

SETTENTRIONE

NUOVA SERIE

Rivista di studi italo-finlandesi

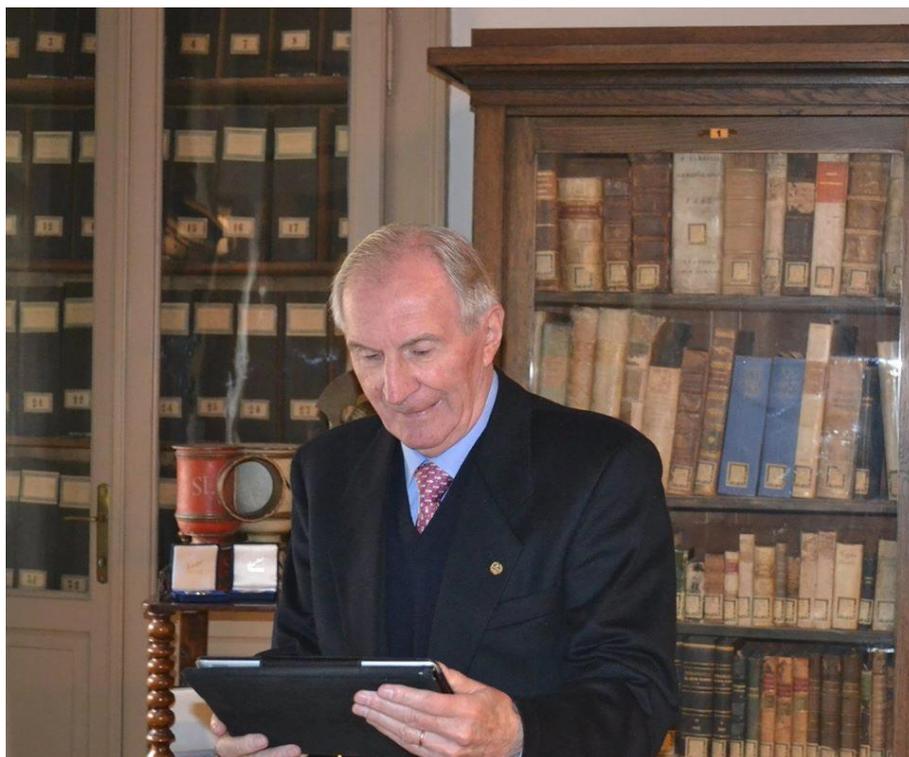


n. 31 ♦ anno 2019

SETTENTRIONE

NUOVA SERIE

Rivista di studi italo-finlandesi



n. 31 ♦ anno 2019

SETTENTRIONE *NUOVA SERIE*. **Rivista di studi italo-finlandesi**

ISSN 1237 - 9964

Publicata a cura della Società finlandese di lingua e cultura italiana
con contributo finanziario dell'Istituto Italiano di Cultura di Helsinki.

Fondatori • Lauri Lindgren – Luigi G. de Anna

Direzione culturale • Antonio D. Sciacovelli

Redazione • Cecilia Cimmino

Settentrione, Lingua e cultura italiana, Università di Turku, FI-20014 Turku, Finlandia
antonio.sciacovelli@utu.fi, ceccim@utu.fi

Questo numero è dedicato alla memoria di
Piero Gualtierotti (1934-2019)

ISSN 1237 - 9964

Painosalama Oy, Turku

Italian kielen ja kulttuurin seura ry
Turku 2019

Indice

	pagina
Lectori salutem	3
Nicola Neri, <i>San Pietro e il leone: le relazioni diplomatiche tra Santa Sede e Finlandia</i>	5
Antonella Perna, <i>Osvald Sirén, l'arte orientale e la sinologia in Italia. Dai mistici italiani ai bodisattva in meditazione</i>	13
Tre liriche di Terttu Jurvakainen	28
Lorella Scacco, <i>L'artista Mario Merz e la sua installazione Fibonacci 1-55 a Turku</i>	29
Stefano Andres, <i>Stephen Sommier e la conoscenza della Siberia nell'Italia umbertina</i>	35
Una lirica di Francesco Maria Tipaldi	60
Stefano Giuliano, <i>Esperienze dell'altro mondo ne Lo Hobbit di J.R.R. Tolkien</i>	61
Gianluca Comastri, <i>Tolkien, l'Alto-elfico Quenya e il finlandese</i>	77
Matteo Santipolo, Alberta Novello, <i>La formazione iniziale degli educatori di lingua straniera al nido: il caso del corso di laurea in Scienze della formazione e dell'educazione dell'Università di Padova a Rovigo</i>	89
Pirjo Nummenaho, <i>Sulle differenze di senso nella fraseologia del finlandese e dell'italiano</i>	101
Tre liriche di Francesco Maria Tipaldi	106
Luigi G. de Anna, <i>Per una storia degli appellativi onorifici: dal gentiluomo al don</i>	107
Silvio Melani, <i>Et quidem et respexit eas velut per speculum. Nello specchio della materia: momenti di storia di una metafora</i>	127
Nicola Guerra, <i>La sinistra politica italiana tra "ceto medio riflessivo" e sogno populista. Un'analisi tra linguaggio, stile e mentalità</i>	145
Balázs Fűzfa, <i>Gli inizi del postmoderno (?): la prospettiva regionalista e la centralità di Trieste</i>	155
Giorgio Blais, <i>Un po' di storia degli Alpini</i>	159
Luigi G. de Anna, <i>I Racconti del Mala bar. Diario di un Viaggiatore in Thailandia</i> (recensione di June Mahayos)	165
Riassunti tematici in lingua inglese	167

