gli immancabili periodi di tensione, la convivenza con le altre etnie risultò fruttuosa, e soltanto dopo l'avvenimento della Repubblica Turca i rapporti con le altre etnie, soprattutto con i Curdi, gli Armeni e gli Assiri, hanno determinato conflitti che durano ancora.

In America, invece, notiamo sin dall'inizio una sistematica tendenza allo sfruttamento degli indigeni. Eppure la Spagna era un paese cristiano, e come tale avrebbe dovuto favorire l'affermazione dei principi cristiani. L'argomento è stato riproposto a più riprese, ma le celebrazioni colombiane hanno certamente favorito il dibattito ed hanno messo in evidenza sempre di più il punto di vista degli indiani d'America.

In linea di massima, occorre dire che il ricorso alla violenza, se non era proprio approvato, non era neppure condannato come si suol fare ai nostri giorni, ma è inutile osservare la realtà del secolo XVI partendo da premesse valide soltanto ai nostri giorni. Se a quel tempo le guerre di religione erano già numerose, a maggior ragione si poteva accettare l'idea di combattere e soggiogare gli indiani, che erano considerati superstiziosi e malvagi.

Ma, prima ancora di arrivare a considerare il punto di vista degli Eu-

ropei, sarebbe giusto prendere atto di una realtà sfavorevole agli indios, il cui punto di partenza può essere espresso in questi termini: perché furono gli Europei ad arrivare in America e non gli indiani d'America ad arrivare in Europa? La risposta immediata sarà la seguente: evidentemente la tecnica della navigazione in America non era sviluppata ad un livello tale da consentire lo sbarco in Europa. Anche se in Europa lo sviluppo della navigazione era stato notevole già prima di Colombo, l'idea di oltrepassare le Colonne d'Ercole non aveva affatto entusiasmato i navigatori ed i governi europei prima del 1400 se non in casi sporadici. La convinzione che il mondo fosse limitato all'Eurasia ed all'Africa non lasciava spazio a grandi avventure, e d'altronde, per citare un noto esempio, l'impresa di Marco Polo sembrava già sufficientemente coraggiosa ed innovativa. Eppure già all'epoca di Marco Polo ed ancor più duecento anni più tardi, all'epoca di Cristoforo Colombo, la tecnica della navigazione era decisamente più sviluppata in Europa che in America.

Secondo recenti studi la popolazione degli aborigeni americani sarebbe oggi pari a quella al tempo dell'arrivo di Colombo. Ciò significa che alla fine del sec. XV la popolazione dell'America era esigua, considerando che la superficie del Nuovo Mondo è di ben 42 milioni di chilometri quadrati. Il rapporto numerico è già significativo, ma non sufficiente. I Mongoli, uno sparuto gruppo etnico, riuscirono per un po' di tempo a dominare gran parte dell'Eurasia. Gli Arabi, cioè gli abitanti dell'Arabia propriamente detta, conquistarono in pochi anni l'Egitto e l'Anatolia ed ar-

rivarono facilmente allo Stretto di Gibilterra ed alle mura di Bisanzio. Il cavallo, ed in misura minore il cammello, furono gli strumenti del successo di questi popoli. In America le condizioni di vita furono già alla fine della preistoria decisamente più sfavorevoli che in Europa ed in Asia. Brunetto Chiarelli, docente di Antropologia presso l'Università di Firenze, ha analizzato con notevole impegno le ragioni della diversità culturale tra il Vecchio ed il Nuovo Mondo. Tra l'altro, afferma Chiarelli, lo sviluppo culturale è dato dalla capacità dell'Uomo di addomesticare le specie animali. Da questo punto di vista, mentre già 11.000 anni fa venivano addomesticate le pecore e poco più tardi le capre, in America l'addomesticamento è avvenuto più tardi ed ha riguardato un numero più limitato di specie. In Europa abbiamo avuto la pecora, la capra, il cavallo, la mucca ed il maiale, per cui la società eurasiatica ha potuto rifornirsi di latte, lana, carne e pelle, senza parlare dei vantaggi dovuti al trasporto di persone e merci. In America, secondo Chiarelli, ci si limita al lama, all'alpaca, al maiale di Guinea ed al tacchino. Questi animali non potevano essere utilizzati ai fini della trazione e del trasporto di merci, e da un punto di vista alimentare le loro carni ed il loro latte non avevano un valore nutritivo pari a quello di numerose specie europee addomesticate. E, per passare al settore agricolo, la coltivazione delle piante costituiva in Europa una caratteristica sin dalla fine della preistoria, e ciò per l'abbondanza di specie vegetali adatte alla coltivazione. Secondo Chiarelli, nell'America settentrionale si conosceva la coltivazione di poche piante, tra le

quali il girasole ed il mais, in America meridionale la situazione era un poco più favorevole, poiché nelle zone andine si coltivavano la patata e la zucca.

In conclusione, le risorse biologiche erano minori, e come conseguenza la popolazione, che non conobbe grandi centri abitati come quelli europei, crebbe più lentamente. Una delle conseguenze fu che la minore densità di popolazione impedì gli scambi di idee, e ciò, in ultima analisi, rallentò la capacità creativa.

In aggiunta a queste considerazioni di carattere oggettivo e scientifico, occorre prendere in esame la scarsa capacità, da parte degli ambienti colti di allora, di frenare l'avidità dei politici e degli avventurieri che non persero l'occasione di procurarsi senza eccessiva fatica l'oro, l'argento, altre pietre preziose e tanti altri articoli che in breve tempo invasero i mercati europei. In conseguenza, lento fu il maturare di una coscienza favorevole alle popolazioni indigene, per ragioni culturali, psicologiche e teologiche.

Nel corso della storia medioevale non pochi furono i popoli asiatici che minacciarono l'Europa. Eppure, nei confronti di Turchi e Mongoli non si sviluppò mai un atteggiamento di disprezzo e di commiserazione, anzi, entro certi limiti, si manifestò un malcelato senso di ammirazione. Uno degli esempi più noti è quello di Marco Polo.

Per quanto riguarda l'Africa, all'epoca dell'impresa di Colombo la parte settentrionale del continente era influenzata dagli arabi e dalla loro cultura islamica. A parte la tradizione religiosa cristiana, che si è conservata

in Etiopia, l'Africa a sud del Sahara ha subito l'influsso dell'Islam, una religione che era pur monoteista ed in ultima analisi legata in qualche modo al cristianesimo. Inoltre, la civiltà africana a sud del Sahara non derivò da migrazioni lungo le coste oceaniche, in quanto le prime libere società di agricoltori si formarono nella zona centrale del Continente. Uno stato moderno, il Ghana, ha adottato il nome di un prospero e grande stato storico dell'Africa nera. Gli arabi che hanno scritto del Ghana hanno messo in risalto la prosperità commerciale degli abitanti, al punto che essi avevano in uso le lettere di cambio nei loro rapporti con i mercanti del Nordafrica. Anche lo stato di Kanem fu ammirato: Al-Muhallabi sottolinea l'origine divina dei monarchi, così come in tante altre civiltà mondiali.

Sarebbe lungo e complesso elencare tutte le citazioni dei dotti europei che accettano l'idea di una civiltà amerindia o precolombiana, come diremmo oggi. Certamente già nel 1500 si osservò il livello di sviluppo raggiunto da alcune civiltà americane, soprattutto dai messicani e dai peruviani. In appendice alla *Geografia* di Tolomeo G. A. Magini⁴ scrisse un'opera in cui lodava gli Indiani del Perù come "*industriosi e d'accorto ingegno*". Il gesuita Possevino cita la classificazione di José de Acosta, il quale differenzia nettamente gli indiani "più civili" degli altri, restati allo stato selvaggio. Il più noto scrittore italiano esperto di questioni americane nella seconda metà del sec. XVI è Botero, il quale, trattando il tema dei popoli del Perù, ammetteva in pratica che si trattava di un popolo

civile, che aveva rifiutato la nudità ed il cannibalismo e possedeva già una struttura articolata tipica di una società civile⁵.

In conclusione, non si può parlare di netta separazione fra Africa ed America. In tutti e due i continenti molti indigeni furono resi schiavi, ma in Africa si operò, innanzitutto, la creazione di basi commerciali lungo le coste, senza procedere ad una sistematica conquista dell'entroterra. L'Oceano Indiano, inoltre, era chiaramente dominato dal commercio arabo e metteva in comunicazione popolazioni di varia estrazione etnica e culturale che però avevano il denominatore comune dell'Islam. L'identità religiosa, l'utilizzazione razionale del cavallo e del cammello, e, naturalmente, il notevole sviluppo commerciale resero le zone a sud del Sahara molto più prospere di quanto si possa credere oggi. La Guinea, per esempio, dominava il commercio attraverso la sua struttura urbana, mentre nell'Africa bantù gli scambi erano sensibili solo lungo la costa ed in una regione di scarsa estensione nella zona aurifera a sud dello Zambesi. Peraltro, gli Africani non erano organizzati come gli Asiatici nella produzione di articoli richiesti dagli Europei (droghe, profumi, spezie e zucchero). Agli Indiani d'America mancava la mentalità commerciale; il grande Impero degli Incas, fondato non molto tempo prima dell'arrivo degli Europei, aveva posto le basi per un importante sistema stradale che forse a poco a poco avrebbe favorito il commercio. Resta però il fatto che gli Indiani erano assai poco numerosi, e

quindi era più facile assoggettarli.

Il sistema economico applicato in America era stato già sperimentato in Africa, ma quasi sempre nelle isole e non nel continente. Gli Spagnoli avevano applicato il sistema delle piantagioni alle Isole Canarie, e da lì alle Indie occidentali. I Portoghesi fecero lo stesso, creando piantagioni nelle Isole del Capo Verde, estendendo più tardi il sistema in Brasile.

Da quanto sopra esposto si può senz'altro affermare che la crisi politica che portò alla dominazione europea in America fu facilitata dalla minore resistenza della popolazione indigena, priva di mezzi di difesa e di assalto, minore in popolazione rispetto a quella africana e priva di coesione, data la maggiore separazione fra i gruppi etnici e la mancanza di una lingua franca, come l'arabo in Africa, apportatrice di una civiltà e di una religione "in competizione" con il cristianesimo. Nonostante lo sviluppo del colonialismo europeo in Africa, ci furono terre mai ridotte a colonia, come l'Etiopia⁶. In America, invece, il processo di indipendenza iniziò già all'inizio del sec. XIX, proprio mentre l'Europa cominciava a conquistare anche i territori interni dell'Africa. In realtà, però, il processo di indipendenza degli stati americani fu dovuto quasi sempre ai bianchi ed ai meticci, mentre gli indiani rimasero in posizione subalterna.

Questa condizione, ovviamente, è l'eredità di secoli di schiavitù e di sottomissione assoluta. Oggi si parla addirittura di "teologia della liberazione" in Sudamerica. E' mai possibile che all'epoca la Chiesa accettas-

⁴ G. A. MAGINI, *Descrizione di tutto 'l mondo terreno al più moderno stile del nostro tempo*, in appendice a C. TOLOMEO, *Geografia*, trad. it. di Cernoti, Venezia 1597-98, vol. II, f. 203.

⁵ A. POSSEVINO, *Bibliotheca selecta de ratione studiorum*, Venezia, 1603.

⁶ Il breve periodo di dominazione italiana (1936-41) non può essere preso in considerazione, per ovvie ragioni.

se passivamente la schiavitù degli indiani? La questione è ancora interessante e degna di essere approfondita. E' facile identificare la Chiesa con il mondo capitalistico che già nel sec. XVI aveva iniziato la distruzione sistematica della cultura indiana. E' facile, troppo facile, vedere nella Chiesa una struttura monolitica priva di opinioni discordanti, pronta ad accettare senza scrupoli le direttive dei militari impegnati nell'opera di conquista. E sarebbe ingenuo considerare gli avvenimenti dell'epoca con gli occhi dell'Uomo contemporaneo.

L'impresa di Colombo, come l'invenzione dei caratteri da stampa, aveva aperto nuovi orizzonti ai quali la società cristiana medioevale non era preparata. Ancora nel 1516 il teologo Isidoro Isolani affermava in un suo libro che la predicazione apostolica era stata diffusa fino alle isole dell'Oceano, dove però successivamente se ne era perduta la memoria. Più tardi, all'epoca della Controriforma, quest'idea era ancora valida, anche se allora già si sapeva che Colombo aveva scoperto un nuovo continente dove non era stato ancora diffuso il messaggio di Cristo. Fino allora, insomma, si riteneva che tutti i popoli del mondo avessero accettato la fede di Cristo od almeno fossero a conoscenza della vita e delle opere del Redentore. Gli Amerindi, però, erano all'oscuro dell'esistenza del Cristianesimo, e la Chiesa doveva affrontare, in tempi assai brevi, il problema di come inserirli nella società cristiana e di giustificare il loro diritto alla salvezza. Oggi i teologi potrebbero occuparsi in modo analogo del problema della salvezza di abitanti di altri pianeti. A quell'epoca quasi tutti gli europei concordavano nel definire gli

amerindi selvaggi, perché "cannibali e sodomiti". E non si trattava solo di giudizi di spagnoli, ma anche dell'opinione di italiani, che per evidenti ragioni non avevano motivo di sostenere attivamente la politica coloniale della Spagna. Del resto, anche Colombo, Vespucci, Geraldini ed Anguiera avevano messo in evidenza il carattere bestiale degli Indiani.

Eppure, ancor prima di Colombo, quelli che come il Pulci ritenevano possibile l'esistenza di *Antipodi* al di là delle faticose Colonne di Ercole, avevano accettato la teoria secondo cui queste popolazioni potevano salvarsi dal peccato, allo stesso modo dei grandi filosofi pagani dell'Antichità. Ed infatti, se ancora nel Medio Evo si riteneva che dopo la nascita di Cristo fosse necessario accettare specificamente il messaggio cristiano per salvarsi, in quanto tutti i popoli avevano avuto la possibilità di conoscere la Verità, soltanto agli albori del Rinascimento, con Marsilio Ficino, che aveva intuito la comune origine delle religioni cristiana, islamica ed ebraica, e con le tesi sostenute vagamente dal Pulci e da altri pensatori, si poté arrivare ad una teoria più moderata e ragionevole.

Poteva la Chiesa affiancarsi a quegli europei che vedevano nei "selvaggi" americani gente brutta e priva di quei caratteri che giustificano la salvezza? Certamente sarebbe stato pericoloso un giudizio del genere, che avrebbe portato la Chiesa su posizioni simili a quelle della predestinazione calvinista, ed altrettanto rischiosa era la soluzione opposta di lodare l'uomo innocente per natura, che avallava le teorie di Pelagio.

Possiamo constatare la distruzione dell'antico mito del Periodo Aureo e

Mitico, caratterizzato dalla fantasia, per arrivare, su basi sempre più scientifiche, alla teoria del "buon selvaggio". Questo passaggio fu lungo e travagliato, poiché la scoperta di Colombo aveva decisamente rivoluzionato il modo di pensare, e la Chiesa, per di più, nella prima metà del sec. XIV, si trovò a fronteggiare i vari movimenti protestanti, e probabilmente non poté offrire la dovuta attenzione all'argomento, che fu trattato da teologi operanti in America, soprattutto dai Gesuiti, i quali ebbero un ruolo di primaria importanza nell'opera di evangelizzazione del Nuovo Mondo. Uno dei primi argomenti presi in esame fu quello della schiavitù: era lecito mantenere gli indiani in schiavitù? Oggi sembrerebbe strano, ma allora, secondo alcuni pensatori, la schiavitù dei convertiti era preferibile alla libertà dei pagani.

Resta fondamentale l'opera di Bartolomeo de Las Casas (*Historia de las Indias*), nella quale l'autore manifesta idee che soltanto ora vengono accettate pienamente. Las Casas iniziò a scrivere il libro citato nel 1527, che sfortunatamente restò inedito per parecchi anni. Soltanto nel 1626 la *Historia de las Indias* fu tradotta in italiano, a Venezia, capitale di una Repubblica piuttosto liberale ed aperta anche alle idee più coraggiose. Las Casas non deve essere considerato un rivoluzionario, poiché non intende affatto sostenere la superiorità degli Indiani rispetto agli Europei, si limita ad ammettere che tutti i popoli del mondo sono in grado di elevarsi culturalmente e spiritualmente, e condanna l'avidità dei conquistadores, che come *lupi e tigri e leoni*

crudelissimi affamati da molti giorni si sono avventati su popolazioni pacifiche ed inerme. La sua opera è stranamente attuale, e forse per questo è abbastanza conosciuta, mentre altri autori, come Lopez de Gomara, Augustín de Zárate e Cieca de León, non hanno avuto la stessa fortuna. Ciò dipende senz'altro dal contenuto dei loro libri, che non affrontano sistematicamente il problema della condizione giuridica degli Indiani, ma mettono comunque in evidenza aspetti positivi, come la somiglianza di teorie religiose cristiane ed indiane (Lopez de Gomara e Cieca de León citano la credenza nella risurrezione dei corpi) o l'efficienza delle città Incas, popolo che deriva da un eroe leggendario, Manco Capac. Né Las Casas né gli altri storici spagnoli citati arrivarono ad idealizzare il mondo degli indiani, anzi, ritennero che il punto di arrivo fosse l'iserimento in maniera pacifica degli indiani nella sempre superiore civiltà cristiana.

I pensatori italiani dell'epoca, tra questi lo storico Francesco Guicciardini e più tardi l'astronomo Giuseppe Moleti⁷, consideravano l'impresa di Colombo come la più ammirevole degli ultimi secoli. Essi, più che valorizzare gli indiani e la loro cultura, esaltano la grandezza dell'Europa, patria di insigni scienziati e navigatori che hanno rivelato aspetti sconosciuti del Mondo.

Per avere una chiara idea dello sviluppo culturale del Nuovo Mondo, occorre prendere in considerazione la presenza dei Gesuiti, congregazione fondata, tra l'altro, per difendere la Chiesa Cattolica dalla Riforma. Ai Gesuiti fu affidato l'insegnamento

⁷ G. MOLETI, *Discorso... nel quale con via facile et brieve si dichiarono et insegnano tutti i termini et tutte le regole appartenenti alla Geografia*, Venezia 1573.

anche nelle terre di missione, per cui ne troviamo circa 180 alla fine del sec. XVI in America, in base ad una lettera di Teofilo Ciotti. Ogni anno venivano inviate in Europa delle relazioni, che sono ancora estremamente utili per conoscere la situazione politica, religiosa e culturale delle terre di missione nei sec. XVI e XVII. Dalle opere dei Gesuiti si osserva che avevano compreso numerosi aspetti delle popolazioni indigene ed avevano chiaramente distinto i popoli più civili da quelli più selvaggi. I membri di questa Compagnia erano in maggioranza spagnoli, ma non mancavano gli italiani, tra cui il già nominato Teofilo Ciotti, che si lamentava della scarsa attenzione offerta agli indiani, avendo egli messo in rilievo che appena quindici erano i gesuiti che si occupavano dell'assistenza spirituale degli indiani su un totale di 180 presenti in America. Un altro gesuita italiano fu talmente attivo da apprendere le lingue aymara e quechua, al punto da poter confessare gli indiani nella loro lingua. Dagli scritti di Nicola Castrilli e Leonardo Arminio si osserva che la predicazione si era estesa a terre più meridionali, al Paraguay ed alla terra di Tucuman, nell'Argentina settentrionale⁸.

All'utopia rinascimentale si sostituì nel sec. XVII l'utopia gesuitica di edificare una società politica non più scissa dalla società religiosa. Non si trattava di ritornare semplicemente al

Medio Evo europeo, dove i due termini erano strettamente connessi, ma di creare una società completamente nuova, adatta a popolazioni vissute fino a poche generazioni prima in condizioni primitive. La creazione di repubbliche comuniste cristiane nel Paraguay è uno degli atti più significativi della storia dell'America latina. Forse i Gesuiti avevano notato che gli indiani del Paraguay vivevano a sufficiente distanza geografica e culturale da Cuzco, che allora costituiva per tutti gli aborigeni un punto di riferimento come Alessandria per la cultura ellenistica e, al giorno d'oggi, Teheran per il fondamentalismo islamico.

Il comunismo della tribù dei Guaranì servì da sfondo per uno dei più grandi esperimenti della storia: ai Gesuiti fu offerta la possibilità di applicare il comunismo ad una forma di società cristiana. I riferimenti alla Bibbia erano evidenti: infatti, la parola "proprietà" non era definita nella Genesi, Adamo ed Eva godevano dei frutti del Paradiso Terrestre, ma non possedevano nulla. C'era nei Gesuiti un riferimento alla mitica era anteriore al peccato? Forse sì, ma era più convincente l'argomento storico delle varie comunità monastiche che non conoscevano la proprietà individuale. Queste repubbliche, *reducciones*, erano straordinariamente moderne. I protestanti dell'America del Nord, così come i coloni olandesi del Sudafrica, avevano diffuso il messaggio cristiano,

ma erano diffidenti all'idea di comunità miste, allo scopo di preservare la propria identità europea, perciò le comunità gesuitiche erano su un piano decisamente superiore a quello delle riserve indiane del Nord. Queste *reducciones* non conoscevano gli scambi in moneta, e la giornata lavorativa fu limitata ad otto ore, anticipando le conquiste sociali del nostro secolo! I missionari gesuiti difesero il Paraguay dall'aggressione dei Portoghesi provenienti da San Paolo. I Guaranì, infatti, avevano appreso sufficientemente bene la tecnica militare.

Le *reducciones* avrebbero avuto più fortuna se in effetti gli indiani avessero avuto un potere effettivo, ma ci si limitò al paternalismo. I Guaranì, sottratti alla schiavitù spagnola, furono sottoposti alla rigida disciplina di una comunità che si reggeva secondo i principi di un collegio gesuitico.

In questo contesto l'utopia rinascimentale, attraverso Colombo ed i pensatori del 1500, era stata cancellata da un ordinamento al tempo stesso razionale e paternalistico, in cui agli indiani era concesso ben poco. Quando poi i gesuiti furono espulsi dall'America

Latina, sembrò di tornare indietro nella storia, perché i cittadini delle *reducciones* furono ridotti a schiavi. Eppure questi indiani avevano appreso la tecnica della stampa, ed in Paraguay si contavano numerose tipografie, che invece mancavano completamente in alcuni paesi d'Europa⁹.

La scoperta di Colombo non poteva dar luogo ad una politica lineare ed efficiente nel Nuovo Mondo: troppe erano le differenze tra gli stessi indiani, eccessiva la libertà di azione con cui i *conquistadores* soggiogarono gli indigeni, difficoltoso e talvolta sconvolgente l'impatto con il Cristianesimo, pochi i grandi centri urbani in grado di costituire un punto di riferimento. Colombo, ovviamente, non poteva immaginare tutto questo, e se non lui un altro avrebbe comunque scoperto il Nuovo Mondo. Anche se la sua impresa è stata caratterizzata da idee e programmi non facilmente concretizzabili, resta un dato di fatto incontestabile: Colombo credeva nella scienza, e riuscì a dimostrare ciò che per altri costituiva solo una teoria. L'era moderna, pur con le sue inevitabili contraddizioni, era iniziata.

⁸ L'ordine dei Gesuiti non era stato ancora fondato al tempo della Scoperta dell'America, per cui i primi missionari furono in genere domenicani e francescani. L'idea missionaria, peraltro, faceva parte della formazione gesuitica, ed il soggiorno nelle terre di missione era una pratica abituale. I primi membri della Compagnia di Gesù arrivarono in America intorno al 1550 e fondarono in breve tempo chiese e collegi. Siamo ben informati della loro attività grazie alle relazioni annuali (*Annuae Litterae*), che sono state raccolte e ripubblicate dopo il 1950 a Roma. Ovviamente, bisogna tener conto che le relazioni sono opera di europei che esaminano l'attività missionaria dal loro punto di vista; inoltre, non bisogna dimenticare che le singole relazioni erano sottoposte alla revisione degli organi competenti prima di essere trasmesse al Padre Generale della Compagnia. Nonostante ciò, le *Annuae Litterae* costituiscono una fonte preziosa di informazione.

⁹ Con il sec. XVI il mondo fantastico a cui si credeva ancora nel Medio Evo crollò rapidamente. Il tempo dei paradisi terrestri era finito, l'utopia del Campanella (*Città del Sole*) ha per modello una società ordinata e consapevole dei propri compiti. Il comunismo dei beni non è un argomento sufficiente per indicare una filiazione delle repubbliche gesuitiche del Sudamerica dall'ideologia di Tommaso Campanella e degli altri utopisti del suo tempo. Si tratta piuttosto di un tentativo paternalista di salvare gli indios dalla schiavitù in una struttura che era conforme alla loro mentalità. I Gesuiti, per esempio, non permisero la formazione di un clero indigeno, probabilmente per il timore che negli indios si celasse lo spiritismo, come dimostrano le narrazioni dei rapporti degli indigeni con il demonio. Anche se l'eccessiva prudenza e diffidenza dei Gesuiti non favorì il successo dell'esperimento, si trattò comunque di un passo avanti nella storia della civiltà umana: i Gesuiti non imposero il castigliano, lingua dei dominatori, ma al contrario appresero spesso le lingue dei popoli dominati, ed è significativo, per esempio, che già all'inizio del sec. XVII fossero in attività numerose tipografie nel Paraguay, favorendo in tal modo lo sviluppo della letteratura guaranì. Per un approfondimento dei rapporti tra la *Città del Sole* e le *reducciones* dell'America Latina le fonti disponibili sono numerose. Cfr. A. ARMANI, *Sull'origine e sviluppo dell'ordine politico e sociale nelle riduzioni del Paraguay*, "Archivum Historicum Societatis Iesu", 24 (1955), pp. 380-2.

Peter Frjazin or Peter Hannibal? An Italian Architect in Late Medieval Russia and Livonia

I. Introduction

The end of the 15th and the beginning of the 16th century, an age of great geographic discoveries, late Renaissance and religious reforms in the Western world which brought great changes in political structures, economic and social conditions and spiritual life, is a period no less crucial also in Eastern European history. The rise of united national monarchies in Baltic area corresponds rather closely to a similar process in Western Europe. There may be differences in the ways and types of development, but in principle, the tendencies are the same.

In this connection even drawing a line between the East and the West (the so-called frontier or barrier conception is particularly prominent in older writings on political history) seems pragmatic and not sufficiently grounded. Or in other words, it is a question of the political, ideological and cultural placing and belonging of the Eastern Baltic area.

Although Baltic national historical writing has tended to treat this area as one of economic and political seclusion, it was in reality, contrary to that point of view, one of the most lively transit exchange areas in the history of the Old World. What is meant here is not so much the transit trade of Late

Medieval and Early Modern Age as an exchange of ideas, customs and traditions, briefly, cultural exchange. Medieval Livonia became one of the most important crossroads of international cultural exchange in northeastern Europe, a place where different confessions, cultural traditions, mentalities and information met.

It is typical of the period that many travellers on their way from the West to the East, or vice versa, mainly diplomats, members of the trade routes stopped for a longer or shorter time in Livonian towns and villages.

To quote a few examples: the voyage of the Burgundian nobleman Ghillebert de Lannoy through the Baltic in 1413/14; the journey, via Dorpat (Tartu) and Lübeck, of the metropolitan of Russia, Isidoros, and retinue to the ecclesiastical council in Florence in 1436; the passing through Reval (Tallinn) and Dorpat in the autumn of 1472 of Sofia Palaiologos, Byzantine Princess and bride of Grand Duke Ivan III; or the stopovers in Estonia of the envoy of King Christian II of Denmark, David Cochran, on his trip to Moscow in 1516, and of Paolo Centurione, a Genoan merchant and the Pope's legate, before his trip to Moscow in

1521.¹ It is naturally very hard to estimate the influence that they did help to widen the Livonians' picture of the world.

The formations of big centralized states in northeastern Europe (Russia, Poland-Lithuania, Denmark, Sweden) also brought about certain changes in their mutual contacts. On the one hand control of the individual by state administration increased, on the other hand the individual was harnessed more effectively to serve state interests.

In the course of the centralization of Russia, for example, there arose a serious need to hire in the West specialists in certain crafts and industries. During the reign of Grand Duke Ivan III of Muscovy began a constant flow of masters of Italian, Greek, German and other descent to Russia.² In the period from the 1480s to the 1530s the Italians almost entirely monopolized the fortification works and war industry in Russia.

I.1. *The case of Petr Frjazin, 1538*

For more than a hundred years already Russian historical writing has known an adventurous story of the abortive attempt of Petr Frjazin, a building

master and architect of obviously Italian descent, to escape from Russia to Livonia in 1538 (mistakenly dates 1539 in literature). Russian and Soviet historians (S. M. Solovyov, I. I. Smirnov, A. L. Khoroshkevich and others)³ have associated Peter Frjazin, in the first place, with the building of Fort Sebez on the Russian-Lithuanian border, or have quoted Peter Frjazin's case to characterize the wilfulness of the boyars during the minority of Ivan IV following Yelena Glinskaya's death in 1538. The author's discovery of new sources concerning Peter Frjazin's case, collection of the existing data and their critical analysis made it possible to create a much more detailed and complete picture of that adventure-flavoured story.

I.2. *Sources*

The first volume of the Historical Acts published in St. Petersburg in 1841 prints a summary of the investigation of the circumstances of Peter Frjazin's escape abroad. The summary is dated 7047 after the Russian calendar and has once made part of the papers of the Ambassadorial Chancellery.⁴ The document

¹ H. Rebas, Die Reise des Chillebert de lannoy in den Ostseeraum 1413/14. Motive und Begleitumstände. - In: Hansische Geschichtsblätter, 101. Jg. (1983), S. 29-42; S. Vahre, Tartu 15. sajandi reisikirjeldustes. - In: Tartu ja ülikool. Tallinn, 1983, lk. 14-25; N. A. Kazakova, Zapadnaya Evropea v russkoj pismennosti XV-XVI vekov. Iz istorii mezhdunarodnykh kul'turnykh svjazei Rossii. Leningrad, 1980, s. 95; J. Kivimäe, Zur Handelsgeschichte der Fugger im spätmittelalterlichen Livland. Abraham Greiszbeutel in Dorpat 1552-1553. - In: Scripta Mercaturae, 14. Jg. H. 1/1980, S. 6-7.

² Especially E. Donnert, Russland an der Schwelle der Neuzeit. Der Moskauer Staat im 16. Jahrhundert. Berlin, 1972, S. 435 ff.

³ S. M. Solov' yov, Istoriya Rossii s drevneyshikh vremyon. Kn. III. Moscow, 1960, s. 499; I. I. Smirnov, Ocherky politicheskoy istorii Russkogo gosudarstva 30-50ch godov XVI veka. Moscow-Leningrad, 195, s. 79-80 (note 9); A. L. Choroshkevitch, Russkoye gosudarstvo v sisteme mezhdunarodnykh otnosheniy. Moscow, 1980, s. 224, 239, 245; compare: N. Angermann, Livländisch-russische Kulturbeziehungen vor Peter dem Grossen. - In: Russland - Deutschland - Amerika. Festschrift Fritz T. Epstein. Wiesbaden, 1978, S. 16.

⁴ Akty istoricheskiye sobrannye i izdannye Arkheograficheskoy Komissiyey. Vol. I. St. Petersburg, 1941, No. 140, p. 202-204.

obviously lacks an ending.

The said document mentions that during the escape Frjazin had carried some letters (*spiski gorodovyie i gramoty*).

In December 1982, working at Stockholm's Riksarkivet, the author struck upon some essential additional material concerning the Frjazin's case.⁵ It was the letters written by Johann Bey, the Bishop of Dorpat (1528-1543), to the magister of the Livonian Order, Hermann von Brüggene, dated November 1538, which contain interesting new data on Frjazin's defection, and provide Low German translations of the Russian documents which Frjazin had carried.

It turned out later that 16th century Russian chronicles (*letopisses*) contained abundant data on Italian architects and other masters.⁶ It must be pointed out here that in Russian sources almost all Italians are dubbed Fryazins: Bon Fryazin, Ivan Fryazin, Petrok Malyi Fryazin, etc. The name has been derived from the old Russian word for Italy, 'Friazi', 'Friazhskaya zemlja'.

II. Petr Frjazin in Russia

II.1. Trussov-Lodygin's deputation to Rome 1527/1528 and Frjazin's arrival in Russia

Who was Petr Frjazin? When and with what tasks did he arrive in Moscow? An answer to these ques-

tions is quite difficult to provide.

To begin with, Livonian data speak about the same man and the same story under the name of Peter Hannibal. No doubt remains of the identity of Petr Frjazin and Peter Hannibal. In the Low German translations of Russian documents he has been referred to as Peter Architector son of Hannibal (*Hannibal syn Szone*) and twice as a Frenchman (*Frantzose*), which is an obvious mistake by the translator who misinterpreted Frjazin as French. Confronted with the Bishop of Dorpat Frjazin declared that he was of Roman faith, i.e. a Catholic, and born in Florence.⁷ According to the Russian source he had also said in Tartu that he had been sent by the Pope to serve for 3-4 years under the Grand Duke of Muscovy, but had served eleven, because the Grand Duke had held him against his will.

Considering that Peter Hannibal escaped in 1538 (on his 11th year of service), he must have arrived in Russia in 1528.

That year fits splendidly in with the return from Italy of the deputies Trussov and Lodygin who had been dispatched to Pope Clement VII by Grand Duke Vasili III. From a letter by the Pope to Vasili III dated Feb 1, 1528 it appears that the Grand Duke had asked for some architects and machine-builders to be sent to Russia through the medium of the deputies (*a nobis per Oratores petijsti de Architectis et Machinarum Confla-*

toribus et excussoribus ad te mittendis ...).⁸ The time for hiring such specialists in Rome was extremely inconvenient. The despoliation of Rome, the Sacco di Roma by the mercenaries of Charles V in May 1527 had shocked all Italy. So also the Pope was compelled to reply that during the despoliation of Rome all real architects had either been killed or dispersed, and Vasili III's wish was hard to comply with. Partly, however, the hire of specialists was successful. From contemporaneous Italian sources it appears that with the assistance of the Pope the deputies from Muscovy had hired one bombardier.⁹ That master may easily have been Peter Hannibal: even the most famous Italian architect to have worked in Moscow, Aristoteles Fioravanti, who arrived in Russia from Bologna in 1475 was no less famous as a gunsmith and in the late 1470s and early 1480s he became a pioneer of the Russian war industry.

Like the deputation of Trussov-Lodygin who concluded a stage in the history of diplomatic relations between Moscow and Rome in 1527/28, so, judging by known data, also Peter Hannibal seems to be the last of the Italian masters to have been invited to Russia during the fifty years that this kind of hiring was practised.

II.2. Activity in Russia

The popular idea of early 16th century Russia as an underdeveloped, barbarous and uncultured country which has here and there penetrated even into modern historical writing, is unfortunately entirely ignorant of the sources of Russian history. Yet Russian *letopisses* are in no way inferior to the most valuable West-European historical chronicles. From the reign of Grand Duke Ivan III onwards the *letopisses* offer abundant data about the building of numerous churches and forts (termed mostly *grad*, i. e. *gorod*, in Russian). There are as many data about the building masters among whom Frjazins, i. e. Italians, figured prominently.

The identification of the masters and their work has caused continued controversy in Russian literature on the history of art and architecture. The same is true of the activity of the architect and engineer Peter Hannibal/Petr Frjazin. Many facts of his career remain open and suppositional. Especially obscure are the first years of his stay in Muscovy (1528-1532). He obviously resided in those years in Moscow's foreign settlement, the so-called *Nemetskay sloboda*, as practically all foreign specialists.¹⁰

One more difficulty is the great similarity between the names of two architects mentioned in Russian sour-

⁵ Svenska Riksarkivet (SRA), *Livonica I*, vol. 12 (no pagination).

⁶ Especially *Voskresenskaya letopis'*. - In: *Polnoye sobraniye russkikh letopisey* (hereafter called PSRL). Vol. VIII, St. Petersburg, 1859; *Patryrshaya ili Nikonovskaya letopis'*. - In: PSRL. Vol. XIII, First Half. St. Petersburg, 1904; *Pskovskaya pervaya letopis'*. - In: PSRL. Vol. IV. St. Petersburg, 1848.

⁷ SRA, *Livonica I*:12: *Anthwort ... here Johan Bisschop des Stifftes Darpte ... denn Russischen Baden Lutow Gregorouasin Gleba. Peter Hanniball, kein Russe, sonder ein Man des hilligen Christlichen Romischen gelouens is vnnd vann Florenntz gebaren ...*

⁸ J. Fiedler, *Ein Versuch der Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche im sechzehnten Jahrhundert*. - In: *Sitzungsbericht der Philosophisch-Historischen Classe der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*. Bd. 40 H. I. Jg. 1862. - Juni. Wien, 1862, S. 46, 76; P. Pierling, *L'Italie et la Russie au XVIe siècle*. Paris, 1892, p. 71.73; J. F. Shmurlo, *Rim i Moskva. Nachalo snosheniy Moskovskogo gosudarstva s Papskym prestolom. 1462-1528*. - In: *Zapisky Russkogo Istoricheskogo Obschestva v Prage*. Kn. III. Prague-Narva, 1937, s. 129-130; J. S. Sharkova, *Zametky o russko-ital'yanskoy otosheniy XV - pervoy trety XVI v.* - In: *Sredniye Veka*. Vol. 34. Moscow, 1971, p. 211 (note 85).

⁹ *I diarii di Marino Sanuto (MCCCCXCVI-MDXXXIII)*. Pubbl. per cura di Rinaldo Fulin e. a. Tomo XLVII. Venezia, 1897, p. 8; A. L. Choroshevich, *op. cit.*, s. 239.

¹⁰ AI, No. 140; SRA, *Livonica I*:12; compare with E. F. Sommer, *Die Anfänge der Moskauer Deutschen Sloboda*. - In: *Deutsches Archiv für Landes- und Volksforschung V* (1941), S. 421-444.

ces: Petr Frjazin and Petrok Malyi (Younger) Frjazin.¹¹ Most Soviet historians treat them as one and the same man, and the same holds true of the present treatment.

It has been presumed that Petr Frjazin's early work includes the completion of the stone fort, the Kremlin, of Kolomna in 1531,¹² although Russian letopisses make no mention of the building master.

The likelihood is great that the list of Petr Frjazin's works includes the Voznessenie (Resurrection) Church at Kolomenskoye, a village belonging to the Grand Duke near Moscow.¹³ Its inauguration ceremony on Sept 3, 1532 was attended by Vasili III and son, and according to contemporary opinions, never before has a church of such beauty and loftiness been built in Russia.¹⁴ After all, it had been erected in honour of the son born to Vasili of his second wife Princess Yelena Glinskaya, in 1530 — the future Tsar Ivan IV.

1535 was one of the busiest years for Petr Frjazin. In May Yelena Glinskaya who reigned in 1534-1538, during Ivan's nonage, Vasili having died in December 1535, gave orders to surround Moscow's new quarter of Kitaigorod with a stone wall. Besides the wall Frjazin also built four towers with gates.¹⁵

That assignment must have been completed with incredible speed, because already on June 26 another order was given — a stone fort had to be built on the shore of Lake Sebez in Pskovia. And again Petr Frjazin is appointed the architect. The building of the fort of Sebez will be dwelt upon in closer detail shortly.

The next data on Petr Frjazin take us into the March of 1536. From that year we have some anxious reports in the correspondence of the Magistracy of the town of Narva about an Italian (whal) building master. Accompanied by other masters and a few boys he had paid a couple of visits to an island in the estuary of the Narva, with the aim of erecting a fort there. No later data about such a fort are on hand, which gives grounds to believe that the plans were never effected.¹⁶

The last data of Frjazin's building activity come from Pskov, where he had been sent in the summer of 1538 to build a timber fence across the estuary of the river, of the kind never before seen in Pskov.¹⁷

This is the last mention of Petr Frjazin in Russian sources. But that Petr Frjazin was highly in demand as an architect, is evident, among other things, from his confession in front of the Bishop of Dorpat where he said that after the fort of Sebez had been completed he had been ordered to erect four more forts.

¹¹ A. Kirpicnikov, *Kreposti bastionnogo tipa v srednevekovoy Rossii*. - In: *Pamyatniki kul'tury. Novye otkrytya. Ezhegodnyk 1978*. Leningrad, 1979, s. 495; S. Podyapolsky, *Architector Petrok Malyi*. - In: *Pamyatniki russkoy architektury i monumental'nogo iskusstva*. M., 1983, s. 34-50.

¹² A. L. Choroshkevich, *op. cit.*, s. 245.

¹³ V. A. Bulkyn, *O cerkvy Voznesenya v Kolomenskom*. - In: *Kul'tura srednevekovoy Rusi*. Moscow, 1976, s. 113-116.

¹⁴ PSRL. Vol. VIII. St. Petersburg, 1859, s. 279/280; Vol. XIII. St. Petersburg, 1904, s. 65; A.A. Zimin, *Rossiia na poroge novogo vremeny*. Moscow, 1972, s. 383.

¹⁵ PSRL. Vol. XIII, s. 85; Vol. XX, s. 429; M. N. Tikhomirov, *Rossiia v XVI v.* Moscow, 1962, s. 76.

¹⁶ J. Kivimäe, *Narvskiy vopros v 1494-1558 gg.* MSS. (Cand. hist. Thesi) Tallinn, 1981, s. 162/163; V. V. Kostochkyn, *Russkiye voyenno-oboroni tel'nye sooruzheniya XVI veka u ust'ya reky Narovy*.

¹⁷ PSRL. Vol. IV, s. 302.

II.3. *The Fort of Sebez 1535*

Petr Frjazin's file, his 'rozysknoye delo', leaves the impression as if he had fled immediately after the erection of Fort Sebez, which has caused erroneous datings in literature where the year of the escape is sometimes given as 1539.

The fort was erected during the initial period of the Russian-Lithuanian war (1534-1537) on the Russian-Lithuanian border, or rather, intentionally on lands won from Lithuania. The fort lay on a promontory jutting into Lake Sebez and was surrounded by water from almost all sides, thus the location was splendid from the strategic point of view. Again we are surprised by the high speed of construction. According to the letopis the fort was completed in less than a month, which seems incredible.

On his escape Petr Frjazin carried some letters which were translated into German in Dorpat, among them unique ones with various orders concerning the building of Fort Sebez (unfortunately undated). It appears from them that the architect had demanded for more carpenters and smiths who were dispatched to him from Pskov on orders from the Grand Duke. From the villages of Pskovia two thousand peasants with all manner of tools — axes, saws, pick-axes, etc. — were ordered to the building of the fort.

According to existing data, the fort of Sebez was built of wood but it was firm and equipped with firearms. Already in February 1536 a great

battle was fought at Sebez which ended in the Lithuanians' defeat.¹⁸

II.4. *Position under Vasili III and Yelena Glinskaya*

It was obvious from the above that Peter Hannibal was held in great honour in Muscovy. That was particularly true of the last years of Vasili III's rule, when there were many foreigners in the Grand Duke's court. During the rule of Vasili's widow, Yelena Glinskaya, Hannibal's position even improved. It is to that period that the building of the wall of Kitaigorod and Fort Sebez are dated. The Bishop of Dorpat had been informed by some merchants that Peter Hannibal's salary was more than 100 roubles a year. The questioning in Dorpat has brought down to us the German translations of Ivan IV's enfeoffment letters to Peter Hannibal, dated Sept 1, 1535 in Moscow. In the first of them Peter Hannibal is granted hereditary rights over Manatin stan which had earlier been enfeoffed to Bartholomewes Frjazin (i. e. Italian) and belonged to Ivan Lyatski. In the other enfeoffment letter (with the same date) he was enfeoffed two more villages — Schwiblowo near Moscow and Constantinischin in Kolomna. There can be no doubt that this was a way to pay for his great services, viz. for the building completed in the summer of 1535.

And yet the architect who had attained such a high position and material well-being decided to escape from Moscow. Why?

¹⁸ *Ibid.*, s. 301; M. N. Tikhomirov, *op. cit.*, s. 330/331.

III. *Escape to Livonia, 1538*

III.1. *Motifs. Plot*

Grand Duchess Yelena Glinskaya died on April 4, 1538 — poisoned, was the opinion of contemporaries. This brought an upheaval in the interior policy of Muscovy. Two groupings of boyars, the Shuiskis and the Belskis, started a struggle for power. In fact, anarchy reigned supreme.¹⁹ According to the Russian source, Frjazin's file, Hannibal had complained to the Bishop of Dorpat about the wilfulness and violence of the boyars, about strife which had led to rebellion and lack of state authority in Russia and had been the cause of his wanting to leave Russia. Hannibal's evaluation of the political situation is in every respect accurate, and it was an ideal reason for concealing any other motifs he might have had.

The Bishop of Dorpat informs the Magister of the Order that according to Hannibal's own explanations the latter had made every effort to stand up against Prince Andrei. But as by now the regents who persecuted Prince Andrei had reached a different conclusion, viz. that he, Hannibal, had plotted alongside other boyars, with the aim of bringing Russia under the Roman church. Some of the plotters had indeed defected to Lithuania.

These are extremely interesting data. What Peter Hannibal had in mind was obviously the plot of Andrei Staritski of 1537,²⁰ whose aim and reasons are not quite clear. But the circumstance that the aim of the

boyars' plot had been to bring Russia under the Roman Catholic Church is completely novel. Italians, of course, were the first suspects where the propagation of the idea of united churches was concerned, and so Peter Hannibal's life, too, could have been in danger. Prince Mikhail Glinsky, for one, could have been a believable supporter of the idea of the united churches, but he had died in 1536 in prison. This leaves us only those who defected to Lithuanian Prince Semyon Belski and okol'nichky Ivan Lyatski who went over from Serpukhov in August 1534. Immediately afterwards Mikhail Glinsky was imprisoned.²¹ The nature of Peter Hannibal's contacts with these persons remains unclear. The more plausible explanation seems to be however, that Hannibal's escape had been occasioned by imminent danger.

III.2. *From Petseri to Vastseliina*

In the autumn of 1538, most probably in the first days of October, Peter Hannibal escaped to the Bishopric of Dorpat in Livonia. In sources the whole story has the flavour of an exciting adventure. For unspecified reasons Hannibal had to pay one more visit to Fort Sebez from where, it was understood, he and his escort departed for Pskov. But unexpectedly Hannibal changed his itinerary and headed instead for Petseri (Pechory) near the Livonian border. After leaving Petseri for Pskov, they turned up at a Livonian outpost, Vastseliina (Nienslot, Neuschloss), i. e. they had lost their way. Whether the losing of way had or

had not been deliberate is impossible to ascertain. The possibility exists that the idea of escape occurred to Hannibal only at Vastseliina. He had wept as he begged the authorities not to deliver him over to the Grand Duke. Obviously because of the fear of being kidnapped (three Russians of his escort had escaped back to Russia from Vastseliina), Hannibal made an attempt to escape deeper into Livonia on his own, taking his valuables and stabbing his two German guards. Yet he was caught and the local court (Burggericht) of Vastseliina sent him and his interpreter Grigory Mistrobonov to Dorpat.²²

III.3. *Interrogations at Dorpat*

The examination of Peter Hannibal's case at Dorpat lasted from the end of October to the beginning of November 1538, and it confronted the Bishop as well as other Dorpat authorities with several complicated questions. Johann Bey was obviously well aware of the dangerous consequences that Hannibal's escape involved for Russian-Livonian relations. This occasioned several sessions of interrogation which are reflected in a different light in Russian and Livonian sources.

Peter Hannibal's only wish was to be let pass freely through Livonia, and leave for his native country. The Bishop, with the aim of determining the fugitive's status, inquired him about his faith to which Hannibal said that he was a Catholic and had not been baptized a member of the Russian church in Moscow. That lie

was exposed by the interpreter Grigori Mistrobonov who notified that Peter Hannibal had adopted the Russian faith and had a wife in Moscow.

This exposure made the Bishop of Dorpat to refer to the stipulation of the Russian-Livonian peace treaty concerning the reciprocal extradition of fugitives. He refused to grant Hannibal free passage through Livonia, and advised him to return to the Grand Duke.²³

The Bishop's opinion was undoubtedly influenced by pressure from the Russian side. He received at least three Russian envoys who requested Peter Hannibal's extradition. One of them, Ushan Yegnutyev, had explained that Peter Hannibal had been quite drunk and had arrived at Vastseliina through a mistake. Another envoy, Guba Simanskoi, had said that Hannibal was a thief and had fled with the cash belonging to the Grand Duke (the state). As the final decision the Bishop suggested a hearing at Dorpat in which representatives of both sides would take part. Unfortunately the available sources do not answer to the question how the Frjazin/Hannibal case ended and whether Peter Hannibal was extradited to Russia.

IV. *Summary*

Regardless of the empiricism of the Hannibal-Frjazin case we still find in it several opportunities for a moral. As a contemporary of crucial events in Russian history Hannibal was a witness to the acute political struggle for power during Ivan IV's minority

¹⁹ I.I. Smirnov, op. cit., s. 74-100.

²⁰ Ibid., p. 53-74; A. Jurganov, Staritsky myatezh. - In: Voprosy istorii, 1985/2, s. 100-110.

²¹ PSRL. Vol. VIII, p. 287; Vol. XIII:1, p. 82; I.I. Smirnov, op. cit., p. 41/42.

²² A. L. Choroshkevich (op. cit., p. 244, note 160) believes that Grigoriy Mistrobonov was son of an Italian architect Bon Frjazin (Maestro Bon = Mistrobonov).

²³ AI, Vol. I, No. 140; SRA, Livonica I:12.

which is finally reflected also in his own destiny. He was the last of the famous Italian building masters and architects to have worked in Russia mainly during the reign of Grand Dukes Ivan III and Vasili III, and already he saw the emergence of numerous Russian-born masters, engineers and architects. On the other hand, the escape of Peter Hannibal/Petr Frjazin to Livonia testifies

to that delicate, nervous atmosphere which reigned in the Baltic area already two decades before the outbreak of the Livonian war. And finally, with his stay in Dorpat Peter Hannibal, a man whose course of life is well in harmony with the restless times of the Renaissance, established a peculiar cultural contact between Livonia and the land where the Renaissance was born.

Felice Pozzo

Una sfida al Polo

Emilio Salgari (1862-1911), com'è noto, ha ambientato numerosi romanzi e racconti nei paesi nordici, immaginando in due occasioni la conquista del Polo Nord e descrivendo la spedizione del Duca degli Abruzzi con la "Stella Polare". Il suo interesse per le esplorazioni delle regioni artiche in particolare, fu sempre vivo ed esiste al riguardo la testimonianza del suo medico personale, un certo dott. Herr, il quale ebbe a dichiarare:

"...ricordo che due noti esploratori (credo Peary e Cook) avevano fatto parlare i giornali di allora, vantandosi di essere arrivati al Polo Nord; io interrogai il Salgari in proposito ed egli mi rispose senz'altro: — può darsi che il Peary si sia avvicinato al Polo, l'altro no di certo..."

L'ultimo suo romanzo "polare" fu pubblicato nel 1909, due anni prima della sua tragica fine; nello stesso anno tentò il suicidio e confessò ad Antonio Casulli, che lo intervistò per il *Il Don Marzio* di Napoli: "soffro di nevrasenia acuta", salvo poi sminuire la confidenza con una precisazione interessante: "soffro lo spleen degli inglesi e sento il bisogno, per non morire di noia, di seguire le mie chimerie nel mondo dei personaggi e di rivivere nella creazione le avventure che ho vissuto in India o sulle coste della Groenlandia."

Doppia bugia: altro che spleen,

povero Salgari: non è la malinconia byroniana che spinge al suicidio; e altro che India e Groenlandia: già si sa che non viaggiò più in là di Brindisi. Tuttavia egli citò le zone del globo che più gli piacevano, gli accendevano la fantasia e che descrisse con maggior fortuna e trasporto: l'India misteriosa e le terre più prossime al Polo Nord.

Il titolo del suo ultimo romanzo polare è *Una sfida al Polo* e, al di là di ogni considerazione puramente letteraria, si direbbe il suo romanzo migliore tra i molti che scrisse sull'argomento.

Il migliore, ci si chiederà, anche se scritto negli anni del declino, delle difficoltà, quando la sua vena creativa mostrava qualche cedimento ed il meglio del suo repertorio era già nelle librerie?

Eppure l'ultimo Salgari fu capace di dar vita a storie ambiziose e dignitose, a personaggi ancora indimenticabili.

Una sfida al Polo sembra d'altronde evidenziare, più che altrove, alcune caratteristiche che appartengono all'uomo prima ancora che allo scrittore: per questo è un romanzo che, a ben guardare, possiamo considerare maggiormente amabile.

Si è scritto molto, in passato, sull'anticolonialismo e sull'antimperialismo presenti nell'opera salgariana: concetti simboleggiati macroscopicamente dal personaggio più famoso, Sandokan, il pirata della Malesia in

lotta contro gl'Inglese; concetti, comunque, rilevabili un po' ovunque nella sua opera, così da scoprirvi anche l'anticapitalismo, l'avversione verso la tecnologia e le scoperte scientifiche, sino alle preoccupazioni che oggi definiremmo ecologiche.

Poiché, qui sta il punto, il discorso è uno solo, con tante sfaccettature. Il romantico Salgari capì benissimo che gli eroici esploratori che egli tanto ammirava in quanto tali, erano l'avanguardia più o meno consapevole del colonialismo e dell'imperialismo; erano l'avvisaglia della caccia sfrenata e della distruzione del verde, l'avamposto della civiltà corruttrice.

Quei fenomeni a lui contemporanei, che egli osservava con preoccupazioni sceve da considerazioni politiche, sottintendevano soprattutto le restrizioni dello spazio concesso alle imprese disinteressate, ai colpi di testa degli eroi solitari, e implicavano il tramonto dell'altrove esotico, del primitivo, del protagonismo e, infine, della poesia.

Se questa sua convinzione traspare in più occasioni nella sua opera, che pullula di eroi perdenti, in *Una sfida al Polo* è conclamata a più riprese:

"Erano per lo più irochesi, gli ultimi discendenti di quelle formidabili tribù che un tempo costituivano sei nazioni, ora ridotte solamente a cinque: gli Oneida, i Seneca, i Tusiarora, gli Onondaga ed i Cayuga. L'ultima è ormai scomparsa per le guerre sanguinose e non ne esiste ormai più nessun rappresentante, nemmeno fra gli Assiboini e gli Algonchini. Quegli indiani vestiti quasi ormai all'europea, con un cilindro in testa spelato ed ammaccato, adorni di qualche etichetta di sardine di

Nantes, con dei lunghi calzoni neri sbrindellati...facevano una ben meschina figura...Fenimore Cooper non avrebbe potuto più riconoscere in quei guerrieri degenerati nessuno dei suoi eroi.

— Peccato — mormorava lo studente, il quale non si stancava di osservarli, quantunque non vedesse più sopra i lunghi capelli svolazzanti i diademi di piume multicolori, o sui loro dorsi le artistiche acconciature di tacchino selvatico. La civiltà ha distrutto la poesia delle pelli-rosse perfino in mezzo alle regioni nevose."

Così si legge nel cap. VII e si noti che Cooper, malinconicamente ricordato, fu uno dei "padri putativi" di Salgari; si noti inoltre che lo studente menzionato è — come dimostrato in un saggio di prossima pubblicazione — un personaggio autobiografico. Il quale "non vede più" le piume e le acconciature di tacchino selvatico dei pellerossa: ma quando mai poteva averle vedute? Nell'aprile 1890, naturalmente, quando il giovane giornalista E. Salgari descrisse per il suo giornale l'esibizione del Circo di Buffalo Bill all'Arena di Verona:

"In testa una piuma ed ai piedi piccoli mocassini ricamati. I capi portavano lunghi diademi di penne di tacchini selvatici e una specie di bastone di comando sormontato da una piuma svolazzante."

Passiamo al capitolo successivo, e leggiamo:

"...Pareva che la grande boscaglia fosse stata già vigorosamente attaccata dalla mano dell'uomo, poiché di quando in quando i viaggiatori incontravano delle vaste radure, dove giacevano ancora moltissimi tronchi già abbattuti...

— Anche questa immensa riserva di legname, fra un paio d'anni se non prima, subirà la medesima sorte toccata a quelle che un giorno coprivano le rive dell'Ottawa e del S. Lorenzo — disse il canadese... — Sono i nostri vicini degli Stati dell'Unione che hanno decretata la distruzione dell'abete bianco, dell'abete rosso e del pioppo, i quali sono indicati per ottenere una buona carta adatta alla stampa a buon prezzo..."

Sfogliamo ancora, sino al capitolo X:

"Vi s'incontrano invece numerose tribù di esquimesi, specialmente lungo le coste del Labrador, tribù che non hanno sedi fisse.....Non sono però nè leali, nè ospitali come i loro compatriotti dei ghiacci eterni. La vicinanza della civiltà li ha corrotti e sono diventati dei ladri temibili, ed hanno perduto completamente quel po' di buono che avevano prima."

Non occorre seguire nelle citazioni.

Salgari non ha remore nè esitazioni e lancia il suo *j'accuse* a più riprese immaginando persino, estremo addio al mondo primitivo, l'uccisione dell'ultimo mammoth! Gli è sempre più difficile adeguarsi e registra il crepuscolo del "suo" mondo. Un romanzo crepuscolare, dunque. Alla ricerca di antiche fantasie, pubblicherà ancora romanzi sul Far West (del 1909 è anche la *Scotennatrice*), sui Corsari delle Bermude, sui Briganti del Riff nonché le ultime avventure di Sandokan e Yanez. Ma come ritroveremo i Tigrotti di Mompracem? Dice Sandokan nell'ultima pagina dell'ultimo romanzo del Ciclo: "Ormai a Mompracem non si combatte più ed i miei Tigrotti ingrassano enormemente."

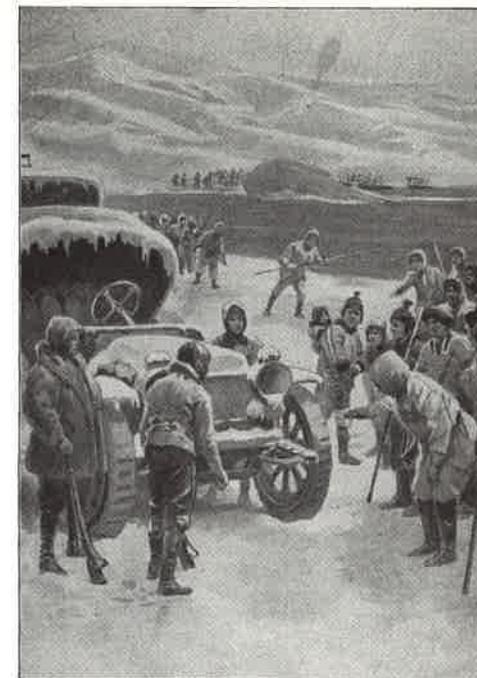


Illustrazione di G. Amato per il romanzo *Una sfida al Polo* di E. Salgari.

Non par di sentire un sospiro?

La vicenda del romanzo *Una sfida al Polo* è basata sulla rivalità di due uomini d'azione innamorati della stessa donna, una giovane altrettanto sportiva e risoluta la quale, indecisa però tra i pretendenti, annuncia che sposerà il migliore, ossia colui che risulterà vincitore d'una sfida.

I due, Montcalm e Torpon, si lanciano molteplici sfide, persino alla boxe e al mortale duello all'americana (alla ricerca l'uno dell'altro in una stanza perfettamente buia, armati di coltello): ma ogni volta si finisce in parità. Ecco allora la luminosa idea: vincerà chi raggiungerà per primo il Polo Nord in automobile!

L'automobile, figlia del progresso, non dispiace a Salgari, che ha letto da poco le cronache della traversata automobilistica Pechino-Parigi, immortalata da Luigi Barzini in un famoso libro, e che ha seguito con il consueto

interesse i tentativi di Shackleton di utilizzare un'automobile per la conquista del Polo Sud.

Anche un mezzo moderno consente di vivere l'avventura, soprattutto in territori inconsueti, già percorsi da esploratori del passato.

L'avventura, peraltro, si conclude con l'eroe vincente-perdente. Vincente per esigenze di copione, perdente perché così è Salgari.

Torpon tradisce il rivale facendo in modo che assuma un autista il cui compito è di far fallire la spedizione, anche a costo di mettere a repentaglio la vita dell'equipaggio; invece Montcalm vince la sfida ed assiste alla morte dello sleale contendente.

Tornato in patria affronta infine la promessa sposa:

— Ebbene, miss, a quella vittoria alla quale era impegnata la vostra mano, io rinuncio. Le donne che esigono delle vittime e che cercano di spingere degli uomini ad uccidersi in imprese arrischiate, non hanno mai fatto fortuna nel Canada. Miss, cercatevi pure un marito fra i vostri compatriotti.

— Avete detto? — gridò la giovane furente.

— Che miss Ellen Perkins non diventerà mai la signora di Montcalm.

Ciò detto il canadese le volse le spalle e uscì dalla stanza."

Ancora una volta il viaggio iniziatico dei personaggi salgariani conduce alla disillusione, alla sconfitta.

Nota bibliografica

I contributi critici intorno alla vita e all'opera di E. Salgari costituiscono ormai un oceano di carta. Per semplificare, si elencano le sole opere in volume, in ordine cronologico, con indicazione di quelle contenenti a loro volta una bibliografia più dettagliata. Seguono gli Atti di Convegni ed i cataloghi di mostre salgariane contenenti contributi di rilievo. L'ultima voce è di completamento e di aggiornamento.

- O. SALGARI, *Mio Padre, Emilio Salgari*, Garzanti, Milano, 1939 (nuova ediz. con titolo variato in *Mio Padre il Cavaliere dell'avventura*, Carroccio, Milano, 1963)
- O. SALGARI - L. DE NARDIS, *Emilio Salgari-Documenti e Testimonianze*, Ed. Faro, Predappio, 1939
- F. BRESAOLA, *La giovinezza di Emilio Salgari*, Ed. I.C.A., Verona, 1963
- G. ARPINO - R. ANTONETTO, *Vita, tempeste, sciagure di Salgari, il padre degli eroi*, Rizzoli, Milano, 1982 (contenente bibliografia anche critica; nuova ediz. con titolo variato in *Emilio Salgari il padre degli eroi*, Oscar Mondadori, Milano, 1991, con bibliografia aggiornata; omessa la bibliografia critica)
- A.A.V.V., *Indossando Salgari*, Friulmagazine, Udine, 1987
- T. AMOSU, *Il paese dell'avventura- La rappresentazione dell'Africa in Emilio Salgari*, Istituto Italiano di Cultura, Lagos, 1988 (ediz. bilingue inglese-italiano, con prefaz. di M. Milani)
- B. TRAVERSETTI, *Introduzione a Salgari*, Laterza, Bari, 1989, (contenente bibliografia anche critica)
- E. BRESCHI (a cura di), *La valle della luna- Avventura, esotismo, orientalismo nell'opera di E. Salgari*, la Nuova Italia, Firenze, 1992
- R. LEONARDI, *Nella giungla di Salgari*, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1992

Atti di convegni - cataloghi di mostre

- A.A.V.V., *Salgari, le immagini dell'avventura* (a cura di P. Zanotto) pubblicazione edita in occasione della Mostra-Convegno promossa e organizzata dall'Assessorato alle attività culturali della Provincia Autonoma di Trento nel febbraio 1980.
- A.A.V.V., *Scrivere l'avventura: Emilio Salgari*, Atti del Convegno Nazionale di Torino, Quaderni dell'Assessorato per la cultura, marzo 1980.
- A.A.V.V. *L'isola non trovata- Il libro d'avventure nel grande e piccolo Ottocento*, Emme Ed., Milano, 1982 (sono riportate le relazioni al convegno tenutosi a Verona il 4 e 5 ottobre 1980 a cura di G. Cusatelli)
- A. FAETI, *Due isole in capo al mondo - Verne e Salgari - Viaggio nell'avventura dalla parola all'immagine*, Editori del Grifo, Montepulciano, 1984
- F. POZZO (a cura di), *Salgari e dintorni*, Vercelli, 1985 (con il patrocinio dell'Enars e dell'Assessorato alla cultura del Comune di Vercelli)
- A.A.V.V. *Il mondo salgariano*, Atti del convegno svoltosi a Verona il 26/27 ottobre 1984- Cassa di Risparmio di Verona, Vicenza e Belluno, 1986
- S. GONZATO (a cura di), *Io sono la Tigre*, Atti del Convegno nazionale di Verona del 26 gennaio 1991- Banca Popolare di Verona, 1991
- S. GONZATO - P. AZZOLINI (a cura di), *I Pirati in biblioteca - Fonti salgariane*, Biblioteca Civica di Verona, 1991

Altri contributi

- G. PADOAN - G. TURCATO, *Salgari Emilio*, in Dizionario Critico della Letteratura Italiana, UTET, Torino, 1973 (con bibliografia critica; seconda ediz. nel 1986 con aggiornamenti)
- L. DE ANNA, *Terminologia di carattere artico in Emilio Salgari*, in "Actes du onzième Congrès des Romanistes Scandinaves", Trondheim, 1990
- F. POZZO, *Le tentazioni del "Selvaggio Malese"*, in "LG Argomenti", Genova, n.4, 1992
- F. POZZO, *Fra le carte salgariane*, in "Almanacco Piemontese 1993", Ed. Viglengo, Torino
- C.I. SALVIATI, *"Per terra e per mare": scorribanda salgariana in un periodico di viaggi del primo '800*, ivi.

Si segnalano infine le edizioni critiche ed annotate delle opere di Salgari edite da Mondadori a cura di M. Spagnol dal 1969 al 1974 e dall'editore Viglengo di Torino (Collana Salgari & Co) dal 1990 e tutt'ora in corso, nonché; E. SALGARI, *La Bohème Italiana*, Ed. Lubrina, Bergamo, 1990, a cura di F. POZZO.

Nel momento in cui scriviamo è in preparazione un'esauriente ed illustrata Bibliografia delle opere salgariane a cura di V. SARTI.

Italialaisen neorealistisen elokuvan vastaanotto suomalaisessa erikoisaikakauslehdissä vuosina 1950-1956

Ensimmäinen Italian sodanjälkeistä elokuvatuotantoa edustanut elokuva esitettiin Suomessa vuonna 1952. Kyseessä oli Vittorio de Sican *Polkupyörävarkaat* (I ladri di biciclette 1948), luultavasti kuuluisin neorealistinen elokuva.¹ Tätä ensi-iltaa oli edeltänyt suomalaisessa elokuvaaikakauslehdissä noin kaksi vuotta kestänyt vilkas neorealismi-aiheinen kirjoittelu, jonka keskeisimpänä hahmona toimi nuori elokuvakriitikko, Eugen Terttula. Ensikosketuksen jälkeen kirjoitteluun tuli mukaan toinen nuori elokuvakriitikko, Jörn Donner. Tarkastelen tässä artikkelissa italialaisen neorealistisen elokuvan vastaanottoa pääasiassa näiden kahden keskeisimmän neorealismikriitikon kautta.

Uusitalialainen elokuva

Italialaista neorealismia käsittelevät kirjoitukset ilmestyivät elokuvalehtiin hyvin yhtäaikaisesti vuoden 1950 alussa. Helsinkiläinen nuori elokuvakriitikko Eugen Terttula aloitti italialaisen neorealistisen elokuvan esittelyn suomalaisille eloku-

van harrastajille *Elokuva-aitassa* vuonna 1950. Terttula toteaa ensimmäisessä artikkelissaan *Italian taivaan alla*, että italialainen elokuva oli noussut "filmin taivaalle kuin pyrstötähti heti sotien jälkeen", ja että Italiasta on tullut "valiofilmejä markkinoille toinen toisensa jälkeen".² Terttulan artikkeli keskittyy elokuvan *Katkeraa riisiä* (Riso amaro 1948) ympärille. Hän kirjoittaa, että markkinoille "on juuri valmistunut uusi Rossellinin filmi, joka käsittelee riisin viljelystä". Tuosta lauseesta huomaa selvästi, ettei Terttula ollut nähnyt lainkaan itse elokuvaa, vaan luultavasti muovasi lauseensa elokuvan nimen perusteella.³ Käsite 'neorealismi' tuntuu myös olevan hänelle vieras. Hän ei nimeä elokuvaa *Katkeraa riisiä* neorealistiseksi, vaikka se sillä maineella muualla maailmassa tietään avasikin. Artikkelin loppupuoli etenee Terttulalle ominaisella tavalla juonen ja elokuvan tapahtumien sekä kuvausten värikäskielisenä selostamisena. *Katkeran riisin* juonesta Terttula ilmaisee mielipiteensä sanalla "banaali". Häntä tuntuu kuitenkin kiehtovan ajatus

¹ *Polkupyörävarkaat* tuli ensi-iltaansa helsinkiläisissä Arita- ja Kaleva -elokuvateattereissa 1. helmikuuta 1952. Ks. esim. *Studio* 1956, 75; von Bagh 1989, 279.

² *Elokuva-aitta* 4/1950, 8.

³ *Katkeraa riisiä* kuvaillee pikemminkin sodanjälkeisen Italian vaikeita työolosuhteita, naisten huonoa asemaa italialaisessa yhteiskunnassa sekä työttömien nuorten ajautumista rikollisuuteen.

pelkkien amatööri näyttelijöiden käyttämisestä.⁴

Terttula valittelee artikkeleissaan kovin sitä, ettei Suomessa vielä oltu nähty "muualla maailmassa suurta huomiota herättäneitä uuden italialaisen elokuvan saavutuksia". Terttula sai alkumakua italialaisesta neorealismista, kun italialainen suurtuottaja Lux Film järjesti hänelle erikoismahdollisuuden nähdä Roomassa pari elokuvaa, mm. *Rooma, avoin kaupunki* (Roma città aperta 1945) sekä *Polkupyörävarkaat*.⁵

Terttula käyttää arvosteluissaan tyyliä, jota yleisesti pyrittiin käyttämään ajan elokuvamainonnassa. Tälle 1950-luvun mainoskielelle rakentuvat myös Terttulan ajatukset elokuvasta *Polkupyörävarkaat*. Elokuva on hänen mielestään kuvaus armottomasta elämästä, joskin "lämmiin humanismi luo kaiken ylle katkerankauniin lyyrillisen hohteen". Terttulan näkemykset elokuvasta sosiaalisenä kuvauksena jäävät vähemmälle, näyttelijä- ja ohjaajakeskeisen kuvauksen saadessa eniten tilaa. Elokuva-aiheesta Terttula käyttää nimitystä 'uusitalialainen', tarkoittaen samaa kuin 'neorealismia'.⁶

'Uusitalialaisuus' vaihtuu kuitenkin nopeasti 'uusrealismiksi'. Artikkelissaan *Satuja elämästä* Terttula kirjoittaa, että "tätä uutta italialaista elokuvatyylillä on filmiestetiikassa alettu sanoa uusrealismiksi tai verismiksi". 'Uusrealismille' on Terttulan mukaan erityisen luonteenomaista

synkkä elämännäkemyks. Niinpä "halpahintaisiinkin [elokuvan] tehokkeisiin syntyy voimakas intensiteetti", kirjoittaa Terttula.⁷ Melankolia, joka elokuvaan syntyy, on siis tehokasta mutta silti "taiteellista" ja mikä tärkeintä — myyvää.

Samassa artikkelissa Terttula kysyy, mitä on 'uusrealismi'. Hänen vastauksensa on "totuudenmukaisuutta", todellisuuden tallentamista.⁸ Terttulan mukaan Italian sodanjälkeinen tilanne oli elokuvatuotannon kannalta hedelmällinen. Maa pulppusi väkevien vastakohtien elämää. Tarvitsi vain pystyttää kamera sitä tallentamaan.⁹

Todellisuutta etsimässä

Eugen Terttulan kiivaaksi kilpailijaksi vuosien 1952-54 välisenä aikana muodostunut Jörn Donner puolestaan aloitti neorealismia käsittelevän *Vapaa Sana* -lehdessä vuonna 1952. Artikkelissaan *Elokuvan uutta realismia* Donner esittää neorealismia ohjelmajulistuksen, joka on selvästi suora käänös Cesare Zavattinin samana vuonna *Rivista del cinema italianossa* julkaisemasta artikkelista *Alcune idee sul cinema*.¹⁰ Tuo seikka osoittaa, että Donner oli varsin hyvin perillä ajankohtaisesta italialaisesta elokuvakirjoittelusta. Artikkelin pitäytyä muutenkin neorealismia yhteiskunnallisessa lähestymistavassa.

Donnerin mielestä on kaikkein tärkeintä painottua elokuvien sanomaan,

⁴ *Elokuva-aitta* 4/1950, 8. Terttula ei siis vielä tässä artikkelissa edes osaa hukkoa neorealismia käsitteelliseen suohon.

⁵ *Elokuva-aitta* 17/1950, 6.

⁶ *Elokuva-aitta* 17/1950, 21.

⁷ *Elokuva-aitta* 18/1950, 6.

⁸ Totuudenmukaisuus oli Terttulalle siis samaa, kuin Galvano della Volpen *verisimilitude*. Della Volpen näkemyksistä, ks. Liehm 1984, 103.

⁹ *Elokuva-aitta* 18/1950, 6.

¹⁰ Donner 1985, 121; Zavattini 1978, 67-78.

niiden rooliin yhteiskunnallisina kannanottajina. Samalla Donner korostaa neorealismien näennäistä vasemmistolaisilmettä, antifasismia ja rakkautta rauhaan.¹¹ Donner ilmestyy myös Elokuva-aitan palstoille vuoden 1952 loppupuolella.¹² Artikkelissaan *Todellisuutta etsimässä* Donner selvittää sekä neorealismien pääteemaa että sen eri esiintymismuotoja. Artikkelin täydensi lukijoiden neorealismi-tietoutta oleellisin osin. Hän pyrki selvästi oikaisemaan elokuvayleisön saamaa mielestään väärää käsitystä neorealismista liian raskaana ja totisena. Kysymys on hänen mielestään siitä, että neorealismi kuvaa todellisuutta tavalla, "joka rikastuttaisi käsityksiämme ihmisistä, että se ei pakenen rumaa, ei kurjaa, ei totuutta."¹³ Neorealismi oli Donnerille siis "uusi totuudellisuuden koulukunta".

Kirjaviisaudesta kokemukseen

Ulkomainen elokuvakirjallisuus oli pitkän aikaa suomalaisten elokuvakriitikkojen ainoa tie tutustua uuteen elokuvataiteen alueeseen. Jopa silloinkin, kun ensimmäiset neorealistiset elokuvat saapuivat maahan, kansainvälinen elokuvakirjoittelu näytteli edelleen merkittävää osaa kriitikoiden tietouden kartuttajana.¹⁴

Kuten mainittu, helmikuussa 1952 toteutui kriitikoiden tavoittelema hetki, ja he saattoivat kokeilla siipiään todellisessa arvostelussa. *Polkupyörävargaat* sai luonnollisesti loistavat arvostelut.¹⁵

Itsensä Terttulan kirjoittama arvostelu *Elokuva-aitassa* oli ylistävä. Elokuva on "filmin runoa: korutonta, kirkasta, täyteläistä... *Itku ja tuska, kaikki on heissä niin totta. 'Polkupyörävaras' on Vittorio de Sican innoittunut mestarityö, joka lyö pitkälti varjoa filmin muiden aikaansaannosten ylle*".

Elokuvan *Kohtalokas laituri* (Stazione Termini 1951) arvostelut antavat mahdollisuuden verrata keskenään Terttulan ja Donnerin lähestymistapoja, sillä he kumpikin arvostelivat tämän elokuvan. Terttula korostaa elokuvan sentimentaalisuutta. Sen näkyvät ovat "loisteliaan kuvainnoituksen leimaamat". Terttulan mielestä Vittorio de Sican naseva kuvausstyylillä oli tässä hänen elokuvassaan "parhaimpien uusrealististen riemuvoittojen tasalla". Amerikkalaisten näyttelijöiden ja tuottajan osuutta Terttula ei sen kummemmin kummastele.¹⁶ Donner puolestaan syyttää Vittorio de Sican raskaasti neorealismien pettämisestä. Elokuva on hänen mielestään "antautumisen merkki, osoitus siitä, että De Sica, jolla oli suurimmat mahdollisuudet jatkaa uusrealismin uljaita perinteitä, ensimmäisenä sortui kaupallisuuteen". Elokuva on Donnerin mukaan symboli sille kohtalolle, joka odottaa italialaista elokuvaa "amerikkalaisen rahan ja katolisen kirkon painostuksen alaisina". Donner jatkaa: "Siksi, hyvä katsoja, unohda nopeasti tämä hyvin tehty kiiltokuva, 'Kohtalokas laituri', ja odota De Sicalta jotain muuta ja parempaa."¹⁷

¹¹ Donner 1985, 121-124.

¹² *Elokuva-aita* 22/1952, 13.

¹³ *Elokuva-aita* 18/1953, 6-7.

¹⁴ Donner 1985, 121, 131.

¹⁵ Olihan elokuvan julkisuustyö tehty etukäteen varsin laajassa mittakaavassa. Tuskin olisi ollut odotettavaa, että kriitikot juuri nyt olisivat muuttaneet kantansa elokuvaa kohtaan.

¹⁶ *Elokuva-aita* 8/1954, 28.

¹⁷ Donner 1985, 125.

Taisteleva elokuvakritiikki

Kahden ehdottomasti keskeisimmän neorealismista kirjoittaneen kriitikon elokuvakriittiset näkemykset eivät juurikaan kohdanneet. Terttula oli ennen muuta journalisti, kun taas Donner oli itse elokuvantekijä ja esteetikko-teoreetikko. Heillä kummallakin oli ollut samankaltaiset mahdollisuudet tutustua neorealismiin, mutta he käyttivät mahdollisuuksiinsa aivan eri tavoin.¹⁸ Näyttäisi myös siltä, että heidän poliittinen ja ideologinen taustansakin olisi ollut täysin vastakkainen.

Suurta painoa asettaisin kuitenkin heidän käytössään olleille kanaville. Donner kirjoitti varsin pitkään vapaa-mieliseen *Vapaa Sana* -lehteen, jonka jälkeen hän teki lyhyen vierailun myös Elokuva-aitan palstoille. Elokuva-aitta kuitenkin lopetti tuon työsuhteen varsin lyhyeen. Donnerin yhteiskunnallinen ja poliittinen näkökanta ei luultavasti miellyttänyt lehteä eikä yleisöä, ja siksi hänet poistettiin lehden kriitikkokunnasta.¹⁹ Donner kirjoitti myöhemmin elokuvan vuosikirja *Studiassa* (1959) törmänneensä jo kriitikon uraa 1950-luvun alussa aloittaessaan törkeään korruptioon. Kriitikoilla ja elokuvavuokraamoilla oli hänen mukaansa epäilyttäviä yhteyksiä. Hän oli törmännyt elokuvualan ilmoitusboikottiuhkaan syystä, että hänen kielensä ei ollut "tarpeeksi kilttiä". Boikotin uhka johtui Donnerin mukaan poliittisista syistä, vaikka

ala turvautui vanhaan tuttuun syyhyn: elokuva on teollisuuden tuote, ja kielteinen kritiikki vahingoittaa liikkeenharjoittajan laillista elinkeinoa.²⁰

Yhteistä kummallekin kriitikolle oli kuitenkin italialaisen neorealismien positiivinen vastaanotto. Italialainen elokuva koettiin selvästi suurella ammattitaidolla ja korkealla taiteellisella tasolla tehdyksi. Donner ja Terttula vertasivat Italian elokuvatuotantoa suomalaisen ja myönsivät suuren laadullisen ja taiteellisen eron olemassaolon. Italialaisten ohjaajien ja elokuva-ammattilaisten ammattitaito oli niin ikään heidän ihailunsa kohteena.

Matka otsikoista unohdukseen on lyhyt

Neorealismikritiikki koki uuden kulminaatiopisteen vuosien 1955 ja 1956 välisenä aikana. Samalla kun elokuvissakäyntien määrä Suomessa oli korkeimmillaan²¹ ja italialaisen elokuvan maahantuonti oli saavuttanut lakipisteensä²², lehtikirjoittelu neorealismista muutamia arvosteluita lukuunottamatta suorastaan romahti määrällisesti tarkastelun kohteena olleissa aikakauslehdissä. Mikä oli syy tähän paradoksaaliseen tilanteeseen?

Eugen Terttula antoi selvän ja suoran vastauksen tähän kysymykseen vuoden 1956 *Studio - elokuvan vuosikirjassa*, josta oli muodostumassa varsinainen paljastusten estradi.²³ Terttula myöntää artikkelissaan, että

¹⁸ Donner matkusti Italiaan mitä pikimmin ottamaan selvää neorealismista, Terttula pyrki pääasiassa lainaamaan jo olemassa olevien elokuvatutkimusten ajatuksia.

¹⁹ *Elokuva-aitassa* 18/1953 artikkelissaan *Todellisuutta etsimässä* Donner lupaa jatkaa neorealismien käsitteilyä seuraavissa numeroissa. Donner kuitenkin katosi lehden palstoilta numeron 3/1954 (ss. 3, 24) poikkeusta lukuunottamatta.

²⁰ *Studio* 1959, 37-38.

²¹ Keto 1974, 94.

²² Kinolehdet 3/1955, 8; 3/1957, 22.

²³ Lehden sivuilla käytiin ajoittain varsin ankaraakin keskustelua, jonka tarkoituksena oli paljastaa elokuvakritiikin julkilausumattomat taustavaikuttajat.

Italian neorealismista tuli muutamassa vuodessa myytti elokuva-arvostelijoiden keskuudessa. Uusi italialainen elokuva sai Terttulan mukaan muutama vuoden aikana aiheutonta ja perustelematontakin kiitosta osakseen. Neorealistiset elokuvat eivät hänen mielestään kaikki olleet mestariteoksia, yhtä vähän kuin Metro-Goldwyn-Mayerin olisivat olleet kokonaan "törkyä". Italialaisen elokuvan ja nimenomaan neorealismien yliarvostukseen olivat siis hairahaneet myös suomalaiset elokuva-arvostelijat. Tätä Terttula puolusteli sillä, että näin toimien myöhässä maahan saapunut elokuva-laji vakuutti lopulta myös maahantuoajat.²⁴ Vain arvostelijoiden ahdistelemina elokuvakauppiat uskoivat, että näilläkin elokuvilla olisi kauppa-arvoa.²⁵

Kun sillanpää oli kerran saatu avatuksi, ei kirjoittelua enää tarvittu. Neorealismien "perinteellä" voitiin mainiosti ratsastaa jatkossa myös täysin ei-neorealistisella elokuvalla. Tämä seikka palveli tehokkaasti elokuvan tuottajien ja maahantuoajien intressejä. Martti Savo kirjoittaa: "Vikkelät liikemiehet muuttivat koko elokuvanrealismin keinoksi lisätä kassatuloja väkivallan ja pornon avulla."²⁶

Kun 1950-luvun alun ensimmäiset Suomeen maahantuodut italialaiset elokuvat olivat pääasiassa neorealistisia, alkaa puolestaan vuosikymmenen puoleenväliin tultaessa myös muu italialainen elokuva saavuttaa vankem-

paa asemaa markkinoilla. Muutamia italialaisia viihde-elokuvia oli toki nähty jo vuosien 1952 ja 1955 välisenä aikana.

Toisaalta neorealismi sisälsi jo Suomeen tullessaan oman tuhonsa siemenen.²⁷ Eugen Terttula kirjoitti jo vuonna 1951, että neorealismi on muodostunut suomalaisyleisöä ahdistavaksi kahleeksi.²⁸ Neorealismi ei luultavasti lopulta miellyttänyt suomalaisyleisöä siksi, että sen saattoi hyvin helposti katsoa kuvaavan vain pelkkää kurjuutta, eikä se yhteiskunnallisia ongelmia käsitellessään tarjonnut lainkaan ratkaisuja eli "happy endiä". Jokapäiväiset tapahtumat olivat luultavasti myös yleisölle liikaa. Niissä ei ole "dramatiikkaa eikä spehtaakkelia", kuten näitä neorealismien kolmea ongelmaa käsitellyt Cesare Zavattini asian ilmaisee.²⁹ Ongelmat olivat Suomessa kaiketi samoja kuin Italiassakin, missä suurimmalle osalle elokuvayleisöstä neorealismien puhtaimmilla muodoilla ei juurikaan ollut mitään annettavaa.³⁰

Ympyrä sulkeutuu

Neorealismikirjoittelun lopun hämmöittäessä kriitikot kirjoittivat huomattavan paljon itsensä neorealismien lopusta. Suomalaisilla kriitikoilla oli jo 50-luvun puolenvälin ylitettyään perspektiiviä neorealismien kriisivaiheeseen, josta oli Italiassa ja muual-lakin maailmassa kirjoitettu runsaasti

²⁴ Näin toimien oli tietysti saatu vakuutettua myös yleisö. Kysyntä oli siis saatu luotua — myös muulle italialaiselle elokuvalle.

²⁵ *Studio* 1956, 74-75.

²⁶ Savo 1981, 152.

²⁷ Tuhon siemenestä kirjoittavat mm. Overbey 1978, 20-24 ja Chiarini 1978, 207. Heidän mukaansa neorealismien hajanaisuus ja koulukunnattomuus sekä selvän ohjelmanjulistuksen puuttuminen muodostivat neorealismien sisäsyntyisen tuhon siemenen.

²⁸ *Elokuva-aitta* 24/1951, 9. Tämän täytyi olla täysin kriittikkojensyyttä, sillä eihän yleisö edes ollut vielä nähnyt neorealistisia elokuvia.

²⁹ Zavattini 1978, 73-74.

³⁰ Overbey 1978, 12.

juuri vuosien 1951 ja 1953 välisenä aikana.

Eugen Terttula kiinnitti huomiota Italian elokuvan kriisitilaan artikkelissaan *Vittorio de Sica vastatuulella* vuonna 1956. Hän kirjoittaa mm: "*Roomasta on viime vuosien aikana tullut pienois-Hollywood... Neorealismi on valtavirtauksena auttamattomasti siirtynyt historiaan, joskin valtavasti paisuneeseen tuotantoon jatkuvastikin mahtuu jokunen elokuva, jota voidaan pitää 'neorealistisena' sanan tutussa merkityksessä.*"³¹

Vuoden 1956 tilannetta kuvaa hyvin Jörn Donnerin katsaus samalta vuodelta. Donnerin mukaan on matkustettava ulkomaille asti nähdäkseen elokuvia, "jotka kuuluvat elokuvalliseen sivistykseen". Katsauksen mukaan Suomessa oli nähty Federico Fellinin *Tie* (La strada 1954), Vittorio de Sican *Polkupyörävarka* ja *Milanon ihme* (Miracolo a Milano 1950) kaupallisissa teattereissa sekä *Kengänkiillottajapojat* (Sciuscià 1946) ja *Umberto D* (1952) elokuvakerhoissa. Roberto Rossellinilta oli vain *Paisà* (1946) esittämättä. Viscontilta puolestaan oli Suomessa nähty ainoastaan *Bellissima* (1951).³²

Vuosi 1956 tarjosi suomalaisyleisölle vielä ainakin yhden neorealismien kannalta oleellisen eloku-

vakokemuksen. Silmukan suomalaisessa neorealismi-kritiikissä voidaan katsoa sulkeutuneen, kun elokuva *Rooma, avoin kaupunki* lopulta nähtiin suomalaisissa kaupallisissa elokuvateattereissa.³³ On ironista, että neorealismien ensimmäisenä tuotteena vahvasti pidetyllä elokuvalla oli kunnia ikään kuin päättää koko tarina. Eugen Terttula kirjoitti elokuvan arvostelussa *Elokuva-aitassa* 1/1956, että elokuvan "ympäri oli kietoutunut kokonainen myyttien vyyhti". Hän jatkaa, että se on italialaisen neorealismien ensimmäinen kansainväliseen levitykseen yltänyt tuote.³⁴ Terttula kirjoittaa, että elokuva tulee Suomeen kymmenen vuotta myöhässä, mutta ei osoita tehovoimassaan mainittavia voipumisen merkkejä. Vaikka italialaista elokuvaa käsittelevät elokuva-arvostelut ja artikkelit saivatkin väistyä suurta yleisöä kiinnostavamman tähtikultin ja populaarisen elokuvajournalismin tieltä 1950-luvun puolenvälin jälkeen, oli vuosikymmenen alkua leimannut runsas artikkelikirjoittelu jättänyt jälkensä niin kriitikkokuntaan kuin varmasti myös lukijoihin. Italiasta odotettiin jatkuvasti nimenomaan *hyvää* elokuvaa. Katsottiin, että neorealismien perinne vaati parempaa elokuvaa kuin sittemmin tarjolla todellisuudessa oli.

³¹ *Elokuva-aita* 9/1956, 5.

³² Donner 1985, 145.

³³ *Elokuva-aita* 1/1956, 27.

³⁴ Terttulan arvostelun rivien välistä voi jotenkin olla lukevinaan, että hän uskoi tämän elokuvan olevan myös joksikin aikaa viimeinen esitettävä neorealistinen elokuva Suomessa.

- Elokuva-aitta* 1950-1956.
Kinolehti 1950-1956.
Studio. Elokuvan vuosikirjat. Julkaissut elokuvakerho Studio, Helsinki. II: 1956. Borgå 1956; V: 1959. Borgå 1960
 Bagh, Peter von, *Elämää suuremmat elokuvat*. Keuruu 1989.
 Chiarini, Luigi, *A Discourse on Neo-Realism. - Springtime in Italy: A Reader on Neo-Realism*. Edited by David Overbey. London 1978.
 Donner, Jörn, *Viettelysten aika. Elokuvarvosteluja ja -esseitä vuosilta 1951-1982*. Toimittanut ja suomentanut Risto Hannula. Helsinki 1985.
 Keto, Jaakko, *Elokuvalippujen kysyntä ja siihen vaikuttaneet tekijät Suomessa 1915-1972*. Väitöskirja, Helsingin kaupakorkeakoulu. Helsinki 1974.
- Liehm, Mira, *Passion and Defiance. Film in Italy from 1942 to the Present*. Berkeley 1984.
 Overbey, David, *Introduction. - Springtime in Italy: A Reader on Neo-Realism*. Edited and translated by David Overbey. London 1978.
 Savo, Martti, *Our Passion is Our Task. - My Darling Clio*. Vänskrift till Jerker A. Eriksson 22.10.1981. Red. Max Engman, Risto Hannula, Hans Sundström. Helsinki 1981.
 Zavattini, Cesare, *A Thesis on Neo-Realism. - Springtime in Italy: A Reader on Neo-Realism*. Edited and translated by David Overbey. London 1978.

L'influenza dell'architettura italiana nell'opera di Alvar Aalto

Gli anni Venti sono interessanti nell'architettura dei paesi nordici per quanto riguarda il rapporto tra la cultura architettonica italiana e quella nordica. In breve si può constatare che quegli anni testimoniano la nascita di uno straordinario interesse verso l'"architettura minore" italiana, l'architettura storica più semplice e arcaica, che raffinatamente e quasi inosservatamente viene assimilata e adattata al classicismo nordico molto semplificato di questi tempi. Si può parlare addirittura di una "moda dell'Italia" nel campo dell'arte costruttiva, ragion per cui un viaggio di studio in Italia spesso appartiene al curriculum dei giovani diplomati in architettura.

La nascita di questo nuovo tipo di "moda" produce un effetto di grande euforia sulla maggioranza degli architetti del decennio, nonché su Alvar Aalto (1898-1976), che già prima del suo primo viaggio in Italia nel 1924 mostra interesse verso i temi italiani, quali finestre palladiane, logge rinascimentali, porticati, arcate, fregi ecc. Questi sono il prodotto dell'insegnamento di un'architettura che ancora si concentra sull'illustrazione dell'architettura antica e rinascimentale, e non di meno dell'esempio degli architetti svedesi, che poco prima sono entrati a far parte della nuova tenden-

za, e dell'interesse giovanile di Aalto verso libri come *Italianische Reise* di Goethe e *Die Kultur der Renaissance* di Burckhardt.¹ Dopo il primo viaggio in Italia, l'"italianità" si conferma nel suo lavoro in modo più autentico e i modelli sono tratti piuttosto dall'architettura meno monumentale. Aalto viaggia in primo luogo nell'Italia Settentrionale.

Le idee italiane nate negli anni Venti continuano a vivere ben chiare nelle sue opere fino alla fine della carriera, però sotto l'aspetto più astratto, concordando con le idee modernistiche e fondendosi in esse. Di seguito vengono illustrate alcune delle idee fondamentali di Aalto che hanno trovato le proprie radici in Italia.

Il primo di questi elementi è il **Rinascimento** che non è percepibile soltanto nelle forme architettoniche e decorative tipiche di questo stile, come il linguaggio di forme di Alberti e Brunelleschi, ma anche nel senso di uno spirito rinascimentale che è sempre vivo nell'opera aaltiana e si concretizza per esempio nella sua voglia di trasformare Jyväskylä in una Firenze del Rinascimento; secondo Aalto il paesaggio toscano rassomiglia alla topografia della Finlandia Centrale, formata dalle città sorte su lingue di terre, perciò è facile ricollegare ad esse anche il popolo libero,

¹ Schildt, Göran: *Valkoinen pöytä, Alvar Aallon nuoruus ja taiteelliset perusideat*, Keuruu, 1982, p. 252.

colto e felice del Rinascimento.² Aalto vuole cioè creare un milieu della città italiana anche dal punto di vista civile e sogna un ambiente rinascimentale in cui vivono lo spirito della libertà individuale, l'orgoglio locale, l'amore verso l'arte e in cui tutti, sia ricchi che poveri, sono contenti e hanno la possibilità di vivere riccamente e liberamente, secondo Aalto "come la gente nelle piazze delle città italiane".³ Questo sogno lo accompagnerà per tutta la vita manifestandosi come fede nell'individuo e nell'esigenza di tener in conto l'ordine della natura nella progettazione ambientale. Quel legame intimo fra la struttura architettonica e geografica del luogo che così evidente è nella sua opera, è un tema spesso sottolineato dalla critica anche italiana.⁴

Per Alvar Aalto l'Italia riflette i principi dell'**armonia** in generale e di conseguenza lo aiuta a combinare tra loro forme individuali in una totalità proporzionata. Egli ricerca l'unità attraverso l'accostamento di architetture diverse e la bellezza della varietà delle facciate secondo l'esempio delle piccole città italiane, il che diventa una caratteristica di tutta l'opera di Aalto⁵. Per esempio, già nel progetto del Palazzo del Parlamento (1923) a Helsinki, intitolato "Piazza del Popolo", ha disegnato colonnati, arcate, piazze, rampe veneziane ecc. che formano un'immagine di città variabile

ma equilibrata, conformemente alle idee di Gustaf Strengell⁶. Secondo Schildt, Venezia è per Aalto una fonte d'ispirazione inesauribile e una delle città che meglio riflettono quest'armonia risultata dall'unione di diversi elementi; pietre e acqua, palazzi e capanne, chiese e ponti, marmi e mattoni, Medioevo, Rinascimento e Ottocento: ogni elemento dà il suo contributo alla totalità armoniosa senza sacrificare se stesso.⁷

Nel paesaggio italiano ciò che lo attrae di più sono le **colline** e le forme delle città italiane costruite sulle loro pendici. Aalto dimostra questo interesse profondo in alcuni saggi scrivendo: "Per me una «città saliente» avvicina l'idea di una religione, una malattia, una follia o come si vuole ... ed è una forma dell'architettura più pura, individuale e naturale" o: "Chi è rimasto anche una sola volta incantato dalle piccole città italiane ... gli rimane eternamente nel sangue uno strano bacillo che causa una malattia durevole e grave".⁸ Aalto studia queste strutture anche attraverso la pittura italiana; per esempio *Orazione nell'Orto* di Mantegna lo ispira a studiare il paesaggio⁹, e molte volte le sue architetture risultano essere più fini e snelle, più semplificate e "deformate" rispetto alle norme accademiche, analogicamente con i modelli di rappresentazioni architettoniche che compaiono nelle pitture di Fra Angelico, Giotto e Carpaccio.

Per i suoi disegni prospettici egli spesso abbozza un paesaggio di tipo italiano, per esempio nel progetto della Casa di riposo di Säynätsalo (1925) il panorama circostante, almeno nei disegni, rassomiglia più al paesaggio italiano che a quello finlandese. Anche nei progetti della Centrale elettrica di Imatra (1926) gli aspri rettangoli formano una città italiana sulla collina, dando l'impressione di una "Assisi nordica".¹⁰

La **città italiana** è il modello di molte composizioni di Aalto, in cui diversi elementi e spazi sono combinati secondo l'esempio dell'urbanistica italiana più vecchia, spontanea, variabile e centralizzata. Per esempio nel progetto dello Stabilimento balneare di Pärnu, Aalto ha detto di voler creare un cortile con "la tranquillità di un chiostro e l'intimità di un giardino italiano".¹¹ L'entità forma una città italiana in miniatura. Anche i suoi progetti delle chiese tendono a creare dei milieu sviluppati spontaneamente e liberamente, in cui i diversi tipi di masse architettoniche sono unite in modo italiano, con lo scopo di formare "una città come opera d'arte". Tutte le sue proposte di chiese hanno in comune molti elementi; per esempio la forma di una basilica, campanili che si ergono separati dal corpo centrale; tutte sono situate su una collina o su un luogo alto; tutte hanno un piano asimmetrico ed irregolare con un tocco di classicismo leggero e manieristico in rilievi bassi.

Per esempio il progetto della Chiesa di Jämsä (1925) segue la tradizione delle chiese medievali dell'I-

talia, le cui facciate vennero rinnovate durante il Rinascimento.¹² Davanti alla chiesa ha disegnato una piazza italiana con selciato, fontana e loggia, che è situata, a imitazione dello stile d'Assisi, sulla collina, su cui si arriva attraverso una scalinata monumentale. Il linguaggio di Alberti sembra essere il modello della chiesa, per esempio la facciata principale di S. Sebastiano a Mantova, da lui disegnata, è allo stesso modo quadrata e il collocamento delle aperture e della loggia è conforme.

Il progetto della chiesa di Töölö (1927) contiene una chiesa, un campanile, l'edificio della parrocchia, un ufficio e una canonica che sono raggruppati separatamente e asimmetricamente intorno a una piazza e su una collina terrazzata. Fra i terrazzamenti è scavata una scalinata che conduce attraverso il campanile forato alla piccola piazza, o al cortile, e alla chiesa come una scatola senza finestre. Quest'arcaismo riporta all'"architettura minore" delle piccole chiese parrocchiali italiane. Nel progetto della Chiesa di Viinikka (1927) le diverse parti della composizione sono raggruppate più densamente e più solidamente intorno a un cortile chiuso e alla maniera italiana Aalto ha accentuato il sito sul terreno inclinato collocando gli edifici a livelli diversi e abbassando l'altezza degli edifici via via che si abbassa anche il terreno. In un progetto della Chiesa di Taulamäki (1925/6) Aalto ha creato di nuovo un complesso italiano, caratterizzato da diverse stratificazioni storiche che sono il risultato delle

² Ibid., pp. 168, 253.

³ Schildt, Göran: *Alvar Aalto and the classical tradition*, in AA.VV., *Classical Tradition and the Modern Movement*, Helsinki, 1985, p. 120.

⁴ *Dizionario Enciclopedico di Architettura e Urbanistica*, diretto da Paolo Portoghesi, Roma, 1968, pp. 6-7.

⁵ *Aalto/Marsio e il Classicismo nordico*, in «Domus», dicembre, 722/1990, Itinerario n. 63, a cura di Luigi Spinelli.

⁶ Strengell, Gustaf: *Kaupunki taideluomana. Silmäys historialliseen kaupunkirakennustaitteeseen*, Helsinki, 1923, in cui si tratta della città come opera d'arte; numerosi sono gli esempi riferiti all'Italia.

⁷ Schildt: *Alvar Aalto and the classical tradition*. op. cit., p. 118.

⁸ Schildt Göran: *Nyky aika. Alvar Aallon tutustuminen funktionalismiin*, Keuruu, 1985, p. 12.

⁹ Ibid., p. 11.

¹⁰ Schildt: *Valkoinen pöytä*, op. cit., p. 141.

¹¹ Ibid., p. 286.

¹² Ibid., p. 278.

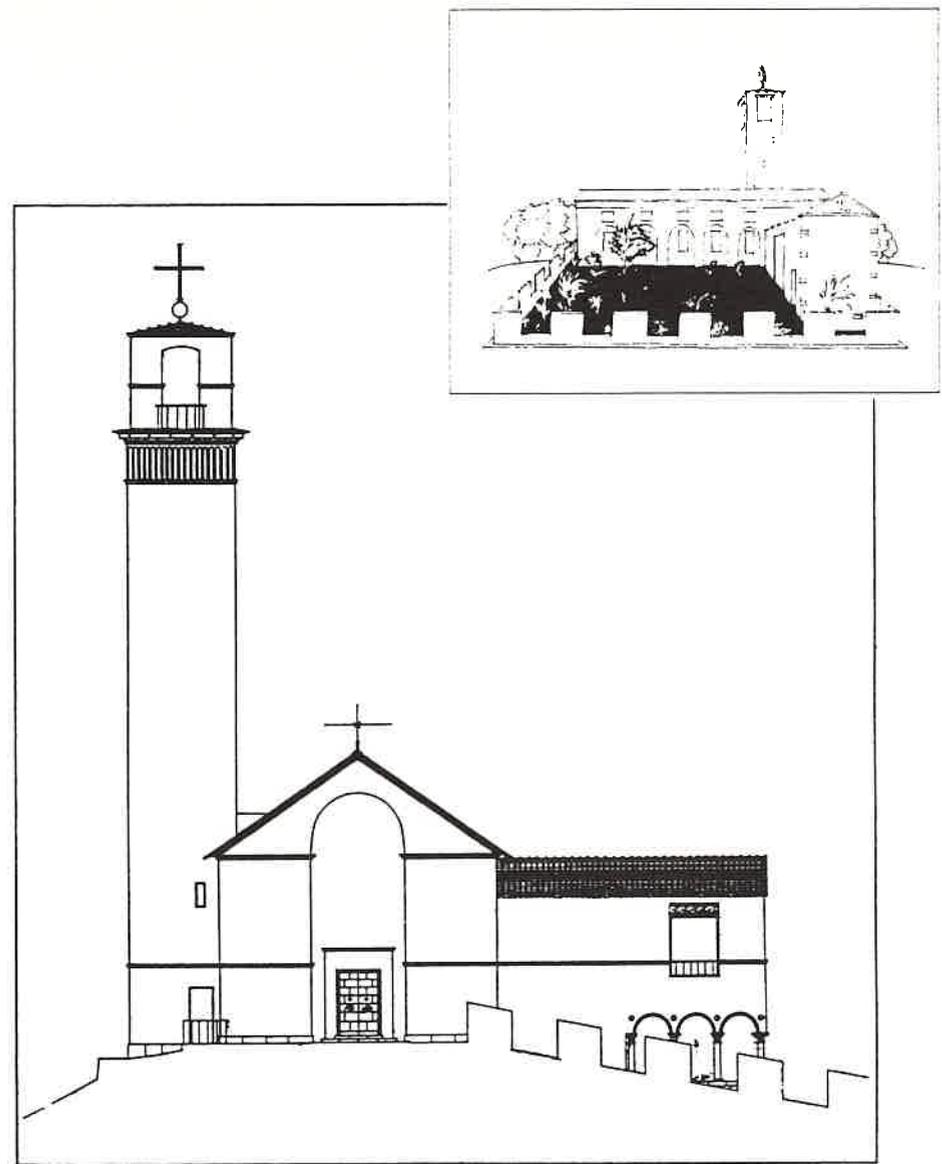
ricostruzioni avvenute nel corso dei secoli e del conseguente sovrapporsi di culture. Una scalinata coperta da una loggia lega il campanile alla chiesa e un'arcata del Quattrocento connette la chiesa alla parrocchia e dà l'impressione di una piazza italiana davanti alla chiesa. Aalto ha disegnato il complesso collocandolo in una prospettiva toscana fittiva così marcata da apparire irreali.

Di queste chiese l'unica realizzata è quella di Muurame (1926). Essa rivela l'entusiasmo di Aalto verso l'Italia avendo le misure di Alberti e le forme di Brunelleschi, per esempio una loggia brunelleschiana che ne occupa un angolo. A parte questi elementi, essa risulta essere una rappresentazione tipica dell'"architettura minore", con facciate semplici, un nicchione d'ingresso, un marcapiano appena aggettante e un campanile alto e quadrato. Nelle prime prospettive disegnate ha esagerato tracciando una collina troppo ripida; evidentemente ha voluto creare un'atmosfera inconfondibilmente italiana, un'atmosfera che riporti alle città dell'Italia settentrionale o centrale, in cui i volumi che occupano la sommità della collina si articolano in diverse altezze per concordare con le diversità del terreno.

Le torri italiane e le strutture salienti appaiono ogni tanto nell'architettura di Aalto a partire dagli anni Venti fino al termine della sua vita. Durante i viaggi in Italia ha disegnato schizzi per esempio delle torri di San Gimignano. Soprattutto le sue proposte relative alle chiese contengono sempre una specie di campanile italiano alto, quadrato e ottuso. Per la

Chiesa di Viinikka (1927) ha disegnato anche un campanile cilindrico che si trova un po' fuori della composizione sulla strada ed è protetto da un recinto; proprio come un relitto di una chiesa antica o medievale, lasciato al suo posto originale. Rassomiglia anche alle torri romaniche di Pisa o Worms.¹³ Ancora più tardi, per esempio nella Chiesa di Seinäjoki (1952) il dominatore della composizione è tuttora una torre alta e quadrata.

L'Italia è per Aalto una "terra promessa della cultura delle piazze". Per lui la piazza italiana è un "campo democratico" fra gli edifici o interno a un complesso, e spesso, per associazione d'idee, rievoca uno spazio alzato. Negli anni Venti possono avere aspetto identicamente italiano con logge, campanili, edifici monumentali in stile classico, giardini rinascimentali ecc., come nelle piazze progettate a Jyväskylä (1926), dove una piazza con due edifici gemelli riporta alla Piazza del Popolo di Roma o alla Piazza San Carlo di Torino. La piazza rimane un motivo centrale durante tutta la sua carriera; è un posto dove la gente può incontrarsi secondo la propria libera volontà, per esempio al Municipio di Säynätsalo (1952) egli ha progettato una piazza centrale sollevata su cui la gente può riunirsi, secondo Aalto, come fanno i senesi sul Campo¹⁴ o risale all'"agora" democratica, rivista secondo gli ideali rinascimentali. Anche nel progetto del Centro di Helsinki (1959-64) si evidenzia la sua esigenza di trovare ampi spazi tranquilli per il pedone, che sono forse una reminiscenza di antiche piazze della vecchia Europa¹⁵,



Progetto della chiesa di Muurame, 1926, da G. Schildt, *Alvar Aalto and the classical tradition*, 1985.

come anche le piazze nei progetti per il Municipio di Göteborg (1955) e per il complesso di Wogelweidplatz (1953) a Vienna. Qualche volta, ad esempio nel caso della chiesa di Riola (1978) in Italia, la piazza può avere

un carattere di spazio metafisico che contiene un intero universo.¹⁶ Il tema di una piazza, come anche di altri spazi di relazione (come campus, sagrato, museo, edificio pubblico; anche interno a una casa come soggiorno

¹³ Pearson, Paul Davis: *Alvar Aalto and the International Style*, New York, 1978, pp. 56-57.

¹⁴ Schildt: *Inhimillinen tekijä*, op. cit., p. 158.

¹⁵ Pesciolini, Nicoletta: *Alvar Aalto*, in «Ottagono», aprile, 1/1966, p. 80.

¹⁶ Trebbi, Giorgio: *Chiesa di Riola*, Verona, 1978, p. 9.

no, terrazzo, patio) rappresentano nell'opera aaltiana luoghi democratici con l'egualitarismo sociale e civile essendo luoghi primari del rapporto umano, e sono generalmente gli spazi più essenziali e stimolanti dei suoi organismi architettonici.¹⁷ La collettività e la socialità della cultura e della mentalità italiana sembrano affascinare Aalto, noto anche per la sua natura estroversa e loquace.

L'architettura esterna negli interni è un tema di Aalto che risale all'Italia, alle città medievali dove architetture esterne provocano un'illusione di uno spazio interno. Aalto vuole spesso, al contrario, creare spazi interni che alludono ai temi dell'architettura all'aperto e vuole formare "l'architettura nell'architettura". Per esempio già nella Casa Manner (1923) a Töysä c'è un vestibolo centrale ottagonale che ha gli elementi dell'architettura esterna; è come se fosse un cortile. Anche il ridotto del dopolavoro operaio di Jyväskylä (1924) provoca l'impressione della facciata esterna, rassomigliando a un'abside di una chiesa italiana. Molte volte nei suoi disegni, come per esempio nel caso del Palazzo della cooperazione agricola della Finlandia sudoccidentale (1927) a Turku, ha progettato scale e vestiboli con gallerie e colonnati che formano "esterni negli interni" e quest'idea si verifica anche nelle opere più tarde, come nella Villa Mairea (1938) a Noormarkku con "colonne" di legno.

La sua idea di fare comunicare gli spazi interni con la natura, deriva dall'architettura italiana, soprattutto dal motivo di un atrio romano che diventa una delle caratteristiche più

aaltiane della sua opera e che appare spesso con molte varianti. L'atrio lo interessa perché combina le forme che rappresentano sia motivi tipici dell'architettura dell'aria aperta sia della casa intima e in connessione a esso critica l'architettura nordica che, al contrario di quella italiana, fa una distinzione esatta tra questi due motivi.¹⁸ A volte l'atrio può apparire ai piani di complessi, come nel caso del progetto della Chiesa di Viinikka (1927), in cui il piano della composizione richiama quello delle case romane con atri e anche nella parrocchia è centralizzato un atrio. Nel nucleo di un cortile ha addirittura disegnato una cisterna rettangolare. Un esempio di un atrio più concreto è stato realizzato nella Villa Väinölä (1926) a Alajärvi, che per ragioni climatiche è però coperto, invece nei primi progetti chiamati "Atriumtalo" (1925) si trova ancora un autentico atrio pompeiano. Più tardi il tema diventa più oscuro, per esempio rappresenta soltanto un luogo centrale per i percorsi comuni o per le gallerie, come nel caso di Rautatalo (1951-54) a Helsinki, illuminato dall'alto verso il basso. Invece nella Casa d'atelier di Muuratsalo (1953) è di nuovo all'aperto e riempito dal romanticismo delle rovine con una "cisterna" per il fuoco. Usa soluzione che si basa sull'idea di un atrio anche negli appartamenti urbani, per esempio, a Hansaviertel (1954-57) a Berlino.

Aalto dà importanza alle scalinate sia nel giardino sia negli interni, come per esempio nella Casa Manner (1923), presso la quale ha collocato anche un giardino italiano a gradoni¹⁹, e in molti progetti delle chiese

sulle colline, su cui si arriva attraverso le scalinate. Secondo Schildt, Aalto da ora in poi presterà particolare attenzione a queste strutture, tanto che molte volte si rifarà alla *Divina Commedia* dicendo che: "la parte peggiore dell'inferno è costituita dalle proporzioni sbagliate delle scalinate". Il suo interesse verso le scalinate rimane vivo durante tutta la carriera ed esse risultano essere spesso in qualche modo connesse all'Italia, per esempio rassomigliando ai ponti veneziani, alle scalinate del primo Rinascimento coperte da gallerie e alla scalinata della Piazza di Spagna a Roma.²⁰ Ricorre al motivo dei terrazzamenti, o del terreno o della struttura architettonica, per esempio nel centro di Seinäjoki (1951-69), negli appartamenti terrazzati di Kauttua (1938), nella Maison Carré (1959) in Francia e nelle pareti a gradoni verticali della Casa per gli studenti (1948-49) presso il Massachusetts Institute of Technology a Boston.

Il cortile italiano è un tema che alcune volte si realizza come un vero e proprio chiostro toscano, per esempio nel progetto della Cappella di Jyväskylä (1925) che contiene quasi una copia del chiostro che si trova presso San Lorenzo o del cortile del Palazzo Medici-Riccardi a Firenze, come pressapoco anche il roseto nei primi progetti della Chiesa di Muurame (1926) con la loggia e il muro di recinzione, e alcune volte ha raggruppato i suoi complessi a carattere religioso intorno a un cortile chiuso. Per i progetti della Casa delle guardie ci-

vili di Jyväskylä (1926) Aalto ha disegnato un cortile interessante, creando un effetto bucolico con due torri cilindriche al rustico, due pioppi lombardi e una terrazza da pranzo con una elegante scalinata balaustrata. La differenza dei livelli e delle altezze nel cortile dà l'idea di un forte spirito mediterraneo.²¹ Più tardi i suoi cortili assumeranno un aspetto moderno, però molte volte lo spirito è ancora quello dei cortili italiani con le logge, come nei progetti del Museo d'arte di Tallinn (1937).

L'importanza del ruolo svolto dalla luce nel lavoro di Aalto può essere interpretata come un'ispirazione mediterranea, ed italiana in particolare nel caso di Aalto. La fortissima luce solare che pervade l'architettura italiana lo ispira anche in Finlandia a creare effetti uguali con la scelta di materiali dalle superfici e dai colori chiari, con la costruzione di muri interi che meglio rifrangono i raggi del sole e con l'uso svariato della luce del giorno. Per esempio l'uso cui ricorre del marmo bianco di Carrara ha il compito di porre l'edificio in rapporto alla luce dell'ambiente²². Nell'illuminazione degli interni segue spesso l'esempio degli atri delle case pompeiane rischiarati dalla luce naturale o da quella di una lampada ricostruendo una stanza cubica illuminata dall'alto in basso come il cielo all'aperto e non orizzontalmente attraverso le finestre sulle pareti. Per esempio questo tema viene applicato alla Biblioteca di Viipuri (1927-1935) e alla sede di Turun Sanomat (1928-

¹⁷ Mosso, Leonardo: *Alvar Aalto, internazionalismo e tradizione*, in «Casabella», 415-16/1976, p. 31.

¹⁸ Aalto Alvar: *Porraskiveltä arkihuoneeseen*, in «Aitta», 1/1926, pp. 63-69.

¹⁹ Angeletti, Paolo: *Prima di Villa Mairea*, in AA.VV., *Alvar Aalto. Il Baltico e il Mediterraneo*, Venezia, 1990, pp. 27, 32.

²⁰ Schildt: *Valkoinen pöytä*, op. cit., pp. 203, 205.

²¹ Pearson: op. cit., pp. 48-50.

²² Mosso, Leonardo: *La luce nell'architettura di Alvar Aalto*, Milano, (s. d.).

1930).²³ Secondo Bruno Zevi Aalto intende modellare l'architettura "con la luce e per la luce".²⁴

La **libertà compositiva** è una caratteristica che viene associata all'"architettura minore" delle città spontanee italiane e quindi agli influssi italiani; però molte volte si tratta di modelli più vicini trasferiti al Nord, tra l'altro dall'architetto svedese Gunnar Asplund. Per esempio, a proposito dell'articolazione capricciosa delle finestre nella Casa Laurén (1952) a Jyväskylä è difficile dire se Aalto abbia seguito i modelli italiani o quelli di Asplund. Questo senso della libertà si verifica anche nel suo modo di applicare elementi classici ai materiali non classici, per esempio nella Casa della guardia nazionale di Seinäjoki (1925) popolarizza gli elementi e le decorazioni classiche in legno.²⁵

Questo interesse di Aalto verso le città e la cultura italiana fa sì che egli assuma un atteggiamento più tollerante nei confronti del **passato**, anche nell'ambito del funzionalismo. Per esempio scrive: "Il passato non torna mai. Ma nemmeno sparisce completamente. E ciò che è stato riemerge sempre in una forma nuova"²⁶. Esprime ancora il suo rispetto verso il passato scrivendo in un altro articolo: "Quando vediamo in che modo i tempi passati sono stati capaci di essere internazionali, spregiudicati e allo stesso tempo fedeli a se stessi, pos-

siamo recepire senza esitazione influssi dalla vecchia Italia, Spagna e dalla nuova America. I nostri antenati saranno sempre i nostri maestri"²⁷.

Come abbiamo visto, l'italianità non si trova soltanto nell'imitazione di uno stile e nelle forme decorative. Infatti gli influssi italiani sono più spesso connessi ai rapporti tra spazi interni ed esterni e al modo di concepire uno spazio; per Alvar Aalto l'italianità si verifica nel modo di capire uno spazio secondo ideali democratici: coltiva interesse verso gli spazi comuni come la piazza, il cortile, l'atrio e la scalinata che raccolgono le stanze e gli edifici insieme e offrono un posto per i rapporti sociali, sia entro una famiglia, sia entro la società. Studia anche il rapporto tra spazi intimi e pubblici, il che porta tra l'altro al procedimento della struttura esterna verso l'interno e continua ad esaminare il rapporto tra l'esterno e l'interno attraverso, ad esempio, la luce. Anche la torre esprime un senso democratico essendo un punto di rilievo nell'immagine del luogo, comune a tutti. Al livello di forme questi concetti di spazi vengono realizzati in modo italiano spontaneamente, anche irregolarmente e asimmetricamente, sfruttando la natura propria al terreno italiano, soprattutto quello saliente o a gradoni. Egli cioè ha forzato le strutture, senza però trascurare i principi dell'armonia.

²³ Groak, Steven: Notes on Responding to Aalto's Buildings, in *Alvar Aalto, Architectural Monographs* 4, London, 1978, p. 97.

²⁴ *Dizionario Enciclopedico di Architettura e Urbanistica*, op. cit., pp. 6-7.

²⁵ Gli esempi citati in questo articolo si basano principalmente al materiale di disegni e foto raccolto da Göran Schildt in Schildt: *Valkoinen pöytä*, op. cit., Luettelo vuosien 1912 ja 1917 välisistä töistä, pp. 261-192.

²⁶ Aalto, Alvar: *Maalarit ja muurarit*, in «Jousimies», 1921, pp. 50-51.

²⁷ Aalto, Alvar: *Menneiden aikojen motiivit*, «Arkkitehti», 1922, pp. 24-25.

Luigi de Anna

La lingua animalesca. Riflessioni su un aspetto del logocentrismo

Di tutti i cambiamenti di lingua che deve affrontare il viaggiatore in terre lontane, nessuno uguaglia quello che lo attende nella città di Ipazia, perché non riguarda le parole ma le cose. Entrai a Ipazia un mattino, un giardino di magnolie si specchiava su lagune azzurre, io andavo tra le siepi sicuro di scoprire belle e giovani dame fare il bagno: ma in fondo all'acqua i granchi mordevano gli occhi delle suicide con la pietra legata al collo e i capelli verdi d'alghe.

(Italo Calvino, *Le città invisibili*)

Una sera, in casa di Lauri Lindgren, tolte le mense, la conversazione cominciò a scivolare verso la definizione di "bella lingua". Lo spunto era partito da alcune osservazioni fatte a proposito del neerlandese, lingua parlata da uno degli ospiti, il professor Jaap Spa. Alla cena erano presenti dodici commensali, e a causa della loro varia origine, si erano dovute usare sei lingue diverse. Il rumeno aveva primeggiato, anche in virtù della presenza di Emil Costantinescu, rettore dell'università di Bucarest. Il padrone e la padrona di casa parlavano tra loro in svedese, ma ovviamente anche il finlandese aveva avuto la sua parte, mentre gli altri stranieri comunicavano usando alternativamente l'italiano, il francese e l'inglese. Effettivamente il neerlandese

non lo si era ascoltato, ma oramai il giudizio (espresso però solo da una parte dei commensali) era inappellabile: brutta, anzi, bruttissima lingua. Ignorandone nei dettagli la struttura morfosintattica e il lessico, tale giudizio era stato motivato, da chi lo aveva espresso, soprattutto su una base di valutazione fonologica. L'amico Jaap non se ne ebbe, sapendo benissimo che questa opinione è largamente diffusa¹. Naturalmente, egli ci fece capire, ai suoi orecchi il neerlandese suona ben diverso, anzi suona come una dolce melodia. Probabilmente ora che vive da anni in Francia quella pronuncia per noi così ostica, gli ricorda la dolcezza della sua terra, una terra gentile, indubitabilmente civile...

In forma garbata, anzi scherzosa,

¹ Le lingue di questo ceppo non hanno mai goduto, per lo meno dal punto di vista italiano, di grande popolarità sul piano della valutazione estetica. Renzo Sabbatini ha raccolto alcuni esempi riguardanti il fiammingo, risalenti alla letteratura italiana tre-quattrocentesca. Quella della difficoltà di comprensione e dell'asprezza del fiammingo è divenuto un vero e proprio *topos*, basterà citare il giudizio di Lodovico Guicciardini, secondo il quale è una lingua "molto difficile da imparare, e più difficile ancora a pronunciare, tanto che i fanciulli nati in questo proprio suolo, sono ben grandicelli, avanti che lo possano ben formare e rofferire" (*Descrizione di tutti i Paesi Bassi, altrimenti detti Germania inferiore*, Anversa 1567, p. 28, citato da R. Sabbatini, «Quali fiamminghi tra Guizzante e Bruggia», in: *Europa e Mediterraneo tra Medioevo e prima età moderna: l'osservatorio italiano*, a cura di S. Ginsi, Pisa 1992, p. 228).

il pregiudizio logocentrico era riaffiorato anche là dove meno lo si poteva aspettare, e cioè tra persone abituate a studiare e insegnare, e quindi ad accettare, le lingue degli altri. Testimonianza dunque questa del fatto che il pregiudizio di cui dicevamo ha radici ben profonde. Questo atteggiamento mentale si ricollega però direttamente a un concetto altrettanto fondamentale, quello di "bellezza" di una lingua. Già, che cosa significa "una bella lingua"? Quali sono le norme in base alle quali un simile giudizio, o apprezzamento, può essere espresso? Voler dare una risposta a una simile domanda significherebbe ripercorrere la storia del pensiero linguistico dai suoi albori fino ad oggi, cosa che ovviamente non intendiamo fare e ci basterà rimandare a un lavoro pubblicato da André Martinet nel 1965 nella *Revue d'esthétique*, e ripubblicato nel 1969 con il titolo di *Peut-on dire d'une langue qu'elle est belle?* Dal nostro punto di vista, cioè del parlante una lingua di ceppo indoeuropeo, si potrebbe sbrigativamente fare riferimento a una caratteristica dominante, il vocalismo. La ricchezza di vocali è, ad esempio per l'italiano, una delle basi di valutazione di questa "estetica" empirica, e spiega il successo del toscano, anche se l'orgoglio linguistico dei toscani è stato contestato da molti, a cominciare dai liguri. Naturalmente il giudizio di "bellezza" o "bruttezza" espresso su una lingua è il risultato anche di altre pulsioni, infatti come precisa Martinet (pp. 48-49): "Sur la base d'un examen même sommaire du problème, on peut poser comme un fait que la plupart des jugements esthétiques portés sur les langues sont conditionnés par tout autre chose que par les qualités intrin-

sèques de ces outils de communication et d'expression. Ils se fondent en fait sur les sentiments qu'on éprouve pour la nation qui fait usage de la langue en cause, sur la nature des contacts qu'on a établis avec ses usagers, sur le goût que l'on a pour le pays où on l'a entendue, sur l'attrait de la littérature dont elle est le support, attrait qui résulte, surtout dans une langue étrangère, plus de la substance du message que de la forme particulière qu'il revêt dans cette langue".