Un nuovo Centenario

Come ampiamente trattato nello scritto che apriva lo scorso numero di *Settentrione*, a firma dell'Ambasciatore d'Italia a Helsinki Gabriele Altana (*L'Italia e il riconoscimento dell'indipendenza finlandese, 1917-1919*, pp. 7-20), quest'anno – a due soli di distanza dal 2017, anniversario secolare della nascita dello Stato finlandese – ricorre il Centenario del riconoscimento dell'indipendenza della Finlandia da parte dell'Italia, che il nostro dipartimento ha celebrato con una giornata di studi (tenutasi il 25 settembre) dedicata agli aspetti diplomatici, politici, militari, economici, culturali, artistici, addirittura terminologici delle relazioni tra questi due Paesi, che iniziarono sotto una nuova luce cento anni fa. Quando la Finlandia diventa una nuova entità statale negli ultimi momenti della prima guerra mondiale, deve subito fare i conti con la possibilità che l'indipendenza appena guadagnata sfumi, a causa delle mire della Russia dei soviet, che pure riconobbe l'indipendenza finlandese il 31 dicembre del 1917, seguita man mano dagli altri Paesi (Svezia, Francia, Germania, etc.): da queste mire nasce la guerra civile, uno dei periodi più traumatici per la storia di questo popolo (ma per quale popolo non è tale una guerra civile?), il battesimo del fuoco del nuovo Stato, che tre decenni più tardi verrà nuovamente attaccato dal possente vicino, qualche mese dopo la sottoscrizione dello scellerato patto Molotov-Ribbentrop. Come la Polonia e le repubbliche baltiche, anche la Finlandia potrebbe essere fagocitata da una delle potenze segretamente alleate, eppure reagisce conducendo una guerra sfibrante e dagli altissimi costi umani, guadagnandosi il riconoscimento di molti Paesi europei, combattendo “quasi” sola contro un gigante a cui è costretta a cedere parte del proprio territorio storico, quella grossa fetta di Carelia che ancora oggi fa parte della Federazione Russa. Nel dopoguerra le condizioni sono altrettanto difficili che in Italia: una forte emigrazione, soprattutto nella vicina Svezia, l'esodo dalle campagne verso le città impegnate nella ricostruzione e nella ripresa delle attività industriali, segnano un'altra difficile fase, che verrà man mano superata, finché la Finlandia non diventerà parte di quell'Europa del benessere, della giustizia sociale, dell'esemplarità nella gestione delle politiche scolastiche, che oggi tutti riconosciamo.

Vogliamo qui ringraziare ancora una volta i nostri relatori, cominciando dal già citato Ambasciatore Altana, per passare ai colleghi Vesa Vares, Nicola Neri, Luigi de Anna, Lorella Scacco e Cecilia Cimmino, senza dimenticare né il cordiale saluto della professoressa Riitta Pyykkö, prorettore dell'ateneo aboense, né la collaborazione con l'Istituto Italiano di Cultura di Helsinki, nella persona del suo direttore, la professoressa Patrizia Gambarotta, che ci onora con la sua presenza anche in occasione di iniziative che non nascono dalla collaborazione con l'Istituto. Alcune delle relazioni presentate nel corso di quella giornata aprono il presente volume, a mostrare quanto sia ancora vivo, tanto da parte dei redattori di *Settentrione* che dei suoi collaboratori, l'interesse a scandagliare questo interessante campo di ricerca.

Purtroppo, questo è anche l'anno di una dolorosa perdita: ai primi di giugno si è spenta la cara esistenza dell'avvocato Piero Gualtierotti (1934-2019), Presidente dell'Accademia Nazionale Virgiliana di Mantova dal 2011, nonché autore di interessantissimi saggi che non saranno sfuggiti ai lettori di *Settentrione*. Nei decenni passati Piero Gualtierotti aveva costituito un solido punto di riferimento nelle relazioni scientifiche e culturali tra l'Italia e la Finlandia, stabilendo un rapporto di proficua collaborazione e di sincera amicizia soprattutto con i colleghi ed amici Lauri Lindgren e Luigi de Anna. Alla sua figura di studioso è dedicato questo numero del nostro annuario

Anche in questo numero, accanto ai saggi scientifici e di alta divulgazione, abbiamo inserito alcuni “brani” di scrittura creativa, alcune liriche per le quali ringraziamo gli autori, Terttu Jurvakainen¹ (e il traduttore Esko Karppanen e Francesco Maria Tipaldi². La scelta delle liriche è in qualche modo legata alla loro collocazione tra gli articoli, e costituisce un diverso momento di riflessione che suggeriamo al benevolo lettore. Sempre sul “fronte” della scrittura non scientifica, ma divulgativa e di forte coinvolgimento emotivo, è lo scritto dedicato alla storia degli Alpini e dell’Associazione Nazionale Alpini inviato alla nostra redazione da Giorgio Blais³, generale di divisione degli Alpini in congedo: poiché anche le associazioni dei riservisti e degli ex componenti dei diversi corpi ed armi, hanno una grande importanza sia sul versante della cooperazione internazionale, che nelle più svariate circostanze di impegno sociale e civile, ci sembra importante che l’annuario che rappresenta una comunità di studiosi, si impegni anche a comunicare i valori della solidarietà e dell’impegno, cge caratterizzano lo statuto e il codice morale dell’ANA. Lo scritto di Giorgio Blais contiene inoltre una importante testimonianza dell’impegno profuso dagli Alpini nel terribile frangente della tragedia del Vajont.