Non sarà necessario tornare qui sulle argomentazioni, ben note, avanzate da Dante Alighieri nel *Convivio* e soprattutto nel *De vulgari eloquentia*, ma sarà comunque opportuno ricordare che quest'ultima opera, composta tra il 1304 e il 1305, rappresenta una delle principali testimonianze di quello che appunto possiamo definire come *logocentrismo linguistico*. Nel primo libro dello scritto dantesco, pur facendosi riferimento all'ebraico come lingua dalla quale vennero originate tutte le altre, si ricorda come, dopo la confusione che seguì la costruzione di Babele, si generassero tre lingue, la greca, la germanica e una propria dell'Europa meridionale (che oggi possiamo definire *romanza*). Da essa nacquero i tre idiomi volgari, e cioè il francese, il provenzale e l'italiano. Naturalmente Dante fin qui non intendeva tracciare che un abbozzo di storia linguistica, dato che ciò che più gli interessava era la definizione, che seguirà, di *volgare illustre*, ma già in questa delimitazione delle principali lingue incontriamo gli elementi qualificanti del pregiudizio logocentrico. Le *nostre* lingue, cioè quelle parlate nell'Europa latina e germanica latinizzata, sono quelle "civili". E qui "civiltà" va inteso come espressione di

un sistema religioso-culturale (e cioè quello di matrice cristiano-occidentale), piuttosto che di un sistema linguistico in sé.

L'opinione di Dante fu a lungo rispettata, anzi, si potrebbe dire che nella sostanza lo è tutt'oggi. Non sono mancate però le voci dissenzienti. Già nel 1785, Melchiorre Cesarotti (1730-1808), che fu professore a Padova di greco e di ebraico, nel suo *Saggio sulla filosofia delle lingue*², affermava che

Niuna lingua originariamente non è né elegante né barbara, niuna è pienamente e assolutamente superiore ad un'altra.

Il, moderato, illuminismo del Cesarotti, aveva qui agito col risultato di limitare un orgoglio culturale che aveva portato alla nascita in Grecia, e poi alla sua diffusione altrove, di un termine come *barbaro*, efficace mo-

do di definire l'*altro da noi* richiemandosi, per lo meno inizialmente, proprio a una connotazione dell'espressione verbale, per ampliarne poi l'uso ad altri, ben più impegnativi contesti³. E' evidente che il concetto di *barbaro* aiuta a definire, per contrasto, quello di *civile*, e che di conseguenza la lingua debba essere vista non soltanto nella sua strutturazione morfosintattica, o lessicale, o fonetica, ma anche come espressione di una società che, tramite essa, riesce, in misura che varia da popolo a popolo, a creare un sistema culturale capace di imporsi anche al di fuori della propria area geografica. A ragione quindi un noto italianista ha scritto che "la storia di una lingua dovrebbe essere una sintesi della sua storia *interna e esterna*"⁴. Il tema del pregiudizio logocentrico, se applicato alla storia della lingua, ci aiuta del resto a meglio definire il modo in cui società

² M. Cesarotti, *Saggio sulla filosofia delle lingue applicato alla lingua italiana*, Milano-Napoli 1960, pp. 306-316.

³ Riprendiamo la spiegazione etimologica del termine *barbaro* come indicata da Emidio De Felice: "L'etimo lontano è il greco antico *bárbaros* (da una radice onomatopeica **barbar-* 'balbettio', che riappare nel sanscrito *barbarah* e, in forma analoga, nel latino *balbus*, con gli stessi significati) 'balbuziente, che balbetta, che non sa parlare': da questo significato proprio e originario l'aggettivo greco fu poi esteso, con valore spregiativo, a designare tutti coloro che non parlavano il greco, ma lingue che per i Greci erano come un balbettio incomprensibile, e quindi assunse il significato di 'non greco, straniero'. Il greco *bárbaros* fu accolto in latino come prestito, adattato in *barbarus*, prima nel significato originario di 'non greco, di lingua non greca', poi trasferito all'ideologia nazionalistica romana di 'che parla una lingua diversa dal latino; straniero (rispetto ai Romani)', infine, nell'ultima età repubblicana, quando la cultura e la lingua greca sono diffuse anche a Roma con pieno riconoscimento della loro parità o anche superiorità, di 'che parla lingue diverse dal latino e dal greco, non latino e non greco'. In età imperiale *barbarus* viene esteso a denominare, sempre spregiativamente, tutti i popoli che non fanno parte dell'Impero romano, e nella sfera cristiana anche i popoli che professavano religioni diverse dal cristianesimo (esclusi gli Ebrei, la cui religione era considerata il precedente diretto di quella cristiana). Nell'ultima età imperiale e nell'alto Medio Evo *barbarus* definisce sempre più specificatamente i popoli di etnia, civiltà, religione e lingua diversa (giudicate inferiori), stanziati ai confini dell'Impero e quindi insediatisi al suo interno per lo più con la forza delle armi, e in particolare i Germani, gli Slavi, gli Ungari e gli Unni, e più tardi gli Arabi o i Saraceni" (E. De Felice, *Le parole d'oggi*, Milano 1984, p. 83). Il concetto linguistico applicato al termine *barbaro* è peraltro da mettersi in stretta relazione al giudizio dato in sede storica sui popoli delle *Völkerwanderungen*, con i due estremi rappresentati dalla condanna espressa dagli autori classici e della rivalutazione romantica (sugli atteggiamenti assunti dalla storiografia a questo proposito vedi la sintesi di F. Cardini, recensione a *I Goti* di H. Schreiber, «Antologia Viessesux», 67, 1982, pp. 106-107).

⁴ Ž. Muljačić, *Introduzione allo studio della lingua italiana*, Torino 1971, p. 276.

e civiltà diverse si sono intersecate nel corso dei secoli. La storia dei loro rapporti non è infatti basata solo su conflitti di interessi, su spinte e contropunte di carattere geopolitico, ma anche su una forma di descrizione del *diverso*, che basata sui testi scritti, serve però talora come arma di propaganda, anche al di fuori dell'area culturale alla quale l'annotazione è destinata.

L'Occidente europeo, per molti secoli, ha avuto bisogno di confrontarsi con una minaccia esterna, come ha avuto necessità di espandersi in aree geografiche limitrofe. L'opera di difesa o di conquista si serve di strumenti di vario tipo, che non sono solo economici e militari. L'ideologia del *sé*, della pienezza, dell'orgoglio del *sé*, viene costruita su molti elementi, non ultimo quello della definizione dell'alterità linguistica. *Barbaro* è in sostanza chi non parla come noi, agli inizi addirittura chi non *pronuncia* una parola come noi facciamo. Anzi, ci ricorda Georges Mounin, per i greci "La parola *barbari* era eloquente: nata per armonia imitativa al fine di indicare i gridi degli uccelli, poi applicata come peggiorativo a coloro che non parlavano il greco, evoca l'atteggiamento frequente presso le popolazioni primitive, per le quali la

loro lingua soltanto merita il nome di lingua, le altre essendo quasi sempre intese come espressioni animalesche e patologiche⁵". La caratterizzazione della diversità fonologica è infatti uno dei primi indicatori della *diversità* intesa in senso più generale. L'emigrante, lo straniero, ma anche chi proviene da diversa area dialettale, è subito identificato in base non tanto alla correttezza della lingua parlata (non tutti sono in grado di valutare e giudicare la qualità dell'errore grammaticale) quanto alla pronuncia della medesima.

Un esempio famoso, comunque riguardante un caso di "snobismo" fonologico, è quello riportato da Catullo nel I secolo a.C.:

Chommoda dicebat, si quando commoda vellet
Dicere, et insidias Arrius hinsidias,
Et tum mirifice sperabat se esse locutum,
Cum quantum poterat dixerat hinsidias.
Credo, sic mater, sic liber avonculus eius,
Sic maternus avos dixerat atque avia.
Hoc misso in Syriam requierant omnibus aures:
Audibant eadem haec leniter et leviter
Nec sibi postilla metuebant talia verba,
Cum subito adfertur nuntius horribilis,
Ionios fluctus, postquam illuc Arrius isset,
Iam non Ionios esse, sed Hionios⁶.

Il differente modo di pronunciare può assumere beninteso significati diversi: indica l'estraneità etnica, ma

anche la provenienza campagnola o provinciale⁷, rivela lo *status* sociale, e questo succede ancora oggi ad esempio in Inghilterra, o il grado di istruzione, o infine, come nel caso citato da Catullo, il desiderio di essere "alla moda". In ogni caso, la pronuncia aiuta a catalogare, a classificare la persona con cui entriamo in contatto. Lo stesso criterio può essere però applicato a più ampi usi. Esso può aiutarci anche nel definire l'*alterità assoluta*, quella cioè che nei secoli passati distingueva noi, i popoli di una società cristiana che affondava le proprie radici nell'eredità classica, non solo dai *barbari*, ma anche da quelle popolazioni che dimoravano nella fascia marginale dell'*orbis* e che geografi, storici, filosofi, sentivano come territorio di transizione tra un *cosmos* ordinato dalle nostre leggi (perfino grammaticali e fonetiche, dobbiamo aggiungere) e un *caos* in cui pullulavano tanto le diversità relative, i popoli "primitivi", quanto quelle assolute, e cioè i "mostri".

Il tema della teratologia è stato trattato a più riprese e da diverse angolazioni; l'aspetto linguistico di questa disciplina è però rimasto in ombra⁸, anche per il semplice fatto che il linguaggio delle popolazioni ferine o semi-ferine, per non parlare

dei mostri veri e propri, non viene comunemente illustrato nelle fonti e di esso ne ignoriamo sia la struttura morfosintattica che il lessico. In effetti, se ne dovrebbe dedurre, il *monstrum*, nel nostro caso il *primitivo*, non ha lingua, o meglio, non ha una lingua come la nostra. I "mostri" non *parlano*, ma *sibilano*, *ululano*, *gracidano*. In realtà, è ovvio, chi ne ha raccolto la memoria, e cioè il viaggiatore, il mercante, il missionario, sa che costoro dispongono di un linguaggio, ma esso è appunto lontano dal nostro, è, insomma, una *lingua animalesca*. Devia cioè dalle regole (ma sono, ovviamente le *nostre* regole) che strutturano e plasmano il *logos*. L'incapacità a comprendere la parlata locale, fatto che doveva risultare particolarmente frustrante per un mercante o un missionario⁹, spiega solo in parte questo tipo di giudizio, su cui tra breve ci soffermeremo indicandone alcuni esempi, che si trasforma presto, appena cioè l'informazione di carattere orale si trasmette al testo scritto, in fonte di pregiudizio. Anche la *parola animalesca* rientra così nello xenoletto, e diviene un importante ausilio nello studio dell'allofonia culturale. Il pregiudizio infatti si basa inizialmente proprio su quella valutazione fonologica cui facevamo

⁵ G. Mounin, *Storia della linguistica dalle origini al XX secolo*, tr. it., Milano 1968, p. 83.

⁶ C. Valerius Catullus, ed. W. Kroll, Stuttgart 1968⁵, 84, p. 258. Qui Catullo intendeva ovviamente ironizzare sull'ipercorrettismo di Arrio, il quale cercava di imitare la dotta pronuncia greca. Sull'aspirazione della *h* latina, così sintetizza Veikko Väänänen: "A l'initiale, la non-articulation de *h*, qualifiée de vulgaire, était sans doute d'origine rustique [...] Aussi les omissions de *h*, ainsi que les *h* mal placées, sont-elles nombreuses dans les inscriptions populaires de Pompéi et ailleurs [...] Malgré l'affectation des rhéteurs et des pédants qui prononçaient l'*h* initiale encore à l'époque de saint Augustin (Conf. I,18,29), il n'en reste pas de trace en roman (l'*h* « aspirée » du français est d'origine germanique)" (V. Väänänen, *Introduction au latin vulgaire*, Paris 1967, p. 57; per l'edizione italiana di quest'opera fondamentale vedi *Introduzione al latino volgare*, a cura di A. Limentani, terza edizione italiana, Bologna 1982). Per quanto riguarda più in generale i vari problemi riguardanti il rapporto tra latino e greco basterà rimandare a G. Bonfante, *La lingua latina parlata nell'età imperiale*, in: *Scritti scelti di Giuliano Bonfante*, a cura di R. Gendre, Alessandria 1987, II, pp. 587-630 (studio pubblicato originariamente nel 1983).

⁷ La stessa lingua latina pagò in una certa misura lo scotto di essere considerata una parlata campagnola, vedi G. Bonfante, *Le latin, «langue de paysans»*, in: *Scritti scelti* cit., II, pp. 443-453, con riferimenti soprattutto ad aspetti lessicali (studio originariamente del 1954).

⁸ Un contributo stimolante è stato recentemente fornito da Pierangiolo Berrettoni, il quale ha studiato il rapporto che intercorre tra teratologia e norma linguistica (con particolare riferimento alla fonetica) come espressa nel secolo passato. Lo scopo del lavoro è, tra l'altro, di individuare la *trasgressività* rispetto alla legge della scienza (*Mostri, disordine e leggi fonetiche*, in: *Atti del III Congresso degli italianisti scandinavi*, Turku 1993, in stampa).

⁹ Saranno proprio questi ultimi, mossi da esigenze pratiche, a far progredire a partire dal XVII secolo le nostre conoscenze sulle lingue extraeuropee ed è grazie a loro che possiamo conoscere qualcosa delle parlate di popoli scomparsi, come i Caribi insulari, i Galibi della Guyana, alcuni popoli di indiani della Florida e così via (E. Déprez, *Les grandes voyages et les grandes découvertes jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, «Bulletin of the International Committee of Historical Sciences», 9, 1930, Paris 1930, p. 603).

in precedenza riferimento. Il *sibilare*, l'*ululare*, il *gracidare* rimandano tutti a caratteristiche legate a suoni; l'elemento costituito dalla pronuncia, è infatti quello che più facilmente percepiamo. Questa percezione del suono, diviene un monema intorno al quale ruotano i giudizi di chi a quel sistema linguistico è estraneo non riuscendo a penetrarlo.

Abbiamo però la sensazione, e ciò ci sembra essere confermato dalle fonti esaminate, che la severità di giudizio si accentui col passare dei secoli. E' del resto indubbio che la latinità fu caratterizzata da una maggiore tolleranza linguistica di quanto non lo siano state le epoche seguenti, o per lo meno la romanità non tendette a una sistematica oppressione delle parlate locali, e non sviluppò di conseguenza quella forma di "imperialismo" linguistico che invece si manifesterà più tardi. Questo non vuole comunque dire che i romani fossero più curiosi o attenti nei confronti delle altre lingue di quanto non fossero stati i greci, tanto che, nota Mounin, "Plauto, nel suo *Poenulus*, mette qualche riga di preteso cartaginese, che vale quanto il turco del *Bourgeois gentilhomme*"¹⁰. Possiamo però avanzare l'ipotesi che non furono solo le conseguenze delle invasioni, o le inevitabili esigenze di ordine politico e religioso a determinare i cambiamenti in questo campo. Probabilmente agì come concausa del formarsi del pregiudizio anche il mutamento più specificatamente linguistico che si verifica in molte parti della Romania verso la fine dell'età imperiale. Come, a proposito dell'Italia, ha ricordato Muljačić sulla scorta di W.

von Wartburg, "la maggior parte dei cambiamenti accaduti nel territorio della Toscana odierna accadde prima della fine del quinto secolo. Fino all'anno 1.000 vi si svolsero quasi tutti i cambiamenti fonologici importanti"¹¹. Se a questo aggiungiamo quanto rilevato dal Devoto, il quale ha indicato le due fasi più antiche dei cambiamenti fonologici riguardanti l'italiano, che coprono un arco di tempo che va da Carlo Magno al Duecento, possiamo ritenere che i mutamenti interessanti la cultura d'Occidente, nonché le grandi trasformazioni economiche e politiche, si accompagnano a un periodo in cui una nuova lingua non solo si sta creando (è appunto il momento della sua gestazione, della sua nascita e della sua affermazione), ma si stanno formando quei metri di valutazione socioculturali che aiuteranno l'Occidente, e non solo l'area romanza, a definirsi, permettendole di meglio affrontarne la storia esterna. Come ha indicato la linguistica sociologica, basti ricordare Meillet, il quale sottolineò come i cambiamenti di struttura sociale generino i mutamenti di struttura linguistica, bisognerà tenere presenti questi cambiamenti che investono i vari aspetti della lingua, nel nostro caso con particolare riguardo all'evoluzione fonologica, che caratterizza appunto il passaggio dal latino al volgare. La complessità di una realtà fatta di lingue e dialetti diversi, di popoli che si amalgamano e si frammentano, di regioni che via via si staccano dal centro rappresentato da Roma e dal suo latino, ha una proiezione nella varietà delle pronunce. Le invasioni cosiddette barbariche accentuano il

fenomeno; i particolarismi linguistici delle varie parti della Romania risultano rinvigoriti sia in conseguenza dell'isolamento che dell'influenza esercitata dalle lingue germaniche¹². Al tempo stesso, su di un piano politico, si rivela il profondo contrasto che divide i nuovi venuti dai vecchi cittadini dell'impero. La progressiva germanizzazione di esso procede non senza contrasti. La figura del germano, signore della guerra, ma anche rozzo e incolto alleato, occupa un posto di rilievo nella letteratura (e nella satira) del tempo. Possiamo ben immaginare come già allora si scherzasse a Roma e negli altri centri in cui la latinità cercava di resistere, sul loro modo di parlare e di pronunciare il latino. Nell'*Anthologia latina* troviamo un esempio di questo modo di beffeggiare il "barbaro invasore":

Inter 'eils' Goticum 'scapia matzia ia drincan'
non audet quisquam dignos edicere
versus¹³.

Questo stereotipo del "barbaro" dal pesante accento germanico (si dice che Ovidio si vergognasse di avere appreso il getico, lingua nella quale

aveva scritto un poema in onore di Augusto, poi andato perduto) si sovrappone a quello già esistente del "rustico", presente ad esempio in Varrone (116-27 a.C.). Varrone non fu del resto che uno dei primi grammatici a denunciare i rusticismi che stavano invadendo il latino, cui oppose la corretta pronuncia romana¹⁴. Pur senza voler accentuare una frammentarietà del latino tardo, su cui molto si è discusso¹⁵, è indubbio che per comprendere appieno il punto di partenza che ci porterà alla *lingua animalesca*, dobbiamo tenere presenti le differenze linguistiche definibili come diastratiche e diatopiche. Il pregiudizio logocentrico, iniziato nella dimensione diatopica, si estende infatti a quella diastratica. Il dato linguistico cioè che in origine poteva essere considerato come una semplice variante locale, o come una parlata autoctona, si trasforma, una volta che il parlante si è trasferito nella parte dell'*orbis* dominata da Roma, in promotore di pregiudizio sociale.

La dinamica che oppone la *koiné* latina alle nascenti lingue nazionali, sembra rispecchiare quella che divide

¹² M. Dardano-P. Trifone, *La lingua italiana*, Bologna 1985, p. 22.

¹³ *Carmina Codicis Parisini 10318 olim Salmasiani*, in: *Anthologia latina, I, Carmina in codicibus scripta*, ed. S. Bailey, Stuttgartiae 1982, 279, p. 201. Secondo P. Scardigli, *Lingua e storia dei Goti*, Firenze 1964, questo epigramma, da lui a più riprese citato, potrebbe effettivamente rappresentare un esempio della lingua gotica. Ringrazio il collega Hannu Laaksonen, studioso della colonizzazione vandalica del nord Africa, per aver richiamato la mia attenzione su questo testo. Sul latino dei territori dove si instaurerà la dominazione vandalica vedi G. Bonfante, *Il latino d'Africa*, in: *Scritti scelti* cit., II, pp. 632-646.

¹⁴ Proprio all'ironia espressa da Catullo si ricollega il brano varroniano tratto dal *De lingua latina*, 5,97: "Latino rure edus, qui in urbe, ut in multis A addito, haedus", citato da V. Väänänen, *Recherches et récréations latino-romanes*, Napoli 1981, p. 30. Il ruolo attribuito al suono (*vox*) nel pensiero grammaticale latino è stato esaminato da Wolfram Ax, *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Göttingen 1986, pp. 15 e segg. Ringrazio il collega Toivo Viljamaa per i chiarimenti che mi ha fornito a questo proposito.

¹⁵ Si veda l'analisi riguardante il problema del frazionamento o dell'unità del latino tardo presentata da A. Vàrvaro, *Storia, problemi e metodi della linguistica romanza*, Napoli 1968, pp. 293 e segg., oltre a G. Devoto, *Il linguaggio d'Italia. Storia e strutture linguistiche italiane dalla preistoria ai nostri giorni*, Milano 1974, pp. 165 e segg. Sulla storia dei suoni in epoca medievale basterà qui rimandare a M. Fogarasi, *Nuovo manuale di storia della lingua italiana*, Budapest 1987, pp. 55 e segg.

¹⁰ Mounin, op. cit., p. 88.

¹¹ Ž. Muljačić, *Fonologia della lingua italiana*, Bologna 1972, p. 139.

i latini dai nuovi arrivati¹⁶. Prima che le diverse lingue si amalgamino, prima che le nuove strutture politiche si affermino, passeranno molti secoli, segnati da conflitti, da invasioni, da lotte che non sono solo di assestamento ma di vero e proprio dominio. I cambiamenti, così profondamente radicali, non avvengono senza violente lacerazioni; il "barbaro" viene ad essere identificato con l'invasore e l'oppressore dell'antica libertà. L'odio e la crudeltà di un'epoca pur sempre di ferro giocheranno la loro parte¹⁷. La nostra storia, la storia che leggiamo sui libri, è fatta però di parole scritte, ci risulta perciò difficile immaginare questo conflitto che oppone popoli diversi senza ascoltarne i rumori, i suoni, le parole insomma. Non possiamo udire i comandi che centurioni e capi clan impartivano, né le bestemmie, le imprecazioni di quelle truppe, e gli stessi sospiri d'amore di quelle genti, al tumulto della battaglia subentra la pace della casa, restano per noi semplicemente un muto segno sulla carta. La storia ha dunque di questi limiti; forse è proprio questa incompletezza fonica delle scritture a impedirci la più profonda comprensione di una cultura e di una età. Ovviamente anche il linguista risente, anzi è proprio lui a soffrirne maggiormente, di una tale limitazione.

E' per questo motivo che il mostro

non parla, o meglio è anche per questo motivo. Non soltanto egli è comunemente muto in quanto concettualmente incapace di comunicare come noi e con noi, in quanto privo di *ratio*, ma egli subisce in misura ancora più rilevante le conseguenze dell'impossibilità di trasferire a un testo scritto la sensazione di una lingua che per i contemporanei in effetti non esiste. Eppure, quel poco che viene detto della *lingua animalesca*, riguarda proprio il modo di pronunciarla.

Lo studio degli allofoni in questo campo non è purtroppo possibile, in quanto la *lingua animalesca* non ci viene descritta nelle sue caratteristiche intrinseche, e la fonematica contrastiva deve di conseguenza limitarsi a registrare la semplice diversità dei suoni, diversità peraltro assoluta, dato che le annotazioni fatte in questo campo tendono a sottolineare la incolmabile distanza che separa il parlare degli uomini, cioè del sé, da quello dei mostri (o di chi si avvicina alla definizione a loro proposito data di totale alienità). Indubbiamente, gli Antichi furono sotto questo profilo molto meno tolleranti dei moderni, che pur hanno accettato le diverse pronunce all'interno di una stessa lingua *standard*¹⁸. Per i primi come per i secondi restano però validi i principi dell'eufonia, che si trasmettono, influenzandolo, direttamente allo stile, cioè a quella forma fondamentale di

acculturazione che distingue appunto l'umano dall'inumano su un piano linguistico¹⁹. Non a caso dunque Révész aveva individuato proprio nell'impossibilità di riprodurre nel nostro linguaggio i suoni emessi dagli animali la discriminante che ci divide da essi e al tempo stesso aveva rifiutato, proprio sulla base di questa considerazione, l'ipotesi di una discendenza del linguaggio dai suoni che essi emettono, i quali non possono essere trascritti nei nostri alfabeti²⁰.

La *lingua animalesca* insomma, e non si tratta soltanto di quella dei mostri, ma anche delle popolazioni semplicemente geograficamente marginali rispetto alla centralità circum-mediterranea, non fa parte della *koiné* linguistica come sentita nell'età antica e medievale, ragion per cui in essa non verranno rintracciati dai grammatici quei fenomeni unificanti o pancronici che invece sono ricercati in altre lingue. Del resto il pensiero grammaticale antico, pur accettando la comune origine delle lingue, non attribuisce a buona parte di quelle della periferia la dignità della parentela con la lingua madre (generalmente l'ebraico), di conseguenza la *lingua animalesca* non rientra nel novero delle lingue vere e proprie perché non uscita da questo ceppo. E non dimentichiamo che questo tipo di atteggiamento che identifica la lingua con una civiltà definita, esplicitamente o implicitamente, come *superiore*, durerà molto a lungo e non scomparirà neppure con

l'affermarsi del positivismo, se è vero che Whitney nel 1876 poteva ricordare le radici indoeuropee delle nostre lingue sottolineando che in esse vanno riconosciute le tappe iniziali del linguaggio²¹.

Piuttosto che figlia di Abele, la lingua animalesca è insomma figlia di Caino; non è generata dal *cosmos* ma dal *caos*.

Quella che abbiamo definito come *lingua animalesca*, è dunque il modo di esprimersi di un popolo, di un gruppo sociale, ma perfino di singoli, categorizzato come *alienità* che può essere o parziale o totale. Nel primo caso essa sarà l'idioma dell'uomo selvatico, nel secondo del mostro vero e proprio. Quella dell'*homme sauvage* è del resto una figura popolare nell'etnografia dei secoli passati²². Massimo Centini sintetizza così le categorie teratologiche: "a. esseri zoomorfi o antropomorfi «impossibili», creati dalla fantasia popolare, o da quanti, svincolati da qualunque canone, ne hanno tramandato l'immagine; b. animali travolti dal dismorfismo che conduce a una totale alterazione formale dell'essere; c. creature antropomorfizzate di memoria classica che incorporano nella loro forma e nei loro atteggiamenti aspetti ora umani, ora animali; d. ibridi ottenuti dall'unione tra uomini e vegetali; e. unicorni, draghi ecc."²³. L'uomo selvatico rientra dunque in parte nella prima categoria e quasi totalmente nella seconda. Poiché ci occuperemo

¹⁶ Una traccia da seguire a questo proposito ci è fornita da Aurelio Roncaglia, *Lingue nazionali e koiné latina*, in: *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia-M. Firpo, I, 1, *Il Medioevo*, Torino 1988, pp. 529 e segg.

¹⁷ Per un approfondimento di questo aspetto delle conseguenze di una conflittualità che coinvolge latini e invasori rimandiamo al nostro *Elogio della crudeltà. Aspetti della violenza nel mondo antico e medievale*, *Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*, edited by T. Viljamaa-A. Timonen-C. Krötzi, Krems 1992, pp. 81-113.

¹⁸ In effetti, per quanto riguarda ad esempio l'italiano, le polemiche hanno coinvolto anche gli studiosi moderni, non tutti convinti che si potesse accettare una diversità di pronuncia, vedi, per più recenti interventi, quanto scrive Alberto M. Mioni, *Fonetica e fonologia*, in: *Dieci anni di linguistica italiana (1965-1975)*, a cura di D. Gambarara e P. Ramat, Roma 1977, pp. 144-145.

¹⁹ Sul rapporto tra eufonia e cacofonia riguardo allo stile si veda ad esempio L. Gáldi, *Introduzione alla stilistica italiana*, Bologna 1971, pp. 27 e segg.

²⁰ Citato da Mounin, op. cit., pp. 21-22.

²¹ Citato da Mounin, op. cit., pp. 23-24.

²² Su di esso si veda F. Tinland, *L'homme sauvage*, Paris 1968 e M. Centini, *L'uomo selvatico. Dalla 'creatura silvestre' dei miti alpini allo yeti nepalese*, Oscar Mondadori, [Milano] 1992 (1a ediz. 1989).

²³ Op. cit., p. 171.

soprattutto della *lingua animalesca* come espressione di popolazioni o gruppi sociali della fascia marginale circum-mediterranea, ricorderemo come la menzione dell'*uomo selvatico* ricorra frequentemente anche nei testi che trattano di geografia, storia ed etnografia nordica, come abbiamo avuto occasione di osservare in altra sede²⁴. Tra i vari esempi forniti dalla letteratura medievale citeremo quello rappresentato da Adamo di Brema (XI secolo), il quale così scrive a proposito dei lapponi:

In asperrimis, quae ibi sunt, alpi-
bus, audivi mulieres esse barbatas,
viros autem silvicolas raro se prae-
bere videndos. Qui ferarum pelli-
bus utuntur pro vestibus, et lo-
quentes ad invicem fremere magis
quam verba proferre dicuntur, ita
ut vix a proximis intelligi queant
populis²⁵.

L'esempio è significativo, e contiene i principali segni indicatori della diversità agli occhi dell'uomo di cultura medievale. I lapponi vivono in un paese selvaggio e non coltivato, le loro donne sono barbute, e questo segno di selvatichezza esteriore è accentuato dal loro vestirsi di pelli; piuttosto che parlare digrignano i denti, come appunto farebbe un animale, e per tale motivo non sono capiti dai popoli vicini. Quelli che in

altre fonti verranno chiamati *wildlappi*²⁶, si collocano dunque all'estremo opposto del nostro universo culturale. La loro diversità linguistica è accentuata dal fatto che non *articolarono* i suoni, ma li emettono senza riuscire a formulare la *parola* come noi la intendiamo. Questa connessione tra geografia (aree periferiche), costumi (rozzezza), mostruosità (la ferinità) e lingua è esemplarmente indicata nel XV secolo in un brano dell'opera cosmografica di Pierre d'Ailly:

Ptolémée, Haly et d'autres anciens auteurs prétendent que dans ces deux régions extrêmes, il y a des hommes sauvages anthropophages au visage difforme et horrible. Haly attribue ce fait à l'inégale répartition de la chaleur et du froid dans ces régions, cause aussi de la perversion des moeurs et de la grossièreté du langage: ce sont des êtres dont il est difficile de dire s'ils sont des hommes ou des bêtes selon l'expression du bienheureux Augustin²⁷.

Qualcuno dei nostri Autori può anche riconoscere la (relativa) umanità della lingua di questi popoli, ma essa resta comunque "barbara". Così Paolo Diacono nell'VIII secolo, per spiegare l'etimologia dell'etnonimo *scritifinni* (cioè i lapponi cosiddetti

sciatori) afferma che "secondo la loro *barbara* lingua, l'etimologia del loro nome viene da *saltare*"²⁸.

Per popolazioni geograficamente a noi più vicine il giudizio sulla *qualità* della lingua può essere edulcorato, ma la sostanza non cambia e il luogo comune affiora comunque. Così scrive Enea Silvio Piccolomini (1405-1464) a proposito degli scozzesi:

Silvestres Scotos lingua uti diversa
et arborum cortices nonnunquam
habere pro cibo²⁹.

Anche qui il legame stabilito tra lingua e stato di natura porta al pregiudizio espresso nei confronti della creatura *silvestre*. Questo si applica naturalmente anche ad altri abitanti dell'*orbis*, secondo Mandeville infatti in uno dei paesi tributari del Prete Gianni si trova una landa desolata,

In quel deserto vi sono molti uomini selvatici, spaventosi da vedere, che hanno corna e non parlano, ma grugniscono come i maiali³⁰.

Ancora una volta riaffiora questa limitazione del non saper *pronunciare* la parola. Tenendo presente la valenza profonda che caratterizza il con-

petto di *verbum* per la cultura antica e medievale, principio non solo ordinatore del mondo, ma anche rivelazione dell'afflato divino³¹, comprendiamo più appieno queste affermazioni che non sono affatto occasionali o dettate da un senso del *curioso* o dall'amore per le *merveilles*. Secondo Sant'Agostino del resto l'unità della fede si riflette nell'unità delle lingue; chi ne resta escluso, ne dobbiamo concludere, diviene parte del mondo *infedele* e quindi non illuminato dalla luce di Dio³².

L'importanza della parola agli occhi degli Antichi è così stata definita da Foucault: "Nella sua forma originaria quando fu dato agli uomini da Dio stesso, il linguaggio era un segno delle cose assolutamente certo e trasparente poiché assomigliava ad esse"³³. E' proprio questa mancanza di trasparenza a turbare l'uomo delle epoche passate, questa non coincidenza tra il *detto* e il *rappresentato* porta alla rottura non solo dei suoi schemi linguistici, ma anche culturali e religiosi. E' inoltre da tenersi presente che l'uomo (o la donna) che si esprime come un animale ha la sua

²⁴ Per la figura del *mostro* dell'Europa nordorientale rimandiamo a quanto abbiamo scritto in *Conoscenza e immagine della Finlandia e del Settentrione nella cultura classico-medievale*, Turku 1988, pp. 339-378; per altri aspetti relativi alla teratologia vedi *Cristoforo Colombo e i mostri del Nuovo Mondo*, Miscellanea di storia delle esplorazioni XVIII, Genova 1993, pp. 39-74. Per la caratterizzazione della "diversità" etnica vedi *Il Settentrione d'Europa nella coscienza italiana tra il XIV e il XVI secolo*, in: AA.VV., *Europa e Mediterraneo* cit., pp. 141-170.

²⁵ *Adami Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, ed. G.H. Pertz, MGH, SS. germ., Hannoverae 1846, IV, 31.

²⁶ Sulla citazioni riguardanti i *wildlappi* tra medioevo e rinascimento vedi T. Pekkanen, *Notes on Tac. Germ. 46,3*, in: «Acta Philologica Fennica». Supplementum II. Studia in honorem Iiro Kajanto, Helsinki 1985, pp. 203-204.

²⁷ Pierre d'Ailly, *Ymago Mundi*, trad. et comm. par E. Buron, Paris 1930, I, 12, p. 241.

²⁸ Pauli *Historia Langobardorum*, ed. G. Waitz, MGH, SS germ., Hannoverae 1878, I, 5 (il corsivo è nostro).

²⁹ Enea Silvio Piccolomini, *I commentarii*, edizione a cura di L. Totaro, Milano 1984, I, 6, vol. I, p. 22. L'attribuzione di una *lingua animalesca* agli scozzesi appartiene a una tradizione già rappresentata da Isidoro di Siviglia, il quale, in una famosa formula descrittiva dei popoli, aveva associato gli scozzesi "cum latratoribus linguis" (Isidori Hispalensis *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, ed. W.A. Lindsay, Oxford 1957, XIX, 23).

³⁰ J. Mandeville, *Viaggi. Ovvero Trattato delle Cose più meravigliose e più notabili che si trovano al Mondo*, a cura di E. Barisono, Milano 1982, XXX, p. 185.

³¹ Per questo legame tra lingua e religione rimandiamo a uno studio di Attilio Mordini, il quale ricorda che "se l'etimologia delle parole ne è la storia, il senso simbolico ne è l'anima" e più oltre, sulla base di Isidoro di Siviglia: "ricorrere all'etimo è in un certo qual modo avvicinarsi all'unità da cui le parole si diramano, è risalire la via dalla creatura al Creatore passando per la natura della stessa cosa creata" (*Verità del linguaggio*, Roma 1974, pp. 23-24).

³² "L'africano, il siriano, il greco, l'ebraico e tutte le altre diverse lingue formano la varietà del vestito di questa regina, la dottrina cristiana. Ma allo stesso modo che la varietà del vestito contribuisce a una sola veste, tutte le lingue concorrono a una sola fede. Vi sia pure varietà nella veste, ma non vi siano rotture" (citato da J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, tr. it., Torino 1983, p. 300).

³³ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it., Milano 1985, p. 50.

speculare controparte nell'animale parlante. Così Giulio Solino (vissuto probabilmente nel III secolo) descrive la iena:

Hyaenam quoque mittit Africa, cui cum spina riget collum continua unitate [...] Multa de ea mira: primum quod sequitur stabula pastorum et auditu assiduo addiscit vocamen quod exprimere possit imitatione vocis humanae, ut in hominem astu accitum nocte saeviat³⁴.

Nell'*Aethiopia* invece

nascitur monstrum: corocottae nomen est. Voces hominum et ipsa pariter adfectat³⁵.

Solino, tra le tante *mirabilia* del creato, aveva descritto anche un delirio dal gemito quasi umano³⁶ e un ibrido animale che "voce loquentium hominum sonos aemulatur"³⁷. Molti secoli dopo il viaggiatore italiano Nicolò de' Conti (1395-1469) osserverà, questa volta con ammirazione, i pappagalli delle isole della Sonda.

Questi sono chiamati cacchi cioè più eminenti et avanzano tutti gli altri col parlare umano, il quale imitano meravigliosamente in modo che rispondono a chi gli domanda³⁸.

E visto che ci siamo inoltrati nel favoloso Oriente, sarà opportuno ricordare quanto ha scritto Jean-Paul Roux a proposito dei missionari ad

Mongolos, i quali sono alla continua ricerca, in quelle lontane terre, dei propri simili. "I propri simili sono innanzitutto *coloro che parlano la lingua natale*, che sono nati sotto lo stesso cielo, che ubbidiscono a comportamenti affini: per Rubroek, essi sono Guillaume Buchier e Pâquette; per i genovesi, sono i veneziani; per i discepoli di san Francesco, sono quelli di San Domenico. Sono quelli che hanno lo stesso colore della pelle, lo stesso modo di pensare, conoscenze e ricordi da scambiare; sono coloro che appartengono alla stessa civiltà, alla stessa religione, che possono fare insieme ritorno alle origini comuni, alla stessa antichità, nella misura in cui la si conosce, e alla stessa storia sacra"³⁹. Forse è proprio questo ripiegarsi sulla propria identità linguistica che non permette ai viaggiatori *ad Mongolos* di osservare e descrivere con maggiore accuratezza la lingua degli altri. Del resto, ha notato Marco Mancini nel suo fondamentale lavoro sugli esotismi, per costoro, "la portata di un elemento lessicale è limitata sul piano dell'immaginario. Non casualmente - circostanza a mio parere trascurata nella letteratura sull'argomento - è il dato grafico a catturare semmai l'attenzione dei pellegrini: si vedano ad esempio le numerose descrizioni della scrittura mongola a opera di Guglielmo di Rubruk o di Ricoldo da

³⁴ C. Iulii Solini *Collectanea Rerum Memorabilium*, ed. T. Mommsen, Berolini 1958, XXVII, 23. Questa descrizione della iena alcuni secoli più tardi sarà ripresa alla lettera da Dicuil (Dicuili *Liber de mensura Orbis Terrae*, ed. G. Parthey, Berolini 1870, 6,34, pp. 34-35).

³⁵ Ibidem.

³⁶ Trattando dei mari Bosforo e Tracio, Solino afferma: "Haec profunda delphinus plurimos habent, in quibus causae miraculi multifformes [...] pro voce gemitus est similis humano" (op. cit., XII, 3).

³⁷ Op. cit., LII, 34.

³⁸ *Viaggio in Persia, India e Giava di Nicolò de' Conti* Girolamo Adorno e Girolamo da Santo Stefano, a cura di M. Longhena, Milano 1929, p. 150.

³⁹ J.-P. Roux, *Gli esploratori nel Medioevo*, tr. it., Milano 1990, p. 175 (il corsivo è nostro).

Montecroce. La scrittura si integra meglio della lingua nel *tableau* delle figure capaci di suscitare l'interesse del viaggiatore"⁴⁰.

E qui, per completare quanto detto da Roux, dobbiamo tornare al significato di *barbaro* e alla sua funzione di definire, in negativo, l'alloglossia, chiaramente espressa nell'etimologia del termine⁴¹, ma anche la diversità etnica (ricordiamo l'omerico *barbaròfonos* e il suo uso in greco nel senso di "straniero"). *Barbaro* assumerà in seguito un'altra connotazione, molto importante per la cultura cristiana: "Non a caso il termine antitetico a quello di *civiltà* è *barbarie*, e barbaro significa balbuziente. L'incivile infatti non parla chiaramente, perché i suoi gesti non sono azioni vere, non sono azioni fecondate dal Verbo. Il barbaro balbetta nelle sue opere, balbetta nel suo volto, nella somiglianza con Dio.

Egli stesso ci appare come una parola detta male"⁴². Pur non essendo direttamente legata alla nostra problematica, anche la definizione di *pagano* indica, secondo l'opinione dei più, un trasferimento semantico che ha lo scopo di delimitare un gruppo, questa volta non più etnico o sociale, ma religioso⁴³.

E' del resto naturale che il pregiudizio, o lo stereotipo, si rifletta nel lessico, come ad esempio nel caso degli etnici. E non ci riferiamo soltanto a etnonimi del tipo *Redskin*, che volutamente sottolineano una forma di diversità, o a patronimi come *lappone*, da molti, nei secoli passati, interpretato in base a una etimologia che avrebbe significato "sciocco"⁴⁴, o a eterodenominazioni che indicano una caratterizzazione degradante, quale *eschimese*, "mangiatore di carne cruda"⁴⁵, per non parlare di etimologie addirittura false, come quella

⁴⁰ M. Mancini, *L'esotismo nel lessico italiano*, Viterbo 1992, p. 125.

⁴¹ La relazione tra l'etimologia del termine *barbaro* e l'alloglossia è sottolineata da T. De Mauro, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Bari 1976⁵, II, p. 268.

⁴² Mordini, op. cit., p. 27.

⁴³ Per l'etimologia del termine *pagano* vedi DELI, IV, p. 861.

⁴⁴ "Gli Allemanni chiamano Lapponi gli uomini scempi et sciocchi" (G. Botero, *Relatione d'Europa, Asia, e Africa*, Roma 1595, p. 238). La semantica derivativa ci fornisce un esempio interessante che potrebbe essere accostato alla forma italiana *lappone* per spiegare come questa etimologia indicante "sciocco" abbia trovato un certo credito da noi, anche se priva di fondamento. In questa errata comprensione di *lappone* nell'italiano potrebbe cioè aver agito il suffisso *-one*, il quale in alcuni contesti di spiccata espressività (si veda il caso di *terrone* derivato da *terra*) può sostituire normali suffissi d'agente o d'appartenenza, ad esempio *-ano* (esiste però anche una forma latina *lappianus*, testimoniata nella seconda metà del XVI secolo). Per la semantica di *terrone*, che serve da modello al nostro *lappone* su un piano sociolinguistico, vedi la nota di R. Stefanini, *Terrone*, «Lingua Nostra», 4, 1979, pp. 127-128, il quale propone una nuova interpretazione etimologica; il termine spregiativo avrebbe in origine indicato "chi vive dei frutti di terre incolte", una specie di *homo silvestris* insomma; anche qui in sostanza, volendo andare nel profondo, potremmo riscontrare una valenza semantica ricollegabile al modo di parlare del *villano* e dello *zotico*.

⁴⁵ E' interessante notare come l'autodenominazione degli eschimesi sia *inuit*, che vuol dire semplicemente *uomini* (i veri uomini, naturalmente, in opposizione agli *altri* che non lo sono). La lingua degli inuit dell'Artico canadese si chiama *inuktitut* e significa letteralmente "alla maniera degli inuit". La distinzione tra il *sé* e l'*altro* da *sé* è fatta inizialmente proprio su una base di identificazione linguistica. Infatti la litote *quallunaangunnqitut uqausingit* significa "lingua di coloro che sono i Bianchi"; essa cioè "lascia trasparire l'inveterato etnocentrismo degli Inuit, che si manifesta anche in campo linguistico, attraverso il ricorso puntuale e sistematico a locuzioni costruite per negazioni ed antitesi ai valori dell'Occidente" (G. Bogliolo Bruna, *L'Inuktitut*, «Il Polo», 3, 1989, p. 37). Questa centralità del parlante una determinata lingua rispetto al mondo che lo circonda è del resto una caratteristica co-

attribuita a volte a *slavo*⁴⁶, ma anche all'uso divenuto degradante e discriminante di etnonimi come *boscimano* o *ottentotto*⁴⁷ o altri sempre legati all'espansione coloniale⁴⁸. Ugualmente sarà da tenersi presente l'uso degli

mune a tutti i popoli della Terra e non potrebbe essere altrimenti (ma dovrebbe essere preso separatamente in esame il caso dei popoli linguisticamente colonizzati).

Il logocentrismo, ma non è che uno dei tanti esempi, si trova chiaramente espresso nei proverbi in swahili studiati da Graziella Tonfoni, in cui si implicano "diversi gradi di metaforizzazione, ellitticità e implicazione, nonché il ricorso all'uso diverso di clichés e moduli fissi, ovvero dei cosiddetti 'stereotipi'" (G. Tonfoni, *Criteri di catalogazione di proverbi in swahili*, «Studi italiani di linguistica teorica ed applicata», 2-3, 1987, p. 237). Così sintetizza Vittorio Lanternari a proposito di questa problematica: "Molte popolazioni «primitive» danno a se stesse nomi ed etichette che esprimono una presunzione di superiorità ed autoprivilegio di fronte ad altre genti. E' il caso dei popoli bantu nell'Africa. *Ntu* significa «uomo», *ba* è il prefisso del plurale; il nome *ba-ntu* indica dunque «uomini» per antonomasia. Anche gli eschimesi in linguaggio nativo si autodenominano *inuit*, ossia «uomini». Ma il nome etnico corrente proviene invece dall'appellativo loro dato dai vicini e ostili algonchini, con una connotazione spregiativa, e significa «mangiatori di carne cruda». Agli stessi algonchini è dovuto il nome dei vicini irochesi o iroquois, che in lingua algonchina (*iriakhoiw*) significa spregiativamente «vere vipere», mentre loro stessi, noti come «Lega delle cinque nazioni», si autoappellavano nella propria lingua come «popolo della casa lunga», per le caratteristiche loro abitazioni" (V. Lanternari, *L'incivilimento dei barbari. Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Bari 1983, pp. 16-17).

⁴⁶ In un intervento pubblicato sulla terza pagina della *Gazzetta Ticinese* del 20/5/1983 troviamo una difesa della Russia di Giovanni Bensi; tra l'altro, l'autore dell'articolo ricorda come erroneamente venga affermato che "slavo viene da *schiaivo*": come è noto, il rapporto etimologico deve essere rovesciato, è *schiaivo* cioè a venire da *slavo*. E' interessante quanto Bensi scrive di seguito: "Da questa derivazione però non è lecito trarre alcuna conclusione morale o politica [...] di una propensione naturale degli slavi alla schiavitù. Il termine *slavo* (russo: *slavjanin*, antico *slovenin*, da cui anche *sloveno*) deriva dal termine *slovo*, «parola», e in origine significava semplicemente «parlante», ovvero «colui che parla in modo comprensibile». Così gli antichi slavi denominavano se stessi in contrapposizione agli stranieri, che per loro erano *nemtzy*, cioè «i muti», ovvero «i parlanti in modo incomprensibile» (oggi il termine *nemtzy*, in tutte le lingue slave, indica i tedeschi)".

⁴⁷ Su *boscimano* vedi la nota di A. Prati pubblicata in «Lingua Nostra», X, 1949, pp. 87-88 e la retrodatazione indicata in av. 1847 da P. Zolli in una nota comparsa sulla stessa rivista (XXXVII, 1-2, 1976, p.48). Il significato di "rozzo e incivile" attribuito a *ottentotto* è registrato nel 1869 dal TB, in cui si legge: "Nome di popoli, per antonom. popoli barbari, tra la stupidità e la ferocia. E per iperb. di dispr. anco di pers. che vivono tra gente civile" (N. Tommaseo-B. Bellini, *Dizionario della lingua italiana*, Torino-Napoli 1865-1879, III, p. 696, s.v.). Cortelazzo e Zolli ricordano a loro proposito il noto passo di Giovanni Berchet, che nella *Lettera semiseria di Grisostomo al suo figliuolo* (1816) aveva paragonato "la stupidità dell'Ottentotto" alla "somma civilizzazione del Parigi" (DELI, IV, p. 855).

⁴⁸ Elementi interessanti a questo proposito sono stati forniti, sempre per quanto riguarda la lingua italiana, da Bruno Migliorini in un lavoro del 1929, ripubblicato come *Spunti di motteggio popolare: i soprannomi etnici e locali*, in: *Lingua e cultura*, Roma 1948, pp. 61-69, che riprende in parte le osservazioni fatte in *Dal nome proprio al nome comune*, Ginevra 1927. Ancora utile il comunque non scientifico lavoro di R. Kleinpaul, *Länder- und Völkernamen*, Leipzig 1910. A questa tipologia di etnonimi si ricollegano *beduino* e *crumiro*, che si riferiscono a popolazioni nordafricane. Il primo, che significava originariamente "abitante del deserto" (*bedawi*), passa in seguito a indicare una persona dall'apparenza rozza e strana. Questo slittamento semantico verso lo stereotipo etnico riguarda anche i *kroumir* della Tunisia, il cui nome, sempre in conseguenza della colonizzazione francese, è addirittura passato a indicare un "lavoratore che rifiuta di scioperare o accetta di lavorare in luogo degli scioperanti" (*Nuovo Zingarelli*, Bologna 1986¹¹, p. 493; per le due voci vedi anche DELI, I, pp. 127 e 302). Il mutamento semantico di questo tipo rientra nel fenomeno della *irradiazione sinonimica*, che si riscontra quando al nome del popolo più recentemente conosciuto vengono attribuite le connotazioni negative che erano state riferite ad altro già in uso. Lo slittamento semantico che si verifica in *beduino* si trasferisce così al più recente *crumiro* che si comincia a diffondere agli inizi del nostro secolo (vedi P. Zolli, *Come nascono le parole italiane*, Milano 1989, pp. 96-97).

aggettivi etnici che viene fatto in sintagmi del tipo *testa di turco*, oppure *bere come un tedesco*, che pure sono testimonianza di una tradizione culturale legata al pregiudizio etnico, largamente diffuso in Occidente⁴⁹. E, per allontanarci sempre di più dalla periferia e tornare verso il centro, ricorderemo sulla scorta di Bruno Migliorini l'appellativo di *rospi* dato originariamente dai fiamminghi ai francesi, probabilmente per farsi beffa dei tre gigli angioini paragonati appunto a rospi⁵⁰. E' sempre lo studioso fiorentino a collegare a questo tipo di soprannomi etnici proprio la caratterizzazione del parlare *diverso*⁵¹.

Come già ebbe occasione di ricor-

dare Folena, la tipologia delle lingue, come presentata a partire dal medioevo, è rimasta in ombra nel campo degli studi⁵². L'importanza di questa valutazione metalinguistica è sostenuta in un lavoro di Christine Bierbach⁵³, che ha esaminato alcuni testi musicali italiani (si tratta quindi di un materiale che sta a cavallo tra la lingua parlata e quella scritta) risalenti alla fine del Cinquecento, nei quali compare lo stereotipo etnico legato appunto al modo di parlare, cioè alla lingua del personaggio descritto. Qui la differenza linguistica è sfruttata per scopi comici; in questo modo veniva ripresa una tradizione antica già nel teatro popolare, che diventerà

⁴⁹ Su questo tipo di sintagma basterà qui rimandare a Zolli, *Come nascono le parole* cit., pp. 85-86. Per il pregiudizio e la stereotipia di carattere etnico vedi quanto ne scrivono F. Tateo, *Gli stereotipi letterari*, pp. 25 e segg., in: AA.VV., *Europa e Mediterraneo* cit.; H. Zug Tucci, *La Germania dei viaggiatori italiani*, ibidem, p. 182; J. Macek, *L'Europa orientale nelle fonti italiane del '400*, ibidem, pp. 246-247. Per quanto attiene al turco, oltre allo stereotipo etnico è presente nella nostra cultura, soprattutto a partire dal Cinquecento, anche quello linguistico. Voci turchesche cominciano infatti in questo secolo a diffondersi nel lessico dell'italiano ad opera anche di autori di rilievo quali Benedetto Dei e Luigi Pulci; un interesse questo testimoniato anche da grammatiche e vocabolari. "Epperò l'emergere di questi interessi supera poche volte lo stadio dell'effimero e di una forma di attenzione tutto sommato superficiale" (Mancini, op. cit., pp. 111-112).

⁵⁰ Migliorini, *Spunti di motteggio* cit., p. 69; sembra invece che il *frogs* affibbiato dagli inglesi sempre ai francesi possa essere stato influenzato dalla fama attribuita a costoro di mangiatori di rane. Si tratta comunque certamente di uno sviluppo più tardo, infatti il *froggie* usato a questo proposito è documentato a partire dal 1872. Infine, nell'assimilare *french* e *frog(gie)* potrebbe aver agito anche l'allitterazione (ringrazio il collega Keith Battarbee dell'università di Turku per avermi chiarito alcuni punti relativi al logocentrismo inglese e agli stereotipi linguistici che ne derivano).

⁵¹ Vedi *Spunti di motteggio* cit., pp. 69-74. Avremo così il soprannome di *deedonk* attribuito ai francesi dai soldati americani durante la prima guerra mondiale, divenuto *didoni* e poi, con maggiore malizia, *bidoni*, presso le truppe italiane. I serbi erano stati chiamati, sempre in Francia durante il primo conflitto, i *dobro*, mentre già da secoli, i veneziani in Ungheria erano i *digo*. Alla guerra dei Cent'anni risale il *godon* (da *goddam*) attribuito agli inglesi, che si diffonde fino in Spagna (*godán*) e così via. Quello che qui ci interessa sottolineare è che il soprannome etnico di questo tipo nasce da una parola comunemente usata nella lingua del popolo oggetto di schemo, divenuta nota in quanto spesso ripetuta. Non si tratta quindi di una attribuzione di caratteristiche *esterne*, dato che il lessema proviene dall'*interno* della loro lingua. Se applicassimo questa indagine anche all'etimologia dei popoli di mostri e di esseri ferini potremmo probabilmente giungere a conclusioni simili.

⁵² Le principali indicazioni bibliografiche a proposito sono riportate da G. Folena, *L'italiano come lingua per musica nel Settecento europeo*, in: *L'italiano in Europa. Esperienze linguistiche del Settecento*, Torino 1983, pp. 229-230.

⁵³ C. Bierbach, *Tedesco, francese, spagnolo et tutti quanti: la perception de la différence linguistique et l'articulation de stéréotypes nationales dans des textes italiens autour de 1600*, in: *Actes du XVIII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, Université de Trèves (Trier) 1986, publiés par D. Kremer, Tübingen 1988, V, pp. 129-138.

comune alla commedia dell'arte, la quale a sua volta risale al teatro di tradizione plautina⁵⁴. Come ricorda la Bierbach "Du point de vue de la linguistique, la représentation de la différence des langues dans ces pièces est particulièrement intéressante: à cheval entre langue-objet (Objekt-sprache) et métalangue, étant représentation, elle n'est ni l'une ni l'autre: il ne s'agit pas ici de l'emploi de plusieurs langues ou dialectes ('emploi au premier degré'), comme par ex. dans la poésie 'plurilingue' de tradition médiévale (O. von Wolkenstein, etc; cf. Weinrich 1984⁵⁵), mais pas non plus d'énoncés sur les langues ou les différences linguistiques, comme par ex. dans les textes théoriques, mais de la représentation intentionnelle et thématique de la diversité linguistique"⁵⁶. Questa rappresentazione non riguarda, e qui sta il dato interessante, le varianti sociali, ma quelle linguistiche in rapporto all'al-

lofonia. Il *lanzicheneco tedesco* che languidamente si rivolge all'amata chiamandola nel noto madrigale di Orlando di Lasso *Matona mia cara*, capostipite di questo genere letterario-musicale, ci riporta alla mente stereotipi molto più antichi riguardanti i suoi connazionali⁵⁷. Interessante è il fatto che anche qui il "barbaro" tedesco sia, pur addolcito dalla passione amorosa, ancora una volta il potenzialmente minaccioso guerriero venuto d'Oltralpe⁵⁸. Il messaggio della parola serve insomma a rafforzare un atteggiamento mentale preesistente. Bruno Migliorini, a proposito di questa caratterizzazione cinquecentesca, ha concluso che "le parole dei soldati tedeschi e svizzeri colpivano per la loro rudezza, e briciole di parole e di frasi tedesche si trovano in canti carnacialeschi attribuiti ai lanziventurieri: «Noi trincare un flasche plene – per le sante anime fostre», «Trinche gote malvasie – mi non bi-

⁵⁴ Sarebbe interessante conoscere il modo di pronunciare degli attori nel teatro plautino, e cioè quale accento e quali varianti fonologiche essi introducessero per accentuare la comicità dei personaggi.

⁵⁵ H. Weinrich, *Anekdotisches zur spanischen Sprachgeschichte im Siglo de Oro*, in: H.J. Izzo (Hg.), *Italic and Romance Linguistic Studies in Honor of Ernst Pulgram*, Amsterdam 1980, pp. 263-272.

⁵⁶ Bierbach, op. cit., pp. 130-131.

⁵⁷ Orlando di Lasso (egli stesso un neerlandese "italianizzato") così inizia questo testo del 1581:

Matona mia cara
mi follere canzon
cantar sotto finestra
Lantze buon compagnon.
Don don don
diri diri don

Ti prego m'ascoltare
che mi cantar di bon
E mi ti foller bene
come greco e capon.
Don...

(Bierbach, op. cit., *Appendice*, p. 139).

⁵⁸ Sull'argomento dell'alterità germanica si veda il prezioso saggio di M. Cortelazzo, *La figura e la lingua del 'Todesco' nella letteratura veneziana rinascimentale*, in: *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Brescia 1976, I, pp. 173-182. Per quanto riguarda la derivazione di *tedesco* da una forma latina altomedievale (*theodiscus*, che equivarrebbe al nostro *germanico* dell'uso moderno) vedi F. Delbono, *La missione anglosassone e il nome di popolo "Deutsch"*, in: *Gli Anglosassoni e il continente*, Roma 1975, pp. 7-27.

ver oter vin», ecc."⁵⁹. Questo atteggiamento mentale espresso nei confronti del mondo germanico ha dato, su un piano lessicale, anche altri frutti, basti pensare all'espressione *parlare ostrogoto* o all'uso di un termine come *vandalismo*, il quale è coniato nel 1793 dall'abate Henri-Baptiste Grégoire in un discorso tenuto alla Convenzione in difesa del patrimonio culturale lasciato dalla Chiesa e dalla monarchia, ma che rispecchia più lontane condanne, espresse dai cronisti della storia vandalica che avevano voluto difendere la "civiltà" latina minacciata o distrutta dagli invasori, quali Vittorio Vitense e lo stesso Agostino⁶⁰. Questo atteggiamento di forte polemica espresso nei confronti dei popoli barbarici passerà poi alla cultura rinascimentale⁶¹.

Ci troviamo insomma di fronte a un aspetto di quel fenomeno che è stato definito come *poliglossia piro-tecnica* e che trova proprio in area

veneta un noto esempio nella *Zingana* di Gigio Artemio Giancarli, commedia rappresentata a Venezia nel 1545, nella quale incontriamo una serie di dialoghi in *lingua franca*, oltre che di sintagmi in arabo. Si tratta, ci conferma Mancini sulla scorta di Manlio Cortelazzo che ne aveva trattato in uno studio del 1980, "di un vero e proprio *unicum* nella storia della commedia cinquecentesca, nella quale le lingue strane, esotiche, bizzarre non andavano mai al di là del greghesco o del tedesco (laddove il turco era probabilmente oggetto di una rimozione collettiva da parte del pubblico veneziano)"⁶².

Gianfranco Folena, prendendo in considerazione il linguaggio letterario-musicale, riporta una citazione dall'*Entretiens d'Ariste et d'Eugène* del gesuita Dominique Bouhours (1672) che ci servirà per concludere il discorso su questa parte dello stereotipo logocentrico:

⁵⁹ B. Migliorini, *Storia della lingua italiana*. Introduzione di G. Ghinassi, Firenze 1988, I, p. 302. Così conclude a questo proposito Migliorini: "I Veneziani sentono, in Levante o a Venezia stessa, varie parlate esotiche, slave, greche, turche, arabe, zingaresche; e in alcune commedie ne troviamo imitazione più o meno precise, dovute a quella stessa spinta espressiva per cui s'introducono nelle commedie i personaggi dialettali. Ma la satira degli stranieri in commedia finì presto col diventare un espediente comico assai scipito" (ibidem). Per le parole tedesche contenute nei canti carnacialeschi vedi anche Cortelazzo, op. cit., pp. 176-177, il quale nota che la tecnica dei canti carnacialeschi tedeschi è semplice, basandosi principalmente, oltre che su semplici modificazioni lessicali, su tratti fonetici caratterizzanti applicati al testo italiano, quali l'assordimento di *v f e* più raramente di *b p e d t*.

⁶⁰ Il termine *vandalismo* passerà presto nell'italiano, il DELI indica infatti come prima menzione quella comparsa nel 1797 nei *Verballi della Municipalità provvisoria di Venezia* (DELI, V, p. 1411). Migliorini ricorda che "nel settembre 1934 l'Istituto di preistoria di Halle indirizzava un appello all'opinione pubblica, affermando che i termini *vandalismo* e *atti vandalici* erano ingiuriosi per una delle più nobili stirpi germaniche, quella dei Vandali, e perciò consigliando di evitarli" (*Vandalismo*, in: *Lingua e cultura* cit., p. 203, studio del 1945).

⁶¹ "Concedendo un'indulgenza al duomo di Trèviri per dar modo di restaurarlo ed abbellirlo, Leone X, il 10 febbraio 1515, parlava di «Hunni, Vandali et aliae barbarae nationes». Ancor più precisa è la notissima lettera indirizzata nel 1519 a Leone X da Raffaello, e a cui certo collaborò Baldassar Castiglione. Vi si parla «de'Goti de' Vandalli e d'altri tali perfidi inimici del nome latino» [...]» (Migliorini, op. cit., p. 264).

⁶² Mancini, op. cit., p. 92; Mancini ha convincentemente testimoniato la serietà linguistica dell'invenzione del Giancarli, che di conseguenza si rivela essere tutt'altro che un espediente per far sorridere (o ridere) il pubblico.

Les Chinois, et presque tous les peuples de l'Asie, chantent; les Allemands râlent; les Espagnols déclament; les Italiens soupirent; les Anglais sifflent. Il n'y a proprement que les Français qui parlent"⁶³.

Rivarol nel 1784 aveva del resto scritto nel *Discours sur l'universalité de la langue française* che "ce qui n'est pas clair n'est pas français". Tra il XVII e il XIX secolo il prestigio della lingua francese era stato tale da influenzare la cultura e naturalmente il lessico di molte lingue europee, in particolare dell'italiano. Come nota però Andrea Dardi il passaggio, avvenuto verso la metà del Seicento, dalla *respublica litteraria* di lingua latina alla repubblica delle lettere che si esprime prevalentemente nelle lingue nazionali non avviene senza contrasti. "Inizia ora una dialettica tra nazionalismi culturali e universalità del sapere, tra patriottismi e europeismo che si protrarrà a lungo nel secolo successivo, quando l'Europa francese sarà un fatto compiuto"⁶⁴. Questa dialettica, aggiungiamo, non porta certo acqua al mulino dell'*alterità* linguistica, sempre più emarginata per la sua, presupposta, mancanza di "cultura".

L'etnocentrismo torna così a imporsi come chiave di lettura della al-

terità linguistica e si accompagna al logocentrismo come elemento che definisce i caratteri essenziali che distinguono un popolo da un altro⁶⁵. La linguistica moderna ha prestato molta attenzione al rapporto che intercorre tra aree linguistiche e aree culturali. La branca che si è sviluppata, la demolinguistica, tende però a studiare le connessioni interne che intercorrono nello stesso gruppo o nella stessa nazione, mentre per le nostre necessità dovremo piuttosto applicare l'indagine al confronto tra gruppi linguistici non solo distanti ma anche (socialmente o politicamente) in conflitto. Quanto però Alberto Sobrero afferma a proposito del rapporto che unisce linguistica e antropologia, e che lo studioso riferisce a fenomeni che si riscontrano all'*interno* di una società, può essere anche detto dei rapporti *esterni*, in quanto il variare di una lingua indica non solo il mutare di una cultura, ma anche di una mentalità⁶⁶. Ciò di cui in realtà avremmo bisogno, è di una demologia comparativa, che applichi al concetto di pregiudizio linguistico le tecniche di indagine usate dalla linguistica culturale e anche dalla linguistica geografica, in quanto è molto importante per noi fissare, anche in prospettiva geografica, le aree in cui sono raggruppati i popoli o i nuclei sociali che sentiamo come diversi da noi e che non sono

necessariamente quelli marginali dell'Europa (per restare nel nostro continente) ma si possono rintracciare anche all'interno dei confini di una nazione cosiddetta "civile" o "civilizzata". Parliamo cioè, riferendoci sempre a Antichità e medioevo, di fenomeni quali sono quelli rappresentati sia dalle isole allofone, sia dalle varie categorie di emarginati, che si distribuiscono nelle zone meno densamente abitate anche dell'area circum-mediterranea, le montagne, le foreste, i "deserti" insomma di un'Europa dalle ricorrenti crisi demografiche. Questo "alieno" parla infatti in modo diverso da noi, anche se in realtà dovrebbe condividere la nostra lingua. L'eremita, il lebbroso, il bandito si distinguono nella letteratura medievale (e

putroppo non possiamo entrare nei dettagli di questa *lingua animalesca* o *silvestre* di eremiti, banditi, lebbrosi e così via⁶⁷) *anche* per il loro modo di esprimersi, come pure per quello di *non* esprimersi. E' questo il caso, che va ben oltre il medioevo, dei *bambini selvatici*, la cui incapacità di articolare suoni "umani", ampiamente documentata anche per epoche più recenti, sembra simbolicamente rapportarsi al loro stato infantile, prolungato però ben oltre la normale fase dell'apprendimento⁶⁸. La loro selvatichessa li priva insomma del dono della parola, fatto per noi moderni facilmente spiegabile in base alla neurolinguistica, in quanto ben conosciamo i meccanismi dello sviluppo del linguaggio, ma straordinario e certa-

⁶⁷ Questa categorizzazione del parlante *diverso* in quanto appartenente a un'etnia o a un gruppo sociale o religioso non omogeneo al nostro ha avuto anche interessanti proiezioni nel campo della letteratura. Ricorderemo il caso di J.R.R. Tolkien, il fortunato autore di *he Lord of the Rings*, il quale inserisce una chiara distinzione tra popoli del *cosmos* e quelli che invece seguono le forze disgreganti del *caos*, differenziazione che sfrutta anche uno spartiacque di carattere linguistico. *Orchi, uomini selvatici* e altre creature maligne parlano infatti una lingua ricca di suoni gutturali e consonantici, mentre l'idioma degli elfi, il *quenya* e il *sindarin* (di cui lo stesso Tolkien elaborò una vera e propria grammatica e fonologia) è ricca di vocali, tanto da farci riconoscere una marcata influenza del finlandese e del gaelico (vedi il nostro contributo *The Magic of Word. J.R.R. Tolkien and Finland. Proceedings of the seminar "The Tolkien phenomenon"*, Turku 22nd-26th of may 1992, in stampa; sul tema delle lingue create da Tolkien e sul loro sistema morfosintattico e fonetico vedi anche i contributi di Helena Rautala e Julian Bradfield).

Un altro esempio interessante tratto dalla letteratura contemporanea è il Salvatore de *Il nome della rosa* di Umberto Eco, il cui parlare rispecchia sia una (immaginaria) *koiné* linguistica romanza sia la sua origine popolare, ma è anche un simbolo dell'emarginazione ereticale. In ogni caso la parola di Salvatore contiene una forza evocativa che potremmo chiamare "magica", si veda il seguente esempio tratto dal *Quarto giorno*: "Cave basilischiu! Est lo reys dei serpenti, tant pleno del veleno che ne riluce tuto fuori! Che dicam, il veleno, il puzzo ne vien fuori che te ancide! Ti attosca...Et ha macule bianche sul dosso, et caput come gallo, et metà va dritta sopra la terra et metà va per terra come gli altri serpentes. E lo ancide la bellula..." (U. Eco, *Il nome della rosa*, Milano 1985⁵, p. 311). Salvatore non è il figlio del Male, ma figlio del *caos* indubbiamente lo è, e il suo sistema linguistico ce lo conferma. "Salvatore, l'assistente *semiselvaggio* del cellario, è l'incarnazione letterale del *caos* generato dal mutamento. Il suo corpo deforme coperto di stracci e coronato da una testa calva, con sopracciglia dense e incolte, occhi da topo, narici ampissime e denti neri, lascia intravedere il suo ruolo di mutante culturale. Il suo idioma, che è una mistura babelica di parole e di frasi prese da tutti i territori da lui attraversati, unisce in un'anarchia senza regole il passato al presente, il vicino al lontano" (R. Artigiani, *Il lettore modello' e il modello termodinamico*, in: AA.VV., *Saggi su Il Nome della rosa*, a cura di R. Giovannoli, Milano 1985, p. 404; il corsivo è nostro).

⁶⁸ Non è dunque che una favola quella che era stata raccontata nell'Antichità a proposito dei "due neonati, cresciuti fra un branco di capre, senza mai avere udito la voce umana, che all'età di due anni si misero a gridare *bekos*, che in frigio significa *pane*" (Mounin, op. cit., p. 45).

⁶³ Folena, *L'italiano come lingua per musica* cit., pp. 221-222. La supremazia del francese è conseguenza del fatto che i francesi non accentano le sillabe che precedono la penultima, "car ce sont ces sortes d'accents qui empêchent que le discours ne soit continué d'un même ton".

⁶⁴ A. Dardi, *Dalla provincia all'Europa. L'influsso del francese sull'italiano tra il 1650 e il 1715*, Firenze 1992, pp. 7-8.

⁶⁵ E' certamente una grave lacuna quella che si riscontra nel *Nuovo Zingarelli*, che non riporta il lemma *etnocentrismo*, così definito in M. Cortelazzo-U. Cardinale, *Dizionario di parole nuove 1964-1984*, Torino 1986, p. 71: "atteggiamento pregiudiziale e acritico con cui si presuppone la superiorità del proprio gruppo e della propria cultura sulle altre".

⁶⁶ "La lingua e la cultura di una società sono strettamente uniti da rapporti di covariazione: il variare dell'una è sempre accompagnato--sia nella micro- che nella macro-comunità--dal variare dell'altra" (A.A. Sobrero, *I padroni della lingua*, Napoli 1978, p. 75).

mente segno della mancanza della luce divina, per l'uomo del medioevo⁶⁹.

L'antropologia culturale ha ampiamente dibattuto il problema della definizione del concetto di cultura. Il dibattito già iniziato nel Settecento⁷⁰, verte dunque sulla valutazione del *diverso*; in sostanza, come dovevano reagire i *philosophes* di fronte a costumi e usanze ritenuti essere "barbari"? L'esaltazione del "primitivo" cui si giunse ad esempio nelle *Lettres Persanes* non teneva però conto dell'aspetto linguistico. In effetti questo nobile selvaggio settecentesco parlava come noi, mentre quello medievale

si esprimeva, appunto, tramite la *lingua animalesca*. Alla problematica di carattere epistemologico e ideologico indicata da Ninni Pennisi in un suo intervento bisogna dunque aggiungere anche quella di carattere più strettamente linguistico⁷¹. Si torna a così a sottolineare l'importanza di quella "antropologia conoscitiva" che Giorgio Raimondo Cardona, nell'Introduzione a un suo noto lavoro, aveva definito come "lo studio delle interrelazioni tra linguaggio, processi conoscitivi e istituzioni culturali"⁷². Non solo dunque il *modo di vedere* può essere variabile da soggetto a soggetto e da gruppo sociale a gruppo

sociale, ma anche il *modo di parlare* si differenzia in uguale misura. Questo relativismo non fu ovviamente percepito da chi ridusse il modo di esprimersi del "primitivo" o del "selvaggio" a *lingua animalesca*, né lo è da chi ancora oggi continua a dividere le lingue tra "belle" e "brutte". L'uso, tutto sommato innocente e apparentemente innocuo di un'espressione del tipo *è una bella lingua*, ci riporta a codici mentali che presuppongono appunto una dominante carica etnocentrica. Il rapporto tra linguistica e antropologia è comunque stato oramai da tempo tracciato, e non possiamo che rimandare ai numerosi studi del campo, a partire da quelli di Claude Lévi-Strauss⁷³.

E' ora venuto il momento di riportare alcune esemplificazioni della *lingua animalesca*. Come premessa sarà però opportuno ricordare che il pensiero grammaticale dall'Antichità al rinascimento è condizionato da teorie che fanno costante riferimento alla "qualità" del suono, distinguendo tra *vox articulata* e *vox confusa*. Trarremo un'esemplificazione dal grammatico latino Mario Vittorino:

Vocis formae sunt duae, articulata et confusa. Articulata est quae audita intellegitur et scribitur et ideo a plerisque explanata, a non nullis intellegibilis dicitur [...] Confusa autem est quae nihil aliud quam

simplicem vocis sonum emittit, ut est equi hinnitus, anguis sibilus, plausus, stridor et cetera similia⁷⁴.

L'*anguis sibilus* lo ritroveremo presto come uno dei modi del parlare animalesco, che dunque rientra a pieno diritto nel capitolo *de voce confusa* come tracciato dai grammatici latini e da chi ne raccolse l'eredità.

Il materiale documentario è abbondante, e dovremo quindi limitarci solo ad alcuni autori. Diciamo subito che in epoca classica la fascia marginale dell'Europa settentrionale era assai mal conosciuta, dovremo di conseguenza andare a cercare i nostri *mostri* soprattutto in Oriente e in Africa, loro terra di elezione, come avverte Plinio il Vecchio, vera *auctoritas* in campo teratologico. Infatti "Praecipue India Aethiopiaque tractus miraculis scatent". Non si tratta solo di animali bizzarri, ma anche di creature dalla parziale umanità:

in multis autem montibus genus hominum capitibus caninis ferarum pellibus velari, pro voce latratum edere, unguibus armatum venatu et aucupio vesci⁷⁵.

Questo tipo di mostro è noto anche tramite altre fonti come *cinocefalo*, ed è uno dei più descritti rappresentanti dell'ibridismo⁷⁶. Qui compare in connessione con un abbigliamento *irsuto* (comune attributo dell'uomo

⁶⁹ Il *bambino selvaggio* è stato a più riprese oggetto di analisi, anche per la ricorrenza del caso in aree e in epoche più vicine a noi; vedi Centini, *L'uomo selvatico* cit., pp. 229-232. Il più celebre di questi casi, quello del ragazzo selvaggio dell'Aveyron trovato nell'estate del 1798 in una zona poco frequentata del Massiccio centrale, è stato studiato da Sergio Moravia, che ha pubblicato il testo della Relazione che venne stesa dalle autorità (*Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, P.H. Pinel e dell'Anonimo della Décade*, tr. it., Bari 1972, pp. 3-46). L'aspetto più strettamente linguistico riguardante il problema della capacità espressiva verbale di questi bambini allevati da animali è stato trattato da A. Ludovico, *La scimmia vestita*, Roma 1979.

⁷⁰ A questo proposito non possiamo che rimandare al fondamentale lavoro di Sergio Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari 1972, da integrarsi con S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari 1978.

⁷¹ "La pluralità, la diversità, la mobilità delle culture, la differenziazione fra i dislivelli interni ad ogni cultura, ma anche l'individuazione di quei fattori che unificano le culture e i dislivelli interni ad ogni cultura, pongono infatti all'antropologo problemi enormi sia di natura epistemologica, sia di natura ideologica" (N. Pennisi, *Linguistica e antropologia fra etnocentrismo, relativismo e populismo*, in: AA.VV., *Linguistica e antropologia*, a cura del Gruppo di Lecce, Roma 1983, p. 138). Sul problema della individualizzazione di una lingua, con particolare riferimento al sistema linguistico eurocentrico, vedi K. Battarbee, *Images of Language. An Exercise in Reading Philology*, in: *English Far and Wide. A Festschrift for Inna Koskenniemi*, 24 January, 1993, ed. by R. Hiltunen-M. Gustafsson-K. Battarbee-L. Dahl, Turku 1993, pp. 261-275. Sarebbe interessante verificare in che misura la *creolizzazione* indicata da Battarbee a proposito di alcune lingue europee in aree geografiche confinanti potrebbe essersi realizzata anche tra lingue distanti sia nello spazio che nella cultura; tra lingue insomma "civili" e "barbare", legate però da rapporti di sudditanza o di relazione politico-economica. Lo stesso Battarbee ha del resto ricordato l'esistenza di una *lingua franca* in ambito imperiale che certamente ha costituito un elemento di congiunzione e non di separazione tra gruppi linguistici diversi. Un problema inerente a quello della *lingua franca* è stato preso in considerazione da Marco Mancini, il quale ha sottolineato il ruolo svolto nell'area mediterranea da un *pidgin*, che in epoca medievale è da riconoscersi in quella lingua di larga circolazione che appunto subisce una trasformazione di questo tipo (op. cit., p. 91, vedi anche p. 108, in nota, per le indicazioni bibliografiche). E' evidente in conclusione come la lingua della frequentazione mediterranea, a sua volta legata al lessico di quelle parole che Arrigo Castellani ha felicemente definito come *parole d'oltremare*, rappresenti un momento di unificazione e di armonizzazione, anche sul piano culturale, che in parte compensava la ruvidezza dello scontro tra diversi logocentrismi.

⁷² G.R. Cardona, *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Bari 1985, p.1.

⁷³ Come orientamento basterà rinviare a quanto egli scrive in *Anthropologie structurale*, Paris 1974 (1a ediz. 1958), pp. 77-91; si veda anche l'articolo del 1945, ripubblicato nella medesima edizione, *L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie* (pp. 37-62). Una attenta introduzione al pensiero di Lévi-Strauss è quella di S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze 1969.

⁷⁴ *Ars grammatica*, VI, 4,12-5,3; citato da Ax, op. cit., p. 30.

⁷⁵ C. Plini Secundi *Naturalis Historiae Libri XXXVII*, ed. L. Ian-C. Mayhoff, Stuttgart 1967-1970, VII, 2 (2).

⁷⁶ Vedi il nostro *Conoscenza e immagine* cit., pp. 372-378, anche per i riferimenti bibliografici relativi al cinocefalo.

selvatico) e il suo parlare è quello del cane, di cui ha infatti la testa⁷⁷.

La prima categoria del nostro *parlare animalesco* sarà quindi rappresentata dal *latrare*. Questo modo di esprimersi è attribuito al *diverso* anche nel *De naturis rerum* di Tommaso di Cantimpré (1200-1274). Citiamo il passo in questione dal più colorito volgarizzamento francese:

Encore conte cis escriis,
Qui l'a de verité apris,
D'une gens qui sont ancien,
Ou jou espoire pau de bien;
Car cornes ont el chief amont.
Ausi com biestes ou buef ont
Queues endroit le coueril,
Dont il sont plus lait et plus vil,
Vois de chiens laides et hideuses,
Oribles, forment perileuses⁷⁸.

Il *Testadicane*, come è chiamato in altre fonti, è presente anche in Europa; insieme alle Amazzoni, da cui nascono i suoi figli, egli dimora in una regione della Finlandia sudoccidentale (o nell'antistante arcipelago). Si tratta dell'ultima tappa di una lunga migrazione che, sempre nelle pagine dei libri, li ha portati a mutare patria. Adamo di Brema, in realtà confondendoli con i *blemi*, che hanno gli occhi e la bocca sul petto⁷⁹, sembra disporre addirittura di fonti ben informate a riguardo. Infatti

Cynocephali sunt, qui in pectore
caput habent; in Ruzzia videntur
sepe captivi, et cum verbis latrant
in voce⁸⁰.

Nei secoli seguenti l'area geografica nella quale questi "selvaggi" urlanti o latranti potevano essere incontrati si allontana sempre di più da quello che è considerato essere il mondo "civile". Nel 1585 il navigatore inglese John Davis si spinge nell'Artico. Sulla costa occidentale della Groenlandia, nei pressi della odierna capitale Godthaab, gli esploratori incontrano una tribù di eschimesi. "Annunziarono la loro presenza, dopo che Davis, Eston e Janes erano giunti su un'isola rocciosa, mandando «grida lamentose...con grandi urla e strida» come «ululati di lupi»"⁸¹. A questo proposito dovremmo aggiungere che l'ululato fa parte dei rituali che presso molte popolazioni, e non necessariamente "primitive", accompagnano la preparazione all'attacco in battaglia. Ancora vivo è il ricordo del grido continuo e assordante che le donne algerine lanciavano come sfida alle truppe francesi e come incitamento alla lotta per i loro uomini durante la battaglia di Algeri.

Sempre riguardo agli eschimesi, sono state registrate anche differenti,

e meno minacciose, versioni del parlare animalesco. A proposito di Thule (in questo caso identificabile con la Groenlandia) il cosmografo francese Pierre Bertius nel 1618 aveva scritto che

Tutti ritengono che vi siano degli uomini chiamati pigmei...I pigmei hanno, a quanto pare una forma pelosa, pelosi fino alla punta delle dita, barbuti fino ai ginocchi, ma bruti senza parola e senza ragione, sibilano come oche⁸².

Le caratteristiche attribuite ai *pigmei* eschimesi, o lapponi, sono dunque le medesime che contraddistinguono l'uomo ferino; nel testo di Bertius l'irsutismo ha semplicemente preso il posto dell'abito di pelli normalmente fatto indossare a queste popolazioni⁸³.

Tornando agli "ululati" di lupi che contraddistingue le popolazioni del nord, non dobbiamo dimenticare che questa caratteristica fonologica non riguarda soltanto il tutto sommato pacifico popolo degli eschimesi, ma anche un gruppo sociale caratterizzato da aspetti, anche esteriori, molto più minacciosi. Parliamo del *berserk*, il guerriero scandinavo che, posseduto

da un incontrollabile *furor odinicus* (*furor berserkicus*) combatteva, stando sia alle saghe nordiche che a fonti cristiane occidentali, *come una belva*, emettendo suoni belluini e ululati⁸⁴. La fonologia della guerra, come quella della caccia, l'analisi, anche culturale, non della *parola*, ma del *suono* (il *grido* di battaglia o quello che accompagna le fasi della caccia) in funzione dell'aggressività, per lo meno in riferimento alle epoche del passato, non è ancora stata tentata, ma l'argomento presenta indubbiamente spunti interessanti, e questa *fonologia culturale* meriterebbe uno studio approfondito⁸⁵.

Per fortuna però gli scandinavi si esprimono anche in maniera meno minacciosa, anche se non meno terrificante. Nel racconto di al-Tartushi, tramandatoci da Ibrahim Ibn Jakub attorno al 975, si fa riferimento agli abitanti di Hedeby, centro di commercio dello Slesvig, dove il viaggiatore arabo assistette a banchetti e feste, e si aggiunge:

Non ho mai udito peggior canto di quello della gente dello Schleswig. E' un suono gutturale, simile a quello d'un cane che abbaia, ma ancora più animalesco⁸⁶.

⁷⁷ Secondo Etico d'Istria nell'Europa orientale vivono uomini selvatici vestiti di pelli, che, oltre ad essere *crudelissimi e spurcissimi*, latrano come bestie (*Cosmographiam Aethici Istrici ab Hieronymo ex Graeco in Latinum Breviarium Redactam* edidit H. Wuttke, Lipsiae 1853, LXV, p. 44). Quest'opera, scritta originariamente in greco, venne tradotta nel VII o VIII secolo in latino da un ecclesiastico di nome Hieronymus.

⁷⁸ *Eine altfranzösische moralisierende Bearbeitung des Liber de monstruosis hominibus Orientis aus Thomas von Cantimpré, De naturis rerum*, nach der einzigen Handschrift (Paris, Bibl. Nat. fr. 15106), ed. A. Hilka, Berlin 1933, vv. 1141-1150, p. 53; vedi l'originale latino, XXVIII, "Homines alii fuerunt antiquitus, ut legitur, visi, qui caudas habebant, alii qui cornua, aliquos etiam vidimus velut canes latratus emittentes".

⁷⁹ "Blemyas credunt truncos nasci parte qua caput est, os tamen et oculos habere in pectore" (Solini *Collectanea Rerum Memorabilium* cit., XXXI, 5).

⁸⁰ *Gesta* cit., XIX, p. 193.

⁸¹ Citato da S.E. Morison, *Storia della scoperta dell'America*, tr. it., Milano 1976-1978, I, p. 416.

⁸² Citato da J. Malaurie, *Gli ultimi re di Thule*, tr. it., Milano 1982, p. 34.

⁸³ Sul codice di giudizio che si esprime nella valutazione del tipo di abbigliamento, sempre in riferimento a popolazioni settentrionali, vedi quanto abbiamo scritto in *Aspetti del Mito del Nord. Le tradizioni classiche e medievali*, Napoli 1993, in stampa.

⁸⁴ Il *berserk*, sotto l'influenza di birra drogata con *Myrica gale*, una pianta velenosa, si trasforma in battaglia in un essere dotato di forza animalesca, pari all'orso o al lupo, e come tale dunque si esprime.

⁸⁵ Un'altra area che meriterebbe un approfondimento è quella della lingua del *comando*; come è noto infatti addestratori e addomesticatori di animali ricorrono spesso al tedesco. A parte la tradizione che agisce in questo senso, c'è da chiedersi se le lingue germaniche si adattino effettivamente meglio, per la loro struttura fonologica, alla funzione del comando. In realtà per l'animale una lingua valga l'altra, ragion per cui la scelta di una lingua "dura", resta un fenomeno culturale che si può meglio spiegare sulla base della storia della mentalità, anche se la relazione tra suono e funzione del comando andrebbe effettivamente ulteriormente chiarita.

⁸⁶ Citato da B. Lewis, *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, tr. it., Milano 1983, p. 255; vedi anche G. Jones, *A History of the Vikings*, London 1968, p. 177. Sempre Lewis

Qui indubbiamente l'opinione espressa da al-Tartushi è una conferma di come l'antenata della lingua danese non incontrasse il favore di chi apparteneva a un sistema fonologico diverso⁸⁷. D'altronde, anche all'interno della *koiné* cristiana si poteva constatare lo stesso atteggiamento di rifiuto. Aimery Picaud, autore della famosa *Guida del pellegrino di Santiago*, sostiene che

quando senti parlare dei Navarresi, potresti credere di sentir abbaiare dei cani. Non esiste lingua più barbara⁸⁸.

Il suono gutturale, insieme all'ululato, è dunque uno dei principali segni distintivi, data la natura stessa del suono emesso, del parlare di questo tipo di "mostri", che si trovano in

abbondanza nel Settentrione, come nel Meridione e nell'Oriente. Eliano narra di alcuni ibridi dell'India, qui

si trovano anche i cosiddetti «cinocefali», cui diedero il nome l'aspetto e la natura della loro testa, poiché nel resto del corpo hanno figura umana. Sono coperti di pelli di animali e sono giusti e non offendono nessun uomo. Non parlano, ma emettono dei suoni gutturali, anche se capiscono la lingua indiana [...] Li ho elencati tra gli esseri privi di razionalità e non senza motivo, poiché non hanno una voce articolata, chiara e umana⁸⁹.

Qui è da sottolinearsi l'importanza dell'asserzione che chi parla questa lingua è *privo di razionalità*; venendosi a dissolvere il rapporto tra lin-

gua e ragione la lingua non può essere, appunto, che *animalesca*.

Un'altra categoria della *lingua animalesca* è quella definita in base al *sibilare* dei parlanti. E' ancora Eliano (X, 25) a far riferimento ad alcuni Cinoprosopi che vivono a sud delle oasi dell'Egitto, cioè nell'Africa interna, di pella nera e barbuti (evidentemente si tratta di primati, forse i babuini, spesso confusi con i *cinocefali*, il cui nome scientifico oggi è *Papio cynocephalus*) i quali non sanno articolare le parole e di conseguenza comunicano tramite fischi. In un libro molto stimolante, Angelo Arioli ha raccolto alcune delle testimonianze lasciate da scrittori arabi e musulmani sulle varie isole del mondo. Il cosmografo al-Qazwini (1203-1283), narrando dell'isola di al-Ramni che "si trova nel mar di Cina", ne rammenta gli abitanti:

gente nuda la cui parlata, simile a sibilo, non s'intende. Alti quattro spanne, hanno per capelli rossa peluria; si arrampicano sugli alberi⁹⁰.

Naturalmente ci sarebbe da chiedersi se i nostri autori non avvertissero che in effetti stavano descrivendo delle scimmie, un animale che, specialmente agli occhi di un arabo, era tutt'altro che "strano" o "esotico". In effetti riteniamo che qui non si debba riscontrare un "errore" di identificazione, ma che i nostri cronisti, e naturalmente i loro informatori, fossero ben coscienti della realtà etnografica. L'avvicinare però la scimmia all'essere umano, il degradare quest'ultimo, cioè il rappresentante

di popolazioni o colonizzate o comunque inserite in un sistema economico-commerciale operante all'interno di quello islamico (o cristiano), rappresentava un'operazione *cosciente*, una riduzione insomma del colonizzato al livello di "animale", dato che come esso parla. In fondo, non è passato molto tempo da quando abbiamo smesso di definire i Neri come pari a "scimmie". Qui dunque il pregiudizio logocentrico potrebbe avere anche altre implicazioni di cui l'etnolinguista dovrà tenere conto. Naturalmente non bisognerà dimenticare anche il magistero degli *auctores*, particolarmente condizionante in campo teratologico, infatti Solino aveva collocato nell'Africa interna i *Trogoditi*:

homines isti carnibus vivunt serpentium ignarique sermonis stridunt potius quam loquuntur⁹¹.

Qui in ogni caso agisce anche la sovrapposizione e l'identificazione tra essere umano e quello animale in base all'alimento cui ricorre il primo. La monodieta influisce cioè non solo sull'aspetto fisico, ma anche sul modo di parlare. Secondo Mandeville nell'isola di *Tracoda* (siamo nel favoloso Oriente)

la gente è bestiale, senza ragione, e abita in caverne che si scava nel terreno, non avendo l'intelligenza di costruirsi case. Se vedono passare qualcuno dalle loro parti, corrono a nascondersi nelle caverne. Mangiano carne di serpente e ben poco d'altro. Non parlano, ma proprio come i serpenti sibilano⁹².

ricorda anche quanto scrisse al-Masudi verso la metà del X secolo a proposito dei nordici: "A costoro manca il temperamento appassionato; sono di corporatura grossa, indole rozza, maniere rudi, intendimento corto e lingua grossolana" (op. cit., p. 133). La relazione tra "intendimento corto" e "lingua grossolana" non è casuale, essendo la limitatezza del linguaggio una conseguenza della minore razionalità di cui dispongono i "barbari".

⁸⁷ Senza voler entrare in merito agli stereotipi etnici attribuiti ai danesi (ricordiamo ad esempio che nel XVI secolo comunemente si usava dire "ubriaco come un danese") notiamo come ancora molti secoli più tardi, un altro autorevole viaggiatore, il francese Jean-François Regnard (1655-1709), aveva dichiarato a proposito del danese che non c'è altra lingua che meglio si adatti al chiedere l'elemosina, infatti essa dà l'impressione che i danesi stiano sempre piangendo (citato da G. Castrén, *Norden i den franska litteraturen*, Helsingfors 1910, pp. 23-24). E' però da notarsi che lo stesso giudizio che investe il modo di cantare dei danesi è stato espresso pure a proposito dei lapponi, anche se in realtà chi lo bollò così drasticamente (e questa condanna fu unanime fino all'Ottocento) intese riferirsi piuttosto alla melodia che alla qualità fonologica vera e propria. Ci limiteremo a citare un solo esempio, tratto da una delle opere fondamentali dell'etnografia lapponica, dove si legge: "*Juoigen* cantum significat, quem Lapponum nonnulli per intervalla edere solent, sed adeo confusum et inconditum, ut ululati, quam articulata voci similior sit" (Canuti Leemi *De Lapponibus Finmarchiae, eorumque Lingua, Vita et Religione pristina commentatio*, Kjøbenhavn 1767, p. 485). Sempre a proposito di pregiudizi che hanno riguardato gli abitanti della Scandinavia, Fridtjof Nansen ricorda un passo del cosmografo arabo ad-Dimashqi, il quale aveva asserito che nell'oceano settentrionale si trova un'isola (probabilmente intendeva riferirsi appunto alla Scandinavia) dove vive una gente di alta statura e di belle forme, dagli occhi chiari e dai capelli biondi, che però "appena comprende il parlare umano", affermazione così spiegata da Nansen: "an expression from the Koran, which is used of barbarous peoples (Gog and Magog) who do not understand the speech of civilised men" (F. Nansen, *In Northern Mists. Arctic Exploration in Early Times*, tr. ing., London 1911, ed. anastatica Westport 1970, II, p. 212).

⁸⁸ Il testo di Aimery Picaud è pubblicato in: R. Oursel, *La via lattea. I luoghi, la vita, la fede dei pellegrini di Compostela*, tr. it., Milano 1985, p. 221.

⁸⁹ Eliano, *Nat. an.* IV, 16; citato da J. Gil, *Miti e utopie della scoperta. Cristoforo Colombo e il suo tempo*, tr. it., Milano 1991, pp. 41-42.

⁹⁰ A. Arioli, *Le Isole Mirabili. Periplo arabo medievale*, Torino 1989, p. 26. Su al-Qazwini vedi le pp. 218-221.

⁹¹ *Collectanea Rerum Memorabilium* cit., XXXI, 3.

⁹² Op. cit., XXI, pp. 133-134.

Nella Relazione lasciataci a proposito della Russia e dei popoli settentrionali da un diplomatico veneziano nella seconda metà del Cinquecento, tutti questi elementi che abbiano elencato vengono a confluire nella definizione del *diverso*, applicata in questo caso agli *Ittiofagi*, qui una popolazione dell'Artico russo o siberiano:

Si dice ivi esser certa gente, che per la maggior parte vivono nell'acque, e solo si nutrono di pesci crudi. Questi huomini sono coperti di scaglie come il pesce, et in luogo di parlare hanno un stranosibilare [sic]⁹³.

Il *sibilare* non è fonologicamente molto diverso dal *garrire* che Paolo Giovio attribuisce sempre a una popolazione dell'estremo nord, in questo caso i lapponi, i quali "parlano garrendo, sicché tanto par che s'avvicinino alla scimia"⁹⁴. Sempre a proposito dei lapponi (potrebbe però trattarsi anche dei samoiedi), Marco Foscarino, il diplomatico veneziano cui abbiamo in precedenza accennato, sintetizza, ma questo *exemplum* è valido in assoluto, gli elementi che compongono la valutazione del *primitivo*. Questi uomini "bestiali e crudeli"

sono privi di ogni conversazione, e civiltà, mangiano crudi gli huomi-

ni, che pigliano; hanno asprissime montagne e foltissimi boschi [...] si vestono di pelli d'orsi, e di altri animali [...] sono aspri nel parlare e in[*in*]tellegibili; tranno muggiti grandissimi, che storniscono chi li sente⁹⁵.

In realtà questo tipo di annotazione riguardante il modo di parlare è tutt'altro che marginale nella cultura d'Occidente e a ragione lo storico Franco Cardini rileva nel giudizio espresso sulla qualità della lingua da parte degli autori medievali "i segni dell'incipiente scissione dell'Europa in nazioni l'una all'altra ostile" e cita come esempio quanto Pier della Cavarana aveva scritto dell'"aspro parlare germanico", paragonato al "gradicare delle rane"⁹⁶. Questo è il primo gradino nella definizione dell'*alienità* linguistica, come di quello del pregiudizio logocentrico, mentre l'ultimo è rappresentato dal *mostro* senza bocca, incapace non solo di mangiare come noi, ma anche di parlare, in quanto non dispone dell'organo che la natura ha concepito per assolvere alla funzione specifica.

Non hanno lingua e perciò non parlano, ma mandano una specie di sibilo come fa il serpente, e si esprimono a gesti come fanno i monaci, riuscendosi a capire perfettamente⁹⁷.

⁹³ Marco Foscarino, *Discorso della Moscovia*, in: *Historica Russiae Monumenta*, a cura di A.J. Turgenov, Petropoli 1841-1842, I, p. 155. La Relazione è del 1557. Il parlare sibilando è anche la caratteristica di un noto personaggio di Tolkien, quel Gollum che vive in una caverna nel ventre di una montagna e si nutre principalmente di pesci.

⁹⁴ Paolo Giovio, *Delle cose della Moscovia*, in: G.B. Ramusio, *Delle navigationi et viaggi*, Venezia 1606, II, p. 134. Come mi ricorda Lauri Lindgren, *lingue sibilate* sono del resto realmente esistite, e in molte parti delle regioni montuose d'Europa venivano impiegate per comunicare tra persone tra loro distanti (per esempio i pastori).

⁹⁵ Op. cit., I, p. 156.

⁹⁶ F. Cardini, *Europa, le basi culturali*, in: *Dal medioevo alla medievistica*, Genova 1989, p. 19.

⁹⁷ Mandeville, *Viaggi cit.*, XXII, p. 138. Il riferimento ai monaci si spiega col fatto che in alcuni ordini vigeva il divieto di parlare durante il giorno; la comunicazione avveniva quindi a gesti.

Questa mancanza della bocca potrebbe essere qui citata ad esempio di un atteggiamento mentale estremo, che nega al *diverso*, *in toto*, il dono divino della parola⁹⁸. Mandeville, trattando degli "ebrei delle dieci tribù, dette di Gog e Magog" (da altri ritenute essere i discendenti di Caino, cioè il frutto del *caos*)⁹⁹, separati per volontà di Dio e per opera di Alessandro Magno dal resto dell'umanità tramite una poderosa cinta di monti (per altri autori si tratterebbe di una vera e propria muraglia) si chiede perché mai costoro non fuggano dall'unico lato lasciato libero, cioè il Caspio. Il fatto è, aggiunge Mandeville, che il popolo di Gog e Magog non saprebbe comunque dove andare, non solo perché il Caspio è un mare chiuso, ma anche perché "non conoscono altra lingua che la propria, che è sconosciuta a chiunque altro. Ecco perché non possono partire". In questo modo Mandeville intende sottolineare l'unicità del popolo di Gog e Magog sotto un profilo morale e religioso (da altri costoro sono fatti rientrare direttamente nell'alterità teratologica) evidenziando come la loro lingua non appartenga al ceppo comune, anche se, a rigor di logica, in quanto ebrei, costoro dovrebbero far parte di esso¹⁰⁰. Il fatto che essi non possano essere compresi indica l'impossibilità di comunicare, di esprimersi e di capi-

⁹⁸ Questo popolo di Astomati deve nutrirsi di conseguenza con l'aiuto di una cannuccia, vedi Tommaso di Cantimpré, op. cit., XV (per il citato volgarizzamento vedi vv. 521-538). Il ricordo è conservato anche in Pierre d'Ailly, sempre in riferimento all'India, vedi Ch. -V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, Paris 1911, p. 82.

⁹⁹ "Nella tradizione antisemitica medievale, le tribù d'Israele venivano identificate con le potenze malvagie di Gog e Magog, che in realtà la Bibbia rappresenta come simboli dei nemici che aggrediranno Israele (*Ezechiele*, XXXVIII-XXXIX), e che saranno sconfitti alla fine dei tempi (*Apocalisse*, XX, 8)" (E. Barisone, nota a Mandeville, *Viaggi cit.*, p. 229).

¹⁰⁰ Op. cit., XXIX, pp. 179-180.

¹⁰¹ *Ibidem*.

re. Più che di *lingua animalesca*, qui dovremmo però parlare di *assenza* di lingua nel senso di strumento razionale ordinatore e ordinato da Dio.

In un passo di poco seguente, Mandeville sembra invece correggere in parte questa sua affermazione, aggiungendo che nella muraglia esiste solo un piccolo varco, controllato dalla regina delle Amazzoni.

Se poi per fortuna qualcuno riesce a fuggire, non conosce altra lingua che l'ebraico, e così non può parlare con la gente.

Qui l'impossibilità di comprensione sembra essere legata alla differenza delle lingue del Caucaso, non alla totale estraneità di quella parlata dal popolo di Gog e Magog. In realtà però Mandeville non cessa di attingere a piene mani al repertorio cristiano antisemita e aggiunge, rovesciando la testimonianza veterotestamentaria relativa a Gog e Magog:

Si dice però che essi usciranno al tempo dell'Anticristo, e allora faranno una grande strage di cristiani. Ecco perché tutti gli ebrei che abitano in ogni altro paese imparano sempre a parlare l'ebraico: perché sperano che quando quegli ebrei usciranno, essi potranno capirli e guidarli fra i cristiani per annientarli¹⁰¹.

Claude Kappler ha, a nostro giudizio, giustamente interpretato il passo

quando ha messo in evidenza il ruolo disgregatore attribuito alla lingua di Gog e Magog, che distrugge ciò che Dio ha creato: "La dernière phrase est rédigée de telle sorte qu'on pourrait croire que le langage est une *arme* et que c'est de cette arme qu'on se servira pour détruire la chrétienté". E, concludendo il discorso iniziato a proposito dei mostri e della loro lingua, la studiosa francese aggiunge: "De toute façon, le langage semble avoir une grande importance dans la manière dont se définissent les êtres"¹⁰².

E non solo; non dobbiamo dimenticare un altro valore profondo della lingua, giudicata essere al tempo stesso strumento e artefice dell'arte magica. La parola dunque *crea* e non solo *plasma*, è fonte del bene (la magia cosiddetta *bianca*) come del male (la magia *nera*). Lo stesso pronunciare il nome delle cose, o il proprio nome, può avere un potere magico che va controllato e circoscritto¹⁰³. Ugualmente la stessa parola *diavolo* si può combinare in vari e molteplici significati, come dimostra la nostra fraseologia¹⁰⁴. La parola è, insomma, strumento di Dio quando ordinata e usata

secondo ragione, ma diventa ausilio del Maligno quando impiegata senza o contro di essa¹⁰⁵.

Esiste ancora un aspetto di questa problematica che dovremo rapidamente prendere in considerazione, e cioè l'assenza del linguaggio. L'etnografia dei popoli cosiddetti primitivi ha messo in evidenza un uso, apparentemente strano, ma che ha una solida base storica ed è stato documentato anche in epoca moderna, comune presso questi popoli, come presso quelli dell'estremo Nord europeo e artico in generale, riguardante il *commercio muto*¹⁰⁶. Lo scambio di merci tra i mercanti giunti da lontano e gli indigeni avviene cioè seguendo un rituale di questo tipo: i mercanti lasciano in un determinato luogo le proprie mercanzie, dopodiché si allontanano. L'indigeno si recherà poi a ritrarle, lasciando in cambio i beni naturali che intende barattare. Ciò che colpì viaggiatori e cronisti dei secoli passati fu proprio l'assenza di comunicazione verbale, giustificata non soltanto su basi pratiche (la mancanza di interpreti), ma anche dal fatto che questi "selvaggi" *non sapevano parlare*, da qui appunto la definizione di *commercio*

muto. Riferendosi agli abitanti della *Loppia regio* (la Lapponia) così scrive un diplomatico italiano:

Idioma suum proprium habent, ac proinde muti propemodum apud exteros esse videntur¹⁰⁷.

Il motivo di questa fama di non pronunciare parola va appunto ricercato nella pratica cui abbiamo accennato.

Naturalmente l'antropologo e l'etnologo sanno che la spiegazione di questa usanza è funzionale, e non tanto al fatto che mancava una lingua di comunicazione o l'interprete, o ad esigenze rituali, ma anche alla necessità dell'indigeno di evitare un contatto diretto per paura di restare egli stesso catturato. Il commercio degli schiavi si alimentava infatti anche in questo modo e ben noto è l'esempio fornito da Colombo e dai *conquistadores* a tale proposito. Non si tratta quindi di una impossibilità pratica di comunicazione, ma di una volontà, espressa da parte del più debole, di non partecipare a questo contesto di scambio verbale. Là dove infatti esso comincerà ad essere realizzato, più facilmente si introdurranno quelle specie di "cavallo di troia" che sono la corruzione in generale di alcuni membri del gruppo e soprattutto l'in-

roduzione dell'alcol, che per esempio tra i popoli artici serviva a far recuperare rapidamente al mercante straniero quanto aveva poco prima ceduto, come ad esempio ancora nel 1799 testimoniava il viaggiatore italiano Giuseppe Acerbi a proposito dei lapponi della Norvegia, facile "preda" dei mercanti russi e norvegesi. Il *commercio muto* cancella quindi completamente quella, positiva, forma di primaria comunicazione che è rappresentata dalla iconicità, nella quale si deve ricorrere, per farsi capire, a "onomatopee ed altre parole, disegni figurativi e astratti", nonché alle espressioni facciali¹⁰⁸. Non sarebbe peraltro da escludersi che siano state proprio le onomatopee a contribuire in origine alla nascita della nozione di *lingua animalesca*, in quanto usate dal parlante come ausilio in una situazione di comunicazione particolarmente difficile. Il dato fonologico legato all'onomatopea viene fatto conoscere dall'informatore originale ad altra fonte, fino ad arrivare al testo scritto, completamente distorto per quanto si riferisce alla sua realtà effettuale¹⁰⁹.

Quello che qui ci interessa mettere in evidenza è che l'assenza della parola attribuita a questi indigeni ben

¹⁰² C. Kappler, *Monstres démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris 1980, p. 172.

¹⁰³ Su questo potere della parola in relazione all'onomastica vedi M. Salvatore, *Il nome, la persona. Saggio sull'etimologia antica*, Genova 1987, pp. 13 e segg.

¹⁰⁴ Nell'ottobre del 1988 fu tenuto a Torino, città dalle inquietanti presenze sataniche, un convegno sul diavolo; il contributo linguistico di Gian Luigi Beccaria è servito a puntualizzare questo aspetto evocativo del demonio nelle frasi idiomatiche italiane e nei proverbi delle diverse regioni. Parti della relazione di Beccaria sono state pubblicate su *La Stampa* del 22/10/1988, p. 3 con il titolo *Povero diavolo senza zolfo*.

¹⁰⁵ Sulla magia della parola in rapporto alle conoscenze dell'Antichità vedi A. Scpilli, *Poesia e magia*, Torino 1971², pp. 34 e segg.

¹⁰⁶ Secondo Marco Foscarino i lapponi "hanno armellini, quali scambiano con varie merci; scampano del tutto il commercio, ed aspetto di Mercadanti, barattano, mettendo la roba, qual lasciata, si ascondono, e messo l'incontro si fa giuste baratto" (*Discorso della Moscovia* cit., p. 155). Così l'etnologo Roberto Bosi definisce questa pratica: "scambio di beni effettuato da due gruppi in luoghi noti ad entrambi, pur senza incontrarsi. Un gruppo depone in un luogo stabilito la propria merce e si allontana attendendo che l'altro gruppo giunga ad osservare se i beni lasciati sono in quantità e in qualità sufficiente per deporre, in cambio, la propria merce" (*Dizionario di etimologia*, Verona 1958, p. 119).

¹⁰⁷ Alessandro Guagnino, *Reipublicae Moscoviticae pars Chorographica*, in: *Respublica Moscoviae et Urbes*, Lugduni Batavorum 1630, p. 56.

¹⁰⁸ Seguiamo qui la definizione di comunicazione iconica data, a proposito di diverso contesto, da I. Poggi, *Sguardi, gesti, parole*, «Italiano oltre», 3, 1986, p. 107. Sulle caratteristiche generali del linguaggio mimico, in parte applicabili anche al nostro contesto, rimandiamo a G. Fano, *Origini e natura nel linguaggio*, Torino 1973, pp. 100 e segg. Per il Marco Polo dell'invenzione calviniana la mimica è agli inizi l'unico mezzo di comunicazione cui può ricorrere il veneziano: "...Nuovo arrivato e affatto ignaro delle lingue del Levante, Marco Polo non poteva esprimersi altrimenti che estraendo oggetti dalle sue valige: tamburi, pesci salati, collane di denti di facocero, e indicandoli con gesti, salti, grida di meraviglia o d'orrore, o imitando il latrato dello sciacallo e il chiurlio del barbogianni" (I. Calvino, *Le città invisibili*, Torino 1983⁵, p. 45).

¹⁰⁹ Nella sua introduzione a un romanzo ambientato tra la popolazione dei kaweskar (cioè *gli uomini*; la loro eterodenominazione è *alacaluf*) della regione dello stretto di Magellano, Jean Raspail ricorda che costoro "si credeva fossero privi di un vero linguaggio e si esprimessero con onomatopee" (*I nomadi del mare*, tr. it., Milano 1987, p. 10).

rispecchia un atteggiamento mentale di superiorità sentito dal colonizzatore e da chi si integra alle sue necessità di commercio¹¹⁰. L'indigeno, insomma, che *neppure sa parlare*, può essere a buon motivo privato dei beni che possiede proprio in conseguenza di questo suo degradare dalla natura umana verso quella animalesca. Costoro non sono degni di possedere ciò che la natura ha dato loro, ma che essi non sanno apprezzare, in quanto non attribuiscono particolare importanza a oro, gemme, pelli preziose. Non sarà da sottovalutarsi questa forma economica assunta dall'universo mentale occidentale (ma essa si riscontra presso ogni società "evoluta") in quanto essa sarà all'origine dello sfruttamento degli Amerindi¹¹¹. Naturalmente ci sono anche delle eccezioni, che però, a parte il famoso caso di Bartolomé de las Casas, incontreremo soprattutto nel corso del Settecento. Louis-Antoine de Bougainville ad esempio, giunto nell'estremo meridione dell'America, incontra i patagoni. Si tratta, si badi bene, dei discendenti dei famosi "giganti" di cui molto si era favoleggiato nei due secoli precedenti. Costoro non solo non sono così "mostrosi" come si è comunemente detto, spiega il navigatore francese, ma neppure il loro parlare fa spavento:

Ci è parso che la loro lingua fosse dolce; nulla in essi rivela un carattere feroce¹¹².

Nel Supplemento al *Viaggio* di Bougainville, scritto da Denis Diderot, troviamo però un'annotazione chiarificatrice. Diderot racconta di un tahitiano di nome Aoturu, portato in Francia dal navigatore suo connazionale, il quale

Tra di noi si annoiava. L'alfabeto di Tahiti non ha né *b*, né *c*, né *d*, né *f*, né *g*, né *q*, né *x*, né *y*, né *z*; così non riuscì mai a parlare la nostra lingua, che offriva ai suoi organi poco flessibili troppe articolazioni ad essi estranee e troppi suoni inconsueti¹¹³.

Qui Diderot vuole indicare l'impossibilità da parte del tahitiano di inserirsi nel nostro sistema culturale e non soltanto in quello linguistico. Il primitivo insomma, resta sempre tale. Qualcosa però ha già lasciato nel nostro universo linguistico. Se la *lingua animalesca* non è stata recepita, anzi è stata espulsa da esso, sono entrate, alla spicciolata dovremmo dire, i singoli lessemi. Questi spezzoni di *lingua animalesca* sono stati definiti come *esotismi*, ma a noi piace continuare a chiamarli appunto spezzoni di un parlare in origine rifiutato e misconosciuto. Dopo quanto ha scritto sul tema degli esotismi in

generale Marco Mancini, non ci resta che rimandare al suo fondamentale studio, ma vorremmo ricordare quanto in precedenza aveva indicato Gianfranco Folena in un suo importante saggio pubblicato nel 1973, e che cioè la storia dell'esotismo non può essere disgiunta dalla storia e della *nostra* cultura, nel quale il lessema appunto trova spazio, e di quella dell'*altro*, cioè della società da cui il vocabolo è stato originato¹¹⁴.

L'indicazione di Folena serviva a riportare l'attenzione sia sul lessico colombiano che sul rapporto che intercorre tra la lingua italiana, una lingua *dotta*, e quelle amerindie, presupposte essere *incivili*. In realtà questo giudizio pur essendo espresso tra le righe da Colombo, diviene parte soprattutto della polemica antindiana dei suoi successori¹¹⁵. Quando dunque nel diario del primo viaggio, in data 12 ottobre 1492, Colombo scrive a proposito degli indios che ha incontrato:

Piacendo a Nostro Signore, al momento della partenza ne porterò con me sei alle Vostre Altezze,

perché apprendano a parlare¹¹⁶, a giudizio di Tzvetan Todorov, il genovese intende affermare, al contrario di quanto avevano supposto i precedenti commentatori, (e cioè "così che possano imparare a parlare [la nostra lingua]"), che gli indios *non* hanno una lingua [come la nostra]. "Non desta, dunque, meraviglia la scarsa attenzione che Colombo dedica alle lingue straniere. La sua reazione spontanea, che egli sempre rende esplicita ma che è implicita nel suo comportamento, è che -in fondo- la diversità linguistica non esiste, perché la lingua è naturale". Quando, più tardi, sarà costretto ad ammettere che gli indigeni hanno effettivamente una propria lingua, "non riesce a persuadersi che essa sia diversa, e continua a trovare nei loro discorsi parole a lui familiari e a parlar loro come se essi dovessero capirlo, o a rimproverarli per la cattiva pronuncia dei nomi o delle parole che egli crede di riconoscere"¹¹⁷.

Ben diverso è l'atteggiamento di Amerigo Vespucci, per il quale gli

¹¹⁰ Questo atteggiamento di superiorità si è trasferito anche ad altri contesti; così nella narrativa popolare spesso il "primitivo" è caratterizzato anche in base a questa sua limitazione nella capacità di esprimersi. Francesco Surdich, che ha studiato il materiale pubblicato nelle riviste italiane di viaggio del secolo scorso, ha fatto riferimento a un racconto del 1868, nel quale gli eschimesi vengono descritti come selvaggi deformi e ributtanti, mentre gli indiani loro vicini parlano "un orribile gergo che sembrava appena umano" (F. Surdich, *Un racconto ambientato nei mari artici pubblicato a puntate su l' "Emporio pittoresco" (1868)*, «Il Polo», 3, 1978, p. 92).

¹¹¹ A questo rapporto tra colonizzazione, sfruttamento delle risorse naturali e "alterità" etnica abbiamo fatto accenno in *Cristoforo Colombo e i mostri del Nuovo Mondo* cit., passim.

¹¹² L.-A. de Bougainville, *Viaggio intorno al mondo, con il Supplemento al viaggio di Bougainville di Denis Diderot*, tr. it., a cura di L. Sozzi, Milano 1983, p. 159.

¹¹³ D. Diderot, in: de Bougainville, *Viaggio* cit., p. 421.

¹¹⁴ G. Folena, *Le prime immagini dell'America nel vocabolario italiano*, «Bollettino dell'Atlante linguistico mediterraneo», 13-15, 1971-1973, pp. 673-692, ripubblicato con un titolo leggermente modificato, *Prime immagini colombiane dell'America nel lessico italiano in: Il linguaggio del caos. Studi sul plurilinguismo rinascimentale*, Torino 1991, pp. 99-118.

¹¹⁵ Colombo dovette per forza di cose affrontare il problema delle lingue autoctone e fu interessato a farle apprendere ai suoi compagni per poter procedere più speditamente alla colonizzazione. Egli inoltre portò, dopo il primo viaggio, alcuni indios in Spagna, sia per mostrarli ai reali, che per far imparare loro il castigliano, in modo da poterli utilizzare come interpreti. L'importanza dell'osservazione linguistica è per esempio rivelata il 13 gennaio del 1493 dal figlio, Cristoforo Colombo, che si trova nel golfo di Samaná, nell'isola di Española, incontra alcuni rappresentanti della tribù dei Cigayos (da lui però creduti essere i feroci Caribe) e Fernando annota: "Il loro favellare conformavasi con la loro fierezza, la qual si dimostrava maggiore che d'altra gente che fino allora avessero veduta" (Fernando Colombo, *Le Historie della vita e dei fatti di Cristoforo Colombo*, a cura di R. Caddeo, Milano 1930, cap. XXXV, I, p. 215).

¹¹⁶ Cristoforo Colombo, *Giornale di bordo del primo viaggio e della scoperta delle Indie*, a cura di F. Antonucci-A. Bognolo-F. Lardicci, Milano 1992, p. 71.

¹¹⁷ T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, tr. it., Torino 1992², pp. 35-37; questo aspetto della cultura linguistica colombiana è stato esaminato, sulla scorta di Todorov, da G. Bertone, *L'occhio, l'ancora, la scrittura. Lo sguardo dell'almirante*, in: *Columbeis II*, Genova 1987, pp. 153-156.

indios

Monstronsi semplici nel parlare, e sono molto maliziosi e acuti in quello che loro cuple. Parlano poco e con bassa voce; usono e' medesimi accenti come noi, perché formano le parole o nel palato o ne' denti o nella labbra, salvo che usano altri nomi alle cose. Molte sono le diversità delle lingue, ché di 100 in 100 leghe trovammo mutamento di lingua, che non s'intendano l'una con l'altra¹¹⁸.

Passo di grande interesse questo; il fiorentino (sarà proprio la sua origine a suscitarme la curiosità linguistica?) non solo non nega al *diverso* la dignità della lingua, ma è in grado di fissarne i suoni, ne registra con interesse le palatali, dentali e labiali, suoni che li rendono *simili a noi*. La vicinanza tra *noi* e *loro* non sta quindi, come è ovvio, nel lessico o nella sintassi delle rispettive lingue, ma in un sistema fonologico *umano* e non più *animalesco*. Essi usano "e' medesimi accenti come noi". L'età nuova che si è appena iniziata preannuncia quindi un mutato atteggiamento, legato alla più generale curiosità per quanto è nuovo sì, ma non opposto rispetto al nostro universo geografico, etnografico e soprattutto mentale.

Da parte sua però, la cultura cinquecentesca non recepisce questa intuizione vespuciana e non avverte l'importanza dell'allargamento dell'orizzonte linguistico e si limitò in generale a ignorare o a non considerare se non occasionalmente le mani-

festazioni etnolinguistiche degli amerindi. Nella *Historia natural y general de las Indias*, Gonzalo Fernández de Oviedo ci fornisce un esempio di questo rifiuto aprioristico dell'alterità etnolinguistica amerindia:

Se vi si ritroveranno alcune voci straniere e barbare, ne è cagione la novità della materia che vi si tratta: né s'attribuiscono alla mia lingua, perché io in Madril nacqui, nella casa real mi creai, ho con persone nobili conversato e letto anco alquanto. Sí che se in questo libro serà cosa alcuna che con la lingua castigliana, che è tenuta la migliore di quante ne ha la Spagna, non consuoni, è solo perché ho voluto con le proprie e stesse voci fare intendere le cose che presso gl'Indiani significano¹¹⁹.

Secondo il padre G.P. Maffei, che pur nello scrivere la *Historiarum Indicarum libri XVI* (Firenze 1588) si basava largamente sulle informazioni fornitegli dai gesuiti, i quali tenevano un atteggiamento generalmente favorevole nei confronti degli indios, la lingua dei brasiliani è un esempio di quanto costoro siano lontani da Dio. Poiché in essa mancano le lettere *f, l, r* se ne deve dedurre che

minime absurda quorundam animadversiones factum id esse divinitus; eo quod Fide, Lege, Rege, sicuti dictum est, careant; beneficiorum acceptorum immemores; aequae irae ac libidinis impotentes; ad pugnas et certamina temerarii praecipitesque; ultionis et humani sanguinis avidissimi; ad summam,

belluis quam hominibus propriores...¹²⁰.

Questo atteggiamento di superiorità nutrito nei confronti delle lingue indigene (quelle che poi diventeranno in ogni parte del mondo le *lingue tagliate*) avrà devastanti conseguenze. J.L. Calvet si è occupato proprio di questo rapporto tra lingua dei dominatori e lingua dei dominati e ha evidenziato il fenomeno della *glottofagia*, messa in atto dalle classi e dai popoli dominanti a spese dei subalterni¹²¹. Come ha ricordato Ninni Pennisi, Calvet dunque rimprovera ai linguisti di essersi prestati a quest'operazione di assimilazione forzata¹²². Se l'accusa è valida oggi, si può ben immaginare quanto lo sia stata ieri, se non fosse altro in conseguenza dello spiccato logocentrismo cui la linguistica occidentale si è in passato uniformata. Sempre sulla scorta di Calvet, dovremmo concludere che la glottofagia prelude a forme di emarginazione estreme, arrivando in ultima istanza al *razzismo linguistico*, e questo non riguarda soltanto il caso di fenomeni recenti come l'*apartheid*, ma anche più antichi come la lotta antidialettale svolta in nome della lingua francese negli anni della rivoluzione. Il già menzionato Henri-Baptiste Grégoire nel 1794 aveva pubblicato un *Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française*, che rivela chiaramente gli intenti glotto-

fagi dell'*establishment*. Siamo insomma agli inizi di una nuova politica linguistica, che porterà all'incrinamento dei *patois* e dei dialetti¹²³.

E' d'altronde cosa nota che uno stato totalitario tende a limitare le libertà linguistiche oltre a quelle politiche e che sente l'alloglossia come una minaccia all'unità dello stato. E qui si apre un altro spiraglio nella nostra indagine, e cioè la valutazione del peso che ebbe nella politica totalitaria della lingua come realizzata in Europa dal Settecento in poi l'eredità culturale (e mentale) legata alla lingua dell'*altro da sé*. I pregiudizi maturati tra Antichità e medioevo, le totali chiusure nei confronti delle alterità di qualunque tipo esse fossero diedero frutti anche nella lotta tra lingua e dialetto e questo successe in misura addirittura devastante proprio quanto più ci si muoveva verso sistemi politico-ideologici di stampo totalitario o comunque legati a forti interessi colonialistici. A ragione quindi Pennisi ridefinisce in questa prospettiva linguistica il concetto di etnocentrismo e ci ricorda che "l'etnocentrismo come teorizzazione cosciente dell'assoluta superiorità e centralità dei propri valori e della propria concezione del mondo, è divenuto un'ideologia nel momento in cui si è legato allo sviluppo del colonialismo e dell'imperialismo, di cui spesso ha fornito la legittimazione 'scientifica'"¹²⁴. Al tempo stesso però Pennisi fa anche presente il pericolo del relativismo

¹¹⁸ Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi, in: *Nuovo Mondo. Gli Italiani 1492-1565*, A cura di P. Collo e P.L. Crovetto, Torino 1991, p. 239.

¹¹⁹ G.F. d'Oviedo, *Della naturale e generale istoria dell'Indie a' tempi nostri ritrovate. Libro primo*, in: G. B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanese, V, Torino 1985, p. 350; Proemio indirizzato all'imperatore Carlo V.

¹²⁰ Citato da R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Bari 1989³, p. 94.

¹²¹ J. Calvet, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*, Paris 1974.

¹²² Pennisi, *Linguistica e antropologia* cit., pp. 142 e segg.

¹²³ Sul ruolo svolto dal Grégoire vedi quanto scrive Sever Pop, *La dialectologie. Aperçu historique et méthodes d'enquêtes linguistiques*, Louvain, s.d., I, pp. 6-14.