Chiude la nostra “produzione” annuale la recensione dell’ultimo volume di narrativa, ancora fresco di stampa, a firma di Luigi de Anna, di cui i nostri graziosi lettori hanno potuto leggere un’anticipazione, sempre nello scorso numero di *Settentrione*.

¹ Terttu Jurvakainen è una pittrice e poetessa finlandese, che vive a Muhos, nei pressi di Oulu, dove allestisce una propria galleria d’arte dal 1977. Ha tenuto mostre anche all’estero (Stoccolma, Amburgo, Colonia) e ha pubblicato varie raccolte di poesie a partire dal 1978 (altre informazioni sul suo sito: www.terttujurvakainen.fi). Le poesie qui presentate sono tratte dalle raccolte *Meillä on sama matka* (Facciamo lo stesso viaggio, 1980), *Yön kukat* (I fiori notturni, 2012) e *Valo halkaisee pimeyden* (La luce fende l’oscurità, 2017).

² Nato a Nocera Inferiore (1986), F. M. Tipaldi è laureato in Farmacia presso l’Università degli Studi di Salerno. Lavora nella farmacia di famiglia e collabora con la collana editoriale “poesía di ricerca” (EDB edizioni). Ha pubblicato le sillogi *La culla* (Lietocolle, 2006), *Humus* (L’arcolai, 2008), *Il sentimento dei vitelli* (EDB, 2012), *Traum* (Lietocolle, 2014), *Nuova poesía extraterrestre* (Carteggi Letterari, 2016).

³ Giorgio Blais ha operato per circa nove anni in missioni internazionali nei Balcani, area di cui è un profondo conoscitore. È esperto in diritto umanitario, già Vicepresidente dell’Istituto Internazionale di Diritto Umanitario. È stato recentemente impegnato in progetti tesi alla salvaguardia dei beni culturali in Libano e in Georgia e ha diretto in Iraq corsi di formazione in diritto internazionale umanitario per funzionari iracheni.

SAN PIETRO E IL LEONE: LE RELAZIONI DIPLOMATICHE TRA SANTA SEDE E FINLANDIA

Nicola Neri

Università degli studi di Bari "Aldo Moro"

nicola.neri@uniba.it

Un destino non paradossale aveva deciso che l'evangelizzazione della Finlandia avvenisse in pieno periodo crociato, ad opera di un vescovo britannico⁴. Enrico, partito dall'Inghilterra nel 1152, divenne vescovo di Uppsala e partecipò alla crociata contro i Finni, guidata da Erik IX di Svezia. È considerato il patrono della Chiesa finlandese. La diocesi di Åbo, l'odierna Turku, fu stabilita nella seconda metà del secolo, come suffraganea dell'arcidiocesi di Uppsala, e rimase l'unica, e pertanto la più antica, diocesi in terra finlandese fino all'avvento del luteranesimo nel XVI secolo.

Già nella seconda metà del Settecento, tuttavia, tornava a pronunciarsi di nuovo, timidamente, il cattolicesimo, e un italiano, il vicario apostolico di Stoccolma, monsignor Paolo Moretti, riprendeva l'attività liturgica e apriva al culto una chiesa cattolica a Viipuri (sved. Viborg). Moretti riuscì, peraltro, a far pubblicare, convincendo il re di Svezia Gustavo Adolfo IV, il catechismo della Chiesa cattolica con fondi dell'erario svedese. Nel corso del XIX secolo veniva aperta la stazione missionaria di Helsinki, edificata la cattedrale cattolica di Sant'Enrico. All'indomani dell'indipendenza finlandese, alla fine del 1917, tuttavia, pur essendo stata rapidamente riconosciuta l'indipendenza dalla Santa Sede, i cattolici si riducono ad un numero sostanzialmente trascurabile. Il riconoscimento era maturato sulla base dell'idea dell'autodeterminazione dei popoli della quale il presidente americano Woodrow Wilson si era fatto interprete nel primo dopoguerra. Paesi anche quasi del tutto protestanti, come Finlandia ed Estonia, cercarono il riconoscimento da parte di uno dei soggetti politici più antichi ed autorevoli d'Europa⁵. Già nel 1920 veniva però costituito il vicariato apostolico di Finlandia, che nel 1955 diveniva l'attuale diocesi di Helsinki. Nel corso di questi decenni sarebbero maturati e si sarebbero sviluppati significativi passaggi nell'evoluzione dei rapporti tra Finlandia e Santa Sede.