¹²⁴ Op. cit., p. 138.

portato agli estremi¹²⁵, in quanto, e su questo concordiamo, l'accesso dei ceti o dei popoli subalterni alla lingua dominante deve comunque avvenire, proprio per proteggerli dagli effetti negativi della colonizzazione che altrimenti li emarginerebbe totalmente.

In realtà, dobbiamo aggiungere, l'etnocentrismo svolge pure la funzione di riaffermare una identità del sé anche in prospettiva di una attivizzazione delle sue capacità di resistenza alla colonizzazione. Il logocentrismo quindi servirà a rafforzare il senso di una lingua propria. Purtroppo però questo orgoglio non si è limitato a restare tale, ma si è manifestato in forme di colonizzazione linguistica o al livello di pregiudizio e di esclusione dell'altro da sé, come appunto nel caso dei parlanti la *lingua animalesca*.

Il *latrare*, il *sibilare*, il *fischiare* dei nostri *mostri* ci ha portato lontano. In realtà potrebbe condurci a esplorare spazi culturali ancora più remoti. Dovremmo infatti chiederci, e l'antropologo certamente se lo è chiesto, se i *mostri* non siano altro che relitti di un'umanità realmente esistita, e non solo parti della fantasia o curiosità biologiche. Le forme del parlare animalesco, se le potessimo conoscere, potrebbero addirittura farci risalire all'origine del linguaggio umano, con buona pace dei positivisti che nel secolo scorso, fedeli alla propria ottica, avevano considerato quel-

lo dell'origine del linguaggio come un problema *non linguistico*. La paleontologia, pur non potendo dare una risposta definitiva al problema, ha oramai inequivocabilmente appurato il legame tra la *fisicità* del corpo dei nostri antenati e la capacità della parola, che risiede nella corteccia cerebrale, ma qualcosa ci sfugge ancora.

Le caratteristiche del linguaggio umano sono così state sintetizzate dall'etologo Gabriele Schino: "nel linguaggio umano, fonemi privi di significato vengono raggruppati in parole, aventi un significato. A loro volta, le parole vengono raggruppate in frasi. Cambiando l'ordine delle parole, cambia il significato della frase. Un sistema di comunicazione di questo tipo possiede una flessibilità straordinaria e non ha confronti in tutto il regno animale"¹²⁶.

In realtà il nostro *mostro*, il cinocefalo, il blemo, il trogodita, non poteva parlare, e non soltanto perché mai i saggi del nostro mondo avrebbero ammesso che sapesse farlo, curioso rimando questo a un nostro *Pianeta delle scimmie*, ma per il semplice fatto che la natura lo aveva privato degli strumenti necessari a sviluppare la parola¹²⁷. Dio, non facendolo uomo, gli aveva negato la possibilità di pronunciare la *parola*. La solitudine del mostro diventa ancora più totale, la loro distanza da noi incolmabile.

Ammesso quindi che il *mostro* possa perfino rappresentare, come da

alcuni proposto, la trasmissione mitopietica del ricordo di relitti neanderthaliani realmente esistiti, dovremo comunque tornare alla definizione data da Folena del *linguaggio del caos*, cercando di cogliere la più profonda essenza dell'universo polifonico rappresentato dal linguaggio e spostarne i limiti dell'indagine dalla cultura cinquecentesca anche ad altre epoche più lontane. Lo stupore contenuto nelle parole scritte da Siviglia dal fiorentino Giovanni de' Bardi il 19 aprile del 1494 a proposito dei cannibali giunti sulle navi degli spagnoli

portano...XXVI indiani de diverse
isole et lingue...fra' quali ve n'è 3
Canabali, de quelli che...mangiano
carne humana¹²⁸

rivela il rapporto costante che la cultura medievale ha stabilito tra *lingua* e *civiltà*. Questi *canabali* hanno una propria lingua, ma non sono, non possono essere come noi. Ecco perché il rompere un sistema grammaticale e fonologico come è quello che caratterizza le lingue della grande tradizione occidentale, cosa che fece per esempio il Folengo della satira maccheronica, esponente, anche lui, della *poliglossia pivotecnica* cinquecentesca cui abbiamo dianzi accennato, assume il valore di trasgressione. Trasgressione massima, dovremo dire, agli occhi della cultura coeva, in quanto agire in questo senso sul sistema linguistico latino voleva

dire al tempo stesso mettere in crisi il concetto medesimo di identità come definito in Occidente, e cioè l'aderenza alla norma latina¹²⁹. "«La grammatica divide», secondo la nota definizione espressa da Sidonio, vescovo di Clermont (epist. 5,2,1). *Grammatica dividit*, cioè divide la lingua, il suo uso, costruisce un sistema razionale, divide anche gli uomini, quello colto dagli altri, colui che parla una lingua corretta da chi non la conosce, il 'buon' latino dalla lingua popolare"¹³⁰.

La norma, e quindi la parola ordinata, ha bisogno di un principio ordinatore; lo avevano scoperto i grammatici greco-latini, ribadito, sebbene in maniera più confusa, quelli medievali, ma fu soprattutto il gruppo degli *Idéologues* (1790-1805) a dare alla grammatica questo senso di sintesi filosofica prima ancora che linguistica di elementi attinenti al parlare¹³¹. La *parole* diventerà, secondo la definizione di Saussure, "atto di volontà e di intelligenza" del singolo, ma è anche, secondo la cultura antica, afflato divino. "Se non ci fossero le parole sarebbe ben difficile per noi formarci categorie di qualsiasi genere [...] Senza parole il nostro mondo, come dice William James, sarebbe un «empirico ammasso di sabbia»"¹³².

Questo "empirico ammasso di sabbia" in realtà era stato creato; sono le conseguenze della costruzione della torre di Babele a far temere all'uomo del medioevo la possibilità

¹²⁵ Op. cit., pp. 154-155.

¹²⁶ G. Schino, *Le origini del linguaggio*, «Lettera dall'Italia», 12, 1988, p. 60.

¹²⁷ Il confronto tra la cavità orale dell'uomo e dello scimpanzé, il più evoluto tra i primati, dimostra l'impossibilità strutturale da parte di questi di emettere suoni atti a formare le parole. La cavità orale umana è infatti proporzionalmente più corta e più larga, la mandibola è più leggera, la laringe è situata più in basso e quindi la cavità faringea è più ampia e posta ad angolo retto con la cavità orale. La forma e le dimensioni delle cavità orale e faringea possono essere modificate dai movimenti della lingua, di conseguenza il canale sopralaringeo dell'uomo riesce a funzionare come un organo a due canne (Schino, *ibidem*).

¹²⁸ Citato da Folena, *Il linguaggio del caos* cit., p. 113.

¹²⁹ "L'unità della comune cultura europea si rivela spesso proprio tramite la lingua latina" (T. Viljamaa, *L'Ars grammatica e il latino*, «Settentrione», 3, Turku 1991, p. 36; vedi anche per il rapporto tra pensiero grammaticale e cultura come concepito dai latini).

¹³⁰ Viljamaa, op. cit., p. 39.

¹³¹ Vedi R. Pellerey, *Significato e comunicazione. Il ruolo della grammatica negli «Idéologues»*, «Belfagor», 4, 1990, pp. 369-383.

¹³² G.W. Allport, *La natura del pregiudizio*, tr. it., Firenze 1973, p. 247.

della disgregazione della lingua e quindi della perdita del *verbum*. "Il Medioevo, che traduce in immagini le idee, ha trovato per rappresentare questa sventura della diversità linguistica il simbolo della Torre di Babele e, a imitazione dell' iconografia orientale, ne ha fatto perlopiù un'immagine paurosa, catastrofica"¹³³.

Questa paura della disintegrazione è ben comprensibile, considerato che quello linguistico è uno dei massimi sistemi del medioevo. Quando tra il 620 e il 636 il vescovo Isidoro di Siviglia, tratta delle "lingue dei popoli", esalta proprio questo senso di unità che ha preceduto la caduta di Babele. Dopo di essa, continua Isidoro, si svilupparono le tre "lingue sante" che primeggiano sulle altre, l'ebraico, il greco e il latino. Esse differiscono tra loro; ad esempio "i popoli orientali comprimono il suono in gola, gli ebrei come i siriani. Tutti i popoli mediterranei fanno battere la lingua contro il palato, per esempio i greci e gli abitanti dell'Asia Minore", ma sono pur sempre riconducibili allo stesso principio ordinatore. Questo è da riconoscersi in Dio. Ma quale lingua Dio parlò all'atto della creazione? In quale lingua si espresse quando parlò ad Adamo e ai profeti? Si chiede Isidoro e risponde: "Alcuni pensano che sia accaduto in quell'unica e sola lingua che esisteva prima della differenziazione degli idiomi"¹³⁴. Di questa *lingua originale*, la *lingua animalesca* non ha mai fatto parte. Essa è invece stata generata come frutto del *caos*.

Secondo l'analisi che Arno Borst fa dei passi citati di Isidoro, il vescovo intende sottolineare che "il lin-

guaggio è il vincolo della *humana societas*, non soltanto rivelazione, teoria, norma. Esso si incarna tangibilmente nell'uomo, che trae il suo nome, *homo*, dal concreto *humus*. La lingua è legata al respiro, a bocca, lingua, denti, palato, gola, ed è *data solo agli uomini sulla terra*"¹³⁵. I mostri *non* sono uomini come noi; anche se respirano, e se pure hanno bocca, lingua, denti come noi, non possono parlare razionalmente.

E non disponendo di questo dono di Dio non possono parlare con lui. Non era solo l'orgoglio spagnolo che aveva fatto dire a Carlo V che egli parlava francese agli uomini, italiano alle donne, tedesco al cavallo e castigliano con Dio, ma anche quello cristiano, quello che, in fondo, riuniva tutti noi, cittadini di un'Europa ancora orgogliosa delle proprie tradizioni.

La *lingua animalesca* oggi non esiste più. Scomparsi i *mostri*, sostituiti dai *freaks* che però, trovandosi tra noi parlano la nostra stessa lingua, non possiamo più udire quel loro ululare, sibilare e gracidiare. Qualcosa abbiamo però perduto. Con la loro povera lingua si è dissolto anche il senso dell'ignoto. I mondi lontani sono oramai diventati vicini, troppo vicini per serbare il fascino del mistero. I mass-media ci hanno abituato a un linguaggio comune, si sono diffusi i forestierismi, che a loro volta hanno soffocato il prestigio dell'esotismo. "L'informazione, che come fittissima rete avvolge oramai tutto questo globo, in realtà più piccolo di quanto si riteneva; l'informazione che tiene insieme questo comune villaggio: ecco chi ha ucciso, e quando, il buon vec-

chio esotismo, capace una volta di accendere fantasie"¹³⁶.

Walter Belardi ha ragione. Qualcosa abbiamo veramente perduto. Ma il linguaggio del *caos* non è veramen-

te del tutto scomparso. *Sgrunt, mbè, grr, aarggh*. Mio figlio ha dimenticato il suo *Paperino* sulla mia scrivania. E' vero, la *lingua animalesca* è ancora tra noi.

Bibliografia

- AA.VV., *Europa e Mediterraneo tra Medioevo e prima età moderna: l'osservatorio italiano*, a cura di S. Gensini. Centro di studi sulla civiltà del tardo Medioevo, San Miniato, Collana di studi e ricerche, 4, Pisa 1992.
- Adami *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum*, ed. G.H. Pertz, MGH, SS. germ., Hannoverae 1846.
- Pierre d'Ailly, *Ymago Mundi*, trad. et comm. par E. Buron, Paris 1930, voll. 3.
- G.W. Allport, *La natura del pregiudizio*, tr. it., Firenze 1973.
- Eine altfranzösische moralisierende Bearbeitung des Liber de monstruosis hominibus Orientis aus Thomas von Cantimpré, De naturis rerum*, nach der einzigen Handschrift (Paris, Bibl. Nat. fr. 15106), ed. A. Hilka, Berlin 1933.
- A. Arioli, *Le Isole Mirabili. Periplo arabo medievale*, Torino 1989.
- Anthologia latina, I, Carmina in codicibus scripta*, ed. S. Bailey, Stuttgartiae 1982.
- R. Artigiani, *Il 'lettore modello' e il modello termodynamico*, in: AA.VV., *Saggi su Il Nome della rosa*, a cura di R. Giovannoli, Milano 1985.
- W. Ax, *Laut, Stimme und Sprache. Studien zu drei Grundbegriffen der antiken Sprachtheorie*, Göttingen 1986.
- K. Battarbee, *Images of Language. An Exercise in Reading Philology*, in: *English Far and Wide. A Festschrift for Inna Koskenniemi*, 24 January, 1993, ed. by R. Hiltunen-M. Gustafsson-K. Battarbee-L. Dahl, Turku 1993.
- P. Berrettoni, *Mostri, disordine e leggi fonetiche*, in: *Atti del III Congresso degli italianisti scandinavi*, Turku 1993, in stampa.
- G. Bertone, *L'occhio, l'ancora, la scrittura. Lo sguardo dell'almirante*, in: *Columbeis II*, Genova 1987.
- C. Bierbach, *Tedesco, francese, spagnolo et tutti quanti: la perception de la différence linguistique et l'articulation de stéréotypes nationales dans des textes italiens autour de 1600*, in: *Actes du XVIII^e Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes*, Université de Trèves (Trier) 1986, publiés par D. Kremer, Tübingen 1988, V.
- G. Bogliolo Bruna, *L'Inuktitut*, «Il Polo», 3, 1989.
- G. Bonfante, *Le latin, «langue de paysans»*, in: *Scritti scelti di Giuliano Bonfante*, a cura di R. Gendre, Alessandria 1987, II.
- *Il latino d'Àfrica*, in: *Scritti scelti cit.*, II.
- *La lingua latina parlata nell'età imperiale*, in: *Scritti scelti cit.*, II.
- A. Borst, *Forme di vita nel Medioevo*, tr. it., Napoli 1988.
- R. Bosi, *Dizionario di etnologia*, Verona 1958.
- G. Botero, *Relatione d'Europa, Asia, e Africa*, Roma 1595.
- L.-A. de Bougainville, *Viaggio intorno al mondo, con il Supplemento al viaggio di Bougainville di Denis Diderot*, tr. it., a cura di L. Sozzi, Milano 1983.
- J. Calvet, *Linguistique et colonialisme. Petit traité de glottophagie*, Paris 1974.
- I. Calvino, *Le città invisibili*, Torino 1983⁵.
- F. Cardini, recensione a *I Goti* di H. Schreiber, «Antologia Viessesu», 67, 1982.
- *Europa, le basi culturali*, in: *Dal medioevo alla medievistica*, Genova 1989.
- G.R. Cardona, *La foresta di piume. Manuali di etnoscienza*, Bari 1985.

¹³³ Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale cit.*, p. 298.

¹³⁴ Isidori Hispalensis *Etymologiarum sive Originum Libri XX cit.*, IX, 1.

¹³⁵ A. Borst, *Forme di vita nel Medioevo*, tr. it., Napoli 1988, p. 327. L'ultimo corsivo è nostro.

¹³⁶ W. Belardi, *Nascita, vita e morte dell'esotismo*, Presentazione a Mancini, *L'esotismo nel lessico italiano cit.*, p. 9.

- G. Castrén, *Norden i den franska litteraturen*, Helsingfors 1910.
- C. Valerius Catullus, ed. W. Kroll, Stuttgart 1968⁵.
- M. Centini, *L'uomo selvatico. Dalla 'creatura silvestre' dei miti alpini allo yeti nepalese*, [Milano] 1992.
- M. Cesarotti, *Saggio sulla filosofia delle lingue applicato alla lingua italiana*, Milano-Napoli 1960.
- C. Colombo, *Giornale di bordo del primo viaggio e della scoperta delle Indie*, a cura di F. Antonucci-A. Bognolo-F. Lardicci, Milano 1992.
- F. Colombo, *Le Historie della vita e dei fatti di Cristoforo Colombo*, a cura di R. Caddeo, Milano, 1930, voll. 2.
- M. Cortelazzo, *La figura e la lingua del 'Todesco' nella letteratura veneziana rinascimentale*, in: *Scritti in onore di Giuliano Bonfante*, Brescia 1976, I.
- M. Cortelazzo-U. Cardinale, *Dizionario di parole nuove 1964-1984*, Torino 1986.
- M. Cortelazzo - P. Zolli, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Bologna 1988, voll. 5.
- Cosmographiam Aethici Istrici ab Hieronymo ex Graeco in Latinum Breviarium Redactam* edidit H. Wuttke, Lipsiae 1853.
- M. Dardano-P. Trifone, *La lingua italiana*, Bologna 1985.
- A. Dardi, *Dalla provincia all'Europa. L'influsso del francese sull'italiano tra il 1650 e il 1715*, Firenze 1992.
- L. de Anna, *Conoscenza e immagine della Finlandia e del Settentrione nella cultura classico-medievale*, Turku 1988.
- , *Elogio della crudeltà. Aspetti della violenza nel mondo antico e medievale*, *Crudelitas. The Politics of Cruelty in the Ancient and Medieval World*. Proceedings of the International Conference, Turku (Finland), May 1991, edited by T. Viljamaa-A. Timonen-C. Krötzl. *Medium Aevum Quotidianum*, Sonderband II, Krems 1992.
- , *Il Settentrione d'Europa nella coscienza italiana tra il XIV e il XVI secolo*, in: AA.VV. *Europa e Mediterraneo* cit.
- , *Cristoforo Colombo e i mostri del Nuovo Mondo*, *Miscellanea di storia delle esplorazioni XVIII*, Genova 1993.
- , *Aspetti del Mito del Nord. Le tradizioni classiche e medievali*, Napoli 1993. in stampa.
- , *The Magic of Word. J.R.R. Tolkien and Finland*. Proceedings of the seminar "The Tolkien phenomenon", Turku 22nd-26th of May 1992, in stampa.
- E. De Felice, *Le parole d'oggi*, Milano 1984.
- DELI, vedi M. Cortelazzo-P. Zolli.
- F. Delbono, *La missione anglosassone e il nome di popolo "Deutsch"*, in: *Gli Anglosassoni e il continente*, Roma 1975.
- T. De Mauro, *Storia linguistica dell'Italia unita*, Bari 1976⁵, voll. 2.
- E. Déprez, *Les grands voyages et les grandes découvertes jusqu'à la fin du XVIII^e siècle*, «Bulletin of the International Committee of Historical Sciences», 9, 1930, Paris 1930.
- G. Devoto, *Il linguaggio d'Italia. Storia e strutture linguistiche italiane dalla preistoria ai nostri giorni*, Milano 1974.
- Dicuii *Liber de mensura Orbis Terrae*, ed. G. Parthey, Berolini 1870.
- U. Eco, *Il nome della rosa*, Milano 1985⁵.
- G. Fano, *Origini e natura nel linguaggio*, Torino 1973.
- M. Fogarasi, *Nuovo manuale di storia della lingua italiana*, Budapest 1987.
- G. Folena, *Le prime immagini dell'America nel vocabolario italiano*, «Bollettino dell'Atlante linguistico mediterraneo», 13-15, 1971-1973.
- , *L'italiano come lingua per musica nel Settecento europeo*, in: *L'italiano in Europa. Esperienze linguistiche del Settecento*, Torino 1983.
- , *Il linguaggio del caos. Studi sul plurilinguismo rinascimentale*, Torino 1991.
- M. Foscarino, *Discorso della Moscovia*, in: *Historica Russiae Monumenta*, a cura di A.J. Turgenjev, Petropoli 1841-1842, I.
- M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it., Milano 1985⁴.
- L. Gáldi, *Introduzione alla stilistica italiana*, Bologna 1971.
- J. Gil, *Miti e utopie della scoperta. Cristoforo Colombo e il suo tempo*, tr. it., Milano 1991.
- Paolo Giovio, *Delle cose della Moscovia*, in: G.B. Ramusio, *Delle navigazioni et viaggi*, Venezia 1606, II.
- A. Guagnino, *Reipublicae Moscoviticae pars Chorographica*, in: *Respublica Moscoviae et Urbes*, Lugduni Batavorum 1630.
- Isidori Hispalensis *Etymologiarum sive Originum Libri XX*, ed. W.A. Lindsay, Oxford 1957.
- G. Jones, *A History of the Vikings*, London 1968.
- C. Kappler, *Monstres démons et merveilles à la fin du Moyen Age*, Paris 1980.
- R. Kleinpaul, *Länder- und Völkernamen*, Leipzig 1910.
- S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Bari 1972.
- Ch. -V. Langlois, *La connaissance de la nature et du monde au moyen âge*, Paris 1911.
- V. Lanternari, *L'"incivilimento dei barbari". Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Bari 1983.
- J. Le Goff, *La civiltà dell'Occidente medievale*, tr. it., Torino 1983³.
- Lettera di Amerigo Vespucci delle isole nuovamente trovate in quattro suoi viaggi*, in: *Nuovo Mondo. Gli Italiani 1492-1565*, A cura di P. Collo e P.L. Crovetto, Torino 1991.
- C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1974.
- B. Lewis, *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, tr. it., Milano 1983.
- Canuti Leemi *De Lapponibus Finmarkiae, eorumque Lingua, Vita et Religione pristina commentatio*, Kiøbenhavn 1767.
- A. Ludovico, *La scimmia vestita*, Roma, 1979.
- J. Macek, *L'Europa orientale nelle fonti italiane del '400*, in: AA.VV., *Europa e Mediterraneo* cit.
- J. Malaurie, *Gli ultimi re di Thule*, tr. it., Milano 1982.
- M. Mancini, *L'esotismo nel lessico italiano*, Viterbo 1992.
- J. Mandeville, *Viaggi. Ovvero Trattato delle Cose più meravigliose e più notabili che si trovano al Mondo*, a cura di E. Barisone, Milano 1982.
- A. Martinet, *Peut-on dire d'une langue qu'elle est belle?* in: *Le français sans far*, Paris 1969.
- B. Migliorini, *Dal nome proprio al nome comune*, Ginevra 1927.
- B. Migliorini, *Spunti di motteggio popolare: i soprannomi etnici e locali*, in: *Lingua e cultura*, Roma 1948.
- Alberto M. Mioni, *Fonetica e fonologia*, in: *Dieci anni di linguistica italiana (1965-1975)*, a cura di D. Gambarara e P. Ramat, Roma 1977.
- B. Migliorini, *Storia della lingua italiana*. Introduzione di G. Ghinassi, Firenze 1988, voll. 2.
- S. Moravia, *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze 1969.
- , *Il ragazzo selvaggio dell'Aveyron. Pedagogia e psichiatria nei testi di J. Itard, P.H. Pinel e dell'Anonimo della Décade*, tr. it., Bari 1972.
- , *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari 1978.
- A. Mordini, *Verità del linguaggio*, Roma 1974.
- S.E. Morison, *Storia della scoperta dell'America*, tr. it., Milano 1976-1978, voll. 2.
- G. Mounin, *Storia della linguistica dalle origini al XX secolo*, tr. it., Milano 1968.
- Ž. Muljačić, *Introduzione allo studio della lingua italiana*, Torino 1971.
- , *Fonologia della lingua italiana*, Bologna 1972.
- F. Nansen, *In Northern Mists. Arctic Exploration in Early Times*, tr. ing., London 1911, ed. anastatica Westport 1970, voll. 2.
- R. Oursel, *La via lattea. I luoghi, la vita, la fede dei pellegrini di Compostela*, tr. it., Milano 1985.
- Pauli *Historia Langobardorum*, ed. G. Waitz, MGH, SS germ., Hannoverae 1878.
- G.F. d'Oviedo, *Della naturale e generale istoria dell'Indie a' tempi nostri ritrovate. Libro primo*, in: G. B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanese, V, Torino 1985.
- T. Pekkanen, *Notes on Tac. Germ. 46,3*, in: «Acta Philologica Fennica». Supplementum II. *Studia in honorem Iiro Kajanto*, Helsinki 1985.
- R. Pellerey, *Significato e comunicazione. Il ruolo della grammatica negli «Idéologues»*, «Belfagor», 4, 1990.

- N. Pennisi, *Linguistica e antropologia fra etnocentrismo, relativismo e populismo*, in: AA.VV., *Linguistica e antropologia*, a cura del Gruppo di Lecce, Roma 1983.
- E. S. Piccolomini, *I commentarii*, edizione a cura di L. Totaro, Milano 1984, voll. 2.
- C. Plini Secundi *Naturalis Historiae Libri XXXVII*, ed. L. Ian-C. Mayhoff, Stuttgart 1967-1970.
- I. Poggi, *Sguardi, gesti, parole*, «Italiano oltre», 3, 1986.
- S. Pop, *La dialectologie. Aperçu historique et méthodes d'enquêtes linguistiques*, Louvain, s.d., voll. 2.
- J. Raspail, *I nomadi del mare*, tr. it., Milano 1987.
- R. Romeo, *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*, Bari 1989³.
- A. Roncaglia, *Lingue nazionali e koiné latina*, in: *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, a cura di N. Tranfaglia-M. Firpo, I, 1, *Il Medioevo*, Torino 1988.
- J.-P. Roux, *Gli esploratori nel Medioevo*, tr. it., Milano 1990.
- R. Sabbatini, «Quali fiamminghi tra Guizante e Bruggia», in: AA. VV., *Europa e Mediterraneo* cit.
- M. Salvatore, *Il nome, la persona. Saggio sull'etimologia antica*, Genova 1987.
- P. Scardigli, *Lingua e storia dei Goti*, Firenze 1964.
- G. Schino, *Le origini del linguaggio*, «Lettera dall'Italia», 12, 1988.
- A. Seppilli, *Poesia e magia*, Torino 1971².
- A.A. Sobrero, *I padroni della lingua*, Napoli 1978.
- C. Iulii Solini *Collectanea Rerum Memorabilium*, ed. T. Mommsen, Berolini 1958.
- R. Stefanini, *Terrone*, «Lingua Nostra», 4, 1979.
- F. Surdich, *Un racconto ambientato nei mari artici pubblicato a puntate su l' "Emporio pittoresco" (1868)*, «Il Polo», 3, 1978.
- F. Tateo, *Gli stereotipi letterari*, in: AA.VV., *Europa e Mediterraneo* cit.
- F. Tinland, *L'homme sauvage*, Paris 1968.
- T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, tr. it., Torino 1992².
- N. Tommaseo-B. Bellini, *Dizionario della lingua italiana*, Torino-Napoli 1865-1879.
- G. Tonfoni, *Criteri di catalogazione di proverbi in swahili*, «Studi italiani di linguistica teorica ed applicata», 2-3, 1987.
- A. Vårvaro, *Storia, problemi e metodi della linguistica romanza*, Napoli 1968.
- Viaggio in Persia, India e Giava di Nicolò de' Conti* Girolamo Adorno e Girolamo da Santo Stefano, a cura di M. Longhena, Milano 1929.
- T. Viljamaa, *L'Ars grammatica e il latino*, «Settentrione», 3, Turku 1991.
- V. Väänänen, *Introduction au latin vulgaire*, Paris 1967.
- , *Recherches et créations latino-romanes*, Napoli 1981.
- , *Introduzione al latino volgare*, a cura di A. Limentani, terza edizione italiana, Bologna 1982.
- H. Weinrich, *Anekdotisches zur spanischen Sprachgeschichte im Siglo de Oro*, in: H.J. Izzo (Hg.), *Italic and Romance Linguistic Studies in Honor of Ernst Pulgram*, Amsterdam 1980.
- P. Zolli, *Come nascono le parole italiane*, Milano 1989.
- H. Zug Tucci, *La Germania dei viaggiatori italiani*, in: AA.VV., *Europa e Mediterraneo* cit.

Ernestina Pellegrini

Le "Confessioni" di Renzo Ricchi. Itinerario nella narrativa ricchiana

Leggendo le opere narrative di Renzo Ricchi ho sempre avuto l'impressione di trovarmi di fronte a un materiale preparatorio, subalterno ad altre sue passioni espressive, come la poesia e il teatro, che insomma i racconti si creassero un po' in sordina, seguendo schemi compositivi alloctri, che in certi momenti si riducevano ad esercizi di irradiazione lirica, a un controggioco di specchi interiori, in altri si adattavano alle luci del palcoscenico, a un teatro dell'immobilità. Parlare dei suoi libri di racconti — *L'esistere e il vivere* (1976), *Attesa della farfalla* (1982), *La Punizione* (1985) e *La creatura e l'ascolto* (1991) — vuol dire allora riconoscere la feconda impurità di una prosa che non vuole narrare e si piega ad una specie di autodafé, bruciando ogni scoria affabulatrice sull'altare di una vocazione moralistica e filosofica che tuttavia non sa rinunciare all'alto marionettismo della tragedia metafisica (come risulta con ogni evidenza, nel teatro, nel dramma in sei quadri e otto scene *Lo scandalo* e nel dramma in due atti *L'ultimo Profeta*¹; e come risulta bene, per quel che riguarda la narrativa in senso stretto, nella sezione degli *Aforismi* in *La creatura e l'ascolto* e

in racconti-allegorie sul tipo di *La sfera* ne *La Punizione*). Il vibrante fondo meditativo e autobiografico dà ai quattro volumi in prosa un significato particolare di nudo e impietoso *bilancio esistenziale*, steso da un unico se pur camuffato protagonista, anche quando a muoversi sulla scena siano altri personaggi dalla statura favolistica o mitica (come la vecchia del racconto *L'albero e il tempo* o l'astronauta della fiaba fantascientifica de *Il ritorno*): insomma prevale quasi sempre nel lettore la sensazione di trovarsi di fronte a delle *Confessioni* del secolo ventesimo, stese con la leggerezza e la facilità comunicativa di uno stile giornalistico.

L'arte di Ricchi mi sembra che nasconda nel suo fondo uno stesso *pattern*, quello del monodramma imperniato su un unico eroe sofferente, ripiegato su di sé in un interminabile soliloquio meditativo. Forse per questo il racconto che prediligo è quello in cui tutto ciò esce coraggiosamente allo scoperto, vale a dire il *Monologo*, il quarto pezzo dell'ultimo libro, in cui un uomo abbandonato su una poltrona, fra una tirata di pipa e un sorso di cognac, pensa alla qualità impalpabile dei ricordi e al fascino ambiguo dello sparire, per concludere

¹ Cfr. R. RICCHI, *L'esistere e il vivere*, Firenze, Vallecchi, 1976; *Attesa della farfalla*, ivi, 1982; *La Punizione*, ivi, 1985; *La creatura e l'ascolto*, Firenze, Ponte alle Grazie, 1991; e per i pezzi teatrali si vedano rispettivamente: *L'ultimo Profeta*, in "Città di Vita", gennaio-febbraio 1991, pp.39-76; e *Lo scandalo*, ivi, gennaio-febbraio 1992, pp.41-68.

che "soltanto con i morti ci possiamo capire" (p.51). Qui si capta la natura profonda della scrittura di Renzo Ricchi, che si serve della *creatura* di carta per affondare nell'ascolto di sé, con una forza talvolta quasi autolesionistica, mettendo sulla pagina il proprio passato, gli sbagli, i sentimenti più privati, le riflessioni più amare, in modo tale però da andare oltre, per arrivare a una riflessione di carattere metafisico sul male del mondo, sui carnevali scialbi dell'innamoramento, sulla contemplazione infine rasserenata di tutta la bellezza e la grandezza del cosmo. Si attua, per dilatazione, e gradualmente, una uscita dell'io fuori di sé, mentre si dà un saggio di una conquistata serenità sapienziale che si condensa, forse un po' troppo esplicitamente, nell'ultimo aforisma dell'ultimo libro, sullo *stupore* silenzioso dell'anima, sullo stato di grazia che afferra l'uomo di fronte al mistero di Dio e della natura (p.124).

In fondo le trame, i congegni delle vicende sono soltanto puntelli di un'ininterrotta palpitazione della coscienza di un'unico io che vive nel folto dell'inquietudine, come dentro la fiamma di una candela. Il demone del teatro si è annidato nel suo animo, e produce un'inclinazione istintiva che fa sì che l'ossessione della *vita autentica* e della ricerca metafisica non si disgiunga mai da un teatralismo studiato. I personaggi si muovono solo per andare a rinchiudersi in una stanza a dialogare, in lunghi e improbabili colloqui, o per ritrovarsi completamente soli in una strettoia soffocante che sembra simboleggiare

l'angustia dell'esistenza. Figure in letargo, o malate di gelido intellettualismo, ridotte spesso a parvenze indifferenziate, prese da oscuri presagi e da aridi sogni dietro il senso dell'ineffabile, fra parole velate e inerzie contemplative. Fra tanto malumore, nella disperata disarmonia di un'inalterabile cadenza dell'intimo, di personaggi dall'immaginazione ipertrofica, che sono portati a ripercorrere il proprio passato come un muffito materiale d'archivio, come una collezione di insuccessi e fallimenti, si apre a un tratto, quando meno il lettore se l'aspetta, una sequenza descrittiva, con paesaggi magnifici, ritratti con furore vitalistico, quasi si volessero alternare a tutto quel nero meditativo delle pause idilliche, delle tessere di sapore classicistico: un'arcadia senza uomini². Perché forse il percorso più sotterraneo dell'arte di Ricchi, in poesia teatro e narrativa, consiste nella *liquidazione del soggetto*, nella ricerca di una rappresentazione *pura*. L'inferno dell'interiorità è attraversato con insistenza, come in una spedizione archeologica fra le gracili filigrane della memoria, sin dal volume *Attesa della farfalla*, per poi superare il mondo anemico-opaco dell'individualità, con le sue esistenze tramate di monotonia iterativa, di spenta ferialità, di rapporti prevedibili e malati, verso la grandezza consolatoria delle sfere superiori, come le quinte sterminate del cosmo e quindi le invocate e introvabili babilonie metafisiche. Alla base c'è uno struggente bisogno di evasione, una fame di paradisi perduti. Il meccanismo narrativo, ad un certo punto, però, sembra

invertirsi, passando da un tentativo di smaterializzazione, da una foschia negromantica che sfuma i contorni del reale, a uno sforzo di ridurre al concreto questo universo magico ed evanescente, riuscendo a rendere tangibili, senza arrozzirli, i sogni, i presagi, il brulichio impalpabile delle sembianze incorporee, delle astrazioni animate, che sciamano nelle fiabe filosofiche la loro vita celeste.

Ma vediamo come si realizza tutto questo nell'itinerario narrativo dell'ultimo decennio, dal volume vallecchiano *Attesa della farfalla* a quello recente, per la Casa Editrice del Ponte alle Grazie, *La creatura e l'ascolto*. Un itinerario in tre tempi che, volendo abbandonare la camera di tortura dell'io, dopo uno scandaglio cavernoso con sonde psicanalitiche, si è diretto verso i territori dell'etica e della metafisica, passando per le strade dell'alterità *femminile* e *divina*, riuscendo così a liberarsi (è questa l'impressione) dalle impalcature costruttivistiche, dalle già fragili trame, dalle malizie dello spettacolo per ottenere un succo concentrato di astrazioni filosofiche, un sistema di frammenti di trasognata verticalità.

Antonio Corsaro nella *prefazione* a *La creatura e l'ascolto* scrive giustamente sulla "non-narratività" dei racconti di Ricchi, sulla "progressiva scarnificazione e pretestuosità delle sue trame fantastiche" (p. 11), osser-

vando anche come l'autore si sia progressivamente sempre più allontanato da ragioni realistiche e mimetiche, per entrare in ambiti prevalentemente allegorici e simbolici, in cui i personaggi restano bloccati in attitudini meditabonde e interrogative: "Cinica e materiale, ma soprattutto assurda e presuntuosa, la realtà non interessa Ricchi 'così come è', e lo cattura solo come possibile merce di scambio" (p. 13).

Narrativa da ombromane, verrebbe da aggiungere, che vuol mettere in piedi una "sistema basato sull'interrogazione" — come nota acutamente Giorgio Luti³ —, un sistema teorico affidato a pagine liricamente intense e ad un'ambigua, suggestiva e drammatica ispirazione religiosa. L'accantonamento dell'azione risponde a un'esigenza di "ricerca di mondi impossibili", secondo la pregnante definizione di Ubaldo Bardi⁴, una ricerca di realtà virtuali, di universi paralleli che garantiscano un'ipotesi di pace e felicità (di qui la continua *poetica del futuro*⁵), da porre accanto a una riflessione impietosa sul dolore e sulla morte, sulle matasse d'orrore della nostra storia contemporanea. Perché Ricchi, autore anche di saggi interessanti come *La morte operaia* (1974), è profondamente impegnato in una denuncia di carattere storico e sociale, anche se la sua voce più autentica è legata alla poesia di *Le radici dello*

³ G.LUTI, in "La Nazione", 10 giugno 1992.

⁴ U.BARDI, in "La voce repubblicana", 6-7 aprile 1992.

⁵ Di questa *poetica del futuro*, che poi approderà alla speranza metafisica, si trovano, lungo tutta la produzione di Ricchi, numerose testimonianze, a cominciare dalle frasi di *Attesa della farfalla*: "L'assurdo e l'utopia diverranno ragione di fede" (p.25) e "L'amore ha bisogno di un futuro" (p.55); fino alla fine de *La sfera* di *La Punizione*: "Doveva solo aspettare. Tutto diveniva silenzio anche dentro di lui. In quella solitudine c'era serenità, tepore, e lui pensò con gioia al suo futuro" (p.150). In *La creatura e l'ascolto* questa poetica troverà la sua più naturale esplicazione, per condensarsi nell'aforisma: "Il più grande amore dell'uomo è il futuro" (p.120).

² Per questo valga l'epigrafe posta in calce a *La creatura e l'ascolto*, con una citazione da Sofocle: "Molte sono le cose che ispirano sgomento ma nessuna più dell'uomo" (op.cit., p. 7).

spirito (1950-1985)⁶, una voce che aspira al ritorno in un "bosco incantato", in una zona di sicurezza che difenda dagli assalti del male, ad un vagheggiamento di una realtà intatta, potentemente regressiva. Maria Luisa Spaziani ha individuato l'originalità di Ricchi proprio nel suo muoversi in una zona di confine fra il sociale e il creaturale, fra l'impegno civile e gli interessi "universali"⁷. E' questa infatti una letteratura piegata e sacrificata al supercompito ormai inattuale dell'impegno, ai rischi del filosofismo, alla cerimoniosa immobilità di un romanzo teorico a puntate, arricchito di soffi teatrali, di improvvisi squarci lirico-elegiaci. Rispetto a tutto ciò, si può riconoscere un maestro forse nell'ultimo Camus, di *L'homme révolté* e di *La Chute*, di una complessità filosofica e ideologica semplificata a buon senso comune, alleggerita da vernici classiche e nostalgie umanistiche. Il mondo della classicità è stato infatti, a lungo, un punto di riferimento sicuro, e un'oasi compensativa, per l'inquieto immaginario ricchiano. Anzi, si può aggiungere che la cultura classica e la curiosa investigazione della mitologia greca — che ha portato Ricchi a occuparsi con giornalistica disinvoltura della condizione della donna greca nei poemi omerici e nella tragedia attica, nel volume *Femminilità è ribellione*⁸ — costituiscono, a guardar bene, proprio degli "anticorpi" (l'espressione è di Aldo Rossi⁹) che hanno preservato la

sua "scrittura dalla cattiva letteratura".

Con *Attesa della farfalla*, siamo già in piena atmosfera monologante, nella rievocazione di amori finiti male, in una galleria di ritratti femminili, che va dalle prime esperienze adolescenziali fino all'esperienza matrimoniale, alle avventure adultere, agli incontri occasionali, per concludersi con una *Lettera* alla figlia, improvvisamente cresciuta e lontana, a testimonianza dell'ennesimo scacco, di una legge di inappartenenza affettiva, di inganno sentimentale: una serie di fantasmi impredibili, enigmatici, distanti da un ideale astratto imbastito da un dongiovanni immaturo, perennemente dipendente da un sogno improbabile di totalità, umiliato da un destino di condanna e disfacimento. Forse per questo è posta in apertura la bella citazione da Pasternak: "...Se qualcuno mi chiedesse severamente e all'improvviso: su che base vivete? Oh, io gli farei vedere i ricordi, il passato; e non so se egli mi crederebbe che tutto il mio passato è uno scenario grande, triste, così irrimediabilmente caro, ma interamente disanimato". Ricchi si accorge che c'è qualcosa di sconcertante nella vita riflessa, nella vita che riflette sulla vita, un sapore di sconfitta e di rinuncia, ma percepisce anche che la natura profonda della propria scrittura consiste proprio in questo allontanamento, nella restituzione allegorica e trasfigurata della vita nella zona assoluta e

traslucida del pensiero e del bilancio esistenziale. I personaggi di Ricchi — in questo caso la controfigura di se stesso — vivono per pensare l'esperienza, per distillarla in amare gocce di saggezza. Vien da pensare che dietro all'*Attesa della farfalla* ci sia forse il modello principe di *Donne nella vita di Stefano Premuda* di Gianni Stuparich: anche lì una serie di amori, affidati ognuno a un capitolo diverso, come le tessere intercambiabili e scomponibili, quasi fossero i fogli affidati al vento del destino di una moderna e capricciosa Sibilla Cumana. E Stuparich è sicuramente un maestro per Ricchi, anche per quel che riguarda l'attaccamento e l'identificazione con la propria terra — Trieste per l'uno e Firenze per l'altro —, per l'insistenza su alcuni medesimi temi, quale il rapporto con la figura paterna, fino ad un incontro sul registro del racconto fantastico e fantascientifico di potente carica satirica.

Questo libro di racconti di Ricchi, del 1982, è forse il più autenticamente narrativo, grazie anche all'originale divisione in capitoli — uno per storia — che compone un vero e proprio "diario d'amore in negativo", in quadri spesso brevissimi che escono dal nulla, dalle dissolvenze dei puntini di sospensione, rievocando i primi amori scolastici, in una provincia agra e patetica, un po' felliniana, di solitudini caserecce e malinconici veglioni di carnevale, per arrivare poi a narrare le squallide ferialità del matrimonio e, infine, il suggestivo dramma della grande passione distruttrice nell'incontro con Federica. Un sapore di catalogo, lo spettacolo iterato del disinganno, l'ebbra aritmia di un sogno costantemente tradito dalla gualcita piattaforma della cronaca. Quanto fu-

mano i primi personaggi di Ricchi e quanto parlano, con furia autodistruttiva, in città inquinate...Sembra di conoscere le nere sagome di coloro che, nei libri successivi, si illumineranno di stupore, di quei personaggi bianchi che celebreranno invece la bellezza del vivere in un perenne ascolto del mistero divino.

Libro nero, questo del 1982, che sa di rimpianto e di vendetta. Da questo realismo senz'ali, da questi taccuini malinconici nascerà uno scrittore diverso pronto a captare, come dopo un risveglio, con benignità e tenerezza, la bellezza se pur sciupata del mondo e le fosforescenze dell'anima. In *Attesa della farfalla* si incontra una serie di volti femminili dietro al quale occhieggia la regina nera, la "presenza sepolta" — come la chiama Ricchi — della morte (p.31). Sarà l'accettazione di questa *ombra*, che aprirà la strada alla scrittura dell'inno e della lode che denoterà le più recenti cose dello scrittore. Qui, nel libro del 1982, il protagonista in fondo unico dei racconti cerca solo "il luogo dove tornare, dove rifugiarsi" (p.76), rivelando la matrice ossessiva dell'universo letterario dell'autore fiorentino: una prepotente pulsione regressiva ("Non c'è che il passato, nella sua attesa" (p.76)), un bisogno di ritorno alle origini, di "fare marcia indietro" (p.172). Ma bisogna anche aggiungere che il mondo letterario di Ricchi è straordinariamente omogeneo e quasi ossessivo, tanto da facilitare il lettore che voglia rintracciare la genesi e gli sviluppi di uno stesso tema o la ricorrenza di una medesima immagine. E' facile anzi scoprire sorprendenti corrispondenze, anche espressive, fra un libro e l'altro, così da far sorgere l'ipotesi critica che

⁶ R. RICCHI, *Le radici dello spirito*, Firenze, Vallecchi, 1986.

⁷ Cito dalla bella introduzione di G. MANACORDA a *Le radici dello spirito*, quando ricorda le parole della Spaziani a proposito dell'ambiguo equilibrio della poesia di Ricchi fra impegno storico-sociale, nostalgie classicistiche e tensione religiosa.

⁸ R. RICCHI, *Femminilità è ribellione*, Firenze, Vallecchi, 1987.

⁹ A. ROSSI, in una nota a *Notizie del mondo scomparso*, ricordata da G. Nanacorda nell'introduzione già ricordata a *Le radici dello spirito*, op. cit., p. XVII.

ogni racconto o poema nasca attorno agli stessi nuclei semantici, con una coerenza quasi maniacale (non è forse questa —ci si chiede— l'origine degli *aforismi*, di quei distillati d'esperienza e di pensiero che fanno la coda del volume del '91?). Già nella raccolta del 1982 compare più volte, infatti, una spia narrativa che allude all'atmosfera del terzo volume di prose, *La punizione*, in un'insistenza ossessiva sul "castigo", con sfumature da *processo* kafkiano: "In realtà...vuoi soltanto punirti. ma di che?" (p.74);

"Ricordare è rivivere. Dove sbagli...è nel punirti, ricordando, qualche volta" (p.101); "Comunque giri la frittata, è te stesso che vuoi punire"(p.148); "Le punisci perché non ti capiscono" (p.165). Solo passando dall'inferno dell'autoprocesso, in un cammino di confessione a ritroso, sarà possibile far nascere il registro ingenuo e creaturale dell'ultimo libro, le astrali *scorciatoie* ricchiane che hanno perso per via ogni cattiveria della tradizione aforistica novecentesca (da Nietzsche a Kraus), avvicinandosi forse alle più innocue gocce sabiane.

La scrittura autobiografica di Ricchi risponde dunque ad un meccanismo autopunitivo, di confessione pubblica, e diventa il terreno privilegiato per un'investigazione di carattere etico e metafisico, che si sposta comunque su un piano di affabulazione fantastica e allegorica con il volume *vallecchiano* dell'85, con un insieme fortemente unitario di quattro racconti surreali, in cui è possibile rintracciare qua e là i portavoce dell'autore, le controfigure anonime di una voce nascostamente monologante. Ne *La Punizione*, il primo racconto che dà il

titolo all'intero volume, assistiamo ad una satira della gretta società consumistica, incapace di capire la bellezza artistica, relegata allo spazio della devianza e della sublimità (in un clima letterario che ricorda molto alcune pagine di Piero Jahier e di altri "moralisti" vociani), e narra di un magico baratto oro-poesia voluto addirittura dall'aldilà. Il secondo racconto, *Il grido*, che evoca un'atmosfera pirandelliana di solitudini e alienazioni impiegate, traccia la storia di un commesso di libreria il quale un giorno scopre dentro di sé una voce che lo chiama agli spazi liberi e a una scoperta della propria soffocata vita interiore. E' questo, a mio gusto, uno dei racconti più riusciti di Ricchi, che dà il suo meglio a contatto con certi personaggi modesti, sciupacchiati, che vivono in case polverose e malarredate, piuttosto che di fronte a zuccherose figurine bloccate nello stupore o ad accigliati profeti metropolitani. Mi sembra che, con questo racconto del *Grido*, si inizi un interessante filone di storie che si costruiscono intorno alla grande *metafora del sonno* (la quale appartiene anche alla vita attenuata del personaggio che riesce ad essere invisibile, nel terzo racconto, venendo preso da una feroce voglia di *scompare*; una metafora che ritorna poi nella condizione felice di Alberto Ghirotti, inglobato dentro una grande sfera trasparente dalla quale può contemplare tutto, il passato e il futuro, e perfino assistere alla propria morte, in un risucchio intrauterino nel quale il passato più lontano può coincidere con l'ultimo avvenire; e infine la metafora trionfa nel racconto *La scelta*, in cui si trascrivono i deliri di un uomo che sta per uscire da un coma, dopo un inci-

dente automobilistico). Del resto, recensendo l'ultimo volume di racconti e aforismi, già Anna Panicali aveva notato come la *vis fantastica* della migliore scrittura di Renzo Ricchi si faccia garante e custodisca "l'innocenza del sogno", incentrandosi soprattutto su figure femminili dalla vita sottotono, dalla consistenza crepuscolare, abbandonate alla fantasmagoria del sogno e della nostalgia, nutrite di assenza. Ne è interprete suprema la protagonista di *L'abito da sposa*, un racconto che ricorda per certi versi la novella *L'appuntamento* di Arturo Loria e per altri il romanzo *L'illusione* di Federico De Roberto: con la storia di una nubile donna, cucitrice di bianco, che vive della propria "capacità di fantasticare" (p.73), in una attesa vuota intenerita da sterili sogni, da briciole proiettive.

Nel racconto *Il ritorno*, la vita può invece essere riscoperta con stupore solo da un fantastico extraterrestre, attraverso un lungo viaggio nel tempo e nello spazio, in un riconoscimento di entità assolute: gli alberi, gli odori, la donna, il mare. E' la realizzazione di un sogno di integrazione e regressione assolute, presente in ogni racconto della raccolta del 1991, che si intensifica soprattutto nella quinta storia, *L'isola*, in cui due amanti infelici cercano, come Tristano e Isotta, "l'estasi eterna in una notte senza aurora" (p.53), vivendola come "una sponda prima del passaggio alla trascendenza". E la notte diventa per loro "la grande culla"

(p.56), un silenzio colmo di presenza, in cui scivolare passivamente in un sonno di morte. E' così che il primitivo sentore di *caducità*, che costituiva la nota predominante delle opere dei primi anni Ottanta (la potente metafora dell'annientamento), si trasforma in una celebrazione dell'incantamento, di uno stato contemplativo di ascetica monocromia, in un canto della bellezza, insomma, insita nella fenomenologia dello sparire, che è consapevolezza poi del singolo di far parte dell'eterna metaformosi del tutto. In questo nulla, può sussistere soltanto l'eco del racconto, in stille di pensiero, in aforismi in fondo abbastanza deludenti perchè dimostrano, loro malgrado, l'avarizia crudele della verità.

Con *La creatura e l'ascolto*, Ricchi ha imboccato — come ha notato Carmelo Mezzasalma in un lungo saggio su "Hellas"¹⁰ — "una strada decisamente difficile", quella del dialogo tra teologia e letteratura, aprendo alla sua produzione una prospettiva nuova, anche se lungamente preparata, che potrebbe portare forse a una diversa fase di creazione lirica o a un teatro di soliloqui profetici, comunque —questo è certo— a una completa disintegrazione del tessuto narrativo. Voglio dire con questo che, per questa strada, i pesanti e superbi congegni della prosa, gli ambiziosi progetti delle trame stonerebbero o sarebbero superflui alla diafanità spirituale delle fantasie dell'artista.

¹⁰ C.MEZZASALMA, *verso il cuore immenso della verità*, nel supplemento ad "Hellas", dell'aprile 1992, pp.3-14.

Valinta*

”Olemassaolevaa ahdistaa olemisensa perusta.”

M. Heidegger

”Maailma on näytelmä, ei mikään järjestelmä.”

F. von Schiller

Herätessään sairaalassa vaikean liikenneonnettomuuden aiheuttamasta koomasta Andrea Carosi tunsikin ensin ikään kuin nousevansa pimeästä ja äänettömästä kuilusta. Sitten oli kuin hän olisi kävellyt joen tasaisilla, liukkailla kivillä. Hän pelkäsi satuttavansa jalkansa teräviin särmiin, niin kuin pienenä pudotessaan kei-nusta ja paiskautuessaan pihakiveykseen.

Maailma hänen ympärillään oli kuin pumpulissa. Jokunen valonhäivähdys silloin tällöin, ja taas pimeää. Häntä pelotti. Hän kellui kuin lapsivedessä eikä löytänyt mitään mihin tarttua. Jokin pakottava voima työnsi häntä ylös, ulos. Kun työntö oli käydyä lähes sietämättömäksi, hän tunsikin raskaan hengityksen lähestyvän. Tuntematon, uhkaava voima oli saamassa hänestä otteen. Samassa ilmestyi näkyviin kaksi hirvittävää petoa. Toinen oli ottanut kiemurtelevan käärmeen muodon, toinen oli valtaavan virtahevon kaltainen. Jo niiden ulkonäkö herätti kauhua. Ne syöksivät nielustaan salamoita, kipinöitä ja verensekaista vaahtoa.

— Me selvisimme kaaoksesta, käärme huusi käheällä äänellään.

— Jumala yritti tuhota meidät maailmaa luodessaan, mutta eipä onnistunut!

— Eipä tosiaan, mylvi toinen hirviö ja nauroi häijyisti. — Vielä ei Jumala ole voittanut. Taistelu jatkuu! Vasta meidät kukistamalla hän kukistaa kärsimyksen ja pahan!

Käärme jatkoi:

— Liian aikaisin Jumala juhli voittoa, turhaan hän loi ihmisen luullen saavansa tästä liittolaisen itselleen! Vain aavistuksen verran meidän juonikkuuttamme, ja ihmisestä tuli veltto, tekopyhä, häilyväinen, halpamainen...

— Me nautimme siitä, että saamme levittää maailmaan kärsimystä, toinen jatkoi ja lisäsi pienen tauon jälkeen:

— Minä olen Behemot!

Ja toinen: — Minä puolestani olen Leviatan.

Puhuessaan hirviöt lähestyivät Andrea Carosia. Hän perääntyi niiden kosketusta, mutta mitä taaemmas hän perääntyi, sitä syvemmälle hän tunsikin

vaipuvansa hämärään, loittonevansa elämästä.

— Ajattele! Behemot sanoi. — Mitä mieltä on elämässä ja maailmassa? Kaikki on katoavaista, elämä menee menojaan. Viimeisenä rajana on kuolema. Kaikki lakastuu, kuihtuu, kuolee, haihtuu pois kuin saavuttamattomat unelmat... Ja kuinka paljon epäoikeudenmukaisuutta kaiken lisäksi onkaan! Tuo tyttö on kaunis, älykäs, terve, rikaskin. Toinen taas on ruma, kömpelö, taipuvainen ylipainoisuuteen, tylsämielinen, sairaalloinen, köyhä! Tuo poika on pitkä, lihaksikas, menestyy hyvin urheilussa ja opinnoissaan, on miellyttävä, saa kaikkien arvonannon, ja hänellä on takanaan perheensä tuki. Toinen taas on sairaalloinen, pyörätuoliin tuomittu. Hänen on tyytyminen vain seuraamaan sivusta maailman menoa. Hänen editseen kulkevat kiusaa tehden viehkeät neitokaiset, nuoret, jotka tanssivat ja pelaavat tennistä. Miksi Jumala on niin antelias joillekin eikä toisille taas suomitään? Miksi hän tarjoaa joillekin onnen hopeatarjottimella ja syyttää toisille vain kärsimyksiä?

— Maailmankaikkeus tulee häviämään, puuttui puheeseen Leviatan, eikä kukaan lopulta muista mitään. Kaiken tuhoava aika tekee tyhjäksi toivon.

— Aika kuluu nopeasti, julmasti. Se ei jätä jälkeensä kuin tuhkaa. Tuhossa on perimmäinen totuus, sanoi Behemot. — Maailma on luotu vain kuolemista varten. Kuinka siis voi olla onnellinen?

— Tässä on koko asian ydin: on tajuttava olemassaolon turhuus. Ihminen syntyy ja on heti tuomittu kuolemaan. Miksi siis tehdä suunnitelmia? Vain muutama vuosi elinaikaa, ja kaikki katoaa. Aika vie meiltä kai-

ken hyvän: nuoruuden, hellimmät tunteet, suuret unelmat, rakkauden hurmion... Ihmisen päivät päättyvät hänen kohtalonsa toivottomuuteen...

— Mitä toivoa siis tulevaisuudelta, jos siellä meitä odottaa vain pimeä kuilu? Eikö maailma, jossa kaikki on katoavaista, olekin mieletön ja julma? Jumala on todella kieroutunut! — Jumalalla on varmasti jokin suunnitelma, Andrea Carosi takelteli. — Meidän järkemme vain ei pysty ymmärtämään sitä... Olemme vain ihmisiä, jotka odotamme ylösnousemusta...

Karkeat naurunpurskahdukset keskeyttivät hänen sanansa.

— Ylösnousemus? huusi Behemot. — Mikä ihmeen ylösnousemus? Uskotko moisiin valheisiin? Uskotko tuonpuoleiseen? Mitä todisteita sinulla siitä on? Eikö ihmisen mielikuvitus olekin luonut tuhansia tarinoita? Pelkkä tyhjyys teitä odottaa, kärsimys!

Uuden röyhkeän naurunremakan aikana molemmat hirviöt katosivat jättäen Andrea Carosin syvälle pimeyteen ja hiljaisuuteen. Ponnistaen voimansa äärimmilleen hän yritti olla antautumatta. Sisäinen ääni sanoi, että vain ajatuksen voima voisi auttaa häntä.

— Täytyy olla jokin keino pahan voittamiseksi, hän ajatteli.

— Mutta mikä? Usko? Tieto? Miksi ihmisen sisimmässä on niin paljon tuskaa? Lapsesta asti pelkoa, katkeruutta, pettymyksiä... Miten taistella olemassaolon ahdistusta vastaan? Miten kärsivä ihminen voi voittaa yksinäisyyden? Hän tuntee itsensä turhaksi ja jää tuijottamaan omaa tuskien tietään, jolta ei ole ulospääsyä. Ehkä kuitenkin juuri tuskassa Jumala koluttaa ovellemme... ehkä Jumalakin

*Il racconto è tratto dalla raccolta *La creatura e l'ascolto*, Ponte alle Grazie, Firenze 1991. La traduzione è stata realizzata dagli studenti del corso di laurea di lingua e cultura italiana dell'università di Turku (primavera 1993) con la coordinazione di Pauliina de Anna.

kärsii... meidän ja koko maailman puolesta... Tuska saa meidät tukimaan itseämme, työntää meitä kohti totuutta... Se kutsuu meitä etsimään vastaus-ta olemassaolon perimmäisiin kysymyksiin...

Sitä mukaa kun nämä ajatukset muotoutuivat, Andrea Carosi tunsinousevansa kohti pelastusta. Yht'äkkiä hän näki kauniin vihreän niityn, jolla nuori mies ja pikkutyttö kävelivät käsi kädessä. "Isä", sanoi tyttö, "kuinka paljon kukkia on?" "Kukaan ei tiedä, kuinka paljon on kukkia", vastasi mies. "Entä kuinka paljon on lintuja?" "Kukaan ei tiedä sitäkään, kuinka paljon lintuja on", mies sanoi hiljaa. Tyttönen vielä: "Tiedätkö edes, kuinka paljon tähtiä on?" "En", sanoi mies, "on mahdotonta tietää, kuinka paljon on tähtiä". "Paljon kuitenkin", sanoi tyttö. "Kyllä", myönsi mies, "paljon, hyvin paljon".

Näyttämö vaihtui. Sama mies käveli nyt pikkupojan vieressä. Tämä kantoi pientä täysinäistä kaktusviikunakoria. "Tuolla, isä, tuolla", hän sanoi osoittaen hedelmien painosta notkuvaa pensasta. Kurkottautuessaan poimimaan niitä piikkejä varoen Andrea Carosi näki tien pientareen takaa meren. "Kylläpä me olemme niitä poimineet!" poika sanoi iloisesti. "Pitäköhän äiti niistä?" "En tiedä", mies vastasi. "Tänä iltana ruoan jälkeen pelataan vielä korttia, vai mitä?" poika jatkoi. "Tottakai", isä myönteli. "Kiivaa! Pelataan korttia kaikki neljä yhdessä", poika huudahti.

Näkyjen kadotessa hän tunnisti ne. Ne olivat tositapahtumia monen vuoden takaa, ja nuo kaksi lasta olivat hänen lapsensa pieninä. Kaipuu sai jo palan nousemaan kurkkuun, mutta tuntiessaan hirviöiden palaavan häntä samassa taas puistatti. Siinä ne olivat-

kin entistä pelottavampina.

— Muistot, mitä typeryyksiä! huusi Leviatan. — Mennyt on mennyttä. Entiset ajat eivät enää palaa. Lapsesi ovat jo isoja ja ajattelevat omia asioitaan. Vaimosikin on alkanut uuden elämän jätettyäsi hänet eikä rakasta sinua enää. Hän päinvastoin vihaa sinua. Mutta mitä sillä on väliä? Ei hän enää ole nuori ja kaunis niin kuin silloin...

— Katsopa tuota kukkaa! huudahti Behemot.

Heidän eteensä ilmestyi suuri valkoinen atsalea kauniissa laaksonnotkelmassa. Sen oksat olivat kukkien, vihreiden lehtien ja juuri puhkeavien nuppujen peitossa. Mutta lumivalkeat terälehdet haalistuivat heti auettuaan, käpristyivät ja putosivat maahan kellastuneiden lehtien sekaan jättäen jäljelle paljaan, alastoman rungon.

— Näitkö? Leviatan kysyi voitonriemuisena. — Sellaista elämä on. Jos Jumala kerran on hyvä, miksi hän on luonut maailman, joka on tuomittu nöyrytykseen? Voiko Jumala, joka kohtelee luotujaan näin huonosti, olla mielestäsi hyvä?

— Tuska, ihminen ja elämä ovat erottamattomat, Behemot lisäsi. Ne syntyvät yhdessä. Tuska on juurtunut ihmisen yksinäisyyteen ja rajallisuuteen. Myönnä pois, ihmiset ovat oman pimetyksensä ja epäilyjensä vankeja!

Andrea Carosi alkoi taas perään-tyä hirviöiden edessä, jotka puhuesaan yrittivät saada hänet otteeseensa. Hän tunsin vajoavansa yhä syvemmälle, ja hänen ajatuksensa juoksi entistä hitaammin.

— Tuska on syntynyt pahuudesta, johon maailma on vajonnut. Siksi se vainoaa viattomiakin, sanoi Leviatan.

— Mieti vähän! lisäsi Behemot. — Miksi sinut on luotu tyhjältä ja tuo-

mittu palaamaan sinne? Vain jotta joutuisit kärsimään, usko minua!

— Tiedätkö, mitä oikeastaan luulen? Se, että Jumala panee ihmisen kärsimään — vieläpä epäoikeudenmukaisesti — tarkoittaa sitä, että ihmiset ovat häntä parempia. Hän ei pysty rakastamaan, väitti Leviatan.

— Jumala tuli ihmiseksi rakastaakseen meitä enemmän. Jeesus tuli ihmisten keskelle, ja nyt Jumala tietää mitä on viattoman kärsimys..., Andrea Carosi yritti vastata.

— Niinkö? kysyi Leviatan. — Kuinka Jumala sitten saattoi kirotta ihmisen? Miksi hän odotti niin kauan, ennen kuin avasi ihmiselle uudelleen tien toivoon? Miksi ihmeessä hän ensin kirosi teidät ja sitten katui? Eikö se tunnu sinustakin kummalliselta epä johdonmukaisuudelta? Mutta sinäpä väitätkin, että Kristuksen ylösnousemuksen jälkeen kaikki on muuttunut. Miksi Jumala sitten yhä koettelee ihmistä? Miksi hän yhä hukuttaa teidät vihaansa ja lähettää maailmaan lukemattomia vitsauksia? Miksi hän ei vielä kukaan puolusta vainottuja? Ovatko oikeutta janoavat, häntä avukseen huutavat, tulleet kuulluiksi? Ovatko toivonsa menettäneet saaneet lohdutuksen? Ihminen on maksanut verellään jokaisen rauhan hetken ja heti sen taas menettänyt. Ehkä jonkun sydämeen kylvettiinkin ilon siemen, mutta moniko sai korjata sen sadon? Moniko sen sijaan joutui uhrautumaan, luopumaan, kärsimään? Moniko sai mennä levolle rauhallisena, luottavaisena Jumalansa suojeluun? Mihin on kadonnut hyvyys, jolla hän oli luvannut vyöttää oikeamieliset? Kuinka moni aneli hartaasti, kutsui häntä äänen toivoen saavansa häneltä ruokaa, vettä, katon päänsä päälle, lääk-

keitä tai työtä? Turhaan!

— Väärämieliset taas ovat saaneet kaiken: lämpimät talot, kauneimmat naiset, kaikki mukavuudet, hienot herkut, muiden kunnioituksen vain valtansa ansiosta, Behemot jatkoi. — Ne, jotka ovat levittäneet valheita, ovat saaneet kannattajia. Ne taas, jotka ovat saarnanneet totuutta, ovat jääneet yksin ja joutuneet usein piiloutumaan, vaikenemaan tai teeskentelemään. Käskijöinä ovat aina olleet ne, jotka eivät karta vehkeilyä, kavalluksia... Petos on hallinnut maailmaa. Harvoin ovat kovasydämiset ja häikäilemättömät epäonnistuneet suunnitelmissaan. Harvoin ja vain joksikin aikaa heidät on lannistettu.

— Vain lempeät, nöyrät, Jumalan oikeudenmukaisuuteen uskovat ovat pelänneet hänen rangaistustaan ja eläneet tämän painajaisensa kanssa. He ovat vanhentuneet vihamiestensä ja murheiden ahdistamina, eikä kukaan ole tullut heille avuksi. Jumala on vaiennut heidän itkunsa ja pyyntöjensä edessä, Leviatan jatkoi.

— Oikeutta janoava on kuin puu, joka on istutettu juoksevan veden ääreen, se kantaa hedelmää aikanaan..., Andrea Carosi sanoi.

— Tietysti! huusi Behemot pilkallisesti. — Mutta tähän asti ainoastaan jumalattomat ovat voittaneet. He ovat aina saaneet kaiken parhaan ja tehneet toisten elämästä koettelemuksen. Niin paljon on ollut oikeamielisiä, mutta heistä ei kuitenkaan ole ollut maailman pelastajiksi!

— Viekastelijat ovat vieläpä käyttäneet hyväkseen heidän saavutuksiaan tuhotakseen ja lannistaakseen muut! Leviatan lisäsi nauraen ivallisesti. — Ihmisen sydämessä kataluus on oikeudentuntoa vahvempi. Oikeamielisten taivallusta ei ole totisesti siunattu!

— Ja kaiken tämän tapahtuessa Jumala pysyy vaiti eikä paljasta aiko-
muksiaan, sanoi Behemot pilkalli-
sesti. — Aivan kuin hän nauttisi si-
vustakatsojan roolistaan... Eikö olisi-
kin ymmärrettävää, että ihminen pi-
täisi Jumalaa pikemmin vihollise-
naan kuin ystävänään?

— Mutta kuka muukaan voi meidät
pelastaa? huusi Andrea Carosi teh-
den viimeisen yrityksen ollakseen
vajoamatta. — Kuka muu voi liittou-
tua kanssamme meitä puolustamaan?
Kenen muun kanssa voimme puhua?
Ketä muuta huutaa avuksemme?

— Rukoile sitten häntä, kutsu hän-
tä! Leviatan vastasi takaisin.

— Katsotaan, tuleeko hän avuksesi!
— Typerys, lisäsi Behemot. Luomis-
kertomuksessa on kirjoitettu, että Ju-
mala loi ihmisen omaksi kuvakseen.
Sitten hän kuitenkin hylkäsi hänet
jatkuviin kärsimyksiin ja kadotuksen
pelkoon! Miten raukkamaista!

— Tuskassa on sielumme koko
omanarvontunto, sanoi Andrea Carosi
ääni vavisten, — sielumme, joka osaa
tuntea sääliä ja samalla kuitenkin pyr-
kiä iloon, toisin sanoen kapinoida tus-
kaa vastaan. Tuska opettaa meidät ru-
koilemaan, lievittämään toisten mur-
heita... Tuska pitää sielumme valveil-
la... On totta, että ihminen kärsii vää-
ryyttä, mutta hän pyrkii heti oikeu-
denmukaisuuteen. Hän kokee väkival-
taa, mutta taistelee heti rauhan kunni-
oittamisen puolesta. Synkimpinäkin
hetkinä hänessä pyrkii esiin aina oike-
an, kauniin ja hyvän voima...

Andrea Carosin lausussa nämä sa-
nat jokin hänessä ikään kuin kuohui
samalla, kun molemmat hirviöt loitto-
nivat, vaikkakin ivallisesti nauraen.
Nyt hän leijui kirikkaassa usvassa ja
nousi, nousi... Hän kuuli kohinaa, ja
sitten oli taas hiljaista. Näkyviin ilme-

styti uimaranta. Hän näki itsensä taas
lapsena, leikkimässä hiekalla meren
rannalla. Isä katsoi häntä pienen mat-
kan päästä. Oli kirkas aamu. Isä ojensi
hänelle kätensä. "Haluatko lähteä kan-
ssani uimaan?" isä kysyi. Vastaamatta
poika nousi, ja he menivät veteen.
Isän läsnäolo soi hänelle turvallisuu-
dentunteen, ja oli ihanaa sukellella
pieniin sinisiin, suolaisiin aaltoihin.
"Nyt täytyy lähteä, muuten sinulle tu-
lee kylmä", isä sanoi hetken kuluttua.
He nousivat vedestä, ja isä kietoi hän-
net pyyhkeeseen katsoen pukukopeil-
le päin. "Äiti tuo lounaan", hän sanoi
nauraen. Äiti tuli heidän luokseen,
avasi laukun ja otti sieltä valkoisiin
lautasliinoihin käärityt leivät. Isä meni
veden ääreen ja nosti pienen vihreän
melonin. "Katsokaapa kuinka raik-
kaana se on säilynyt", hän sanoi pala-
tessaan. Mutta taas epämääräinen su-
rina ja jälkimaininkien kohina peitti-
vät kaiken, valo alkoi vllkua, isän ja
äidin hahmot häipyivät hitaasti, ja hän
huusi heille turhaan: "Isä! Äiti! Älkää
jättäkö minua! Ollaan vielä yhdessä!"
Hän oli jälleen yksin. Kaukaa, kuin
toisesta maailmasta, joku sanoi:

— Hän on tulossa tajuihinsa.

Heti, kuin tyhjästä ilmestyen, Le-
viatan ja Behemot olivat hänen kim-
pussaan.

— Miksi etsiä yhteyksiä maailmaan?
ensimmäinen sähisi.

— Kaikki on turhaa... Ei ole rauhaa,
koska ei ole toivoa... Ja ihmiset sit-
ten! He pettävät aina, eikö vain? Ja
kun meillä on paha olo, he voivat
tehdä kovin vähän auttaakseen mei-
tä. Jokainen heidän lausumansa sana
on turha, tyhjänpäiväinen...

— Sinun täytyy vakuuttua, sanoi Be-
hemot yrittäen käyttää sovittelevaa
äänensävyä. — Tuskan aika ei lopu
koskaan. Alusta asti maailma on ol-

lut tuomittu ristille. Maailmankaik-
keus on kuin valtava Golgata. Eikö
jokainen menetys, jokainen luopumi-
nen vie ristille? Kaikki on niin vai-
keaselkoista, niin epäjohdonmukais-
ta... Kuinka paljon varjoja...

— Tylyisyys, yksinäisyys, pettymyk-
siä, sairautta, vanhuus, kuolema, ei
mitään muuta, Leviatan jatkoi.

— Mutta elämä, mumisi Andrea Ca-
rosi, — on yhtä tärkeä... Kukannuppu-
jen puhkeaminen, veden juoksu, täh-
tien tuike, sateen kohina, auringon-
nousu, päivänpaiste ovat ihmeitä...

— Kuulkaapa runoilijaa! Behemot
keskeytti.

— Kukat kuihtuvat, lähteet kuivuvat,
tähdet sammuvat, maa autioituu, au-
rinko räjähtää! Leviatan huusi.

Andrea Carosi kuitenkin jatkoi:

— Viaton lapsi, joka syntyy ja katse-
lee maailmaa ihmeissään, seuraa
pääskysten lentoa, ihailee puiden veh-
reyttä, juoksee iloisena merenrantaan,
rakastaa kaikkia ja hymyilee kaikille
luottavaisesti... Eikö tämä alkuperäi-
nen viattomuus riitä hyvittämään ko-
ko ihmiskunnan pahat teot?

— Ihanko totta? vastasi Leviatan. —
Mutta paljonko hän joutuukaan mak-
samaan joskus tuosta ihmetykses-
tään, luottamuksestaan? Paljonko hän-
nelle tuleekaan maksamaan törmää-
minen elämän armottomiin lakeihin?
Hän joutuu kohtaamaan elämäntus-
kan, velvollisuudentunnon, kiellot,
pettymykset...

— Kaikki kauniit lupaukset, lisäsi
Behemot, — muuttuvat vuosien mit-
taan vain hyödyttömäksi kaipaukseksi
menneeseen, liian varhain mene-
tettyyn viattomuuden tilaan, joka on
suotu hänelle vain, jotta hän tuntisi
kipeämmin menetyksen...

— Ja ne kasvavat vihaksi todelli-
suutta kohtaan, joka ei ole vastannut

hänen odotuksiaan..

— Mistä syystä lasta sitten rangais-
taan näin julmasti? johdatteli Le-
viatan. — Syy ei ole tietenkään hä-
nessä, koska hän on syntynyt viatto-
mana. Kuitenkin hänen täytyy mak-
saa. Minkä vuoksi? Kenen vuoksi?
Jumala kyllä tietää, että lapsi on via-
ton! Hän tietää myös, että synnitön
aikuiselämä on mahdoton, sillä hän
on itse luonut ihmisen rajalliseksi.

Andrea Carosi oli jälleen kuilun
pohjalla. Hän oli jo melkein alistunut
olemaan kapinoimatta, kun hän palasi
taas lapsuuteen. Hän kyyhötti tammen
oksalla ja katseli ympärilleen lehvä-
stön läpi. Hänen selkensä taakse jäi
metsä, edessä oli kotitalo. Hän oli
kuin kadonnut kesään, joka ympäröi
maailmaa. Ilma tuoksui lämpimälle
ruoholle ja villifenkolille. "Ihminen",
hän ajatteli, "on liian julma ollakseen
syntynyt niin kauniille ja onnelliselle
planeetalle kuin Maa. Ehkä hän tulee
jostakin muualta, kovista, säälimättö-
mistä oloista..."

Tuulenpuuska kahisutti metsän
lehtiä. Alhaalla piazzan valkoisen
tomin takana Andrea Carosi näki si-
nisen meren. Sitä näkyä hän ei kos-
kaan unohtanut.

"Epäily", hän ajatteli edelleen
hämmentyneenä, "juuri epäily voi
tuhota meidät. Epäily taas syntyy
asioiden kaksinaisuuden paljastues-
sa... Siitä herää tietoisuus, siitä saa al-
kunsa levottomuus, elämän liikkeelle
panija. Siitä syntyy myös kriittisyys,
vastustus... Poika, joka kuulustelee ja
syyttää isää... Alun ykseys ja rauha
rikkoutuvat... Isä ja poika muuttuvat
Yhdeksi ja Toiseksi... Etäännyminen
muuttuu tuskaksi, painajaiseksi... Ha-
jaannus tuo ahdistuksen, kärsimyksen...
Mutta juuri hajaannuksen tilas-
sa saa muotonsa ero isän ja pojan vä-

lillä... Jumalan ja ihmisen välillä... Alkaa murhenäytelmä, mutta myös molemminpuolinen erilaisuuden tunnustaminen .. Alun liikkumaton ja ikuinen järjestys on pantu ylösalaisin... Ihminen vaatii Jumalalta takaisin oman tehtävänsä Toisena, oikeutta olla erilainen kuin Jumala, oikeutta vastustaa alkukantaista järjestystä, tuoda esiin kysymyksen omasta identiteetistään... On alkanut kamppailu isien ja poikien, elämän ja ikuisuuden, tiedon ja kohtalon välillä... etsittäessä sopua, joka syntyy molemminpuolisesta tunnustamisesta."

"Kaiken", ja oli kuin puiden henki olisi tuulenhenkäyksellä tukenut hänen ajatustaan, "selitys on alussa. Alusta löytyy selitys jokaiseen kärsimykseen, elämän ja tulevaisuuden tarkoitukseen..."

Silloin hänen äitinsä ilmestyi ikkunaan ja kutsui häntä äänekkäästi katsoen vuoroin oikealle, vuoroin vasemmalle: "Andrea! Andrea!" Poika, sen sijaan että olisi laskeutunut puusta ja palannut kotiin, alkoi kiivetä kavuten oksalta oksalle. Puunlatvan lomitse pilkotti pilvetön, kirkas taivas; joku auringonsäde pisti esiin lehvästön läpi. Yllättäen hän näki toisella oksalla hahmon — se oli hänen vaimonsa. "Sinä... miten ihmeessä?" kysyi hän tältä. "Lähdettyäsi olin epätoivoinen ja pakenin tänne. Olen ollut täällä siitä saakka, mutta tiesin, että ennemmin tai myöhemmin tulisit. Tietäisitpä kuinka paljon olen kärsinyt. Sinä et pysty edes kuvittelemaan kuinka paljon sinua rakastin. Juoksit vain sen toisen naisen perässä, koska hän oli kauniimpi, ja väitit ikävystyväsi aina minun seurassani. Voi Luoja, kuinka sinä satutit minua sanoessasi niin! Se ei ollut sitäpaitsi edes totta: teimme yhdessä kaikenlaisia tavallisia, muka-

via asioita. Meillähän oli myös hauskaa. Muistatko kuinka kesäisin menimme meren rannalle, kuinka iltaisin kävelimme katsellen näyteikkunoita ja söimme jäätelöä... Ja sunnuntaisin hyvällä säällä veimme lapset maalle. Kuinka juoksimmekaan heidän kanssaan niityillä... Entä kun rakastelimme — muistatko kun rakastelimme? Eikö se ollutkin ihanaa? Miksi sinä hylkäsit kaiken sen? Ei ollut mitään syytä kääntää selkäänsä onnelle, joka meillä oli, ei edes uuden onnea takia." "Olin nuori ja tyytymätön, varma siitä, ettei minkäänlainen onni voisi riittää minulle... Se kuuluu siihen ikään. Olin sitäpaitsi kokenut pettymyksiä, jotka halusin panna sinut maksamaan...", mumisi Andrea Carosi. "Mitä pettymyksiä?" tivasi hänen vaimonsa. "En tiedä enää... En tosiaankaan enää tiedä... Ajan myötä ikävimmät muistot unohtuvat... Toivoisin, että et kantaisi minulle kaunaa..." "Ei ole helppoa antaa anteeksi sille, joka on pahoittanut toisen mielen." "Tiedän, mutta mitä muuta meille jää, ellemmepysty olemaan pitkämielisiä?" "Pitkämielisiä", toisti hänen vaimonsa. "Emmekö ole tarpeeksi pitkämielisiä hyväksyessämme epävarman kohtalomme, joka ei anna minkäänlaista varmuutta tulevaisuudesta. Kuka takaa meille, että kärsimyksemme johtaa johonkin? Ettei vain olisi niin, että suuri unelma sielun kuolemattomuudesta olisikin yksi niistä turhista myyteistä, jotka ihminen on luonut paetukseen epätoivoa." "Etkö sinä usko Jumalaan?" Carosi kysyi vaimoltaan. "Tottakai uskon, mutta ei se muuta tilannetta. Päinvastoin... uskokin on ongelma. Usko on ateisimin ja agnostisismien mukavuudesta kieltäytymistä, joutumista alistumaan Jumalan lakeihin ja elämistä ymmärryksen ja lä-

himmäisenrakkauden velvoittamana."

Andrea Carosi ajatteli, että ihmisen elämän varrella oli todellakin monta ristiä, joiden hyväksyminen kaiketi merkitsi antautumista Jumalan käsiin luottavaisin mielin.

Mitä merkitystä olisi kärsimyksellä, ellei se johtaisi Jumalaan? Juuri pahuus ja kärsimyshän saavat ihmisen etsimään tietä pelastukseen, joka pohjimmiltaan on rakkaus. Mikä tarkoitus kärsimyksellä muuten olisi?

Andrea Carosi kääntyi vaimonsa puoleen keskustellakseen mietteistään tämän kanssa, mutta vaimoa ei enää ollut. Hänen tilalleen oli sen sijaan ilmestynyt turpea ja niljakas Leviatan kietoutuneena puun rungon ja oksien ympärille.

— Mitä löpöttelyä! sihisi hirviö. — Typeryydessänne te ihmiset yritätte aina puolustaa pyöveleitänne. Arvostan ihmistä, joka ei nöyry, vaan kاپinoi pahuuden ja kärsimyksen väistämättömyyttä vastaan ja juuri siksi rohkeasti kieltää Jumalan. Jo riittää uhrautumisen ihannoiti ja ylevöittäminen, typerykset! Eikö sinulle riitä ympäröivän kurjuuden katselemisen? Kuinka voit uskoa loputtoman hyvään Jumalaan? Jos Jumala on olemassa, jatkoi Leviatan mairittelevasti, — eikö se, mitä ei ole ihmisessä, ole pois myös Jumalasta? Eli päinvastoin, eikö jokainen ihmisen ominaisuus ole myös Jumalassa kaikkein mahtavimpana ja täydellisimpänä? Siispä myös pahuus on osa hänen luontoaan, eikö niin?

— Ehkä juuri kärsimyksessä ihminen on lähempänä Jumalan täydellisyyttä... Kärsimys jalostaa ihmistä, niin kuin ajattelukin... Sieluhan kärsii, eivät kivet... Kärsimyksen tunteminen johtaa autuuteen..., mumisi Andrea Carosi.

— Juuri niin, vastasi Leviatan ivallisesti, — ja niinpä myös pahassa ihmisen on lähempänä Jumalan täydellisyyttä! Myönnä pois, luomakunta on niin täynnä ilkeyttä, ettei se voitulla muualta kuin suoraan Jumalasta, joka antaa myös elämän. Jumala on täynnä pahuutta, jota hän auliisti levittää kaikkialle!

— Niinpä Jumala on myös täynnä tuskaa... tuskaa, joka alituisesti haavoittaa rakkautta, ja rakkaus taas on olemassaolon perusta... Kärsimystemme vuoksi Jumala rakastaa meitä enemmän...

— Rakastaa teitä enemmän? huusi raivostunut hirviö. — Riuhtaisisi pahan irti juuriaan myöten, jos vain onnistuisi, eikä kärsisi teidän kanssanne niin kuin sinä väität, teidän kanssanne itse kylvästäään julmuudesta ja pahuudesta! Vai eikö hän onnistukaan siinä? Eikö hän olekaan kaikkivaltias? Itse asiassa hän ei pysty tekemään mitään, sillä kärsimys ja pahuus kuuluvat yhteen. Juuri pahuus synnyttää kärsimyksen, joka itsessään taas on niin valtava voima, ettei Jumala mahda sille mitään. Pahuus taas tekee maailmasta sietämättömän, myrkyttää sen... Jos kärsimys johtaa tietoon, se johtaa myös tietoisuuteen olemassaolon ahdistuksesta ja pahan riemuvoitosta.

— Mutta juuri tuon tiedostamisen ansiosta me pystymme tajuamaan sen, mikä elämässä on arvokasta, Andrea Carosi vielä yritti.

— Meidän tuskamme heijastaa Jumalan kärsimystä... Jumalan rakkaus, kuten rakkaus aina, perustuu ahdistukseen... Ehkä Jumalan todellinen olemus onkin tuskassa, hänen tuskansa taas kuolemassa...

— Onko Jumalan voima siis rajallinen?

— No ehkei hän pysty mihin tahan-
sa... Mutta tuska palauttaa ihmiselle
jotakin hänen alkuperäisestä viatto-
muudestaan...

— Valhetta! Jollei Jumala ole kaikki-
voipa, mikä Jumala hän oikein on? Jumalako yhtäikää hyvä ja paha? Mitä hullutusta! Sinun käsityksesi Jumalasta on niin moniselitteinen ja sekava: hän siis ilmaisee rakkautensa pane-
malla ihmisen kärsimään! Onpa sinun ajatuksenjuoksusi mutkikasta, ystävä hyvä!

— Tuskan kautta Jumala haluaa tehdä meidät tietoisiksi jostakin muustakin kuin maallisesta elämästä... Minun mielestäni Jumala on läsnä kaikessa, myös pahuudessa ja kuolemassa; Jumala ja ihminen kohtaavat väistämättä kaikessa ... Kärsimyksen pohtiminenkin on totuuden etsimistä, Andrea Carosi lisäsi. — Valon arvoituksellisuus ja vastakohtaisuus on mittaamaton...

— Miten typerää! sihahti hirviö hyökäten häntä kohti. — Te kidutte ja kärsitte syyttä maailman loppuun saakka ettekä tajua nousta edes kunnan kapiinaan!

Andrea Carosi perääntyi kauhistuneena, menetti hätääntyneenä tasapainonsa ja alkoi vajota. Pimeys sai hänestä taas otteen. Ensimmäistä kertaa hän toivoi jonkun tulevan häntä pelastamaan. Hän alkoi mielessään toistaa konemaisesti: "Ole luonani, sillä tuska saa minut valtaansa eikä kukaan auta ..." Hän tunsu vajoavansa hitaammin ja alkavansa vihdoinkin nousta. Kuulun reunalta pilkkotti heikko valonhäivä. "Olemassaolomme tarkoittaa sitä, että meidät on kutsuttu tyhjyydestä olevaisuuteen", hän ajatteli. "Se on suuri lahja. Tyhjyys kilvoittelee elämän kanssa... Maailmassa on loputtomasti energiaa, liikettä, kehitystä... Meidän täytyy elää rohkeasti, uskoa, että olevainen on tuhon voimaa vah-

vempi, luottaa elämän lopulliseen voittoon. Vain siten voimme vastustaa pelkoa ja tuskaa... Vain se, mikä voi olla olemassa, on olemassa, ja jotta voisi olla olemassa, täytyy syntyä... Pahuuskin vie kehitystä eteenpäin, mutta ei kuitenkaan selviä voittajana... Hyvyys näyttää usein kärsivän tappion ja pahan valta luovan varjonsa maailman ylle. Mutta hyvyyspä nousseekin esiin suurten ihanteiden muodossa, solidaarisuutena, uhrautuvaisuutena... hyvä syntyy ja saa voimansa pahasta... historian hirviöt murskautuvat omien raunioidensa alle... hyvää ei ole olemassa ilman taistelua pahaa vastaan — juuri siinä piilee tuskan jalous... Tuskaan sisältyy moraalinen arvo... ihminen osaa itkeä, kärsiä... Eikö olekin ihmeellistä? Siten hän oppii tuntemaan myötätuntoa ja rakkautta kärsiviä lähimmäisiään kohtaan..., sillä joka ei kärsi, ei ole kauttaaltaan inhimillinen... Hän kuuli takanaan Behemotin hirvittävän äänen:

— Missä sinun Jumalasi oli Auschwitzin, Treblinkan, Bergen-Belsenin ja Hiroshiman päivinä? Missä hän oli inkvisition rovioiden roihutessa? Missä Jumala oli Stalinin puhdistusten aikaan miljoonien ihmisten menehtyessä kulagien helvetillisissä oloissa vartijoiden pieksäminä, nälkään nääntyen, paleltuen kuoliaiksi? Missä sinun Jumalasi on silloin, kun ihmisen koko elämellisyys pääsee valloilleen? Missä hän on vainojen ja teurastusten kylväessä kuolemaa? Entä kuolleiden röykkiöt, kidutettujen joukot, valtaisa tuskanhuuto, osoitukset ajattelun ja historian hauraudesta, ovatko ne kenties olleet jonkinlainen varoitus ja opetus teidän kaltaisillenne? Ovatko ne muka tehneet teistä viisaampia ja armeliaampia?

— Jumala oli aina läsnä, Andrea Carosi selvitti, — hän oli siellä, pahoin-

pideltyjen ja kaasukammiossa elävältä poltettavaksi tuomittujen keskellä...

— Sinä nautit kärsiessäsi. Siinäpäähän nyt kärsit! Behemot nauroi äänestä. Andrea Carosi vastasi:

— Ei, vaan ihmisen todellinen tavoite on onnellisuus...

— Niinpä, totesi Leviatan ironisesti, mutta ongelmana on onnen, toisin sanoen mielihyvän, kunnian ja vallan, tavoittelun sovittaminen yhteen hyveellisyyden kanssa! Onko onnea todella olemassakaan? Onko olemassa onnea, jota katkeruus ei heti varjostaisi?

— Kärsiminen ilon hetkinä on lisäto-
diste siitä, että ihminen voittaa aina itsensä, sanoi Andrea Carosi.

Sumuverhon läpi Andrea Carosi näki ympärillään hämää ihmiska-
svoja. Yrittäessään tarkentaa näitä kuvia häntä alkoi pelottaa. Olivatko ne vain haamuja? Hän yritti pitää silmänsä kiinni samalla, kun hänen huulensa tapailivat kysymyksiä:

— Missä minä olen? Mitä minulle on tapahtunut? Olenko ollut täällä kauan?

Hän erotti heikon äänen, kuin henkäyksen, ja samassa tunsu kurkussaan ja nenässään vieraiden esineiden aiheuttaman epämukavuuden. Andrea Carosi avasi vaivalloisesti silmänsä ja katsoi ylöspäin. Hän näki numeron 56. Hän yritti sanoa: "Äiti, minun yläpuolellani on numero...", mutta hän ei saanut sanaa suustaan. Kohta joku hänen vierellään kuiskasi:

— Pysykää rauhallisena, muuten saatte riuhtaista kaiken irti.

Lyhyen tauon jälkeen sama ääni lisäsi:

— Te olette sairaalassa. Olette joutunut liikenneonnettomuuteen. Sänkynne numero on 56.

Samassa hänen päässään parahti soimaan palosireeni, kuin piinatun

sielun tuskanhuuto. Kauhistuneena hän perääntyi. Selkensä takaa hän kuuli Leviatanin äänen:

— Palaa takaisin! tämä sanoi, — selitämme sinulle, minkä salaisuuden vanki Luojan luoma on! Maailma on vain petosta! Tähtien kimallus häikäisee ja viettelee, mutta niiden valo on ilotonta, eikä maan asukkailla ole tulevaisuutta: ne eivät ole merkkejä viisaudesta, vaan yksinäisyydestä ja kauhistuksesta...

— Tule tänne, keskeytti Behemot, — ja me vapautamme sinut kivusta ja kaikista tyydyttämättä jääneistä toiveistasi... Sinua eivät enää koskaan ahdistaneet tuhatnet sattumat, jotka voivat osua kohdallesi minä hetkenä tahansa, ei edes kuoleman väijäämättömyys. Juuri se pitää sydäntäsi levottomana ja kalvaa mieltäsi... joka hetki vaaniva onnettomuus...

— Aivan mitätön asia, tuulenpuuska, jokin, jota et voi ennalta aavistaa, ja koko olemassaolosi on vaakalaudalla, elämäsi tuhoutuu..., lisäsi Leviatan.

Kaukainen kellojen kilinä, kuin kultasiipien havina, peitti hirviön äänen. Nyt Andrea Carosi tiesi, että oli hänen asiansa valita kadotus tai pelastus, se, palaisiko hän elämäänsä vai heittäytyisikö hän kuiluun, joka houkutti häntä syvyyksiinsä.

Hän aukaisi silmänsä ja katsoi ympärilleen. Huone oli valaistu kohdelamppuin. Yksi niistä oli suunnattu hänen vasempaan käsivarteensa, johon oli kiinnitetty tiputus. Myös hänen nenänsä oli pantu jokin laite. "Minulla on kärsä!" hän ajatteli melkein huvittuneena. Hän tajusi, että humina, jonka hän oli kuullut, tuli hengityskoneesta ja epämiellyttävä tunne kurkussa johtui koneen letkusta. "Kun on kerran syntynyt", hän ajatteli, "elämä ei ole itsestään selvää: se täytyy valita. Yhtäältä alistumme siihen, että aika ja

tapahtumat johtavat tuhoon, mutta toisaalta taas uskomme itsepäisesti ikuisen elämään ja siihen, että olemme oikeassa. Näiden väliin jäävästä tilasta löytyvät ihmisen mahdollisuudet." Hän halusi puristaa ystävän kättä. "Vain rakkaus voi pelastaa meidät", hän ajatteli vielä. "Mutta rakkaus on niin haurasta ja saavuttamattomissa..."

Mies valkoisessa takissa istui hänen sänkynsä viereen:

— Älkää olko huolissanne, vaikka päässä tuntuukin sekavalta, tämä sano, — se kuuluu asiaan. Kuten jos sanoin, olette sairaalan heräämössä selviämässä koomasta. Olette ollut ikävissä auto-onnettomuudessa, mutta mitään vakavaa ei tapahtunut. Kukaan ei kuollut eikä kukaan muu loukkaantunut. Te tulette toipumaan entistä ehommaksi. Olette yksin ja ajoitte ulos tieltä. Olette ehkä väsynyt...

— En, änkytti Andrea Carosi, — mukanaani olivat Leviatan ja Behemot...

— Niinpä niin, Leviatan ja Behemot, lääkäri tyytyi vastaamaan...

— Mutta älkää kiihtykö. Onnettomuus tapahtui kolme päivää sitten. Tänä on keskiviikko, kello on viisi iltapäivällä. Monet työtöverinne ovat tulleet teitä katsomaan, samoin tietysti lapsenne...

— En halua tehdä enää kompromisseja, kuiskasi Andrea Carosi, — en halua enää olla itsekäs. Elämässä tarvitaan tavattomasti rohkeutta...

— Niin, ystäväni, vastasi lääkäri, — toisinaan se vaatii tavattomasti rohkeutta...

Andrea Carosi tunsu hetken ajan koko olemassaolonsa merkityksen ja olisi halunnut välittää sen koko ihmis-kunnalle. Hän katsoi ympärilleen ja näki muita vuoteita. Erään vuoteen päässä pappi antoi viimeistä voitelua.

Joku siis teki kuolemaa. Joku teki kuolemaa, eikä hän pystynyt sanomaan tälle...

— Ei, ei, älkää kiihtykö, pysykää aloillanne, lääkäri komensi napakasti, — älkää liikkuko!

— Jos me tosiaan emme kuole koskaan, ajatteli Andrea Carosi,

— mitä meidän täytyy pelätä? Kunpa pystyisi tuntemaan kuoleman kuin itsensä takaisin luovutuksena ... Jumala, Jumala, Jumala... Vain hän pystyisi kertomaan meille Genesiksestä.

— Hei, kuuletko minua? kysyi lääkäri hiljaa. — Jos maltatte hetken, huomenna tai ylihuomenna siirrämme teidät toiseen huoneeseen ja saatte tavata kaikki läheisenne...

Andrea Carosi vaipui uneen. Samalla kun hän liukui unien maailman, hän ajatteli, miten ajan kulku oli muuttunut hänen elämässään. Kun hän oli nuori, se ei kulunut koskaan: päivät ja vuodenajat lipuivat hitaasti, ne tuntuivat melkein loputtomilta. Hän halusi nähdä uudelleen jo vuosia sitten kuolleen isänsä, josta hän ei ollut tuskin koskaan nähnyt unta. Niin hän ainakin luuli. Kaikista hänen suhteistaan suhde isään oli jäänyt kaikkein keskeneräisimmäksi. Ehkä juuri siksi hän ajatteli tätä usein. Unesta raukeana hän näki lapsen, joka repi punaisesta pelargoniasta terälehtiä nähdäkseen, mitä kukan sisällä oli melkein kuin paljastaakseen sen ihmeellisen salaisuuden. Sitten hän näki epäselvästi isänsä kasvot. Hän oli juuri saamassa isän luokseen, kun tämä haihtui auringon valtavan granaattiomenan säteisiin. Oli taas yö. Hän käveli tietä pitkin maaseudulla. Hän näki kiiltomatoja ja hennon ruskeatukkaisen tytön, joka kuiskasi: "En enää ikinä unohda näitä hetkiä."

Esko Karppanen

Cinque poesie di Kirsti Simonsuuri

Una presentazione

Kirsti Simonsuuri è nata nel 1945 a Helsinki. Ha cominciato la sua carriera come poetessa nel 1980, dopo la pubblicazione di traduzioni e saggi riguardanti la tradizione nel processo storico-culturale in Europa. La Simonsuuri ha studiato filologia classica all'Università di Helsinki e di Cambridge dove ha conseguito il dottorato di ricerca (Ph.D.) nel 1977, con una tesi sul mutamento delle idee concernenti Omero nel '700. La tesi fu pubblicata nel 1979 a cura dell'Università di Cambridge col titolo *Homer's Original Genius*.

I ricorsi nella storia della cultura appaiono anche nella sua prima raccolta di poesie *Murattikaide* (Il parapetto di edera), del 1980, che è divisa in varie sezioni: l'italiana, la francese, la finlandese, la greca, l'inglese e quella di sonetti. Le poesie che seguono e di cui ho curato la traduzione, appartengono a questa raccolta. *La pioggia e Mediterraneo* sono tratte dalla sezione italiana mentre *Lingue materne* e *La studiosa* da quella finlandese; *Il manto della notte I* è un sonetto al verso libero.

Nel suo primo romanzo *Pohjoinen yökirja* (Il libro notturno del nord), del 1981, si alternano sentimenti ironici e lirici. Le sensazioni di freddo e d'oscurità, sia concrete sia simboliche, dominano l'intera opera che presenta magnifiche descrizioni della natura invernale in Finlandia. Ma il romanzo

costituisce anche un saggio critico sulle peculiarità negative del carattere finlandese: sui pregiudizi e sulla ristrettezza di mentalità quando si tratta di politica, d'arte e d'eroticismo.

La struttura del romanzo è molto interessante: benché sia intitolato 'notturno', è suddiviso in giorni che sono in tutto 33, lo stesso numero dei canti dell'"Inferno" di Dante. Il cambiamento dell'arte narrativa nella letteratura finnica è visibile anche nella produzione letteraria della Simonsuuri. La narrativa epica realista lascia spazio alla logica soggettiva legata per associazione ai ricordi. Il problema della memoria e dei ricordi è il tema principale nella raccolta *Tuntematon tekijä* (L'autore sconosciuto), del 1982, e nel romanzo *Paholaispoika* (Il ragazzo diabolico), del 1986, che è il ritratto immaginario dell'incontro tra il filosofo francese Simone Weil (1909 - 43) e un giovane inglese. — La scrittrice Simonsuuri può essere considerata come un'innovatrice della narrativa finlandese contemporanea.

Le frequenti allusioni alla storia culturale caratterizzano la sua poetica come accade già per il titolo della raccolta *Euroopan ryöstö* (Il ratto d'Europa, 1984) che allude al famoso dipinto di Veronese o Zuccarelli. Le allusioni storiche sono limitate nelle raccolte *Meri, ei mikään maa* (Il mare, nessuna terra, 1987) e *Enkelten*

pysäkki (La fermata degli angeli, 1990). Il linguaggio della Simonsuuri alterna uno stile familiare a questioni filosofiche; la tematica centrale dell'amore e dell'arte si riflette nella solitudine del lavoro creativo.

Kirsti Simonsuuri ha insegnato letteratura comparata all'Università di Oulu dal 1978 al 1981, e ha lavorato come ricercatrice a Strasburgo, a Harvard ed alla Columbia University. At-

tualmente è docente di storia della letteratura all'Università di Helsinki. Ha tradotto in finlandese il saggio *A Room of One's Own* e il romanzo *Orlando* di Virginia Woolf, il saggio *L'Iliade ou le poème de la force* di Simone Weil, poesie di Sylvia Plath e la trilogia *Oresteia* di Eschilo, e inoltre poesie finlandesi in inglese, l'antologia *Enchanting Beasts*, del 1991.

* * *

Cinque poesie dalla Raccolta Murattikaide (Il parapetto di edera)
(Kirjayhtymä. Tampere 1980):

Sade

Puhu minulle renessanssilatinaa
olemme kahden
kuuntelen, autio maa
joka toivoo sadetta
noustakseen kukkaan.

Poimi minun kukkani
talvi on tulossa
minä pakenen, vuorten puro
joka laskee suureen järveen
kammiosi luona.

La pioggia

Parlami latino rinascimentale
siamo a quattr'occhi
ascolto, terra deserta
che spera pioggia
per poter sbocciare.

Cogli il mio fiore
l'inverno sta avvicinandosi
io fuggo il ruscello di montagna
che sfocia in un grande lago
presso la tua cella.

Välimeri

Mantelipuut kukkivat jossakin
ja lämmin yö tulvii ovesta
ja nälkä.
Kaikkea sitä ilman.

Kirjojen haju täyttää huoneen
ja kylmä pakokaasu ikkunasta
ja äänet.
Tulen toimeen täällä.

Mediterraneo

I mandorli sono in fiore
e la calda notte straripa dalla porta
e la fame.
Tutto ciò mi manca.

L'odore dei libri riempie la stanza
e il freddo puzzo degli scappamenti
e i rumori
Soppravvivo qua.

Äidinkieliä

Tuli kaukainen viileä yksinäisyys
ilman toisten helvettiä
puhuin yksin kaikilla kielillä.

Taoin salakielten avaimia:
raikas vesi, latina
makea mansikka, suomi.

Hiljaisuuteni oli syvä
kuin kohdussa kerran.

Lingue materne

La solitudine venne lontana e fredda
senza l'inferno degli altri
parlavo sola in tutte le lingue.

Forgiavo chiavi di lingue segrete:
acqua fresca, il latino
fragola dolce, il finnico.

Il mio silenzio era profondo
come un tempo, nel ventre materno.

Tutkija

Mitä sudet syövät? Minä kerron
ihmisen ja kulttuurin myytit
tulen varastamisen ja mitä seurasi
ja miten kerran matonkude
muuttui käärmeeksi.
Minä tutkin ilmeisen ja toden
vuorovaikutusta
näen kauas silmät kiinni
kuulen tarkkaan sydämien lyönnit.
Minä tiedän mitä tehdään
yksinäisyydellä
en pelkää kielen vaikutusta
muistoihin
minä astun maailmaan ja näen sen
ensimmäistä kertaa.
Minä ajattelen vain mitä susi syö.

La studiosa

Che mangiano i lupi? Io racconto
i miti dell'uomo e della cultura
il furto del fuoco e che ne seguì
e come una volta la trama di tappeto
si trasformò in serpente.
Io studio l'azione reciproca
dell'evidente e del vero
vedo lontano a occhi chiusi
ascolto attentamente i battiti dei cuori.
Io so cosa si fa con la
solitudine
non ho paura dell'influenza
della lingua sui ricordi
io entro nel mondo e lo vedo
per la prima volta.
Io penso solo a cosa mangia il lupo.

Yön viitta I

Joka yö vain valvon, kuulen
aamulehden
se kolahtaa, huomina päivä
täynnä uutisia jotka tulevat kaukaa
sinä olet poissa ja entiset kotini
tyhjiä uutisia, painomustetta
ja mustia sivuja
en näe niitä lukea tässä
yönpimeässä aamussa.
Niin kauan sitten herätessäni tiesin
sinut näen kun kaupunki saa
lumisen viitan
olet lähellä, tulen luoksesi
sydämeni iloon, valkeaan
mutta tässä pimeydessä en näe mitään
olet lähellä
kuin kyynel silmissäni.

Il manto della notte I

Ogni notte soltanto veglio, sento
il giornale del mattino
un colpo, il domani
pieno di notizie che vengono da lontano
tu sei assente e le mie case precedenti
notizie vuote, inchiostro da stampa
e pagine nere
non so leggerle
in questa mattina nera come notte.
Tanto tempo fa, svegliandomi lo sapevo
ti vedrò quando la città avrà il manto di
neve
sarai vicino, verrò da te
nella gioia del mio cuore, gioia bianca
ma in quest'oscurità non vedo niente
tu sei vicino
come una lagrima nei miei occhi.

Giorgio Pieretto

Otto giapponesi. Un racconto di Arvo Valton

Arvo Valton

Otto danzatrici giapponesi scaraventate su ripide scale cigolanti, gracili kimono risucchiati dal processo di lavorazione del minerale: tubature, nastri elevatori, cilindri essiccatori, assordanti mulini a martello. Di reparto in reparto, corrose dagli acidi, intontite dal rumore. All'uscita, otto farfalle gualcite, polverose e infangate, ma incolumi dal fulmineo quanto intenso amore da loro suscitato nel giovane Georg, scelto a guidarle, e di tutte e otto innamoratosi.

Arvo Valton è tra i maggiori rappresentanti della letteratura estone di questi decenni: la sua opera comprende romanzi, raccolte di novelle, saggi, aforismi, poesie, commedie, libri per l'infanzia e scenari. In patria come all'estero, Arvo Valton deve la sua notorietà innanzi tutto alle sue novelle: ne ha scritte più di trecento, parte delle quali tradotte in più di trenta lingue. La novella gli è strumento congeniale per analisi spigliate quanto acute, non di rado spietate, di situazioni realistiche e quotidiane, spesso per un nonnulla sprofondate nell'umorismo più grottesco e assurdo.

Già la prima raccolta, *Veider soov* (Uno strano desiderio, 1963), ne fa scrittore tra i più originali della generazione incaricata di far risorgere la letteratura estone dal vacuo lasciato dall'emigrazione e dalle deportazioni degli anni '40. Con la terza raccolta, *Kaheksa japanlannat* (Otto giappo-

nesi, 1968), Arvo Valton lascia lo stile realista degli inizi per crearsene uno tutto suo, miscuglio di satirico, grottesco, fantastico e realistico, di cui magistralmente saprà servirsi. Personaggi sorti dal nulla, costretti a ruoli in commedie che non conosco, scagliati in mondi ostili e alieni da cui escono sconfitti, senza manco scalfirli. Angosciati, inutili tentativi di sortire dall'incomunicabilità, dalla solitudine, dall'estraneità. Figure di protagonisti che paiono, talvolta, più definite, hanno un nome e sono situate in un mondo simile al nostro, ma pur si dibattono, impotenti, per capirlo e cambiarlo. E' soltanto denuncia sotto forma di messaggi in codice della realtà sovietica ai tempi della stagnazione brezneviana o, più in là, denuncia della condizione umana stessa?

La ritrovata indipendenza dell'Estonia pare aver significato la conclusione di un periodo nell'opera di Arvo Valton: meditazioni filosofiche e temi storici, mai abbandonati, hanno preso il sopravvento in quanto egli ha ultimamente scritto.

Arvo Valton, pseudonimo di Arvo Vallikivi, è nato nel 1935 a Märjamaa, borgata dell'Estonia occidentale. Deportato in Siberia, a Kolima (regione di Magadan), all'età di 13 anni, ne ritornò nel 1954. Conclusi gli studi di ingegneria all'Istituto Politecnico di Tallinn, esercitò per nove

anni la professione di ingegnere, ma allo stesso tempo studia drammaturgia cinematografica, scrive e pubblica le sue prime novelle. Nel 1967 consegue il diploma dell'Istituto Cinematografico di Mosca. Scrittore professionista dal 1968, dal 1975 scenarista presso gli studi cinematografici Tallinnfilm, diviene presidente dell'Unione degli Scrittori Estoni nel 1988. Insignito per due volte del prestigioso premio letterario Friedebert Tuglas, Arvo Valton è, dal 1992, deputato al parlamento della repubblica estone.

Tra le venti e più opere di Arvo Valton pubblicate ricordiamo le raccolte di novelle *Veider soov* (Uno strano desiderio, 1963), *Rataste vahel* (Fra le ruote, 1966), *Kaheksa jaapanlannat* (Otto giapponesi, 1968), *Öukondlik mäng* (Intrighi di corte, 1972), *Pööriöö külaskäik* (Visita la notte di mezza estate, 1974), e *Mustamäe armastus* (Amore a Mustamäe, 1978). I romanzi *Tee lõpmatuse teise otsa* (Viaggio all'altro capo dell'infinito, 1978), *Arvid Silberi maailmareis* (Il giro del mondo di Arvid Silber, 1984) e *Masendus ja Lootus* (Afflizione e speranza, 1989), opera autobiografica sulle deportazioni degli estoni in Siberia. Ultimamente sono state pubblicate due raccolte di novelle, *Kuninglik lõbu* (Piacere di re, 1991) e *Kirikutrepil* (Sulle scale della chiesa, 1992), e quattro romanzi brevi, *Pildikesi filosoofi, prohveti, kunstniku, poeedi elust* (Immagini della vita del filosofo, del profeta, dell'artista, del poeta, 1992).

Opere di Arvo Valton sono state tradotte, oltre che in russo e in altre lingue dell'ex-Urss, in finnico, ungherese, tedesco, olandese e francese.

Otto giapponesi
(*Kaheksa jaapanlannat*)

Le giapponesi erano incantevoli nei loro variopinti kimono, nell'infanzia dei tratti, nella modestia del portamento. Georg, al solo scorgerle, rimase di stucco. Le guardò una per una, sin all'ultima, e sentì che in lui accadeva qualcosa.

Si riebbe, s'inclinò rigido. Doveva far loro da guida, perciò puntò la mano verso l'entrata dello stabilimento.

Il vecchio portinaio, che non dava mai del Lei a nessuno, chiese: "Dove porti quelle farfalle?"

Georg gli restò debitore d'una risposta, ché la forza di parlare non gli era ritornata. Il vecchio fece passare le giapponesi dalla porta girevole. Eran qualcosa d'incomparabile con quei colori sì lindi, quei movimenti sì flessibili; e, sullo sfondo, lo stabilimento fumoso. Con quelle grandi ciocche dietro la schiena, ricordavano davvero le farfalle. Ma può anche darsi che agli angeli giapponesi le ali spuntino a quell'altezza dalla cintola, pensò Georg.

Attraversarono il polveroso cortile dello stabilimento. Georg scelse con la massima cura i passaggi più alti e più asciutti, ma davanti al reparto acidi c'era una grande e torbida pozzanghera assolutamente inevitabile: solo gli operai, con gli stivaloni di gomma, l'attraversavano facilmente. Georg fece un cenno di divieto alle giapponesi: si precipitò nel deposito minerali, ne tirò fuori una tavola, la dispose a modo di passerella davanti al reparto e le giapponesi gli sorrisero. S'avviò per primo, ed ecco che il ponte si fletté un po' nel centro e un sottile velo d'acqua

l'allagò. Le incantevoli giapponesi, coi kimono che toccavano terra, lo seguivano, l'una dietro l'altra, otto danzatrici ardimentose.

Georg le condusse anzitutto al reparto acidi. Così era previsto dal programma: nel giro si doveva seguire con scrupolo il processo di lavorazione. Con la mano indicò reattori, tubature, sistemi di raffreddamento, grandi cisterne-deposito. Attraverso il cattivo isolamento, filtrava il rivoltante vapore acre del reparto, che irritava naso e occhi. Come dovevano far male, quegli acidi velenosi, ai begli occhi delle fanciulle e alla delicata pelle dei loro volti! Georg le avrebbe subito portate via da là ben volentieri, ma non poteva. Doveva far vedere tutto, in ogni dettaglio, questi erano gli ordini.

La mattina, il direttore l'aveva convocato e Georg era andato da lui col batticuore: la convocazione dal direttore non significava mai niente di buono per nessuno, non era cosa abituale, accadeva solo di tanto in tanto. Il direttore aveva detto che tra breve sarebbero arrivate le fanciulle di una compagnia di danza giapponese e Georg avrebbe dovuto fargli vedere lo stabilimento. La visita era parte del programma culturale delle danzatrici stabilito dalle autorità cittadine. Nello stabilimento nessuno capiva il giapponese, però Georg sapeva un pochino di spagnolo, per questo avevano scelto lui. Poco importava che alle giapponesi lo spagnolo potesse non essere di minimo aiuto, più saggio, in ogni caso, pensare a Georg per la visita guidata, che non a uno che manco lo spagnolo capisse.

Il direttore aveva preso assai sul serio l'ordine delle autorità di far vedere lo stabilimento chimico. Ordinò a Georg d'essere esauriente e l'avver-

ti che, in certi punti del percorso, ci sarebbero stati dei controlli.

Quando alla fine si liberarono dal reparto acidi e, attraverso una galleria a piano inclinato, s'avviarono verso il reparto lavorazione del minerale, v'incontrarono il direttore. Le sopracciglia aggrottate, scrutò le giapponesi quasi fossero pezzi da esposizione, quindi, con cupa serietà, disse a Georg: "Dobbiamo fargli constatare la funzionalità dello stabilimento."

Dopo di che Georg si sentì più libero: adesso, per un po', niente più controlli. Nella galleria anche le giapponesi si ripresero, grazie all'aria relativamente fresca. Scherzavano, in giapponese, e ci ridevano sopra. Della faccenda Georg non capiva naturalmente nulla: guardava bramoso quelle belle creature e sentiva d'essersene proprio innamorato. Di tutte e otto, poiché, per lui erano tutte e otto uguali, d'aspetto e di forme. Impossibile dire quale di loro fosse la più bella, erano belle tutte. E modeste, preziose, amabili.

Delle giapponesi aveva già sentito dire questo e quello, non avrebbe però pensato che fossero tanto carine, che avessero la pelle del volto così tersa, occhi tanto belli e movenze tanto perfette. Aveva sentito che gli europei sposano volentieri le giapponesi e che in Giappone si cerca, con speciali divieti, di impedire l'esportazione di donne in altri paesi. Ora ne capiva perfettamente il perché: anche lui ne avrebbe presa una in moglie, anzi tutt'e otto se fosse stato possibile. E si mise per un attimo a sognare: di come la giapponese imparasse la lingua locale, di bambini stupendi, di fedeltà infinita, di amici talvolta un po' invidiosi. Georg placava i propri sentimenti patriottici dicendosi che la

giapponese sarebbe di certo divenuta una di loro e perciò il sangue da lei dato ai suoi figli non sarebbe stato sangue nemico.

Ma la realtà dello stabilimento chimico riportò Georg, velocemente e dolorosamente, coi piedi per terra, nella polvere, nei vapori acidi, nella silicosi. Capì che non aveva il diritto morale di innamorarsi delle giapponesi: quelle avevano un'altra formazione politica eccetera eccetera, le solite parole. Ma in segreto, forse...

Attraverso una lunga scala cigolante, Georg portò le fanciulle giù nel deposito, dove rombavano gli autoribaltabili e una scavatrice ininterrottamente in azione piantava i suoi artigli nel minerale umido, ancora profumato di natura, trascinava il suo carico sopra il deposito, e lasciava aprire il pugno. Pietre e pietrisco precipitavano con fragore su una grata; quanto non l'attraversava veniva frantumato dal grande martello d'un operaio: il trionfo della meccanizzazione. Le giapponesi si dicevano qualcosa e indicavano col dito, sembrava che la scavatrice gli avesse fatto impressione. Oppure era chi frantumava il minerale, dall'atletico petto nudo, madido di sudore.

Il minerale era stato guardato a sufficienza, pensò Georg; così, per una scala, condusse le fanciulle sotto terra, da dove il deposito s'apriva all'elevatore a tazze. Dopo di che dovettero salire a lungo, sino al piano più alto, dove l'elevatore trascinava senza sosta il minerale che, con brevi nastri trasportatori, veniva inviato in nuovi depositi, secondo la qualità. Ciò li costrinse a scendere giù, nel mondo polveroso e caldo delle infinite file di cilindri dell'essiccatoio.

Nell'essiccatoio Georg mostrò alle

danzatrici il forno, dove i carburatori scaraventavano un rovente gettito di fuoco e segnalò con la mano il movimento del minerale. Spiegarglielo non sapeva, mostrarglielo doveva.

Quando dai pressi dell'elevatore del minerale secco ammucciato alla fine dei cilindri s'arrampicarono di nuovo su per le scale, videro l'ingegnere capo seduto sui gradini, nel suo vestito di tessuto impermeabile. Le giapponesi lo sorpassarono ansimanti e lui le seguì con lo sguardo, interessato.

Al piano seguente Georg fece una breve pausa. Davanti c'erano ancora cinque alte scale. Con i suoi occhi innamorati, Georg guardava le stanche giapponesi. Voleva esternare i suoi sentimenti, ma non sapeva come. Puntò lo sguardo languido verso di loro — verso tutt'e otto —, e sentì che era poco.

Le fanciulle, a modo loro, capirono forse e, sorridendo, indicarono in giù con la mano, e più oltre. Chiedevano certo di essere lasciate andare. Georg, però, scosse triste la testa e mostrò le scale verso l'alto. Ora la testa la scossero le giapponesi, ma Georg non poteva lasciare a metà il processo tecnologico. Non sapeva come lo stessero controllando. Un processo che in quel momento non gli importava, ma era inevitabile e comprensibile, come la vita. Importanti, per Georg, erano i suoi sentimenti, e lui li voleva manifestare. Toccò le mani alle giapponesi, teneramente, e questo gli fece perdere la testa in maniera definitiva: secondo chiare leggi fisiche non sarebbe dovuto esserci nulla di sovrannaturale, pure in quel tocco v'era qualcosa di speciale. Fu allora che Georg sentì quanto fossero imprecise le leggi fisiche nello spiegare le cose del mondo.

Le giapponesi capirono, sempre a modo loro, il tocco dell'occidentale. Presumibilmente decisero che era un invito ad arrampicarsi su per le scale, cosa che, a quel simpatico giovanotto, di controvoglia concessero. La compagnia si rimise in marcia, su per quelle scale, di fianco all'elevatore. In alto, il minerale essiccato e raffinato nei cilindri veniva setacciato dalla tecnologia e nuovamente ripartito tra contenitori. Cominciò poi una nuova discesa, presso i terrificanti contenitori a setaccio. Il polverone era così terribile che non si vedeva una persona a tre passi di distanza. Georg pensò con gran pena al kimono delle docili giapponesi. Condusse avanti le fanciulle scalfite dalla polvere, lungo una fila di complicate centrifughe e attarverso le tubature del trasporto pneumatico. Scesero poi più in giù e visitarono anche i rugginosi depositi della ganga, dove una vecchia dal pastrano trapunto faceva calar la sabbia negli autoribaltabili. L'insulsa visita continuò poi lungo la fila dei concentrati, sino ai mulini a martelli selvaggiamente rombanti, che raffinavano il minerale arricchito. Nell'area dei mulini a martelli, in un angolo, c'era un locale separato per gli operai, a requie dal frastuono, ma dove quelli non potevano trattenersi a lungo, dato che ai mulini v'era sempre qualcosa da rimettere a posto. Georg guardò in direzione della cabina e sul vetro polveroso scorse il disegno di un cerchio. Quando le spaventate giapponesi, che per il fracasso s'erano messe le mani sugli orecchi, passarono oltre, la porta si dischiuse appena e nei timpani di Georg gridarono: "Devono capire che il nostro è tra i maggiori stabilimenti del mondo."

Faceva troppo chiasso e Georg non capì. Seguì le fanciulle nella sala adiacente, relativamente meno rumorosa. V'erano molte porte in quella sala, e le fanciulle, indicandole, chiedevano una direzione. Cercavano, era chiaro, l'uscita. Ma da quel punto cominciava un vero e proprio labirinto e Georg, neanche con la migliore buona volontà, avrebbe potuto segnalare la via più immediata al cortile: il processo tecnologico era ben lontano dall'essere compiuto.

Le signorine gli facevano compassione: in fin dei conti erano danzatrici e per la loro cultura non sarebbe stata una gran tragedia non conoscere alla perfezione la tecnologia di uno stabilimento chimico. Ma bisognava farglielo vedere, erano gli ordini, e per di più lo stesso Georg voleva trattenersi in loro compagnia quanto più a lungo possibile. Sperava che gli si presentasse l'occasione per manifestar loro i suoi sentimenti.

Le giapponesi seguirono volentieri Georg nelle sale successive: confidavano che le avrebbe portate fuori, all'aria fresca. In una sala dove non c'era anima viva, Georg provò a dir loro quanto provava. Le fermò: "Io vi amo tutte." Poi, nella speranza che avessero forse già sentito la variante più diffusa, ripeté con enfasi, e per sicurezza con una leggera accentuazione: "Io ti amo."

Inzaccherate e stanche, le giapponesi gli lanciarono un'occhiata torbida. Georg, riportatosi alla mente tutto quanto aveva appreso a scuola, l'ammucchiò e l'emise in un paio di espiri: "Jo-te-kiero-ihh-liibe-dihh-ai-lav-ju-jeem-tua-ja-ljublju-tebja-kohham-tebe."

Poi, dopo quell'impossibile tirata, fissò le signorine negli occhi. Loro lo

guardavano con stupore. Non capivano certo perché quel giovane, sino ad allora silenzioso, che aveva parlato solo con le mani, avesse all'improvviso emesso quel farfuglio di parole. Dal canto suo, Georg era spiacente di non aver avuto l'occasione d'imparare l'espressione in giapponese.

Doveva pur farsi capire, in qualche maniera. Stava per passare all'azione, ma nella sala entrò un operaio e Georg riprese velocemente a guidare le fanciulle. Mancava solo che l'avessero visto manifestare i suoi sentimenti a delle straniere.

Le accompagnò alla scala successiva e cominciò a salire, procedendo davanti a loro. Quelle rimasero giù, non lo seguirono. Quando le guardò in faccia, scossero la testa, indicando verso l'alto col dito. Evidentemente non volevano più salire. Per Georg, la cosa non era poi così importante, vide che sulle scale non c'era nessuno. Era forse l'ultima occasione in cui avrebbe potuto manifestare i suoi sentimenti. Si inginocchiò di fronte alle signorine, e portò la mano sul cuore.

Le fanciulle lo guardarono con meraviglia e, tra di loro, si dissero qualcosa in giapponese. Sospirarono, rassegnate, e ripresero a salire: avevano senz'altro inteso che Georg le supplicasse di seguirlo. Forse avevano persino pensato che tale era il sistema in quel paese, che Georg sarebbe finito nei guai se le avesse fatte uscire anzitempo dallo sfibrante stabilimento.

Attraversarono a passettini la lunga galleria dove il nastro trasportava il concentrato raffinato al reparto principale. E di nuovo reattori, miscelatori, aspiratori, contenitori di sedimenti, nastri elevatori, depositi e,

apogeo dell'incubo, le scale. Così sino alla fine, sino al magazzino del prodotto finito.

Le infelici e graffiate giapponesi dovevano fare la loro comparsa sulla scena il giorno dopo. E senza sosta speravano che la porta seguente le conducesse nel cortile. Investito dall'impeto dei suoi sentimenti, Georg era invece arzilla, e non provava stanchezza. Non ebbe però più la possibilità di manifestarli, quei sentimenti: testimoni dappertutto!

Il giro, alla fine, ebbe termine. Georg non provò nemmeno a condurre le signorine nei reparti di servizio. Ora che avevano raggiunto il cortile, nemmeno a viva forza ci sarebbero andate.

E fece pena vederle attraversare la corte melmosa dello stabilimento, dirette al cancello: zoppicavano, lasciavano gli affaticati piedi, più non si curavano dei sandali, né degli impolverati kimono, calpestando indifferenti il fango delle pozzanghere. Attraversarono il cancello, farfalle gualcite. Georg, ciononostante, le amava. E, di fronte alla fine, pensava ancora a come e in che modo tenersene una, la prediletta. Per i sogni, naturalmente: altra speranza più non era.

E proprio così accadde. Una delle fanciulle lasciò cadere il ventaglio al di qua del cancello. Georg si chinò ratto e lo raccolse. Se lo strinse al petto e non lo voleva restituire. La ragazza sorse timidamente la mano, poi guardò le altre che, in giapponese, le bisbigliarono un consiglio; allora lei ritirò la mano e, consenziente, chinò il capo. Avrebbe lasciato il proprio ventaglio a Georg, quale ricordo.