Non apparteneva certo al numero delle cose più probabili che il 31 luglio del 1942, alla vigilia delle grandi battaglie di El Alamein e di Stalingrado, decisive per l'esito del secondo conflitto mondiale, si trovasse il modo di stringere relazioni diplomatiche tra il Soglio di Pietro e la Repubblica finlandese. È eloquente, per il profilo e l'equilibrio delle relazioni tra i due interlocutori, osservare che l'iniziativa dell'apertura di rapporti diplomatici fu assunta da parte finlandese. Le ragioni all'origine dell'iniziativa finlandese di aprire relazioni diplomatiche ufficiali con la Santa Sede sono da ricercare sia nel possibile, e più facile, ottenimento di informazioni utili in merito all'andamento e alla prosecuzione del conflitto in corso, sia nell'avvicinamento ad un canale diplomatico strategico nelle relazioni internazionali, così critiche in quel momento, neutrale e sicuramente sempre alla

⁴ Sulla figura storica di Sant'Enrico di Uppsala cfr.: R. Ferguson, *The Hammer and the Cross: a new History of the Vikings*, Penguin, London 2010; E. Snellman, *Suomen pyhä Henrik-piispa*, St. Henrik's Market, 1967; M. Linna, *Suomen varhaiskeskiajan lähteitä*, Gummerus kirjapaino Oy, 1989; M. Klinge, *Suomen kansallisbiografia*, Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1998; R. Kari, *Suomalaisten keskiaika*, WSOY, 2004; T. Heikkilä, *Pyhän Henrikin Legenda*, SKS, 2005. Cfr. anche: *Auctoritate Papae. The Church Province of Uppsala and the Apostolic Penitentiary 1410–1526*, Diplomatarium Suecanum, Appendix, Acta Pontificum Suecica II, text edition by Sara Risberg, introduction by Kirsi Salonen. Riksarkivet (2008).

⁵ Cfr. P.C. Kent, J.F. Pollard, *A Diplomacy unlike Any Other: Papal Diplomacy in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, in *Papal Diplomacy in the Modern Age*, Praeger, Westport 1994, p. 18.

ricerca della pace, sia nella possibilità di una finestra di dialogo riservato con gli anglo-americani, e, insomma, nel raggiungimento del silenzio delle armi. Inoltre la Finlandia aveva bisogno di amici, in un contesto geopolitico problematico come quello in cui si trovava, e di qualcuno che, come presumibilmente la Santa Sede, appoggiasse i diritti finlandesi sulla Carelia: ma, com'è noto, i piccoli Paesi non hanno molti amici. A quest'ordine di motivazioni va aggiunto quanto stesse a cuore agli ambienti del Ministero degli Esteri, e a Göran Stenius, influente giornalista e funzionario pubblico finlandese, che la Chiesa cattolica finlandese potesse rendersi autonoma e sganciarsi da Propaganda Fide, divenendo diocesi autonoma dipendente dalla Segreteria di Stato. A tutto questo si doveva aggiungere, ed era quanto mai giovevole, il fatto che la Finlandia fosse il Paese con il quale il Vaticano aveva le migliori relazioni tra quelli scandinavi. La comune fede cristiana e l'appoggio ai valori della civiltà occidentale, peraltro, sembravano più che solidi valori sui quali stabilire le relazioni diplomatiche. A pace raggiunta, d'altro canto, era probabile che la Santa Sede acquisisse ulteriore importanza nell'equilibrio diplomatico generale, attesa anche la sua riconosciuta e consolidata esperienza ed abilità nella condotta delle relazioni nell'ambito della comunità internazionale. Il momento, quello della gigantesca lotta tra l'Asse e l'Unione Sovietica, era opportuno anche perché vi era motivo di credere che Pio XII tenesse più ai valori incarnati dalla Finlandia, e alla riparazione della violazione della legge internazionale, che al bagaglio ideologico del bolscevismo, al quale non poteva non essere ostile. La Santa Sede, d'altra parte, era interessata a difendere i diritti delle piccole nazioni, violati spesso, è vero, dalla Germania e dall'Italia: ma anche l'Unione Sovietica, come la Germania, rappresentava un grande pericolo per la Finlandia e la sua indipendenza.

In Vaticano la simpatia per la Finlandia originava dalla considerazione che si trattasse di un piccolo Paese libero e democratico, in cui la libertà di stampa e religiosa venivano rispettate e nel quale lo Stato era al servizio del benessere dei cittadini e non il contrario, cosa, quest'ultima, in netto contrasto con i principi del cristianesimo. Si intravedeva inoltre la possibilità di migliorare il profilo e la posizione dei cattolici in Finlandia, solo 1500 circa, in realtà. Non si può scindere, infatti, l'analisi delle relazioni diplomatiche dalla vitalità della Chiesa in Finlandia e dei credenti. La stessa diplomazia vaticana, del resto, è sempre stata al servizio dell'evangelizzazione. È proprio questo, infatti, che fa dire al cardinale Casaroli che tutte le missioni della diplomazia della Santa Sede sono fondamentalmente missioni della Chiesa⁶.

I primi protagonisti dell'avvicinamento furono Rolf Witting e Guillaume Cobben. Il primo era uno scienziato di formazione, prestato con successo e prolungatamente alla politica, ministro degli Esteri tra il 1940 e il 1943. Cobben fu invece il primo vescovo cattolico in Finlandia dai tempi della Riforma, nativo olandese, nominato vicario apostolico e vescovo nel 1934, dopo un duro lavoro nella parrocchia di Turku, dove ebbe modo di farsi conoscere ed amare. Nello stesso anno 1934, l'8 gennaio, Witting, in quella data consigliere di Stato, rendeva una visita ufficiale a Pio XI in Vaticano, ricevuto in udienza speciale e accompagnato dal cattolico ministro del Bilancio e delle Finanze, Carl Joan Dahlström. Il ministro finlandese espresse la propria gratitudine alla Santa Sede per essere stato tra i primissimi membri della comunità internazionale ad aver riconosciuto l'indipendenza del Paese, e la propria soddisfazione per le relazioni culturali così vivaci tra di loro, che consentivano, tra l'altro, un ampio e fecondo flusso di studiosi finlandesi che potevano pertanto accedere al patrimonio della Biblioteca Vaticana. In aggiunta, veniva letto un indirizzo di devoto saluto e ringraziamento al Santo Padre da parte dei cattolici finlandesi⁷. A questa visita ne fece seguito un'altra del celebre ex presidente Pehr Evind Svinhufvud a Pio XII, nel 1940, all'indomani della "guerra d'inverno", dopo non essere

⁶ Cfr. M. Lavopa, *La diplomazia dei "piccoli passi". L'Ostpolitik vaticana di Mons. Agostino Casaroli*, GBE, Roma 2013, p. 160.

⁷ Cfr. «L'Osservatore Romano», 11 febbraio 1934, p. 4.

stato ricevuto né da Hitler né da Mussolini, ritrosi ad appoggiare la Finlandia contro l'Unione Sovietica. La memoria e la gratitudine per la solidarietà del Vaticano al piccolo popolo scandinavo, impegnato nella lotta titanica contro il suo vicino orientale, era molto viva.

Il 20 febbraio del 1942 il vicario apostolico in Finlandia, monsignor Guillaume Cobben, scriveva al cardinale Maglione informandolo che il giorno precedente era stato invitato per un colloquio dal ministro degli Esteri, professor Rolf Witting. Questi esponeva la sua intenzione, dopo averne parlato con il presidente della Repubblica, i colleghi di gabinetto e l'arcivescovo luterano e averne riscosso il consenso, di proporre l'accreditamento di un ministro finlandese presso la Santa Sede. Questi sarebbe tuttavia stato un luterano. Cobben domandò quindi come si dovesse intendere il reciproco da parte della Santa Sede, e Witting replicò che il nunzio di un altro Paese, per esempio della nazione sorella, l'Ungheria, potesse essere accreditato contemporaneamente ad Helsinki, ma, ad ogni modo, che se il Vaticano avesse desiderato accreditare uno specifico rappresentante questi sarebbe stato il benvenuto⁸. Fu Witting, pertanto, a chiedere a monsignor Cobben di operare da intermediario con il Vaticano per la promozione dello scambio di rappresentanze diplomatiche tra i due soggetti internazionali. Cobben era personalmente convinto da tempo dell'utilità e della convenienza dell'apertura di relazioni diplomatiche tra Finlandia e Santa Sede, e allo scopo aveva anche avviato tempo prima delle conversazioni con monsignor Antonino Arata, il precedente Nunzio a Riga e Tallinn⁹. Nella stessa giornata del 19 febbraio Witting invitava al Ministero degli Esteri il ministro italiano ad Helsinki Cicconardi, per metterlo al corrente dell'iniziativa finlandese di avviare rapporti diplomatici con la Santa Sede. La motivazione era "la crescente importanza e influenza morale spirituale" che il Vaticano avrebbe esercitato nel conflitto in corso¹⁰. Witting, nonostante la Finlandia fosse un Paese luterano, si professava fiducioso dell'accoglienza favorevole che l'iniziativa finlandese avrebbe incontrato in Vaticano, in ragione dell'atteggiamento sempre amichevole di quest'ultimo, nonché della constatazione della migliore qualità dei rapporti che la Santa Sede intratteneva con la Finlandia rispetto agli altri Paesi scandinavi¹¹. Ciano replicava a Cicconardi rassicurando che il regio governo non solo non aveva nulla in contrario allo stabilirsi di relazioni diplomatiche tra Finlandia e Santa Sede, ma che le avrebbe viste con piacere sorgere e che si rendeva disponibile per una eventuale mediazione allo scopo di sondare preventivamente le intenzioni degli ambienti vaticani¹². Witting accettava con soddisfazione l'offerta di mediazione italiana, aggiungendo che era già intenzione finlandese, ove l'apertura avesse ricevuto accoglienza in Vaticano, richiedere i buoni uffici italiani¹³.

Ad avvalorare l'impressione che tra le recondite intenzioni finlandesi vi fosse quella di lanciare un ponte agli anglo-americani, da percorrere alla fine del conflitto, Cicconardi informava Roma, il 23 marzo, che, secondo alcune voci di ambienti del Ministero degli Esteri, l'esercito finlandese si sarebbe astenuto dal partecipare attivamente alla prossima offensiva di primavera sul fronte russo, almeno fino a quando Leningrado non fosse caduta, determinando una nuova situazione tattica. Le forze finlandesi si sarebbero limitate, di fatto, a fare buona guardia alle frontiere recentemente conquistate. Questa, che sarebbe stata una sospensione di fatto delle ostilità, era una scelta

⁸ Cfr. Cobben a Maglione, Helsinki, 20 febbraio 1942, in *Actes et Documents du Saint Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, Le Saint Siège et la Seconde Guerre Mondiale, Juillet 1941-Octobre 1942*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1969, n. 256, pp. 436-437.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Cfr. Cicconardi a Ciano, Helsinki, 19 febbraio 1942, I Documenti Diplomatici Italiani (DDI), serie IX, vol. VIII, n. 288, p. 324.