Delle otto, la preferita di Georg fu lei. La guardò sin all'ultimo istante e la fanciulla gli si impresse per sempre

nella mente: fragile, flessuosa, esauستا, polverosa, ma col variopinto kimono, i begli occhi, il malinconico sguardo orientale.

Al momento del commiato, apparve il direttore, elegante e importante. Porse la mano alle giapponesi che però, secondo le costumanze del loro

paese, congiunsero solo i palmi e fecero poi un leggero inchino.

A Georg il direttore chiese: "Che ne pensa, il nostro stabilimento gli ha lasciato una forte impressione?"

Georg tacque, distratto: era triste, e andava seguendo con lo sguardo il pullman che s'allontanava. (1967)

Larin Paraske. Un breve profilo dell'emblematica *Runolaulajatar*

Quel tesoro letterario che è costituito dalla poesia popolare delle genti di lingua finnica, è pervenuto fino ai nostri giorni grazie al fervore dei bardi finlandesi, ingri, carealiani i quali si tramandarono oralmente le antiche composizioni fino a che, nella prima metà dell'Ottocento, Elias Lönnrot (1802-1884), ideale bardo egli stesso, non ne trascrisse una grandissima parte e pubblicò il poema epico *Kalevala*, la raccolta di liriche *Kanteletar*, nonché altre opere di minore rilevanza.

Suppergiù negli anni in cui Lönnrot si stava dedicando all'ordinamento del materiale poetico raccolto, nacque, quartogenita di una poverissima famiglia, Larin Paraske la cui figura è rimasta poi a rappresentare emblematicamente le migliaia di *runolaulajat* di tutti i tempi.

Paraske, figlia di Nikita Nikitanpoika e di Tatjana Vasilintytär venne al mondo il 1833 o 1834 nella circoscrizione parrocchiale di Lempäälä, nell'Inghria settentrionale non lontano dall'allora esistente confine con la Finlandia. Entrambi i genitori erano *inkeroisia* con cui si voleva significare che erano "ingri di origine careliana".

Si hanno notizie che all'età di 10 anni Larin Paraske, smunta ragazzetta che portava bestiame al pascolo, già allora si dilettava di recitare poesia, e cioè di cantare, nell'uso che in lingua finnica si fa di questo verbo,

nella cui sfera semantica rientra anche "incantare". Essa organizzava delle gare fra coetanei, pure loro pastorelli a guardia di bovini. Ognuno saliva a turno su un vecchio ceppo e diceva le *runo* che sapeva. Vinceva chi ne recitava di più.

Negli anni dell'adolescenza rimase orfana di entrambi i genitori e davanti ad essa si prospettava una vita di stenti molto vicini alla miseria, che probabilmente solo i momenti dedicati alla poesia riuscivano ad alleviare. Non è fuori luogo dire in tal caso che "non si vive di solo pane".

La forza vitale di Paraske era nelle parole, nelle immagini che le parole delle *runo* le presentavano nella mente, nel suo grande bagaglio di fantasia, e non è da escludere che essa, come tutti i *runolaulajat*, abbia lasciato qualcosa di se stessa nelle liriche, in particolare nelle liriche non rituali, vale a dire in quelle nuziali, di ballo, di passatempo (*rekilaulut*) ed in quelle funebri, che erano considerate "libere" come la stessa Larin Paraske dirò in un'intervista: "hää-, tanssi-, rekilaulut sekä itkut ovat vapaita". Le poesie rituali, in genere brevi, ("pätkäniekkoja" le definisce Paraske), andavano invece presentate immutate, quindi al laulaja, al cantore, al bardo, non era lecito apportare modifiche. Tali erano le poesie epiche, le poesie cantate in alta lena (*liekkuvirret*), le poesie dei giochi (quelle cioè che fissavano le

regole per determinanti giochi) nonché i versi di scongiuro e le formule magiche (*loitsut*).

La capacità mnemonica della Paraske era fuori dell'ordinario, per trovarle un termine di raffronto nella storia dei Paesi occidentali, bisogna forse risalire — facendo le debite proporzioni — addirittura a Pico della Mirandola (1463-1494) umanista italiano, la cui prodigiosa memoria è rimasta proverbiale.

Adolf Neovius (1858-1913), pastore luterano della Parrocchia di Sakkola (istmo di Carelia), che trascrisse la maggior parte delle poesie cantate da Paraske, ha affermato che Larin Paraske conosceva complessivamente 32.676 versi. Qualcosa come 100.000 parole disposte in ordine prefissato.

E' un numero enorme. Si pensi che i più famosi bardi careliani e dell'Inghria, quali Arhippa, Miihkaili Perttunen, Antti Lehtonen, Maria Luukka arrivavano a 3000-4500 versi. Gli oltre 32.000 versi sopraccitati formano 1.343 liriche (pubblicate nel 1931 nell'*Opus Suomen Kansan Vanhat Runot*), alle quali vanno aggiunte circa 250 liriche tuttora inedite, nonché quasi 3000 proverbi ed indovinelli, 25 lunghi canti funebri ed altri canti popolari di metro non runico. Il tutto trascritto da recitazione di Larin Paraske.

Malata e povera, Paraske, il bardo per antonomasia della poesia popolare finnica, abbandonò le sue spoglie terrene il 3 gennaio del 1904.

Appare interessante il raffronto della stessa poesia *Kolme Kokematonta* (da me tradotta in italiano col titolo "Tre cose ignoro tuttora") nella variante pubblicata da Elias Lönnrot,

rimaneggiata quindi da persona permeata di cultura classica, e nella variante cantata da Larin Paraske, che si può in modo assoluto considerare genuinamente popolare.

Sono entrambe della stessa lunghezza di 9 versi, ma nella variante di Lönnrot si sente figuratamente con mano il tocco dell'uomo di studi, nei diversi arrangiamenti apportati, nella limatura della forma linguistica e specificamente nella migliore accuratezza metrica. Di contro, nella versione di Larin Paraske si assapora maggiormente l'antica parlata popolare e si sentono le asprezze dell'originale.

In maniera più concreta le due varianti differiscono così: nella versione di Lönnrot la forma del verbo è attiva, onde l'abessivo dell'infinito non necessita in nessun caso della particella possessiva. In quella di Paraske, dopo i primi due versi col verbo nella forma passiva, viene usato l'abessivo in ogni singolo verso pur spostandone la posizione (dalla fine si passa all'inizio del verso); la lirica si presenta quindi più incisiva per via della sua monotonia iterativa.

Nella variante di Lönnrot, poi, il ritmo della composizione procede di 3 versi in 3 versi: la premessa (nella quale, come in quella di Paraske, l'allitterazione è esasperata e tutta incentrata sulla gutturale *k*) 3 versi centrali per elencare le cose di cui l'ego narrante non ha esperienza ed infine 3 versi di chiusura che elencano altre 3 cose parimenti sconosciute. Onde il ritmo della lirica si potrebbe sinteticamente così indicare: 3 - 3 - 3.

Per indicare il ritmo della variante di Larin Paraske, userei questa sequenza: 1-2-3-4-5:

1 rappresenta il titolo di "un" verso
2 sono i "due" versi iniziali recanti il parallelismo
3 è il numero esplicitamente indicato nel terzo verso
4 è il numero esplicitamente indicato nel quarto verso
5 sono le "cinque" cose non ancora sperimentate o viste, elencate negli ultimi cinque versi.

Rimane incerto se la stessa Paraske si sia resa conto o meno di tale coordinazione. Io penso di sì, poiché nella poesia popolare finnica appaiono spesso delle sequenze di 2, 3, 4, numeri. Le due varianti recano 2 versi perfettamente identici anche se in diversa posizione nella lirica: *uuestahan syntymättä* (letteralmente: non nato -a di nuovo) e *syömättä anopin leipä* (lett.: non mangiato il pane della suocera). Un terzo verso, il 6.

nella variante di Lönnrot ed il 9. e ultimo nella variante cantata da Paraske, differisce unicamente nell'uso al singolare (Paraske) ed al plurale (Lönnrot) della parola *silta* (pavimento, piancito). Trattasi evidentemente di una limatura praticata da Lönnrot per avere l'ottonario senza forzatura.

Bibliografia

- Näin lauloi Larin Paraske.* Toimittanut Senni Timonen, Helsinki 1980.
Ad. Neovius: *Paraske. -Biografisia tietoja Suomen naisista eri työaloilla,* Helsinki 1896.
Parasken runot. Toimittanut Ad. Neovius, Porvoo 1893.
Väinö Salminen: *Larin Paraske. -Inkerin runolaulajat ja tietäjät,* Helsinki 1931.
E. Lönnrot: *Kanteletar,* kymmenes painos, Forssa 1942.

On kolme kokemattain (LP)

Kaikk on katala nähty
kaikk on koitonen kokentu -
viel on kolme kokemattain
ja neljä näkemättäin:
viel on kerran kuolematta
uuestaan syntymättä
käymättä källyn käräjä
syömättä anopin leipä
apen silta astumatta.

Tre cose ignoro tuttora (trad. da Kant.)

Tante ne ho visto, me misero
infelice, di tutto ho provato;
tre cose ignoro tuttora;
nascere di nuovo alla vita
mangiare della suocera il pane
muovere passi in casa del suocero.
Ne ho assaporato carne di corvo
bevuto brodo di uccello nero
di lepre sterile il latte.

Kolme kokematonta (K)

Kaikki oon, katala, nähnyt,
kokenut, kovaosainen,
on kolme kokematonta:
uuestahan syntymättä,
syömättä anopin leipä,
apen sillat astumatta.
Enk'oo korppia kokenut,
syönyt lientä mustan linnun,
maitoa mahon jäniksen.

DUE LIRICHE POPOLARI CANTATE DA LARIN PARASKE

Kolme työtä kerrallaan

Teki ennen miu emmoin
kolme työtä kerrallaan:
kääet kangasta kuttoiti
jalat lasta liekuttiiti
suu laulo suloista virttä.

Poika minulle miniän tuop

Mie tuumin tyttöjään
sen paremmin poikajain:
poika minulle miniän tuop.
Miniä saunan lämmittää:
mee anoppi kylpemään
mee anoppi, mee appi!
Ves on kaivossa syvässä
saav on saunan porstuassa
vasta vanhassa luhissa
koranta kujan perässä.

Tre lavori in una volta

Faceva prima mamma mia
tre lavori in una volta:
le sue mani tessevano
cullavano i piedi il bimbo
la bocca emetteva canto soave.

Un ragazzo porta nuora

Ninnananna le mie bimbe
tuttavia meglio i miei bimbi:
un ragazzo porta nuora.
La nuora scalda la sauna:
a bagnarti va suocera
va suocera, va suocero!
L'acqua è nel pozzo, in fondo
nel vestibolo è il mastello
nel canto il fascio di foglie
il giogo giù nel sentiero.

(traduzione metrica di Renzo Porceddu)

Michael Pickering

*Tre Poesie**

Quei pini, quelle piogge

Quei pini, quelle piogge:
un viaggio a Carrara.
Michelangelo, gigantesco,
abbracciava i prigionieri
da questi blocchi amati.
Porto via un frammento,
scelto, così come lui
sceglieva quei blocchi,
per il mio giardino bonsai.
Ho rinunciato all'arte:
la metamorfosi naturale
mi saziava, mi liberava
dalla natura, dalla cultura,
per giudizio e per contatto.
Tornato viaggiatore,
ho fatto la doccia in casa,
lasciando cadere nell'acqua
una goccia di olio di pino.
La magia simpatica
non è sufficiente.
La causa non può agire
da lontano.

*Queste poesie fanno parte della raccolta bilingue *Testi in due voci* di Michael Pickering, Turku 1992.

Sedendo davanti al Luzi

Sedendo davanti al Luzi
alla mia sinistra sedeva una donna
con cui avevo scambiato la mia -
e viceversa -
due ore sono passate
di conversazione strozzata.
Se lui si ricorda
(non è obbligatorio ricordarsene)
soltanto che un tizio avaro
(pure io) non mangiava
(la pietanza meno costosa
costava troppo)...
Certo, il discorso per il quale
ero venuto si è suicidiato.
Tanto per insegnarci
che Ermete, dio del momento
in cui il silenzio s'impone
improvvisamente, e l'ermetico,
risalgono alla stessa radice.

Muoviti adesso

Muoviti adesso:
allora non più potrai,
dopo la morte, lo sai,
solo risposte,
non più domande.
La stella
del mattino e quella
della sera;
il significato che c'era
si è spento, non c'è più.
La morte e la diade
sono gemelli, e tu
sei, con il doppio tuo,
venuto e andato.
Ah! Narciso si è rifiutato
lo specchio della sua presenza.
O Conoscenza!

Quei sentimenti che avevi
la tua anima dicevi
esserne la cara fonte.
Ma tutto è andato a monte:
L'angoscia e il desiderio
il comico e il serio.
Dal grembo del mondo
usciremo. Per chi?
Io non rispondo...
Sia il silenzio collocato
al posto del ritornello...
Tanto è più bello.
Enumera tutte quante
le piccolissime cose
intime e vicine;
ora tu puoi farne
l'infinità distante
che arriverà alla fine.
Ascolta ogni tono:
tu sei la carne
del suono.

Le derivazioni lessicali di Kreutzwald nel 'Kalevipoeg'

Risulta a tutt'oggi difficile stabilire la reale portata dell'epos nazionale estone, il *Kalevipoeg* (prima edizione: 1861), nel contesto della storia della lingua estone. Così, il problema delle fonti linguistiche a cui F.R. Kreutzwald, il suo compilatore, attinse nel comporre il poema, continua a creare notevoli grattacapi agli studiosi del settore. Non è qui il caso di riassumere i caratteri della complessa lingua del *Kalevipoeg*, cosa che richiederebbe uno spazio notevole. L'analisi di un tema specifico, come quello delle derivazioni lessicali coniate da Kreutzwald espressamente per il *Kalevipoeg*, riuscirà invece di per sé fruttuosa come illustrazione della qualità "ibrida" di questa lingua, offrendo un contributo alla definizione dell'importanza delle singole fonti e rivelando nel contempo implicazioni di carattere più generale trascendenti l'elemento propriamente linguistico. In tal senso, la scelta di un simile argomento più che risolversi nella trattazione di semplici curiosità storiche di scarsa rilevanza scientifica (data l'esigua risonanza nell'evoluzione della lingua estone), potrà cogliere un sintomo del processo cruciale di trasformazione ed elevazione di un idioma da lingua "del popolo", misconosciuta ed anzi svilita da secoli di oppressione culturale, a lingua "colta", in un tentativo (più o meno

riuscito, ma comunque significativo) di arricchire le possibilità espressive di una lingua letteraria estone ancora in fase embrionale.

Nell'iniziare il discorso sui derivati kreutzwaldiani sarà utile innanzi tutto ricordare che naturalmente essi, in quanto forme linguistiche, si inseriranno nella struttura tipica dei canti popolari finnico-estoni, il modello dei quali il *Kalevipoeg* consapevolmente ricalca; in altre parole, fattori condizionanti delle derivazioni lessicali saranno la versificazione in *regivärss* — il tradizionale tetrametro trocaico —, il parallelismo (tecnica che Kreutzwald spesso porta all'esasperazione con l'accumulo perfino di dieci-quindici versi paralleli) e, in misura minore, l'allitterazione e la figura etimologica, ovvero quei meccanismi elementari che regolano e determinano la configurazione rigida ed iterativa della poesia del *Kalevipoeg*.

Data l'importanza, come accennato poc'anzi, del problema delle fonti sulle quali la lingua del poema è costruita, la prima operazione da compiersi, ai fini del nostro argomento, consisterà proprio nell'individuazione delle innovazioni lessicali apportate da Kreutzwald nel *Kalevipoeg*. Fin dal tempo della sua pubblicazione l'opera ha suscitato l'attenzione dei linguisti estoni per la complessità delle problematiche

linguistiche che essa presentava. Ma solo a partire da anni relativamente recenti è stato possibile effettuare studi approfonditi sull'argomento, data la scarsità di documenti disponibili sulla base dei quali poter individuare con certezza l'origine dei vari fenomeni linguistici del poema. In campo strettamente lessicologico, infatti, soltanto la raccolta di grandi quantità di canti popolari e la compilazione di lessici dialettali comprendenti l'intera area estone hanno reso possibile, a partire dagli anni '50-'60, un'analisi del vocabolario del *Kalevipoeg* che individuasse la provenienza delle singole voci, definendo il ruolo avuto in tal senso sia dalla lingua (lingue) convenzionale dei canti popolari che dai dialetti (entrambe forme linguistiche ampiamente sfruttate da Kreutzwald), e quindi, per esclusione, dall'inventività lessicale dello stesso scrittore. Il merito maggiore per aver studiato a fondo e definito l'esatta composizione del lessico del poema va certamente a Jaak Peebo, dell'Università di Tartu, che pubblicò via via i risultati delle sue indagini nella rivista *Keel ja kirjandus* (Lingua e letteratura), risultati successivamente confluiti nella sua tesi di dottorato '*Kalevipoja*' *sõnavara* (Il lessico di *Kalevipoeg*) del 1973. Per stabilire l'esatta distribuzione del lessico del poema secondo le fonti di provenienza, lo studioso si è servito in particolare di un raffronto con il celebre *Estnisch-deutsches Wörterbuch* redatto dal filologo F.J. Wiedemann e pubblicato nel 1869, che rappresenta il primo dizionario della lingua estone. Il confronto con il dizionario del Wiedemann offre un'interessante testimonianza di

come le innovazioni lessicali del *Kalevipoeg* venissero recepite dagli ambienti letterari estoni dell'epoca. Il Wiedemann, infatti, ha apposto il segno (*pt*) per *poetisch* accanto a tutti quei termini che egli riteneva coniatati da scrittori o poeti (nel nostro caso da Kreutzwald), per sopperire ad esigenze puramente espressive e quindi proprie di un linguaggio poetico.

Nell'esaminare la serie delle innovazioni lessicali presenti nel *Kalevipoeg* si nota immediatamente la grande abbondanza di derivati, mentre dei composti si hanno solo sporadiche occorrenze, che del resto rappresentano quasi sempre dei sinonimi metaforici, delle pittoresche variazioni dello stesso concetto-base in uno o più versi paralleli, riflettendo un gusto ornamentale proprio più di certa cultura romantica che di una mentalità genuinamente popolare. Di questi composti-metafora si possono citare: *Kaljuma* 'Terra della roccia' per *Soome* 'Finlandia', *leivamaa* 'terra del pane' per *põld* 'campo (coltivato)', *sõidujalg* 'piede del galoppo/del cavalcare' per *hobune* 'cavallo', *leekuninganna* 'regina del focolare' per *emand* 'padrona (di casa)', *kudruskael* 'collo di perla' per *neiu* 'fanciulla, ragazza', ecc. Accanto ad altre, una delle ragioni fondamentali dell'assoluta preponderanza dei derivati sui composti va ricercata nel fatto che nella lingua convenzionale dei canti popolari estoni in *regivärss* era invalso l'uso di ricorrere a suffissi derivativi (soprattutto i verbali frequentativi *-ele-* e *-skele-* e il durativo *-ne-*) al semplice scopo di conservare (o conseguire) la misura prevista del

verso. Ma Kreutzwald, nel far propria questa tecnica dei cantori popolari, se ne servì spesso liberamente e in maniera molto personale, ottenendo una quantità di forme lessicali originali che gli studiosi estoni classificano nella categoria dei cd. "kreutzwaldismi", e che presentano suffissi formativi la cui funzione, oltre che di riempitivi metrici, è di suggerire una particolare sfumatura semantica o espressiva, per la quale la precaria lingua letteraria estone dell'epoca non disponeva di vocaboli corrispondenti.

La categoria di derivati kreutzwaldiani più diffusa nel *Kalevipoeg* è quella dei sostantivi astratti deverbali in *-us-* (con le varianti *-dus*, *-tus*, *-ndus*, a seconda delle terminazioni verbali), i quali, benché spesso omologabili agli infiniti in *-mine-* (infiniti sostantivati), vengono utilizzati da Kreutzwald per ricavare sfumature di maggiore astrattezza ed una certa aulicità dello stile (anche in relazione agli stessi infiniti in *-mine*), che è, si può dire, la nota, il marchio caratteristico della presenza dello scrittore colto e romantico all'interno di uno schema di poesia popolare. Così, nel caso di *kütkendus*, derivato da *kütkendama* 'incatenare, mettere ai ceppi' (forse il deverbale in *-us* coniato da Kreutzwald più frequente nel *Kalevipoeg*), l'analisi dei contesti delle sue diverse occorrenze ne rivela una valenza semantica particolarmente ricca ed inedita. Ad esempio nei versi *kurvastuse kütkendused* (XX, 35) 'le catene dell'afflizione', *kiasutuse kütkendusse* (XIV, 591) 'nelle catene della tentazione (moto a luogo)', *kavaluse kütkendusel* (XIV, 628)

'con le catene dell'astuzia', ecc., il derivato assume sfumature di significato che oscillano fra quello del sostantivo *kütke* 'catene, ceppi' e quello dell'infinito sostantivato *kütkendamine* '(l') incatenare, (il) tenere/mettere ai ceppi', spesso molto raffinate e tali che difficilmente un cantore popolare avrebbe sentito il bisogno di esprimere. Lo stesso può dirsi per *varjundus* (da *varjundama* 'ombreggiare') in *videviku varjundusel* (XII, 102) 'all'ombra del crepuscolo', che andrebbe tradotto piuttosto con 'ombreggiatura', qualcosa insomma a mezza via tra *vari* 'ombra' e *varjundamine* '(l') ombreggiare, (il) gettare ombra; o per *lökendus* (dal verbo dialettale *lökendama* 'infiammare, far avvampare') in *liimind lõõtsa lõkendusel* (XI, 470) 'attaccò con l'infiammare del soffietto'; o ancora per *kõheldus* (da *kõhklema* 'indugiare, esitare'), che compare come parallelo dell'infinito suo sinonimo *viibimine* in *kiirel kuskil kõheldusta* 'mai (ha) indugi il veloce'. L'elenco potrebbe continuare a lungo, mi limiterò a citare alcuni altri esempi caratteristici: *rohkendus*, derivato da *rohkendama* 'aumentare, moltiplicare', e dunque traducibile con 'moltiplicazione'; *rõhutus* da *rõhuma* (o *rõhutama*; tra parentesi vengono indicate le forme verbali esattamente ricostruibili a partire dal derivato. Si tratta, a seconda dei casi, di varianti dialettali o di kreutzwaldismi, oppure semplicemente di forme non attestate) 'premere' è traducibile con 'pressione'; *kiigendus* da *kiikuma* (o *kiigendama*) 'dondolare'; *kaitsus* da *kaitsma* 'difendere, proteggere' è dunque traducibile con 'difesa, protezione'; *kumendus* da *kumendama* 'essere

incandescente' che si può rendere con 'incandescenza'; *tuisatus* da *tuisutama* (o *tuisatama*) 'vorticare'. Altri derivati in *-us* hanno invece un significato definibile con maggior precisione e concretezza: come *seisus* (da *seisma* 'stare'), che non è altro che un sinonimo di *koht* o *paik* 'luogo'; a cui si può aggiungere *rajatus* da *rajama* (o *rajatama*) 'delimitare, definire', che sta per 'area, zona'; *tühendus* da *tühjendama* (o *tühjendama*) 'vuotare, che assume il valore risultativo di 'futilità, vuotaggine'. Altrettanto risultativo è *vahendus* da *vahendama* 'mediare', che sta per 'inconveniente, incidente' (nel senso di: 'ciò che si frappone').

Dato il suo carattere epico, il *Kalevipoeg* pullula di gesta eroiche, e dunque di battaglie, duelli, risse d'ogni genere, che esigono un particolare repertorio lessicale ai fini della loro descrizione. Questo elemento di violenza presente nel *Kalevipoeg* (molto più, ad esempio, che nel *Kalevala* finlandese) si ripercuote pure in alcune derivazioni kreutzwaldiane. Ricorderò qui *konksitus* da *konksima* (o *konksitama*) 'colpire, battere', utilizzato in parallelismo con *vops* 'pugno, percossa'; *ropsitus* da *ropsima* (o *ropsitama*) 'battere, percuotere' (verbo impiegato soprattutto nell'accezione di 'battere il lino, la canapa'), in sostanza semanticamente omologo al derivato precedente; infine *võimustus* da *võimustama* 'rafforzare, dare potenza, energia', che viene impiegato in due accezioni diverse: la prima è generica e in fondo corrisponde al significato di *võimus* 'potenza, energia', mentre la seconda è quella molto più specifica di 'bevanda ricostituente'.

Una funzione pressoché identica a quella dei derivati in *-us* hanno i rari derivati kreutzwaldiani in *-e*, come *kohke* da *kohkuma* 'spaventarsi', traducibile con 'spavento', o *rauge* da *raugema* 'illanguidire, affievolire'; e l'unico in *-tis*, *haletis* da *halama* 'lamentarsi'.

L'impiego di suffissi nella creazione di nuovi vocaboli rientra certamente nella norma: l'uso di forme in *-us* come sostitutive degli infiniti in *-mine*, ad esempio, si riscontra pure nei dialetti estoni. Semmai, come si è visto, è tipicamente kreutzwaldiana la loro applicazione molto più vasta e originale. Meno comune è invece il metodo della derivazione mediante l'astrazione delle cd. "pure radici" verbali, allorché sostantivi si ricavano da verbi per mezzo della semplice omissione dell'elemento verbizante; in altre parole, il metodo della derivazione diretta. Queste "pure radici" sono anche interpretabili come radice verbale + il suffisso *-u*, *-i*, (*-ü*), scomparso per apocope del nominativo (fenomeno molto antico della lingua estone), e la loro funzione è sempre fondamentalmente la stessa dei derivati fin qui presi in considerazione (si tratta, quindi, quasi sempre di sostantivi astratti deverbali). Naturalmente, le parlate estoni non difettano di esempi di questo genere, anche se non molto frequenti e con funzioni diverse rispetto all'uso kreutzwaldiano. Si consideri *eks* da *eksima* 'sbagliare, errare', utilizzato da Kreutzwald nel senso di 'errore, (l') errare, fallacia, travimento', più astratto che nella medesima forma registrata in alcuni dialetti, dove vale semplicemente 'sbaglio'; oppure *juht* da *juhtima*

e *-lik*, entrambi dal valore di 'della specie di'. Per *-line* particolarmente interessante è *kaheline* 'doppio, a doppia faccia, bifronte' (da *kahe*-tema di *kaks* 'due'), i cui equivalenti attuali potrebbero essere individuati in *kaheviisiline* (*kahe* + *viisi* tema di *viis* 'modo, maniera' + *-line*) o in *kahepalgeline* (*kahe* + *palge* tema di *pale* 'faccia' + *-line*), ovvero in forme più precise ed elaborate. Il corposo *-margaline* compare come secondo elemento di composto: deriva da *mark* 'segno, indicazione' e sta per 'della misura di', significato che si può rendere con il moderno *mõõduline* da *mõõt* 'misura'; lo ritroviamo nel composto *mitmemargaline* (*mitme-* è traducibile con i prefissi italiani 'multi-' o 'poli-') del verso *maad on mitmemargalised* (II, 196) 'i paesi sono di varie misure'. *Määraline* (da *määr* 'grado, estensione; norma') corrisponderebbe a 'uguale, pari a, dello stesso valore', come si può desumere dal verso *mehe voimu määraline* (XI, 306) 'pari alla forza dell'uomo'; all'accezione di 'norma' si rifà l'estone moderno, dove *määraline* vale 'regolare'. Infine ricorderò *võöravääriline*, derivato e allo stesso tempo composto di due elementi allitteranti, quest'ultimo fenomeno molto diffuso nelle lingue ugrofinniche. Il vocabolo, in verità, risulta dall'applicazione del tema di *võõras* 'strano; straniero' al preesistente derivato *vääraline* 'degno, meritevole'. Il suo significato non si discosta sostanzialmente da quello di *võõras*, di cui rappresenta un'enfaticizzazione.

Degli aggettivi in *-lik* nel *Kalevipoeg* si riscontra una coppia che l'estone moderno, più correttamente, rende con forme del participio pre-

sente attivo. Si tratta di *kaitseelik* e *peitelik*, dal valore praticamente identico a quello dei participi presenti (rispettivamente *kaitsev* e *peittev*) dei verbi *kaitse* 'difendere, proteggere' e *peitse* 'nascondere'. Per il primo la resa più appropriata sarebbe 'protettivo', per il secondo la traduzione potrebbe essere fornita dal participio: 'celante'.

A proposito di *kaitseelik* e *peitelik* si potrebbe parlare di "kreutzwaldismi morfologici" dato l'uso improprio che l'autore fa del suffisso *-lik* in sostituzione del participiale *-v*. La stessa definizione è applicabile anche al caso di alcuni aggettivi che presentano proprio la caratteristica inversa di terminare con il segno del participio presente in sostituzione di un formativo aggettivale. Si notino *ägev* e *sõudsav*, dove la *-v* finale funge da elemento ridondante, utilizzato verosimilmente in analogia con i participi. In particolare, nel caso di *ägev*, il segno *-v* viene semplicemente applicato all'aggettivo preesistente e in sé già morfologicamente definito *äge* 'violento, veemente, impetuoso', senza alterarne il significato; a sua volta *sõudsav* è probabilmente da analizzarsi in *sõudsa-* (tema di **sõudne*, aggettivo formato dalla radice *sõud-* del verbo *sõudma* 'remare' e figurativamente 'condurre, procedere') + *-v*, da cui è deducibile il significato di 'veloce, che procede bene'. E' lecito supporre che il ricorso a tali singolari costruzioni morfologiche rifletta un certo intento di enfaticizzazione della dinamicità sottesa al significato di entrambe le voci.

Meno rilevante è l'apporto kreutzwaldiano nella derivazione di verbi. Anzitutto vanno considerati i casi

affini, per metodo di derivazione, alle "pure radici" verbali assunte con valore sostantivale. Si tratta di verbi ottenuti semplicemente attribuendo a radici (o nomi) nominali una funzione verbale, ed alle quali vengono applicate soltanto le desinenze verbali. Per la loro natura sono da interpretare come forme lessicali create per effettive esigenze semantiche, alle quali il compilatore del *Kalevipoeg* tentò di sopperire nel modo più immediato possibile. Si possono menzionare: *viiruma* da *viirg* 'linea', indicante 'tracciare, disegnare linee'; il suo sinonimo *armima* da *arm* 'segno, cicatrice', che dunque starebbe per 'fare dei segni, segnare'; *markama* da *mark* 'segno, indicazione', che vale 'misurare'; *vaiama* da *vai* 'palo, puntello', che significa 'puntellare, cingere con puntelli'. Di questi quattro verbi è da notare la loro comune appartenenza ad una sfera semantica relativa alla misurazione e definizione dello spazio. *Võrkuma* (da *võrk* 'rete') corrisponderebbe invece al senso proprio di 'irretire', ovvero 'imprigionare con reti', in *vete voolu võrkumata* (X, 230) 'senza irretire il flusso dell'acqua'.

La parte maggiore dei verbi kreutzwaldiani ottenuti per suffissazione è rappresentata dalla categoria dei causativi formati con i suffissi *-ta-*, *-da-*, o con i composti che li contengono, e precisamente: *-tele-*, *-nda-*, *-ndele-*, *-sta-*, *-stele-* e *-lda-* (gli altri elementi suffissali sono sempre causativi, oppure durativi o frequentativi). Si tratta, per la maggior parte, di quelle estensioni metriche a cui si è ripetutamente accennato e che solo raramente apportano delle modificazioni semantico-

espressive. Dei derivati in *-ta-* sono da ricordare: *kohtama* e *paigutama*, entrambi significanti 'porre, collocare', derivati rispettivamente dai sinonimi *koht* e *paik* 'luogo, posto'; *lõngutama*, che Kreutzwald ha derivato da *lõng* 'filo', per esprimere un altro significato riferito alla definizione dello spazio e cioè 'misurare col filo' (da rilevare che per *lõngutama* esiste un omofono di tutt'altra origine, che nell'estone moderno sta per 'scuotere, agitare'). Il più curioso è comunque certamente *suhutama*, che si analizza in *suhu-* illativo di 'bocca' + *-ta-*. Il significato che ne risulta è dunque, letteralmente, quello di 'imboccare'. Dei derivati in *-nda-*, è veramente originale forse solo *vallandama* 'liberare', sciogliere', formato non su un sostantivo, bensì sull'aggettivo *valla* 'libero, sciolto, aperto' (è posto in parallelo con *päästma* 'liberare'). Dei verbi kreutzwaldiani in *-sta* val la pena ricordare tre sinonimi, per il significato-base di 'rafforzare' e cioè: *rammustama* da *rammus* 'forte, robusto, solido', *võimustama* da *võimus* 'forza, potere' e *valjustama* da *valjus* 'forza, rigidità, rigidità'.

I verbi frequentativi in *-ele* (formativo spesso abbinato a quelli causativi nei suffissi composti *-tele-*, *-ndele-*, *-stele-*) costituiscono un gruppo molto nutrito di verbi kreutzwaldiani. Il segno del frequentativo infatti assolve ad una certa funzione espressiva, conferendo al verbo un senso di leggerezza e di affettività, che già i cantori popolari avevano saputo sfruttare nei loro canti. Si potrebbe a ragione affermare che il segno *-ele-* rappresenti una sorta di corrispettivo verbale ai diminutivi affettivi in *-ke(ne)* (frequentissimi

nei *regivärss*). Si possono menzionare qui: *seltsitelema*, che nel *Kalevipoeg* sta per *seltsima* 'stare in compagnia, fare amicizia'; *mõlgutelema*, che è il frequentativo di *mõlguma* 'pensare' (si immagina una traduzione italiana con "penserella-re"); *kaevandelema*, che sostituisce *kaevama* 'scavare'; e molti altri.

Ricorderò infine alcuni derivati kreutzwaldiani in *-ne-*, che è il segno del durativo: *tuldanela* da *tuli* 'fuoco', che sta per 'essere infuocato, incandescente'; *paikanema* da *paik* per 'situarsi, trovarsi'; *ülenema*, derivato dalla preposizione *üle* 'su, sopra' e indicante 'migliorare' (ma in alcuni dialetti compare nell'accezione di 'salire più in alto'); ed infine *osanema* da *osa* 'parte', che vale 'avere in sorte, toccare in sorte'.

Il discorso sugli avverbi derivati da Kreutzwald rientra più nel campo di uno studio morfologico che in quello di un'indagine propriamente lessicologica. Per tale motivo, varrà la pena di elencare solo alcuni casi realmente originali. Così *vikiliste* è derivato da una variante probabilmente dialettale dell'estone moderno *vikkel* 'baghetta, ricamo ornamentale su calza', a cui è applicato il suffisso avverbiale *-liste* (composto con contrazione di *-line* + *-ste*, quest'ultimo il formativo avverbiale vero e proprio). L'avverbio compare nei versi d'apertura del canto XI, in cui si descrive l'aurora con termini di prezioso decorativismo: *Hämariku palge puna / palisteli pilvesida / vikiliste viiruliseks* (XI, 1-3) 'Il rossore del volto dell'aurora / orlò le nubi / rendendole strirare di ricami'. *Pesakaste* è un termine pittoresco per indicare 'in gran numero': vi si

riconosce la base *pesa* 'nido', per cui la sua resa letterale dovrebbe essere 'in gran nidiata'. Infine, *tuisa* è interpretabile come equivalente avverbiale delle "pure radici" impiegate per sostantivi e verbi: è infatti praticamente radice (o tema) dialettale dell'aggettivo *tuisune* 'tempestoso, burrascoso'; esso dunque vale 'tempestosamente, burrascosamente' ed è omologo al composto avverbiale moderno *tuisumeelel* lett. 'con umore tempestoso' (cfr. il sostantivo citato *tuisatus*).

Sulla base dei risultati dell'analisi esposta, si possono tentare delle conclusioni relativamente alla distribuzione semantica dei derivati kreutzwaldiani. Due sono le sfere di significato che sembrano aver giocato il ruolo più importante in tal senso: innanzi tutto, naturalmente, una connessa al carattere epico, riscontrabile sia a un livello generico, come nei derivati indicanti sorpresa, meraviglia (*imedus*, *võõravääriline*), sia ai vari livelli specifici che indicano forza (*rammustama*, *valjustama*, *võimustus*), violenza umana (*konksitus*, *ropsitus*), violenza degli elementi (*kumendus*, *tuldanela*, *tuisatus*, *tuisa*), costrizione (*kütendus*), cerimoniosità (*tändus*), ardore (*ägev*), creature sovranaturali (*kujuline*, *kollilane*, *põigelane*), altri personaggi (*tuuseldaja*, *kandelnik*), ecc. A volte Kreutzwald, per sottolineare il valore semantico del vocabolo, si serve pure di singoli morfemi in combinazioni non corrette: i casi più evidenti in tal senso sono *ägev* e *sõudsav*. L'altra sfera semantica che sembra aver maggiormente impegnato la creatività linguistica dello scrittore non si riferisce al carattere letterario del *Kalevi-*

poeg, ma è molto più specifica. Essa potrebbe definirsi come ambito delle determinazioni astratte dello spazio o comunque riferentisi allo spazio. la categoria di questi significati "tecnici" annovera la maggior parte dei verbi ottenuti per derivazione diretta (*markama*, *viiruma*, *vaiama*, ecc.), molti causativi (*kohtama* e *paigutama*, *lõngutama*), alcuni sostantivi (*seisus*, *piirus*) e aggettivi (*-margaline*). I significati rientrati nella sfera del lirico sono più rari (*varjundus*, *vikiliste*), e i più efficaci fra essi sono certamente i sostantivi ottenuti per derivazione diretta (*vehk*, *uin*).

Bibliografia

Kreutzwald, Friedrich Reinhold, *'Kalevipoeg' üks ennemuistne jutt kahekümnes laulus*. Tekstikriitiline väljanne ühes kommentaaride ja muude lisadega I, II ('Kalevipoeg' un racconto epico in venti canti. Edizione critica con commenti e altre aggiunte I, II), Eesti NSV Teaduste Akadeemia Keele ja kirjanduse Instituut - Eesti Riiklik Kirjastus, Tallin, 1961.

Alvre, Paul, "Kitsaskohti Kreutzwaldi sõnaloomingu tõlgendamisel" (Difficoltà di interpretazione delle creazioni linguistiche di Kreutzwald) in *Keel ja kirjandus* 5, 1970, pp. 346-349.

Alvre, Paul, "Väitekirjad eesti keele alalt" (Dissertazioni sulla lingua estone) in *Keel ja kirjandus* 8, 1973, pp. 501-511.

Peebo, Jaak, "'Kalevipoja' sõnavara Wiedemanni sõnaraamatus" (Il lessico del 'Kalevipoeg' nel dizionario del Wiedemann) in *Keel ja kirjandus* 6, 1969, pp. 268-278 e 12, 1969, pp. 737-744.

Italian humanismin tutkimuksesta

Katsaukseni lähtökohtana on tuore Italian latinankielistä humanismia koskeva tutkimus: *Poggio Bracciolini, DE VARIETATE FORTUNAE. Edizione critica con introduzione e commento a cura di OUTI MERISALO*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B: 265 (Helsinki 1993), 316s.

"Humanismilla tarkoitetaan Italian renessanssin henkistä kulttuuria ja sen muissa maissa synnyttämiä liikkeitä. Humanismi kehittyi antiikin harrastuksesta osittain skolastisen perinteen ja keskiaikaisen yhteiskunnan epäkohtien vastavaikutuksena. Sen merkittävimpiä edustajia olivat Italiassa Petrarca, Boccaccio, Poggio Bracciolini ja Lorenzo Valla." Näin määrittelee humanismin tietosanakirja Facta 2001, ja määritelmä vastanee suomalaisen sivistyneistön yleistä käsitystä. Tarkempi määritelmän analyysi saattaa jättää nykyajan keskivertohumanistin pulaan. Skolastiikka, antiikin harrastus, keskiajan yhteiskunta, mitä ne merkitsevät? Pohtija saa tyytyä sovinnaisiin yleistyksiin tai kääntyä antiikin, keskiajan ja renessanssin tutkimuksen spesialistien puoleen. Entä mainitut henkilöt? Petrarca ja Boccaccio kyllä tunnetaan — ei kuitenkaan humanisteina vaan keskiajan ja uuden

ajan vaihteen kirjailijoina, jotka Danten ohella kohottivat italian kansankielen taiteelliseen arvoon.

Kuka siis oli Poggio Bracciolini (eli vv. 1380-1459)? Moni, jolle kysymys esitetään puistaa päätään, ei muista kuulleensa henkilöstä mitään. Kielen tutkimukseen suuntaunut filologi saattaa havahtua muistamaan: eikö hän ollut se, joka joutui ankaraan kiistaan Lorenzo Vallan kanssa latinan oikeakielisyydestä; tosin Valla, joka kirjoitti tutkimuksen latinan elegantia, kiisteli muidenkin kanssa, varsinkin dogmaattisten kirkonmiesten. Kyllä, Poggio tapasi kirjoittaa latinaksi, ja oli Coluccio Salutatini, Leonardo Brunin, Niccolò Niccolin ja Lorenzo Vallan ohella eräs ns. latinalaisen humanismin (15. vs.) edustaja; hänelle latina näyttää olleen vielä elävän ilmaisun väline, siis kieli, jota käyttäessä saattoi tehdä virheitäkin.¹ Poggion latiniteetti liittyy näin laajempiin kielen ja kulttuurin kannalta tärkeisiin kysymyksiin. Milloin latina "kuoli"? Mikä on mihinkin asiaan sopiva tyyli? Mikä oli kansankielen asema? Mitkä olivat perusteet myöhäiskeskiajan ja uudenajan saratuksen kirjailijoiden Danten, Petrarcan ja Boccaccion kielivalinnoille?² Firenzalainen humanisti Leonardo

¹ Poggion latinasta ja hänen suhtautumisestaan Vallan ja muiden klassisen latinan normin tai ciceronianismin edustajien vaatimuksiin, Iiro Kajanto, *Poggio Bracciolini and Classicism. A Study in Early Italian Humanism*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 232, Helsinki 1987; Outi Merisalo, "Le latin de Poggio Bracciolini à la lumière de la tradition manuscrite du *de varietate fortunae*", *Latin vulgare - latin tardif II* (Tübingen 1990), 200-207.

Bruni oli ensimmäisiä, joka tietoisesti pyrki käsittelemään Toscanan kielellä myös esteettisiä ja historianfilosofisia kysymyksiä, oppineiden maailmaan kuuluvia asioita, tosin vaivalloisesti. Poggio näyttää ratkaisseensa asian niin, että hän kirjoitti kielellä, jonka hän katsoi olevan tarpeeksi kansainvälisen ja jolla oli antiikista alkaen totuttu esittämään asiategstiä. Hän ei käyttänyt latinaa antiikin ihailun tai klassisen latinan, Ciceron antaman mallin mukaisen kielen, jäljittelyn takia. 15. vuosisadan humanismia selitetään usein pelkästään ciceronianismin perusteella, ja tämä selitysmalli on aiheuttanut paljon väärinkäsityksiä jopa sekaannusta: vaatimus kirjoittaa yhtä hyvää latinaa kuin Cicero voi johtaa sellaiseen naurettavaan tilanteeseen, että meidän on pyydeltävä anteeksi humanistien, mm. Poggion, latinan puolesta, koska he eivät yltäneet siihen, mihin nykyään kunnan latinanopiskelija yltää. Tällainen ehdottomuus saattaa tehdä mahdottomaksi ymmärtää humanistien tavoitteita ja heidän oletettua antiikin jäljittelyään. Mitä Petrarcan suosittelu imitaatioitse asiassa merkitsi? Petrarcan ja hänen jälkeensä humanistien tärkein opas oli Cicero, mutta ei varmaankaan siksi, että Cicero olisi vaatinut kielellistä virheettömyyttä, vaan koska Cicero painotti sitä, että hyvä puhe tai kirjoitus syntyy silloin, kun kielellinen muoto ja esitetty asia ovat sopunsoinnussa keskenään.

Filologi, joka on kiinnostunut antiikin tekstien historiasta, niiden kopioinnista ja tunnetuksi tekemisestä,

tietää, että Poggio on tunnetuin tai ainakin onnekkain antiikin tekstien käsikirjoitusten metsästäjä. Paavin sihteerin ominaisuudessa hänellä oli mahdollisuus matkustella eri puolille Italiaa, Keski-Euroopan luostareihin ja Englantiin ja tehdä tutkimusmatkoillaan löytöjä, jotka merkittävästi lisäsivät antiikin kirjailijoiden — mm. Cicero, Quintilianus, Tacitus, Lucretius, Statius, Apollonius Rodoslainen, Petronius — tuntemusta ja tekstien julkistamista. Lisäksi hän oli ahkera tekstien kopioitsija ja ahkeralla työllään vaikutti ns. humanistisen kirjoitustyylin kehittämiseen koukeroisen goottilaisen tyylin vastineeksi. Tällä seikalla lienee suurta mielenkiintoa sille, joka haluaa perehtyä kirjan historiaan, sillä juuri tuon saman vuosisadan kirjapainotekniikan keksiminen mullisti täysin tekstien julkaisemisen.

Kolmas asia, jonka erityisesti piirtokirjoitusten ja antikviteettien tutkija muistaa, on, että Poggio pyrki systemaattisesti keräämään latinankielisiä piirtokirjoituksia. Piirtokirjoitukset eivät olleet vain historian lähteitä vaan toimivat myös mallina kirjoitustyylin kehittämisessä ja tarjosivat motiiveja ja muotoja uuslatinalaiselle epigrafiikalle.³

Humanismia ei voida rajoittaa pelkäksi antiikkiin, kieleen, kirjalliseen tyyliin, kaunopuheisuuteen tai antikviteeteihin kohdistuneeksi oppineisuudeksi. Vaikka rajaisimmekin näin, meidän olisi kysyttävä, miten humanistit tekivät antiikin tutuksi. Vastaukseksi ei riitä, että renessanssin oppineet etsivät unohdetut tekstit esiin luo-

² Vrt. esim. Toivo Viljamaa, "Latina versus kansankielet kielen ja tyylin ongelmana", *Renessanssin estetiikka*, toim. J. Aroalho, M. Lehtonen ja H. Riikonen (Helsinki 1982), 38-50.

³ Iiro Kajanto, *Classical and Christian. Studies in the Latin Epitaphs of Medieval and Renaissance Rome*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 203, Helsinki 1980; Iiro Kajanto - Ulla Nyberg, *Papal Epigraphy in Renaissance Rome*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 222, Helsinki 1982.

starien kätköistä. On myös selvitettävä, miten he käyttivät antiikin perintöään. Vaikka vastausten löytäminen onkin vaikeaa, tämä tehtävä on tärkeä, sillä renessanssin miesten asenne antiikkiin on heidän kirjoitustensa kautta vaikuttanut meidän aikoihimme saakka. Poggio oli hyvin tuottelias kirjailija, jonka kirjeet ja poliittiset, moraaliset ja historialliset traktaatit ovat sinänsä merkittävä lähde renessansin ajan kulttuurin tutkijalle. Ajan muiden oppineiden tapaan hän oli mukana poliittisessa elämässä — ei tosin poliittisen vaikuttajan asemassa vaan aktiivisena elämän tarkastelijana. Kirjoituksillaan hän itse asiassa tuo esiin sen renessanssin olennaisen piirteen, että renessanssin ihminen ei herättänyt henkiin vain vanhaa, vaan liitti vanhan kiinteästi omaan aikaansa. Poggio siis jatkoi siitä, mitä Cicero, Livius, Suetonius, Tacitus, tai Dante, Petrarca ja Boccaccio olivat kirjoittaneet. Kirjeissään hän käsittelee hyvin havainnollisesti matkojaan ja löytöjään, ja kuvaa samalla eri paikkojen sosiaalisen elämän kummallisuuksia. Poggion teosten nimet paljastavat jo paljon niiden sisällöstä: *De infelicitate principum, in avaritiam, de vera nobilitate, an sit seni uxor ducenda, liber facetiarum, contra hypocritas, de miseria conditionis humanae, de varietate fortunae*. Poleemisia, humoristisia, moraalisia ja pessimistisiä ihmisen elämän tarkasteluja. On ilmeistä, että teokset herättävät kiinnostusta sellaisessa, joka haluaa perehtyä renessanssin ajan ideologiaan, filosofiaan ja poliittiseen ajatteluun, sellaisessa, joka on esimerkiksi innostunut Machiavellin opeista ja haluaa ratkoa yksilön

ja luonnon tai yksilön ja vallan välistä suhdetta koskevia ongelmia. *Fortuna* ja *virtus* sekä niiden sovittaminen kristilliseen opetukseen ja valtajärjestelmiin ovat keskeisiä teemoja renessanssin ajan filosofiassa. Poggion opetta- ja Coluccio Salutati on erityisen tunnettu näiden teemojen käsitteijänä.⁴ *Fortuna* oli keskeinen aihe myös antiikissa, sen historiankirjoituksessa ja moraalifilosofiassa. Antiikista alkaen näitä teemoja oli totuttu käsittelemään tiettyjen filosofisten asenteiden tai koulukuntien mukaan: epikuroslainen nautinnon oppi, stoalainen oppi viisaan hyveestä, Aristoteleen koulukunnan tekemät määrittelyt ja luonneanalyysit; kristinusko oli tuonut mukaan Sallimuksen; Augustinus ja Tuomas Akvinolainen olivat keskiajan ja uuden ajan taitteen suurimpia auktoriteetteja. Mikä siis oli antiikin, Ciceron ja uudelleen tutuksi tulleen kreikkalaisen kirjallisuuden anti tähän keskusteluun oppineisuuden heräämisen aikaan?

Voidaksemme vastata edellä esitettyyn kysymykseen, meillä on vain yksi keino; meidän on luettava, mitä humanistit kirjoittivat latinan kielellään, luettava muiden muassa Poggion *De varietate fortunae*. Lukemisen tekee helpommaksi Outi Merisalon tutkimus, joka on ensimmäinen kriittinen, kommentoitu editio mainitusta Poggion teoksesta. Tutkimus on merkittävä tulos projektin työstä, jonka Merisalo on opettajansa professori Iiro Kajannon johdolla pannut käyntiin noin kymmenen vuotta sitten. Julkaisua on edeltänyt useita artikkeleita koskien renessanssin ajan kulttuuria, Poggion toimintaa, hänen kirjoitus-

tensa kieltä, ja hänen teoksensa käsikirjoitusten kohtaloa samoin kuin ensimmäisiä Poggion teosten painettuja julkaisuja.

De varietate fortunae kuuluu renessanssin aikana suosittuun kirjallisuuden lajiin, jossa mytologiasta ja historiasta otettujen esimerkkien avulla kuvataan fortunaa leikkiä ja jonka edeltäjä oli ollut antiikin aikainen elämäkertakirjallisuus. Kuvausta ryydittää fortunaa ja hyveen olemusta koskeva ajankohtainen filosofinen pohdinta (Coluccio Salutati), johon Ciceron ja Senecan tuotannon laajempi tuntemus oli antanut lisämausteita. Poggion teos poikkeaa kuitenkin edeltäjistään siinä, että hänen ottamansa ihmiskohtalojen esimerkit ovat pääosin lähihistoriasta, ja esimerkit laajenevat ikäänkuin Euroopan historiaksi ja jopa maailmanhistoriaksi, vaikkakin keskeisenä kohteena on Italian historia 1430- ja 1440-luvuilla. Esimerkkien kirjo on laaja Aleksanteri Suuresta ja Caesarista mongolivalloittaja Timur Lenkiin, satavuotisen sodan aikaisista Englannin ja Ranskan kuningassuvuista Italian ruhtinaiisiin ja paaveihin.

Merisalon tutkimus keskittyy tekstin levinneisyyden tarkasteluun. Käsikirjoituksia, joissa *De varietate fortunae* on joko kokonaan tai osittain, on kaikkiaan 55. Lukumäärä jo osoittaa että v. 1448 ensi kerran julkaistu teos saavutti merkittävän suosion 15. vuosisadan loppupuolella. Käsikirjoitusten historialle on ominaista tietty kahtiajakautuminen. Samaa aikaan kun otettiin uusia kopioita koko neljä kirjaa käsittävästä teoksesta, oli olemassa myös erilliset kopiot neljännestä kirjasta (joka sisältää kertomuksen Niccolo de' Contin kaukoidän matkasta) ja ensimmäises-

tä kirjasta (Rooman raunioitten kuvaus). Ensimmäinen kirja sisältää aineistoa, joka varmasti kiinnostaa antikvaareja ja arkeologeja: siksi onkin hämmästyttävää, että sitä on käytetty merkitykseensä nähden verraten vähän. Neljäs kirja taas tarjoaa runsaasti geografista ja etnografista aineistoa ja tapakuvausta, ja on luonnollista, että löytöretkien aikakautena kirja oli suosittu. Toisen ja kolmannen kirjan kohtalo on ollut ongelmallisempi; ne sisältävät kuvauksia Poggion lähistorian henkilöistä, kohtalon nostamista tai murjomista johtajista, ruhtinaita ja paaveista — useimmiten säälitävässä tai negatiivisessa valossa —; siksi on ymmärrettävää, että kirjojen julkistaminen kopioina oli valikoivaa.

Oltiinpa Italian humanismin sisällöstä mitä mieltä tahansa, antiikin jälkivaikutuksen kannalta sen merkitys on valtava. Latinan kielen ylemmyys ja kaikkivoipaisuus muihin kieliin verrattuna vaikutti vuosisatoja Euroopan oppineisuudessa. Renessanssin aikana määritellyt eettiset ja esteettiset normit ja sosiaaliset periaatteet, joille haettiin tukea antiikin kirjallisuudesta, vaikuttivat hyvin pitkään Euroopan kulttuurihistoriassa. Tämä merkittävä ajanjakso on kuitenkin sisällöltään niin monitahoinen, että yleistävät määreet — antiikin henkiinherättäminen, ciceronianismi, yksilön vapautuminen kirkon kahleista, elitistinen kulttuuri jne. — jäävät pakostakin puolittaisiksi totuudeksi. Siksi ennakkoluuloton perustutkimus on erittäin tärkeää, ja sellaisena Outi Merisalon tutkimus on tervetullut lisä tutkimusalueelle, jossa kulttuurihistorioitsijat, roomanisen filologian tutkijat ja antiikin tutkijat löytävät yhteisiä intressejä.

⁴ Iiro Kajanto, *Classical and Christian. Studies in the Latin Epitaphs of Medieval and Renaissance Rome*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 203, Helsinki 1980; Iiro Kajanto - Ulla Nyberg, *Papal Epigraphy in Renaissance Rome*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae B 222, Helsinki 1982.

*Incontri ravvicinati di tipo culturale. Una lettura di Tervetuloa a Baragiano**

Presentazione.

Lo scorso anno è stato pubblicato in Italia un libro il cui titolo potrebbe suscitare la curiosità di chi è in cerca di novità letterarie, *Tervetuloa a Baragiano*. Nel breve arco di tre lessemi ne troviamo due di dubbio significato: *tervetuloa*, incomprendibile alla maggioranza assoluta degli italiani, e *Baragiano*, la cui maiuscola lascia pensare ad una località, comunque non facilmente individuabile. Potrebbe certo trattarsi di un romanzo di fantascienza: *Tervetuloa*, eroico condottiero marziano, e *Baragiano*, pianeta inesplorato della galassia. L'ipotesi fantascientifica regge: "quando i finlandesi conquistarono la Lucania", recita la fascetta editoriale: dunque potrebbe proprio trattarsi di un racconto di guerre stellari. Riflettendoci su, però, "i finlandesi" esistono realmente e vivono sul pianeta terra, e la "Lucania" dovrebbe essere il nome di una delle venti regioni italiane, più nota ai nostri giorni con il nome di Basilicata. Lungi dall'esser affievolita, la curiosità si acuisce: se non si tratta di fantascienza di cosa si tratterà mai? Sul retro la breve introduzione risolve l'enigma: "*Tervetuloa* significa "benvenuto" in finlandese. E *Baragiano* è un minuscolo paese lucano

sparsa tra le montagne". La tensione si è allentata, ma non del tutto risolta, restando un ultimo nodo da sciogliere: chi sono i finlandesi? E che relazione esiste tra loro e *Baragiano*? Nulla di irreparabile, giacché inoltrandosi tra le pagine del libro il lettore potrà soddisfare la sua legittima curiosità e, forse, non rimanerne deluso.

L'opera prima di Dino Satriano, maturo e affermato giornalista di origine baragianese, si pone così all'attenzione del lettore ignaro, ma anche di chi ha o ha avuto rapporti con il mondo finlandese. È esperienza comune a coloro che abbiano avuto a che fare con la realtà finlandese il trovarsi di fronte lo sguardo perplessito dell'interlocutore che ripetendo "Finlandia?!?" esprime con malcelati interrogativi ed esclamativi ignoranza (ma dove si trova esattamente la Finlandia?), stupore (che luogo esotico e impraticabile!) e perplessità (ma come si può vivere in Finlandia?). Spinto anche dal desiderio di contribuire al cambiamento di tale atteggiamento nei confronti della terra eletta a sua seconda patria, l'autore ci narra la sua esperienza di italiano del Sud innamorato della Finlandia. Nel discorso di presentazione al libro, egli in-

fatti dichiara al pubblico finlandese di Roma e Milano che due grandi passioni dimorano nel suo cuore, una mai sopita verso il paese dei suoi avi e l'altra verso la Finlandia, paese dove affondano le radici culturali dei suoi figli.

In verità, Satriano riesce a trasmettere il suo entusiasmo verso la cultura finlandese che apprezza in ogni sua manifestazione. Rammarricandosi della scarsa disponibilità di opere letterarie finlandesi in lingua italiana¹, Satriano afferma che il suo seppur limitato viaggio nella letteratura finlandese gli ha rivelato affinità di carattere morale e culturale tra il suo mondo d'origine e la Finlandia. Sono queste le premesse psicologiche da cui scaturisce l'idea di scrivere un libro che possa avvicinare due mondi quasi antitetici attraverso la narrazione di un'esperienza concreta, prima vissuta e poi trascritta.

Senza pretendere di collocarsi nell'olimpo della tradizione storico-giornalistica alla Montanelli, Biagi o Bocca, il libro trova una dignitosa collocazione tra le opere di carattere giornalistico-divulgativo. Lo stile limpido e scorrevole riesce a catturare l'attenzione del lettore. Una peculiarità del libro risiede nell'espedito delle note a piè di pagina, che forniscono delucidazioni sintetiche ma esaurienti soprattutto su fatti di cultura e storia finlandese. L'intento didattico non appesantisce la lettura, ma anzi permette una completa fruizione da parte del lettore medio, che, ap-

prezzando la discrezione con cui l'autore porge le informazioni, non si sente frustrato nella lettura. In virtù del suo potere di divulgazione culturale, il libro è indirizzato ad un vasto pubblico, ma anche il lettore colto non ne rimane deluso.

Anatomia di un incontro.

Il prologo del libro introduce l'atmosfera che dominerà nelle pagine successive, un'oscillazione continua tra realtà e fantasia. L'antefatto è costituito da una leggenda popolare basata su un evento storico, la venuta dei Normanni nel meridione d'Italia nell'undicesimo secolo. L'incontro tra due popolazioni profondamente diverse dovette colpire in maniera particolare la fantasia popolare che creò una magnifica leggenda su una principessa del Nord, bionda e dagli occhi azzurri, che faceva innamorare tutti quelli che la guardavano. Solo un tenace giovane le sfuggì e da allora lei lo cerca disperatamente per conquistare il suo cuore deciso a non concedersi alla, forse inaffidabile, straniera. Secondo la leggenda, tramandata di generazione in generazione, qualcosa di straordinario accadrà quando l'atteso incontro avrà luogo. La leggenda sarà come un fil rouge nel racconto. La realtà torna in scena allorché l'autore presenta la sua vicenda personale, il suo incontro con una straniera, una finlandese, che si coronerà con il matrimonio. Il fatidico incontro è dunque av-

¹ Per un quadro completo delle opere finlandesi in italiano, rimandiamo a CORRADI, C., *Bibliografia delle opere in italiano di interesse ugro-finnico, II, sezione ugro-finnica*, Istituto Orientale, Seminario di Studi dell'Europa Orientale, Napoli 1982. Vedi anche GHENO, D., - DE ANNA, L., *Osservazioni e contributi a Carla Corradi in Rapporti culturali tra Italia e Finlandia*. Henrik Gabriel Porthan Instituutin Julkaisuja, 11, Atti del Convegno. Turku/Åbo 26-27 settembre 1986. Redattore Lauri Lindgren. Henrik Gabriel Porthan Instituutti, Turku 1987.

*Dino Satriano, *Tervetuloa a Baragiano*, edizioni Osanna Venosa, 1992.

venuto. Anni dopo, darà origine ad un progetto alquanto insolito, il ritorno dei nordici nel profondo Sud: una versione moderna di un incontro storico avvenuto secoli addietro. Accettiamo, complici, la forzatura storica (i Normanni non erano certo Finlandesi, ma l'autore ce ne informa!) e lasciamo che almeno per una volta la fantasia l'abbia vinta sulla realtà.

L'occasione per tentare di realizzare il mitico incontro gli si offre concretamente: la moglie finlandese deve organizzare una serie di viaggi in Italia per i clienti della Fiatagri di Finlandia, un tour che inglobi, tra le note mete turistiche, una visita alla provincia italiana di solito trascurata dagli stranieri assetati d'arte e di storia. Il nome di Baragiano salta subito fuori e nonostante un iniziale scetticismo dettato dalla sana pragmaticità finlandese della moglie, l'operazione Finlandia ha inizio. Saremo partecipi ai preparativi che coinvolgeranno via via più persone: una mobilitazione generale di autorità locali e comuni cittadini che si impegneranno per accogliere i visitatori provenienti dal Grande Nord.