¹¹ Cfr. Cicconardi a Ciano, Helsinki, 20 febbraio 1942, DDI, serie IX, vol. VIII, n. 291, p. 326.

¹² Cfr. Ciano a Cicconardi, Roma, 22 febbraio 1942, DDI, serie IX, vol. VIII, n. 301, p. 338.

¹³ Cfr. Cicconardi a Ciano, Helsinki, 23 febbraio 1942, DDI, serie IX, vol. VIII, n. 306, p. 342.

consigliata dalla situazione precaria del Paese¹⁴. Il 29 marzo la Santa Sede replicava ufficialmente accettando la rappresentanza diplomatica finlandese, riservandosi tuttavia di differire la nomina del proprio rappresentante¹⁵.

Alla fine di aprile l'incaricato d'affari presso la Santa Sede, Babuscio Rizzo, conferiva con il cardinale segretario di Stato comunicando l'intenzione del governo finlandese di procedere alla nomina di Georg Gripenberg come rappresentante presso la Santa Sede. Maglione, assicurando che avrebbe aggiornato il Pontefice della scelta, aggiungeva che, secondo le consuetudini della Santa Sede, per la concessione del gradimento era necessario attendere risposta agli interrogativi sulla situazione familiare di Gripenberg, e in particolare sull'annullamento del primo matrimonio che egli avrebbe ottenuto dal Vaticano¹⁶. Il 12 agosto Pio XII ringraziava formalmente il presidente della Repubblica finlandese, Risto H. Ryti, per l'invio del ministro Gripenberg come rappresentante del Paese scandinavo presso la Santa Sede¹⁷. Nel mese di giugno Hitler si recava in visita in Finlandia incontrando il presidente Ryti. Il passo era ricco di significato: come notava l'ambasciatore italiano a Berlino, Alfieri, Hitler aveva messo per la prima volta un piccolo Paese su di un piede di uguaglianza internazionale. In questo la Finlandia poteva e voleva vedere un riconoscimento della sua indipendenza ed autonomia per il futuro, ed una garanzia per la sua costituzione democratica, della quale era gelosissima¹⁸. Erano gli stessi obiettivi che avevano ispirato l'apertura delle relazioni diplomatiche con la Santa Sede. Nelle stesse settimane, inoltre, venivano condotte analoghe trattative tra il Vaticano e la Cina e tra il Vaticano e il Giappone.

Il 4 luglio 1942, la rivista italiana di politica estera «Relazioni Internazionali» pubblicava un articolo dal titolo *Santa Sede e Finlandia*. In esso non si dava luogo, tra l'altro con giusto motivo, ad equivoci sulla circostanza che l'iniziativa del contatto tra la Santa Sede e la Finlandia fosse stata di quest'ultima, e che lo scopo fosse con tutta probabilità l'apertura di relazioni diplomatiche piuttosto che un concordato. Questo passo veniva posto in analogia con quanto avvenuto tra la Santa Sede e il Giappone. Probabilmente la spinta all'iniziativa, proseguiva l'articolo, era originata dall'emozione suscitata dal discorso natalizio del 1939 di Pio XII, nel quale si accennava alla difficile situazione della Finlandia "oppressa dalla tracotanza imperialista russa"¹⁹. Gripenberg, che ovviamente lesse il succitato articolo, non smentì nelle sue memorie i fondamentali che avevano ispirato le relazioni diplomatiche tra i due Paesi, e coerente fu la sua azione nella missione in Vaticano, anche se, com'era prevedibile, essa fu ugualmente attenta e ricca nei rapporti con l'Italia e gli italiani, i cui salotti più riservati egli non mancò di frequentare, come del resto era d'uso al quel tempo. Fu sorpreso, ad esempio, dal distacco degli italiani nei confronti della guerra, del fascismo, dell'alleato tedesco e di Mussolini. Egli riteneva che queste relazioni diplomatiche fossero conseguenza naturale dell'attitudine finlandese, sin dalla dichiarazione di indipendenza, alla ricerca di buoni rapporti con la gerarchia cattolica, e il comune sentire, politico e sociale, era del tutto in linea con il magistero di Roma e specialmente di Pio XII. E vi era anche un sentimento di gratitudine per il Santo Padre, ed il suo atteggiamento di simpatia e aiuto per il piccolo popolo nordico nel corso della "guerra d'inverno". Il Pontefice non deluse queste aspettative quando, nel discorso di accettazione delle credenziali di Gripenberg, il 31 luglio del 1942, dichiarò: "Ho sempre avuto un profondo interesse per la Finlandia. Un paese altamente civilizzato, un paese serio, un paese religioso, un paese

¹⁴ Cfr. Cicconardi a Ciano, Helsinki, 23 marzo 1942, DDI, serie IX, vol. VIII, n. 387, p. 429.

¹⁵ Cfr. Maglione a Cobben, Città del Vaticano, 29 marzo 1942, ADSS, n. 320, p. 508.

¹⁶ Cfr. Babuscio Rizzo a Ciano, Roma, 28 aprile 1942, DDI, serie IX, vol. VIII, n. 482, p. 524.

¹⁷ Cfr. Pio XII a Ryti, Città del Vaticano, 12 agosto 1942, sito ufficiale della Città del Vaticano.

¹⁸ Cfr. Alfieri a Ciano, Berlino, 5 giugno 1942, DDI, serie IX, vol. VIII, n. 596, p. 656.

¹⁹ Cfr. «Relazioni Internazionali», 4 luglio 1942, p. 726.

eroico”²⁰. Nello stesso discorso Pio XII sottolineò la libertà di cui godevano i cattolici in Finlandia, il fervore della vita intellettuale e culturale finlandese alimentato dalla Chiesa e dai vescovi, tra i quali spiccava la figura del vescovo Magnus (o Maunu) Tavast, “il più grande finlandese del Medioevo”²¹. Tutte le nazioni, grandi o piccole, avevano il diritto inviolabile all’autodeterminazione, senza ingerenze da parte di potenze esterne²².

Analoghi argomenti, meno di un anno dopo, nel giugno del 1943, venivano pronunciati dal successore di Gripenberg, Harry Holma²³: come quello della lunga e a volte penosa marcia del popolo finlandese, che attraverso i secoli, superate tutte le difficoltà e tutti gli ostacoli, si trovava infine di fronte ad una coscienza mondiale e aspirava alla pace contro il primato della forza; marcia nella quale le esigenze di spazio vitale e di relazioni di buon vicinato dovevano valere egualmente per le nazioni più grandi come per le più piccole, per quelle più potenti come per quelle più deboli.

A pace consolidata e ricostruzione avviata, nel novembre del 1951, la tematica dei diritti delle piccole nazioni, della loro indipendenza, la causa della pace e della difesa del diritto internazionale, continuavano ad occupare il posto centrale nel discorso di saluto di Pio XII al ministro plenipotenziario Åke Hendrik Gartz²⁴. L’andamento delle buone relazioni, sempre cordiali e ormai consolidate per pervenire ad un grado di più alta maturità, tra Finlandia e Santa Sede era testimoniato dall’elevazione al rango di ambasciata della rappresentanza diplomatica, sottolineata da Paolo VI, il 21 aprile 1966, nel suo discorso al primo ambasciatore, nel quale manifestava la sua gioia e sorpresa per l’iniziativa del presidente della Repubblica finlandese, un Paese nel quale i cattolici erano una piccola minoranza. Ma al Pontefice stava a cuore soprattutto la simpatia che il Paese nordico suscitava per la sua inequivoca vocazione al diritto e alla pace²⁵. La comunità cattolica era piccola, è vero, ma, riprendeva il Pontefice in un’altra occasione, godeva in primo luogo di piena libertà, e questo andava a tutto onore della Finlandia, che garantiva alla Chiesa cattolica una vita pacifica e degna, unitamente agli altri fratelli cristiani, luterano-evangelici, che costituivano la maggioranza della popolazione²⁶. Nel ricevere l’ambasciatore Alholm, l’11 gennaio 1982, Giovanni Paolo II lodava che i valori della pace fossero così popolari in Finlandia, e che non per caso Helsinki fosse stata scelta come sede della Conferenza per la cooperazione e la sicurezza europea, che aveva posto al centro i diritti umani e i diritti dei popoli, la cui identità e indipendenza in nessun caso

²⁰ Cfr. G.A. Gripenberg, *Finland and the Great Powers: Memoirs of a Diplomat*, University of Nebraska Press, Lincoln 1965, pp. 232-260.

²¹ Anche nelle grafie Maunu Olavinpoika Tavast, Magnus Olai Tavast.

²² Cfr.: *Discours et messages-radio*, IV, pp. 161-162; *Documents Pontificaux 1942*, pp. 200-201; *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, vol. V, pp. 626-627.

²³ Cfr.: *Discours et messages-radio de S.S. Pie XII*, V, Cinquième année de pontificat, 2 mars 1943 - 1^{er} mars 1944, pp. 97-99, Typographie Polyglotte Vaticane; *Acta Apostolicae Sedis (AAS)*, 35 (1943), pp. 256-258; *Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la seconde guerre mondiale*, vol. VII, pp. 450-453.

²⁴ Cfr.: AAS, 43 (1951), pp. 854-855; *Discours et messages-radio*, XIII, pp. 379-380; *Documents Pontificaux 1951*, pp. 518-519; «L’Osservatore Romano», 17 novembre 1951, p. 1; «L’Osservatore Romano», Édition hebdomadaire en langue française, n. 47, p. 4; *La Documentation catholique*, n. 1111, col. 1657-1658. Per tutto il periodo in oggetto cfr. P. Salo, *Suomi ja Pyhä Istuin, 1918-1968*, Societas Historiae Ecclesisticae Fennica, Helsinki 1997.

²⁵ Cfr.: AAS, 58 (1966), pp. 371-372; *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. IV, pp. 187-188; «L’Osservatore Romano», 22 aprile 1966, p. 1; *L’Attività della Santa Sede 1966*, p. 276; «L’Osservatore Romano», Édition hebdomadaire en langue française, n. 17, p. 8.

²⁶ Cfr.: AAS, 61 (1969), pp. 29-30; *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. VI, pp. 650-651; «L’Osservatore Romano», 13 dicembre 1968, p. 1; *L’Attività della Santa Sede 1968*, pp. 1114-1115; «L’Osservatore Romano», Édition hebdomadaire en langue française, n. 51, p. 4; *La Documentation catholique 1969*, n. 1733, p. 107.

dovevano essere difesi e preservati con la forza²⁷.