Ci addentriamo così nel vivo del romanzo-cronaca, dove non mancheranno spunti per la descrizione di aspetti riguardanti i due mondi in questione. Con l'ausilio delle note esplicative, viene delineata ben presto la figura del finlandese come entità a sé stante, chiaramente distinta sia dal tipo lapponese che da quello vichingo, e abitatore di una terra scandinava, la Finlandia, dai contorni ben definiti. Un breve cenno storico alla

religione praticata nel paese, il luteranesimo, offre poi lo spunto per soffermarsi su una peculiarità finlandese: la simpatia verso la religione cattolica. In altra sede, proprio la moglie dell'autore ne sarà portavoce sostenendo che il pastore luterano incarna la rigidità della religione che officia, mentre il prete cattolico è visto come una figura bonaria e familiare che esprime la tolleranza della sua religione così propensa al perdono. E' un dato di fatto che proprio in Finlandia l'opera di Giovanni Guareschi ha da sempre avuto un notevole riscontro di pubblico e Don Camillo è un personaggio amato dai finlandesi.

Usando come pretesto il coinvolgimento degli scolari baragianesi nell'operazione Finlandia, Satriano ci presenta nuovi aspetti di cultura finlandese. L'esposizione dei ragazzini alla cultura finlandese sarà determinante, conosceranno l'esatta locazione geografica della Finlandia, ne apprenderanno le tradizioni, gli usi e perfino la lingua: impareranno, infatti, l'inno nazionale finlandese in lingua originale. L'autore approfitta per fornire notizie sul *Kalevala*², epopea mitologica che esprime la tradizione culturale e popolare finlandese, e sulla sauna³, antico uso finlandese diffusosi nel mondo mantenendo il nome originale in finnico. L'iniziativa viene accolta con entusiasmo e interesse dai ragazzi di Baragiano che per una volta possono agganciare i noiosi studi teorici al più interessante mondo reale.

A metà del racconto l'autore introduce un personaggio estremamente significativo, noto come "l'ingegnere".

Considerato da tutti i suoi paesani un erudito perché sempre informato e pronto a fornire teorie generali sull'umanità, "l'ingegnere" condensa ed esprime tutti i più logori luoghi comuni e pregiudizi italiani nei confronti dei finlandesi: la confusione tra finlandesi e lapponi, la soggezione politica della Finlandia alla Russia, l'astrusità della lingua, le condizioni climatiche proibitive che non permettono lo sviluppo di una "vera" civiltà, i miti e le leggende legati al "bagno quasi bollente" seguito dal rotolarsi nella neve, la promiscuità legata a tale rito in cui uomini e donne appaiono nudi senza alcun pudore, la libertà dei costumi sessuali che permette alle donne di affrontare i rapporti con l'altro sesso alla stregua degli uomini e, per finire, l'insinuazione che i finlandesi in fondo sono dei potenziali miscredenti. Ecco una splendida sintesi proposita da un uomo noto per il suo presunto rigore scientifico nell'affrontare la realtà, come a dimostrare che il pregiudizio annienta la scienza, essendo radicato troppo profondamente nella psiche umana⁴.

Il fermento cresce nel piccolo centro lucano e anche noi attendiamo con ansia che il mitico incontro si concretizzi. Il momento epifanico non tarda, giungono i pullman carichi di finlandesi e l'accoglienza esplosiva travolge gli ignari nordici. Prima inaspettata ma graditissima sorpresa è lo striscione con la scritta finlandese "Tervetuloa Baragianoon" e poi gli applausi, i sorrisi e tutto il resto; è incredibile come dei modesti agricoltori finlandesi abbiano avuto la sen-

sazione di essere anche solo per un giorno nella vita davvero importanti: "come il presidente della repubblica", qualcuno ha poi detto.

Dopo l'arrivo comincia il vero incontro ed assistiamo ad un'interazione culturale dal vivo. Gustose sono la scenette che si presentano al lettore. I ragazzini baragianesi con spontaneità vorrebbero baciare gli ospiti, che con altrettanta spontaneità rimangono imbarazzati dinanzi a tale richiesta. Il bacio infatti ha connotazioni differenti nelle due culture. Per i baragianesi, e per tutti i meridionali, spiega Satriano, è un gesto denso di significati; esso è, per citare l'autore, "un segno d'affetto, di amicizia, di vicinanza familiare, di antica conoscenza, di gioia particolare, perfino di sottomissione e di rispetto" (pag. 26) che in occasioni diverse ha un significato particolare. Potremmo aggiungere che per i finlandesi il bacio è un evento raro, quasi inesistente, che si ritrova tra gli innamorati, talvolta tra genitori e figli, ma mai tra amici, parenti o tantomeno estranei. Ma l'invadenza affettiva meridionale non cede neanche di fronte ai coriacei finni, per cui il bacio è continuamente riproposto, alla fine sono i finlandesi a cedere lasciandosi baciare presi dal vortice dell'esotismo spinto.

Il momento cruciale giunge quando all'interno della chiesa si levano le note dell'inno finlandese intonato dai ragazzini; veniamo introdotti alla lingua finlandese di cui ci erano già stati forniti ragguagli illuminanti (nota 28 pag. 66). I versi dell'inno appaiono in tutta la loro stranezza e illeggibilità,

² Per quel che riguarda le traduzioni del *Kalevala* in italiano si rimanda a GHENO, D., *L'Italia e la letteratura di Finlandia* in *Rapporti culturali* cit.

³ Notizie illuminanti su questo tipico uso finlandese si trovano in DE ANNA, L., *Sauna, bastu e banja, giudizi e pregiudizi di italiani sul bagno a vapore*, in *Studi Italiani in Finlandia*, 1, Helsinki 1981.

⁴ Studi approfonditi sull'immagine della Finlandia in Italia sono: DE ANNA, L., *La cultura italiana e la Finlandia*, Il Veltro, 5-6, 1975; idem, *L'immagine della Finlandia in Italia*, in *Rapporti culturali* cit.; idem, *La Finlandia e la stampa italiana di oggi*, Turun yliopiston historian laitoksen julkaisu N:o 23. Kulttuurihistoria. Tuku 1991.

ma la traduzione posta a piè di pagina ci dice subito che si tratta di alta poesia romantica e han ragione i finlandesi a commuoversi! L'inno italiano non sembra sortire lo stesso effetto, e ne comprendiamo le ragioni; solo il sindaco e la signora Satriano sono commossi. A conclusione della cerimonia si sancisce un patto di reciproca amicizia tra baragianesi e finni.

L'interazione culturale continua. Nella grande palestra si espongono foto che illustrano aspetti paesaggistici finlandesi e italiani, o meglio lucani, nonche' spaccati di vita quotidiana che accomunano due realtà così diverse. I finlandesi e gli italiani si scrutano, si osservano; non sappiamo cosa i finni pensino di quegli ospiti vivaci, ma ben presto anche loro si scioglieranno e la timidezza cederà il posto all'allegria. Un antico ma sempre efficace mezzo di aggregazione è costituito dal vino, che, come è noto, aiuta molto a socializzare. Anche questo è un aspetto che differenzia le due culture su cui, però, l'autore sorvola. A tale proposito, è esemplificativo un episodio presentato dallo stesso autore. Un certo professore invita quattro finlandesi a bere un bicchierino di amaro lucano in segno d'ospitalità. I quattro non capiscono subito quali siano le intenzioni dell'ospite, ma una volta individuata la bottiglia di alcolico si rasserenano, si accomodano e cominciano a far onore all'amaro, ben decisi a svuotare la bottiglia in segno di gradimento. Due diversi approcci: l'italiano, che offre un "bicchierino" e trattandosi di un amaro risulta difficile pensare di berne tanto; il finlandese, che ha difficoltà a fermarsi all'assaggio, perché se c'è dell'alcol, indipendentemente dal tipo, bisogna bere. Le regole dell'ospiti-

talità poi impongono al padrone di casa di far compagnia agli ospiti che, sebbene non capiscano una sola parola dei lunghi discorsi pronunciati dal professore, non accennano a spostarsi di un micron. Solo con un intervento esterno la faccenda si risolverà senza problemi, ma il fraintendimento non è stato chiarito, neppure dall'autore.

Riappare sul finire del libro la leggenda legata alla venuta dei Normanni che conclude il ciclo. E' il sindaco stavolta a citarla come introduzione al suo lungo discorso di benvenuto. Un discorso prolisso che, originariamente scritto con continui riferimenti storici, avrebbe rischiato di annoiare il pubblico finlandese, se la signora Satriano non fosse intervenuta ad epurarlo nella sua traduzione. I brevi ma toccanti componimenti dei bambini di Baragiano sono invece ben accettati dai finlandesi che amano la semplicità e hanno un'allergia naturale verso ogni forma di retorica.

Il ghiaccio è rotto. Finlandesi e baragianesi condividono un pasto luculiano e poi si mescolano nelle danze. Anche in questa occasione emergono differenze culturali. Ad esempio, l'uso finlandese secondo cui le donne possono invitare gli uomini a ballare suscita scalpore tra i locali. Inoltre, proprio nel cuore della festa emergono interessi divergenti ma complementari: l'italiano prodiga le sue attenzioni verso le straniere mentre il finlandese sembra prediligere gli effetti dell'alcol. E' un noto cliché che si ripropone. La festa comunque procede senza gravi incidenti, anche perché, come è stato ribadito più volte, i finlandesi sono ospiti d'eccezione e vanno pertanto trattati con rispetto. Arriva inevitabile il momento del commiato, finlandesi e locali si salutano commossi ma arric-

chiti da un'esperienza umana del tutto singolare.

Epilogo.

Si conclude così felicemente la prima visita finlandese a Baragiano, che ebbe luogo nel 1987. Nello stesso anno se ne effettuarono altre consecutive, nel complesso sette. In seguito, negli anni 1989, 1990 e 1991 vennero organizzate altre sporadiche visite al paesetto. Me ne da notizia privata l'autore che mi racconta anche che il progetto di gemellaggio tra Baragiano e Jalasjärvi, un paese del centro della Finlandia, non ha avuto lo sviluppo previsto a causa di problemi politici ed economici sorti dopo il terremoto in Basilicata. Nel complesso l'operazione Finlandia può considerarsi un successo: ancora oggi molti finlandesi continuano a domandare al signor Teuvo Numminen, responsabile per parte finlandese, notizie di quel paesino italiano "da favola". Ma, come è noto, tutte le favole hanno un epilogo: l'avventura baragianese si è conclusa con un bel lieto fine. Infatti, mi comunica Satriano, i baragianesi continuano a sentire un forte legame con la Finlandia e quella avventura si è impressa nella memoria collettiva, come un tempo accadde con i Normanni, la storia si ripete! Un altro particolare degno di menzione mi è fornito dall'autore: in seguito alla ricostruzione del paese dopo il terremoto si sono effettuate delle modifiche all'urbanistica, ma si è deciso di non liberarsi delle scritte sui muri in italiano e in finlandese poste un tempo per accogliere i nordici.

Il libro ha riscosso un discreto successo locale, riconosciuto con l'as-

segnazione del Premio letterario Basilicata per l'opera prima. A nostro avviso un merito da riconoscere all'autore risiede nell'originalità dell'approccio: una ricerca continua di quello che unisce e non di quel che divide. Satriano ha ribadito la sua idea secondo cui l'estremo Nord finlandese e il profondo Sud italiano hanno in comune molto più di quanto non si immagini. "La semplicità dei comportamenti, l'attaccamento alla terra, una certa introversione e il senso d'ospitalità, il rispetto delle tradizioni, l'abitudine a lottare e soffrire in un ambiente difficile" costituiscono caratteristiche comuni a due aree geograficamente site agli antipodi. Aggiungiamo che anche l'isolamento culturale di cui i finlandesi si lamentano di aver sofferto può essere paragonato a quello del meridione italiano. Il modo di reagire rivela delle differenze: i finlandesi sono combattuti tra il bisogno di "rompere il proprio isolamento" e la paura atavica di perdere la propria identità, mentre i meridionali denotano una certa indolenza, la "tipica ignavia di certa gente del Sud, che non fa nulla per rompere il proprio isolamento e aspetta dagli altri la soluzione ai propri problemi" (pag. 46); il risultato però è identico, una profonda diffidenza verso lo straniero, un attaccamento al limite del patologico per le "buone cose di casa nostra". Il tentativo di guardare alle affinità è da apprezzare, tuttavia la mancanza quasi assoluta di critiche nei confronti degli amici del Nord lascia un po' perplessi, considerato poi che tali critiche non vengono risparmiate ai meridionali. Mi permetto di aggiungere a tale proposito che l'amore razionale e critico è di gran lunga più forte di quello tollerante e accondiscendente.

Resta comunque da dire che iniziative volte all'avvicinamento di culture diverse vanno incoraggiate e promosse. In un momento in cui si parla tanto di Europa unita, l'esperimento tentato dai Satriano va tenuto in considerazione. Il grande programma di integrazione europea prevede l'organizzazione di incontri tra i politici, di dibattiti culturali, di accordi tra le università, iniziative fondamentali che sembrano non essere sufficienti. Ma il presunto "europeo medio", colui che dovrebbe costituire l'ossatura della nostra Europa, non è degnato di grande considerazione. Ancora oggi il concetto di "europeità", se ci è concesso usare un

neologismo, tarda a farsi strada: è solo una nobile ma astratta idea che aleggia nelle menti dei politici. Affinché diventi realtà è indispensabile che gli europei abbiano modo di conoscersi meglio, di incontrarsi e mescolarsi, tentando di confrontarsi e di individuare "quello che unisce e non quel che divide". Attraverso queste piccole ma frequenti iniziative di interazione culturale l'idea di un'Europa unita potrebbe meglio emergere. Lasciare l'impresa in mano ai politici, si tratti di italiani come di finlandesi, al momento attuale non sembra la strategia vincente.

Raffaella Sforza

*L'amico finlandese**

"Tornihaukantie, Espoo, Suomi Finland". E' qui — nella piccola villa a schiera dell'amico Hannu — che in una piovosa giornata di luglio inizia il viaggio di Kivi, un "Italiano del Nord" (pag. 9) recatosi in Finlandia per effettuare una ricerca per conto di una università italiana. Il viaggio è in realtà duplice: da una parte, quello fisico compiuto dai due protagonisti attraverso la Finlandia, da Helsinki alla Lapponia; dall'altra, quello mentale compiuto da Kivi nei labirinti tortuosi della propria psiche.

Nella sua prefazione al libro, Domenico Cerroni Cadorese scrive che "il romanzo fa pensare, naturalmente, alla *Recherche* di Proust e all' *Ulisse* di Joyce" ed in effetti, per quanto riguarda la parte strettamente tecnica, sono riscontrabili alcuni punti di contatto. L'intreccio è infatti privo di eventi di rilievo: ciò che conta non sono i fatti o le azioni, ma gli incontri, i gesti della vita quotidiana, le impressioni di viaggio, soprattutto le riflessioni di Kivi, la cui impietosa e quasi maniacale autoanalisi — condotta sul filo dei ricordi e delle associazioni di idee — viene resa dall'autore facendo ricorso alla tecnica del discorso indiretto libero in terza persona. Ma Piero Colle non è James Joyce e i punti di contatto finiscono qui. Manca infatti all'*Amico finlandese* quella dimensione universale che fa di Leopold Bloom il simbolo ar-

chetipo della ricerca esistenziale dell'Uomo: il mondo interiore di Kivi finisce dunque per rimanere sostanzialmente un fatto individuale e privato, non condiviso né condivisibile dal lettore; le sue analisi sono appesantite da un'irritante dose di cerebralismo; le associazioni di idee su cui si basa lo sviluppo del pensiero appaiono spesso arbitrarie, anche perché manca una reale interazione tra flusso di coscienza e percezione del mondo esterno.

Quanto all'itinerario seguito dal protagonista nel suo viaggio mentale, esso non sembra disegnare un movimento di crescita, ma appare piuttosto come un percorso circolare che segue uno schema sostanzialmente ripetitivo.

"Il distacco dagli altri lo arricchiva e quello che dai manuali veniva definito atteggiamento nevrotico e antisociale era per lui l'unica molla che spingeva i meccanismi vitali" (pag. 111).

Questa è l'immagine che l'autore invariabilmente ci offre di Kivi: esasperato individualismo, rifiuto dei contatti sociali e di qualunque forma di coinvolgimento emotivo, disprezzo per il modo di vivere e di sentire della gente comune, "maniacale amore per la vivisezione" (pag. 25) di pensieri e sensazioni sono le costanti che caratterizzano il personaggio dall'inizio alla fi-

*Piero Colle, *L'amico finlandese*, Campanotto editore, Udine 1988.

ne del romanzo. Le esperienze vissute durante il viaggio sembrano appena scalfire la possente armatura ideologica e psicologica che egli si è costruito addosso e ciò appare evidente quando, "in qualche raro momento di sincerità struggente", egli si rende conto che il suo "preteso distacco tradiva una vulnerabilità, una ferita aperta che spesso fingeva di ignorare." (pag. 93). Ma sono, appunto, momenti rari e gli elementi più importanti del viaggio — l'incontro con Markku e più in generale con la cultura finlandese — tendono non a modificare ma piuttosto ad arricchire di nuovi significati (e nuove conferme) una scelta di vita nettamente definita.

Fin dalla prima, esplicita dichiarazione di Kivi — "Sto fuggendo" (pag. 13) — appare chiaro che il viaggio si connota come ricerca esistenziale e in quest'ottica l'incontro con Markku può essere indubbiamente definito come "l'epifania" dell'intero romanzo. Personaggio apparentemente secondario — in quanto compare solo in tre brevi scene — Markku è in realtà la vera meta del viaggio. Fin dal suo primo, rapido apparire, l'autore carica questa enigmatica figura di significati simbolici:

"Per Kivi, Markku era la proiezione di tutti i sentimenti che sentiva *danzare dentro l'anima*, il desiderio inespresso d'essere in sintonia *coi disegni della genetica* e del mistero.

Per Kivi, Markku era l'espressione-simbolo capace di ridicolizzare con un singolo, involontario battito di ciglia quattromila anni di cultura mediterranea." (pag. 54).

Più volte, nel corso del romanzo, questa figura si inserisce nella narrazione attraverso il filtro dei ricordi e delle associazioni di idee di Kivi, ogni volta mantenendo le sue connotazioni di eccezionalità. In quanto incarnazione dell'essenza stessa dello "spirito nordico", il finnico Markku si contrappone al libanese Nabil, l'altro personaggio-simbolo rappresentante dello "spirito mediterraneo".¹

"Markku aveva addosso qualcosa di autenticamente sacro e quella putrida espressione di vita fisiologica [Nabil] stava blaterando consuete cialtronerie." (pag. 54).

La citazione sintetizza efficacemente il contrasto che oppone l'unicità, l'armonia, l'essenzialità quasi ascetica del primo alla "putrescente carnalità" (pag. 28), la volgare presunzione, la chiassosa banalità del secondo. Proprio in virtù delle connotazioni simboliche attribuitegli, Markku costituisce una risposta agli interrogativi esistenziali del protagonista, ma tale identificazione non appare convincente e l'intera esperienza che ruota intorno a questa figura non riesce ad avere un valore risolutivo e liberatorio riconoscibile — e quindi condivisibile — anche dal lettore.

¹ E' interessante notare che né Hannu né Kivi possono essere pienamente considerati rappresentanti delle rispettive culture: più volte viene infatti sottolineata la loro atipicità e sostanziale estraneità a qualunque mondo socialmente o culturalmente definito. Ciò è particolarmente evidente, nel caso di Kivi, anche nelle sue caratteristiche fisiche — molto più nordiche che mediterranee — e nella stessa scelta del nome che, oltre a non essere italiano, richiama quello dello scrittore finlandese Aleksis Kivi, quasi ad indicare che la scelta di vita del protagonista, indipendentemente dalle sue origini, si identifica in qualche modo con il mondo scandinavo.

Più significative sono invece le pagine in cui il confronto tra le due culture si apre a problematiche di più ampio respiro, anche se l'ottica estremamente soggettiva con cui viene condotta l'analisi rischia di comprometterne l'efficacia. Lo stile di vita, la mentalità, le caratteristiche fisiche e psicologiche dei finlandesi vengono infatti considerati attraverso il filtro della ricerca esistenziale di punti fermi, che Kivi identifica con il concetto di "tipico", di "paradigma ideale della razza" (pag. 9). Di questa cultura vengono sottolineati soprattutto gli elementi di affinità con la complessa personalità del protagonista: l'individualismo, l'introversione, il silenzio, la solitudine ma anche la capacità di comunicare al di là delle parole — a cui si attribuisce un carattere di pura convenzionalità — attraverso una gestualità "più contenuta" ma più "efficace delle sfacciate espressioni mediterranee" (pag. 71).

Sono fondamentalmente gli stessi elementi che, almeno in parte, caratterizzano anche la personalità di Hannu — un finlandese decisamente *sui generis*, ma che in una certa misura condivide alcuni caratteri tipici della sua cultura — e che spiegano la profonda sintonia esistente tra lui e Kivi, la loro amicizia fatta di lunghi silenzi, rigorosa essenzialità, segrete complicità.

In questo mondo fatto di "migliaia di laghi, solo acqua e foreste, pochi uomini" (pag. 138), Kivi scopre una dimensione che gli è congeniale e che lo induce ad affermare, tracciando il bilancio finale della sua esperienza:

"considerò l'intero periodo che aveva trascorso nel Paese sino a quel momento.

Decise che tutto ciò era importante.

Sentiva di non aver perso la sua drastica intransigenza e pure viveva giornate di intima armonia." (pag. 157).

Non sfuggono all'attenzione del protagonista i limiti di questa cultura — la coesistenza di timidezza e violenza, l'eccessiva dose di autocontrollo che può degenerare facilmente nell'intemperanza, l'alcoolismo, l'elevato tasso di suicidi, la tendenza xenofoba, in generale le "numerose spigolosità" (pag. 81) della Finlandia, considerate però con amore — ma nel quadro complessivo risaltano molto di più gli elementi positivi, soprattutto se confrontati con la cultura mediterranea (o latina). Da questo punto di vista, sono fondamentalmente due le coppie di opposizioni su cui si basa il confronto, l'una giocata sull'idea del movimento, l'altra sull'espressione di sé:

"il preteso dinamismo d'immagini del Mediterraneo si esauriva facilmente in scene inconsistenti, mentre le immote creazioni del mondo scandinavo celavano un movimento rabbioso e continuo; soprattutto definitivo sotto il profilo della persistenza e dell'intensità." (pag. 34);

"un parallelo col mondo latino, ... una facile constatazione sulla drammatica ed evanescente emotività di quel popolo che gli parve giocare alla rappresentazione di se stesso. Lacrime, sorrisi, motti di gioia o di delusione; e tutto era vano, inconsistente, così fatalmente condannato a passare." (pag. 136).

Allo "spirito drammatizzante" (pag. 125), alla vana e decadente opulenza del mondo latino, si oppone l'essenzialità, l'immutabilità e permanenza

del mondo scandinavo e il significato fondamentale del viaggio compiuto, l'approdo ultimo della ricerca esistenziale di Kivi è forse proprio nell'interpretazione della Finlandia come "millimetrica identità con se stesso" (pag. 139).²

Accanto al "paesaggio umano" della Finlandia, emerge in primo piano il paesaggio naturale, delineato con ricchezza e precisione di dettagli: l'ampiezza degli spazi; le infinite sfumature di luce e di colore; il "vasto e silente deserto di betulle e foreste" (pag. 35) punteggiato di laghi, immensa solitudine popolata da alci e renne, ma anche dalle "acquatiche presenze dei piccoli laghi", la "fertile corteccia degli alberi" (pag. 63), il muschio. Una natura sentita come presenza viva e vitale:

"Guardò fuori, la foresta incredibilmente deserta faceva sentire i suoi fiati.

Si sentì sfuggire.

Le betulle continuavano a esistere nella loro placida solennità ...

- Lo senti il grido delle betulle? disse Hannu.

- E' come quando vai a caccia dell'alce. Ti perseguita. Ti giri ed è sempre lì, tra i rami." (pag. 45).

E' in questo rapporto con la natura, tra l'altro, che meglio risalta l'aspetto più interessante della personalità di Hannu, "l'animale della foresta, che conosceva gli intimi segreti e i sentieri e le vaste radure." (pag. 87).

Le pagine dedicate al paesaggio sono forse le uniche pienamente convincenti ed autentiche: anche in questo caso sarebbe possibile una lettura di tipo simbolico, ma fortunatamente la suggestiva bellezza della natura finlandese non ha bisogno di complicate ed intellettualistiche analisi per poter essere compresa e goduta.

Schede bibliografiche

Marco Mancini: *L'esotismo nel lessico italiano*, Università degli studi della Tuscia. Istituto di studi romanzi, Viterbo 1992, pp. 231 (distribuzione: Libreria Herder, Piazza Montecitorio 117-120, Roma).

Uno dei molti problemi da risolvere per chi insegna all'estero la storia della lingua italiana a livello universitario, è sempre stata la scelta della bibliografia critica da suggerire allo studente allorché è necessario integrare l'analisi dei testi. Proprio in quanto non-italiano, lo studente avvertirà un particolare interesse nei confronti dei forestierismi, che rappresentano lo scambio inverso rispetto a quello cui è abituato a guardare. La lingua e la cultura italiana cioè, generalmente ritenute essere la parte che dà, diviene, nel campo dei forestierismi, quella ricevente. Quando poi l'interesse si rivolge verso un'area più determinata delle parole di origine straniera, rappresentata dagli esotismi, l'insegnante si accorge di avere a propria disposizione ben pochi strumenti bibliografici utili all'approfondimento e non gli resta che consigliare allo studente eventualmente interessato le pagine sparse della *Storia della lingua* di Bruno Migliorini e quelle più recenti dedicate alle parole straniere da Paolo Zolli. In un caso come nell'altro, la trattazione però, piuttosto che soddisfare l'appetito, lo stuzzica.

Finalmente Marco Mancini, professore dell'università di Viterbo, ci ha dato un testo che risolve i proble-

mi sia dell'insegnante alla ricerca di un approfondimento e di una bibliografia critica, sia dello studente non-italiano che non ha che limitate conoscenze nel campo della storia della lingua. Il libro di Mancini infatti è al tempo stesso facile da leggere e scientifico, e la sua piacevolezza nulla toglie alla serietà dell'esposizione.

Fin dalle prime pagine Mancini mette in evidenza la ricchezza semantica del termine *esotismo*, e al tempo stesso lo identifica con quello di *orientalismo*. La documentazione su cui si basa, e l'analisi linguistico-culturale che ne segue, verte infatti sulle parole entrate nel lessico italiano tramite le lingue dell'Oriente, dall'arabo al turco, dal cinese al giapponese. Si tratta in realtà di un Oriente concepito in senso lato (più culturale che geografico) dato che in esso rientrano anche voci greco-bizantine, slave e magiare. L'Oriente dunque, secondo la visione di Mancini, rappresenta la fascia dalla quale sono partiti gli esotismi entrati nell'italiano. E qui si rivela chiara la strategia di indagine seguita dall'Autore, che non è solo puramente linguistica, ma anche storica e culturale in senso ampio. La novità del libro non sta quindi soltanto nella classificazione e nella enumerazione del *corpus* degli esotismi, nella storia delle mutazioni assunte dal vocabolo e nelle sue differenze rispetto alla originaria forma di partenza, ma anche nel suo allacciamento a una storia della cultura italiana che inizia già nella tarda latinità e si estende fino ai nostri giorni. Mancini prende in esame cioè sia

² Significativamente questa affermazione è molto simile a quella usata da Kivi per descrivere il suo rapporto ideale con Markku: "Immaginò d'essere tutt'uno con Markku, la millimetrica coincidenza dei palmi delle mani e gli sguardi identici; ... 'solidale, solidale, è come me, è identico a me ...'" (pag. 129).

le parole penetrate dall'Oriente già tramite il latino, sia quelle che, ad esempio in conseguenza di avvenimenti politici recentissimi, si sono diffuse tramite la stampa.

Mancini deve di conseguenza procedere a un lavoro di cucitura e di sintesi che indica, a parte le sue specifiche competenze nel campo delle lingue orientali, soprattutto dell'arabo, del turco e dell'iranico, una notevole capacità di comprensione di fenomeni storico-culturali diversissimi. Dalle vicende interessanti la storia del commercio (molte voci si sono infatti diffuse tramite la via delle spezie e quella della seta), si passa a quelle della storia delle esplorazioni e dei contatti diplomatici. Ci accorgiamo così, e questo è uno dei maggiori meriti del libro, che in realtà nella cultura linguistica italiana non sono esistite fratture tra le varie epoche. La storia interna della parola, le sue mutazioni morfologiche e fonologiche, i suoi, necessari, adattamenti a un sistema linguistico spesso antitetico, si allacciano alla storia esterna del lemma, il quale comunque non sempre verrà registrato nei vocabolari.

E qui possiamo aprire una parentesi e sottolineare come giustamente Mancini metta in evidenza l'inevitabile ritardo dei lessicografi e degli etimologi rispetto a questi vocaboli. I capitoli del suo libro, ordinati secondo le aree linguistiche da cui i vocaboli sono stati originati, sono ricchi di elenchi di lessemi, e un rapido controllo ci permette di constatare che nei dizionari monolingui più comuni, che sono poi quelli di cui dispone comunemente lo studente straniero, questi vocaboli spesso mancano. Se è vero che la moderna lessicografia e la lessicologia hanno da tem-

po abbandonato l'atteggiamento purista o neo-purista nei confronti delle voci straniere, è però anche vero che nei confronti degli esotismi questa prevenzione esiste ancora. Basta sfogliare i detti dizionari (ma anche quelli etimologici e storici) per accorgersi come ad esempio tutta l'area degli esotismi di provenienza ugrofinnica sia quasi inesplorata; e lo stesso si deve dire di altre voci di provenienza settentrionale (ma anche del "profondo Sud"). E lo stesso Mancini, proprio perché privilegia la fascia orientale (che poi diviene ovviamente anche geograficamente occidentale quando si avvicina al mondo americano) è costretto a tralasciare gran parte delle parole che sono entrate nell'italiano dalle lingue del Nord (lappone, eschimese, algonchino, ecc.) o da quelle del Sud (per esempio alcune parole swahili o di altre lingue africane).

Possiamo chiederci il perché di questa limitatezza della lessicografia italiana; a parte spiegazioni pratiche (il numero di vocaboli che possono essere riportati in un dizionario) dovremo cercare anche motivazioni di ordine culturale. Indirettamente la risposta ce la fornisce però lo stesso Mancini con il suo capitolo su Emilio Salgari. La grande ricchezza di parole esotiche contenuta nei suoi romanzi è rimasta quasi ignorata dagli studiosi della lingua, probabilmente proprio perché non si tratta di una fonte "colta", ma "popolare". Il caso di Salgari è emblematico, in quanto rivela l'esistenza di un lessico esotico abbondantissimo, e quello che più conta diffusissimo (dato il gran numero di lettori che il veronese ha avuto), eppure la ricerca dei *kriss*, dei *praho*, e degli *knut* nei vocabolari sarà quasi

sempre inutile, per non parlare di altre voci che compaiono nei *cicli* meno noti di Salgari.

Il libro di Mancini insomma, oltre a colmare la lacuna cui accennavamo all'inizio, servirà anche a far meglio comprendere agli studenti stranieri che la lingua italiana non è solo il prodotto dei "grandi", e che essa non è stata creata soltanto da Dante o da Bembo, ma ha subito, sempre a livello lessicale, un influsso molto importante da un "esterno" a volte molto lontano. Questo mondo può essere rappresentato da un Oriente mitico o geografico, o da un Occidente scoperto e presto cancellato nella sua indigenità lessicale, come fu fatto, a parte qualche eccezione, all'indomani della scoperta dell'America dai cronisti che ben poco si interessarono alla novità lessicale che da quel nuovo mondo proveniva. Quel lessico, insomma, considerato globalmente, che Arrigo Castellani aveva indicato come formato dalle *parole d'Oltremare*, una definizione che ben sottolinea la *lontananza*, fattore essenziale nella determinazione dell'esotismo.

Spesso, agli stranieri, è stato insegnato che la lingua italiana domina il mondo esterno; nata da un latino "nobile" ha continuato a nobilitarsi grazie ai grandi scrittori. La realtà, lo sappiamo, è molto diversa. Quel latino non era affatto "nobile", ma esso stesso preannunciava già tutta la ricchezza di un lessico aperto ai fenomeni di tipo non solo culturale ma anche economico e politico che investivano la penisola italiana. E lo stesso succederà nei secoli seguenti, quando il forestierismo in generale diventerà uno degli "elementi fluidi del lessico" su cui si è

soffermato Malkiel.

Una delle parti che più interessano nel lavoro di Mancini è proprio quella che dimostra la ricchezza della produzione linguistica dell'area mediterranea. La presenza di veri e propri *pidgin*, la diffusione di gerghi e di parlate zingaresche, completano quel panorama che Gianfranco Folena, in un suo noto lavoro¹, aveva indicato come uno dei fattori linguistici più rilevanti di un Cinquecento altrimenti definito come l'epoca della restaurazione lessicale.

Non è facile per chi insegna a stranieri uscire dai binari della tradizione "aulica" che la linguistica italiana ha indicato nei decenni passati. Ma è proprio l'attenzione prestata in epoca più recente dagli storici della lingua (da Sabatini a Beccaria, da Cortelazzo appunto a Mancini) a queste "rotture" in un sistema lessicale cinquecentesco, che rende affascinante l'avvicinarsi alla storia della lingua italiana. Grazie a queste nuove aperture nel campo della ricerca possiamo rileggere con tranquillità e con gusto la *Vita* di Cellini o la *Zanitonella* di Teofilo Folengo senza più temere di essere degli eretici. Anche loro, in fondo, sono italiani.

Marinella Pregliasco, *Antilia. Il viaggio e il Mondo Nuovo (XV-XVII secolo)*, Einaudi, Torino, 1992, pp. 190, l. 26.000.

Le celebrazioni colombiane sono passate. terminate le manifestazioni ufficiali, i congressi e i convegni, resta la mole veramente considerevole degli studi pubblicati. Uno degli

¹ *Il linguaggio del caos. Studi sul plurilinguismo rinascimentale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1991.

aspetti più positivi del quinto centenario è indubbiamente stato rappresentato dal prevalere dell'indagine a tutto campo. Non solo Colombo quindi, ma anche quanto attiene alla scoperta in generale dei nuovi mondi e soprattutto alla loro interpretazione da un punto di vista non esclusivamente celebratorio. Anzi, la critica è stata espressa a più livelli (magari tenendo d'occhio la classifica delle vendite) e chi ne ha fatto le spese è stato proprio il genovese. Al contrario del quarto centenario, che aveva voluto esaltare la "modernità" colombiana, queste celebrazioni hanno rivisitato il Colombo medievale e l'universo di idee e di miti di cui il navigatore era indubbiamente figlio.

Tra i lavori più stimolanti e interessanti apparsi sulla scia delle celebrazioni, troviamo questo *Antilia* di Marinella Pregliasco, ricercatrice torinese che dalla filologia classica e dalla letteratura italiana è passata, con uguale competenza, alla storia odepórica. Il tema che affronta è affascinante e ci ricorda da vicino un altro libro che ci ha condotto per mano lungo gli itinerari della geografia fantastica (che poi è la geografia reale dell'Antichità e del medioevo), e cioè *Le Isole mirabili* di Angelo Arioli, pure edito da Einaudi (1989).

Anche la Pregliasco ha come obiettivo di ricerca l'*isola mentale*, secondo l'efficace definizione che lei stessa dà di quell'entità sfuggente che è l'isola. Definirlo un libro di *geografia fantastica* forse non è del tutto giusto, visto che, come ci ha insegnato a più riprese Massimo Quaini, la fantasia di quel lungo medioevo che non termina affatto nel 1492 è la realtà dell'universo mentale in cui navigano Colombo e gli altri scopritori

dei nuovi mondi cinquecenteschi. Antilia, la mitica isola da tutti cercata e da nessuno trovata, reale, realissima presenza sulle rotte atlantiche e sulle carte da navigare, è insomma un sogno. L'ampia documentazione su cui si basa il lavoro della Pregliasco dimostra la doppia dimensione di questo *itinerarium* verso Occidente. Da una parte abbiamo le terre reali, quelle dove si sbarca, quelle cui si danno nomi come i nostri (Isabella, San Salvador, Nuova Scozia) proprio per avvicinarle al nostro mondo dato che ci è così difficile accettare la diversità, e dall'altra le terre del sogno, quelle dove *vorremmo* sbarcare, ma alle quali non giungeremo mai, impediti da esseri mostruosi, animali strani, fenomeni naturali che incutono il terrore. Ma questo è anche il mondo dell'Indio gentile, della natura amena, come quella di Castiglia, se non migliore. La ricerca della terra della beatitudine, iniziata fin dagli inizi della nostra storia, forse per nostalgia dell'Eden perduto, ha accompagnato il cammino dell'umanità. E' il sogno ambizioso dell'uomo, che, nel desiderio di possederlo, cerca di attuare una categorizzazione della dimensione onirica. Ecco nascere così l'enorme, magmatica letteratura del Nuovo Mondo, che rappresenta l'altra faccia di una narrazione fatta di distinte di spese e di guadagni, di regolamentazioni e di codicilli. Da una parte le classificazioni del pensiero esposte a Salamanca, e dall'altra quelle della partita doppia trascritte a Siviglia. Come suggerisce tra le righe Marinella Pregliasco, la storia economica della colonizzazione, quella per intenderci pur importantissima studiata da Chaunu, non ci dice però che una parte della verità riguardante il Nuo-

vo Mondo. Il resto, i mostri, i miti, le assurdità, lo dovremo cercare nei testi della grande avventura cinquecentesca. Una letteratura questa di cui ora finalmente cogliamo l'essenza. Non ci fu l'esaltazione del *nuovo*, ma la registrazione del *vecchio* sotto altre forme. Come scrive Marinella Pregliasco del resto "La coscienza europea di fronte ad un mondo vecchio, culturalmente giunto al suo termine, sistema e cataloga già il Mondo Nuovo, perché sente che anch'esso culturalmente può essere considerato ormai finito. Ancora una volta la scrittura è il recupero estremo di ciò che è o sta per essere irrimediabilmente perduto".

Jane Nystedt, *Le opere di Primo Levi viste al computer. Osservazioni stilolinguistiche*, Acta Universitatis Stockholmiensis. Romanica Stockholmiensis 14. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Sweden, 1993, pp. 79.

Il lavoro di Jane Nystedt propone un metodo molto interessante di indagine stilistico-letteraria, basato sull'analisi computerizzata del lessico, un procedimento che presenta non indifferenti problemi, soprattutto riguardo alla lemmatizzazione, che ci sembrano però siano stati ben risolti dalla studiosa svedese. Lo stile di Primo Levi è ora letto valutandone il dato "oggettivo" fornito dal *personal*. Questa "oggettività" non mette però in discussione la freschezza e la genuinità della sua prosa, che resta uno dei capolavori della narrativa italiana del dopoguerra. Alla Nystedt va il merito di aver tentato una via non tradizionale di analisi, che indubbiamente apre nuove

possibilità di ricerca, come ella stessa ha dimostrato nei lavori sin qui pubblicati sulla scorta del *corpus* leviano. Uno dei risultati più importanti del lavoro della Nystedt è rappresentato dalla presentazione di una teoria relativa al calcolo della ricchezza lessicale che tenga presente i rapporti che intercorrono tra gli hapax (legomena e dislegomena) e le occorrenze. Risultati che andranno poi ovviamente ritradotti sul piano dell'analisi stilistica "tradizionale", alla quale, personalmente, non ci sentiamo di rinunciare. L'uso del computer, e questo è consolante per chi è rimasto ancorato a metodi più tradizionali di indagine, non esclude infatti l'introspezione del ricercatore. Come afferma la stessa Nystedt nelle *Conclusioni* infatti: "Il computer non si presta soltanto a dei computi a scopi meccanici e prosaici; con programmi adatti alla rispettiva finalità di un'analisi, ci fornisce una vasta gamma d'informazioni. Ovviamente le informazioni generate dal computer dipendono interamente dagli ordini che impartiamo e da come interpretiamo le informazioni fornite".

In realtà la presa dello studioso, in questo caso la Nystedt, non viene affatto a mancare e quella che emerge è sempre la sua capacità di analisi e di sintesi. E questo è indubbiamente un indiretto omaggio a Levi, che nell'uomo, effettivamente, ci credeva, e come.

Giuseppe La Grassa-Elina Suolahti, *Cari amici...I*, Finn lectura 1992, pp. 279.

La comparsa di un nuovo manuale per l'insegnamento della lingua italiana a stranieri rappresenta di per sé

un lieto avvenimento, e quando poi si tratta di un libro concepito per gli studenti di madrelingua finlandese, la festa è davvero grande. *Cari Amici...1* di Giuseppe La Grassa e Elina Suolahti, comparso nel tardo autunno del 1992, viene ad arricchire la non lunga tradizione dei manuali di questo tipo, iniziata nel dopoguerra con *Opi Italiaa* di Tauno Nurmela. Ci sono stati anche tentativi interessanti di rinnovare la didattica dell'italiano (ricordiamo l'originale *L'Avventura* di Giorgio Colussi e Giorgio Pegoraro comparso alla fine degli anni Sessanta) ma comunemente ci si è limitati a dare alle stampe versioni in lingua finlandese di testi già pubblicati all'estero, magari come sussidio di programmi televisivi (è il caso del fortunato *Buongiorno Italia*). Lodevole e benemerita è dunque l'iniziativa di Giuseppe La Grassa, insegnante presso le università di Helsinki e di Turku, e di Elina Suolahti, lettrice all'università di Helsinki, che dispongono ambedue di una lunga esperienza nel campo dell'insegnamento dell'italiano a livello universitario e scolastico.

Come sa bene ogni docente di L2, quello del rapporto col libro di testo è una delle croci più pesanti da portare. Il libro deve assolvere a numerose funzioni: innanzitutto deve essere concepito per il livello in cui è impiegato; poi deve contenere un numero di lezioni pari o comunque adattabile alle settimane di corso previste. Poiché l'insegnamento si conclude generalmente nel corso di due semestri, il manuale deve essere suddiviso in modo tale da agevolare in questo senso l'insegnante. Le lezioni inoltre devono essere "tagliate" in modo da coprire, tra esercizi e letture, i 90 minuti

di cui generalmente si dispone. Non devono essere cioè troppo brevi (e questa era ad esempio la pecca di *Parli italiano* di Palazzi-Åkerman) né troppo lunghe (e questo è stato da alcuni rimproverato ad alcuni testi di Katerinov). E poi deve disporre di un corredo di ausiliari, innanzitutto un nastro registrato con voci vive e piacevoli, in modo da non stancare l'ascoltatore, magari falsificando il contesto; e ancora, un vocabolario facilmente consultabile sia al termine di ogni lezione che come corredo dell'intero libro e, possibilmente, un apparato iconico che stimoli l'attenzione senza risultare troppo stereotipato. Un ottimo esempio è fornito dal recente *Bravo!* di Katerinov-Boriosi Katerinov (1992), dotato di una grafica veramente splendida, che permette tra l'altro di evidenziare subito le parti importanti delle varie lezioni.

Tornando al nostro manuale "ideale", le letture dovrebbero cercare di rinnovare una tradizione di situazioni e quindi di informazione lessicale che oramai ha fatto il suo tempo. Ricordiamo ancora l'esperimento dell'*Avventura* di Colussi, mal recepito soprattutto per impreparazione degli insegnanti, un testo forse troppo rivoluzionario per avere successo (ma il Sessantotto era appena passato...)

Cari Amici assolve a molte di queste esigenze, anche se non a tutte. Diciamo subito che alcune pecche o alcune occasioni mancate non sono da ascrivere agli autori ma all'editore, evidentemente poco disposto a capire come funzionano le cose nel campo dell'insegnamento delle lingue. Sorvoleremo quindi su problemi quali il mancato arrivo in libreria all'inizio dei corsi (cioè in settembre) di un libro già inserito nei programmi; il do-

ver andare avanti con fotocopie gentilmente fornite dagli autori non è una soluzione molto pratica (e questo lo diciamo non per recriminare sul passato, ma per mettere le mani avanti in previsione del secondo volume che sta per uscire: una grammatica è come il vino nuovo, o settembre o mai). Né ci arrabbieremo per la mancanza (temporanea) di una cassetta registrata, che quando poi arriva non risulta essere recitata proprio dai migliori attori del teatro popolare italiano. Né batteremo sul tasto dei numerosi rifiuti che l'editore non si è preoccupato di correggere nonostante gli autori gli avessero fornito bozze coscientemente riviste, o di una disposizione grafica troppo piatta e incolore, né, infine, stimoleremo alla rivolta la gran parte dei nostri colleghi insegnanti di italiano che il libro non l'anno avuto in omaggio dall'editore (che così ha furbescamente creduto di risparmiare) ma se lo sono dovuto comprare con i propri soldi. E qui qualcosa avrebbe potuto fare la fantomatica Associazione degli insegnanti di italiano, purtroppo azzerata negli ultimi anni.

Insomma, per concludere il discorso, potremmo caldamente consigliare agli autori di cambiare editore, e di cercarsene uno capace di meglio valorizzare il loro, non indifferente, lavoro. Ad esempio, l'aver tolto il vocabolario riassuntivo, quello cioè che alla fine del libro viene disposto in ordine alfabetico, costituisce una cattiveria imperdonabile fatta nei confronti dello studente, che non troverà affatto sufficiente il glossario dato alla fine della lezione, in quanto disposto secondo la progressione delle occorrenze.

In *Amici* la disposizione della par-

te morfosintattica è soddisfacente. Sono presenti i principali elementi utili al primo anno di studio, senza particolare affastellamento. Naturalmente è difficile venire incontro sia alle esigenze dell'insegnamento di tipo universitario (quello per intenderci che si tiene nei *kielikeskus*, i centri per l'insegnamento delle lingue) come di quelle dei corsi serali, ma in generale *Cari Amici* non sottopone lo studente a un *tour de force* eccessivo. Sappiamo bene che ogni insegnante potrebbe suggerire una differente disposizione del materiale, ma riteniamo che lo studente troverà logica la disposizione di questo libro, e di conseguenza apprenderà la lingua con sistematicità anche se sarebbe stato preferibile un minore affollamento di problemi e novità per ogni singola lezione. Resta la *vexata quaestio* del registro di italiano cui uniformarsi. Insomma questo benedetto congiuntivo lo conserviamo o lo buttiamo? Un esempio del tipo riportato a p. 208 («spero che puoi venire tra un paio di mesi») va ritenuto (e quindi spiegato dall'insegnante) come espressione dell'italiano parlato (o popolare) o va visto come indice del desiderio di limitare il più possibile questo modo del verbo?

Problemi più sostanziosi si possono invece elencare a livello di scelta lessicale. C'è una tendenza manifestata nella maggioranza dei sussidiari di lingua italiana compilati tanto in Italia quanto all'estero che ci colpisce: la difficoltà da parte degli autori di uscire da un lessico che se non è "burocratese" in senso pieno, non è neppure da "lingua parlata". Scomparsi dalle letture delle grammatiche per stranieri gli "orioli" (pro "orologi") ricordati anni fa da Carlo Alberto

Mastrelli in un suo gustoso intervento in occasione di un congresso, nei manuali di italiano sono comunque rimasti i frammenti di una lingua letteraria che non si usa affatto nella normale conversazione. La logica che porta a questa scelta entra in contraddizione con i tentativi di alleggerimento sintattico in precedenza indicati. Alcuni esempi di questa eredità lessicale un po' "aulica" si trovano anche nei dialoghi di *Cari Amici*, ma forse, dicevamo, questo è inevitabile. Semmai sarà l'insegnante a dover integrare le letture con le opportune osservazioni. E' però necessario tenere presente che l'insegnante di italiano in Finlandia non è, nella maggioranza dei casi, di madrelingua italiana; egli (o ella) dispone di una conoscenza buona ma non sempre esaustiva del lessico italiano e di conseguenza queste "originalità" lessicali non mancano di metterlo in difficoltà, come facevano le forme (all'opposto) troppo libere e "popolari" contenute in *Buongiorno Italia*.

In ogni caso *Cari Amici* è un libro di cui si sentiva una grande necessità. E' noto che un manuale si "consuma" rapidamente, non fosse altro per la stanchezza sentita dall'insegnante nei confronti di dialoghi ed esercizi fatti innumerevoli volte. In particolare *Cari amici...I* ha il pregio di tenere presenti anche le esigenze dello studente di lingua svedese, per lo meno quelle lessicali, e di fornirgli il glossario tradotto anche nella sua lingua.

Cari Amici non rappresenta certo la rivoluzione nel campo della didattica dell'italiano come L2, ma indica senza dubbio una strada sicura e senza rischi. Del resto, come è consigliato a p. 73, "Chi va piano, va sano e va lontano!"

Luigi de Anna

* * *

PUBBLICAZIONI DI LINGUA E CULTURA ITALIANA, università di Turku.

Il 1993 è stato un anno indubbiamente produttivo dal punto di vista delle pubblicazioni attinenti all'italianistica edite in Finlandia. Per quanto riguarda l'università di Turku, è da segnalarsi l'inizio di una nuova collana, che in un certo senso integra l'attività di *Settentrione*. Da tempo si avvertiva la necessità di dare inizio alla pubblicazione di una serie di monografie di livello accademico, che servissero sia per gli studi universitari che come sbocco per l'attività di ricerca svolta dagli italianisti della Finlandia. Riprendendo l'idea originaria dei *Quaderni di Settentrione*, di cui è uscito un solo numero, e superando con grandi sacrifici i problemi di ordine pratico (cioè il reperimento dei fondi), la cattedra di lingua e cultura italiana dell'università di Turku propone ora alcune pubblicazioni che, nell'ampiezza dei temi trattati, ben riflettono la diversità dei programmi di ricerca in atto a Turku. La speranza è che in un futuro prossimo la collaborazione si possa estendere anche ad altri centri universitari della Finlandia e della Scandinavia. Ragion per cui si invita fin da ora i colleghi interessati a sottoporre i propri lavori alla direzione della collana in vista di una eventuale pubblicazione. I volumi usciti sono:

N.1) Luigi de Anna, *Dino Buzzati e il segreto della montagna*, Turku 1993, pp. 80.

Si tratta di una snella monografia riguardante un autore abbastanza noto in Finlandia, che però è stato poco

tradotto, infatti di lui sono usciti soltanto *Un amore* (1966, tradotto da Marja-Leena Mikkola) e *Il deserto dei Tartari* (1984, tradotto da Ulla Jokinen). Nel n. 4/1993 della rivista di *science fiction* «Portti» sono inoltre comparse le traduzioni de *I sette messaggeri* (*Suuren saattueen ryöstö*), e di *Sette piani* (*Seitsemän kerrosta*) di Jukka Nyman, accompagnate da un saggio introduttivo di Luigi de Anna (*Johdatus Dino Buzzatin tuotantoon*). A proposito di Jukka Nyman, dobbiamo indicare un aggiornamento alla *Bibliografia delle opere italiane tradotte in finnico, 1801-1988* (Quaderni di Settentrione n.1, Turku 1989), e cioè le traduzioni di alcune novelle di autori italiani di *science fiction* che questo benemerito della nostra letteratura "minore" ha pubblicato, sempre su «Portti», tra il 1989 e il 1992. Si tratta dei racconti di D. Piegai (4/1989), P. Aresi, G.F. Pizzo (3/1990), L. Aldani (3/1991), V. Malaguti (4/1991), A. Cersosimo (1/1992). Tornando al lavoro su Buzzati, esso riguarda specificatamente un aspetto particolare della personalità e della narrativa del bellunese, quello legato alla dimensione della montagna. La montagna, come è noto, rappresenta uno sfondo importante in alcuni suoi romanzi e racconti e fu soprattutto per Dino Buzzati lo sfondo onirico delle sue angosce e delle sue fantasie. Il lavoro di de Anna ci conferma che la letteratura della montagna non rappresenta soltanto un aspetto marginale della produzione letteraria del Novecento, ma, e la ricchezza di temi e di opere dedicati alla montagna è ben documentata nelle pagine del saggio, un filone ricco e sostanzioso che dovrebbe interessare in maggior

misura anche il lettore finlandese, forse portato a identificare l'Italia con il paese del sole e del mare, e non delle brume gotiche evocate appunto da Buzzati.

N.2) *Espressioni idiomatiche italiano-finniche. Italialais-suomalaisia idiomaattisia ilmaisuja*, a cura di Danilo Gheno. Redattori: Leena Laaksonen, Lauri Lindgren, Sirkku Salovaara, Turku 1993, pp. 195.

Vede finalmente la luce il frutto di un progetto di ricerca e di una attività seminariale avviati nel 1988 all'università di Turku. Il dizionario fraseologico italiano-finlandese curato da Danilo Gheno (che dal 1985 al 1988 fu il titolare della cattedra di lingua italiana a Turku, dopodiché tornò a ricoprire l'incarico di professore di filologia ugro-finnica a Firenze) in collaborazione con Lauri Lindgren, Sirkku Salovaara (laureata in letteratura italiana all'università di Firenze) e Leena Laaksonen (laureanda in lingua e cultura italiana all'università di Turku) colma per lo meno una delle lacune esistenti nel campo della lessicografia italo-finlandese. A proposito di questa, dobbiamo ricordare che il GAVI di Giorgio Colussi continua a uscire con ammirevole costanza, dimostrando la validità di una iniziativa che ha oramai riscosso la riconoscenza dei lessicologi di molte parti del mondo, dotati ora di uno strumento indispensabile per quanto riguarda l'italiano delle origini. Nel corso del 1992 sono usciti il vol. 4,2 e 16,3 (quest'ultimo comprende parte della lettera s) e nel 1993 il 4,3.

Nel campo della lessicografia, di-

cevamo, si avvertiva la necessità di uno strumento, anche didattico, che prendesse in considerazione altri aspetti del nostro lessico. Gli studi fraseologici si sono sviluppati in particolare all'università di Turku (soprattutto nel dipartimento di tedesco) e questo dizionario, per la completezza del materiale trattato, non sfigura affatto. Danilo Gheno aveva del resto dietro di sé l'incoraggiante esperienza di un vocabolario fraseologico italiano-unghe- rese e quindi questo completamento di un'indagine compiuta nell'ambito delle lingue ugro-finniche è il risultato naturale della sua opera di studioso. Naturalmente un lavoro di questo genere, la cui utilità pratica è innegabile, apre alcuni spiragli al dibattito fraseologico, sia da un punto di vista teorico, che pratico. In sostanza, il lettore potrà riscontrare delle mancanze e non essere sempre d'accordo sulla scelta dei sintagmi o sulla loro resa in finlandese, ma in ogni caso dovrà tenere presente la distanza, anche culturale, che esiste tra le due lingue, che a sua volta non rende facile e semplice la traduzione della frase idiomatica. Si tratta in ogni caso di uno strumento che risulterà molto utile agli italianisti e agli studenti. Tra l'altro esso rende possibile, in quanto punto di partenza, uno studio contrastivo basato sulle traduzioni in finlandese di opere italiane.

N. 3) Luigi de Anna, *Le isole perdute e le isole ritrovate. Cristoforo Colombo, Tile e Frislanda. Un problema nella storia dell'esplorazione nord-atlantica*, Turku 1993, pp. 156.

Il quinto centenario colombiano ha avuto anche in Finlandia una sua, pur modesta, eco. Qualche conve-

gno, che verteva però principalmente su temi americani interdisciplinari, qualche articolo su riviste specializzate e sulla stampa, la riproposta della (mediocre) traduzione finlandese del diario di bordo del primo viaggio di Colombo hanno rappresentato il contributo finlandese. Ben venuto è perciò questo saggio di Luigi de Anna, che torna ad affrontare i temi che gli sono più congeniali, e cioè quelli della conoscenza del mondo settentrionale nella cultura italiana. Il lavoro è serrato, magari eccede un po' troppo nel dettaglio e non è sempre facile seguire l'autore nel labirinto di isole e di arcipelaghi di mari lontane. In particolare un più ricco apparato di riproduzioni cartografiche avrebbe aiutato il lettore ad orientarsi. Pur ammettendo la nostra incompetenza in materia, riteniamo che le conclusioni cui giunge l'autore, e che cioè Colombo in realtà non visitò mai l'Islanda o altra parte del Nord Atlantico, come invece affermato dai suoi biografi, antichi e moderni, siano convincenti. Peccato; un po' ci dispiace che il mito sia stato sfatato e la Thule di cui qui si parla torni ad essere un fantasma.

N. 4) (in preparazione). Sta per uscire il volume degli Atti del III congresso degli italianisti scandinavi tenutosi a Turku dal 4 al 6 giugno 1992.

L'incontro è stato certamente un successo. E non poteva essere altrimenti, essendo trascorsi 16 anni dall'ultimo congresso. I lavori, cui hanno partecipato anche studiosi italiani (Carlo Alberto Mastrelli, Gian Luigi Beccaria, Lorenzo Còveri, Danilo Gheno, Pierangiolo Berrettoni) sono

stati particolarmente proficui sotto il profilo scientifico, come dimostrano appunto gli Atti, la cui pubblicazione, per motivi pratici, comunque indipendenti dai curatori, è un po' in ritardo. Sia il convegno che il volume che ne è il frutto, dimostrano però la varietà degli interessi che in Scandinavia si nutrono nel campo dell'italianistica, una disciplina che abbraccia oramai oltre alla linguistica e alla letteratura anche altri campi in cui la presenza culturale italiana si è fatta particolarmente sentire negli ultimi anni. Altro dato confortante è che, oltre alla "vecchia guardia", è stata presente anche la nuova leva dei giovani ricercatori scandinavi. La continuità, insomma, è assicurata.

La collana intende raccogliere in futuro anche tesi di laurea particolarmente meritevoli, o loro adattamenti. A proposito di queste, ricordiamo che Anne Nuorikkala, la quale si è laureata in lingua e cultura italiana nell'ottobre del 1992 con una tesi su *L'influenza italiana nell'architettura di Turku negli anni Venti* (relatori

Luigi de Anna e Totti Tuhkanen) sta lavorando sulla sua tesi di dottorato di ricerca, che verte sul tema della presenza in Italia del design finlandese. Infine, un arrivederci a Jyväskylä, dove agli inizi di ottobre si terrà il seminario nazionale per post-laureati, nel quale è inserito anche il programma per chi intende discutere la tesi di perfezionamento e di dottorato di ricerca in italiano. Attualmente al seminario per post-laureati sono iscritti Pauliina de Anna, Linda Meurman, Mirja Itkonen per l'indirizzo linguistico, Raffaella Sforza per quello letterario e Letizia Calabrese-Leopardi, Marja Härmänmaa, Giuseppe La Grassa, Risto Pikkola e Anne Nuorikkala per quello culturale.

Giuseppe La Grassa

Questi libri possono essere ordinati scrivendo direttamente a: Lingua e cultura italiana, università di Turku, Henrikinkatu 2, 20500 Turku (Finlandia).

Hanno collaborato a questo numero:

MARCO BARSACCHI, docente di materie letterarie nelle scuole superiori; già lettore di italiano (MAE) presso l'università di Turku

ANNA LETIZIA CALABRESE LEOPARDI, insegnante a contratto di italiano, università di Turku

LUIGI DE ANNA, professore associato a contratto di lingua e cultura italiana, università di Turku

PAULIINA DE ANNA, lettore a contratto di lingua e cultura italiana, università di Turku

FIGRELLO DI SILVESTRE, reggente dell'Istituto Italiano di Cultura di Helsinki

SERGIO GENSINI, segretario del Centro di Studi sulla civiltà del tardo medioevo (San Miniato); il testo del suo articolo riprende quello della conferenza che ha tenuto presso la Dante Alighieri di Turku nella primavera del 1992

KALERVO HOVI, professore ordinario di storia generale, università di Turku

ESKO KARPPANEN, lettore di finlandese, università di Venezia

JÜRI KIVIMÄE, direttore dell'Archivio municipale di Tallinn; professore in visita presso l'università di Turku e Åbo Akademi

ARI KIVIMÄKI, lettore a contratto di scienza delle comunicazioni, università di Turku

GIUSEPPE LA GRASSA, insegnante a contratto, università di Turku e di Helsinki

FERNANDA MAZZOLI, docente di francese nelle scuole superiori; laureata in lingua e letteratura ungherese all'università di Bologna; ha pubblicato articoli sullo sciamanesimo e nel 1992 un libro sulla strega nella tradizione ugrofinnica

FULVIO MEGUSCHAR, ricercatore, università di Firenze

ANNE NUORIKKALA, assistente di ricerca in lingua e cultura italiana, università di Turku

ERNESTINA PELLEGRINI, docente, facoltà di Lettere, università di Firenze

MICHAEL PICKERING, lettore di inglese, università di Turku

GIORGIO PIERETTO, lettore di italiano, università di Jyväskylä

RENZO PORCEDDU, traduttore e saggista (Helsinki)

FELICE POZZO, saggista (Vercelli)

RAFFAELLA SFORZA, lettore di italiano (MAE), università di Turku

TOTTI TUHKANEN, direttore dei corsi di cultura, università a distanza, Turku

TOIVO VILJAMAA, professore ordinario di lingue e culture classiche, università di Turku

KEIJO VIRTANEN, professore ordinario di storia della cultura; prorettore dell'università di Turku