La Finlandia, d'altra parte, aveva scritto una storia recente che era esemplare di tutto questo. Durante tutto il periodo comunista, che aveva imposto il suo duro giogo a tutta l'Europa orientale, essa aveva conservato la propria unità nazionale, riaffermato la democrazia rappresentativa al suo interno, e salvaguardato le proprie frontiere con gli Stati vicini²⁸. Inoltre, il progetto europeo, che aveva così potentemente informato il processo della CSCE, aveva una storia ed un'anima che erano state forgiate da secoli di tradizione culturale, normale e religiosa, nei quali la fede cristiana aveva avuto un ruolo innegabile. Era per questi precedenti, dichiarava Giovanni Paolo II all'ambasciatore finlandese nel dicembre del 2001, che l'uomo europeo aveva maturato il gusto per la libertà e il senso della persona, i diritti dell'uomo e la dignità personale di ciascuno, nonché l'aspirazione alla pace²⁹. Anche Benedetto XVI individuava per la Finlandia un ruolo centrale nella grande politica del Nord, per la sua vicinanza agli Stati baltici, e la naturale propensione a superare l'arbitraria divisione dell'Europa nell'ultimo secolo, tra la sua parte occidentale e quella orientale. Il Paese scandinavo, in ragione del suo amore per la diplomazia multilaterale in seno all'Unione Europea, poteva svolgere un ruolo cruciale all'interno dell'Europa e a nome di questa nei confronti del resto del mondo³⁰. Lo stesso Pontefice, tuttavia, non taceva i rischi di una progressiva secolarizzazione e di una diversa percezione e concezione della famiglia, pur salutando la buona volontà finlandese nell'impegno umanitario e di accoglienza ai migranti³¹. I temi consueti nelle relazioni bilaterali riecheggiarono anche nella storica visita in Finlandia di Giovanni Paolo II nel giugno del 1989, la prima in quella terra da parte del Vescovo di Roma. L'amore per l'indipendenza, la dedizione alla causa della pace internazionale e dell'autodeterminazione dei popoli erano state elaborate nella dura storia recente del popolo finlandese: "La lotta per mantenere l'indipendenza della Finlandia ha lasciato il suo segno non soltanto nelle memorie di avversità a suo tempo sopportate per la salvezza della libertà, ma anche nella determinazione e nella tenacia con cui voi avete costruito una moderna e prospera società all'indomani della devastazione e della guerra. La forza della Finlandia non deriva dalla sua prosperità materiale, ma da una ferma fiducia negli ideali che vi hanno guidato attraverso gli avvenimenti della vostra storia. [...] In un mondo che desidera ardentemente liberare se stesso dallo spettro della guerra e delle annose ostilità tra nazioni, la Finlandia ha un'esperienza da condividere. Le vostre lotte per l'indipendenza e l'autodeterminazione in questo secolo vi hanno aiutato a forgiare il vostro carattere come popolo. La fedeltà agli ideali che hanno guidato queste lotte è la chiave non solo per la continua crescita della Finlandia come popolo, ma anche per il suo futuro contributo alla comunità delle nazioni. Come lei sa, signor Presidente, la Santa Sede fu una tra le prime, all'interno della comunità internazionale, a riconoscere l'indipendenza della Finlandia. Più tardi, nel culmine della seconda guerra mondiale, la Santa Sede e la Repubblica della Finlandia stabilirono relazioni diplomatiche ufficiali. Gli anni che seguirono hanno ulteriormente consolidato le nostre buone relazioni e la nostra effettiva collaborazione nella ricerca di un ordine internazionale

²⁷ Cfr.: AAS, 74 (1982), pp. 319-320; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. V, 1, pp. 79-80; *L'Attività della Santa Sede 1982*, p. 31; «L'Osservatore Romano», 12 gennaio 1982, pp. 1-2; «L'Osservatore Romano», Weekly Edition in English, n. 5, p. 14.

²⁸ Cfr.: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XV, 2, pp. 749-751; *L'Attività della Santa Sede 1992*, pp. 811-812; «L'Osservatore Romano», 29 novembre 1992, p. 10; «L'Osservatore Romano», Édition hebdomadaire en langue française, n. 51, p. 9.

²⁹ Cfr.: «L'Osservatore Romano», 7 dicembre 2001, p. 5; *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. XXIV, 2, pp. 1033-1035; «L'Osservatore Romano», Édition hebdomadaire en langue française, n. 51/52, pp. 9-10.

³⁰ Cfr.: «L'Osservatore Romano», 2006, n. 6, pp. 9-10.

³¹ Cfr.: «L'Osservatore Romano», Édition hebdomadaire en langue française, 2010, n. 6, pp. 9-10.

fondato più saldamente sulla giustizia, sulla pace e su un autentico sviluppo dei popoli”³². Della storica visita furono centrali, inoltre, l’analisi dei valori fondanti dell’Europa, che dal processo di Helsinki originavano, e, su tutti, quello della libertà religiosa³³. Lo stesso tema che percorse, com’era naturale, anche l’incontro con la Chiesa luterana, dove il Pontefice si presentò come cristiano fra cristiani: “Chi sono io? Come tutti voi, sono un cristiano e nel Battesimo ho ricevuto la grazia che mi unisce a Gesù Cristo nostro Signore. Attraverso il Battesimo io sono vostro fratello in Cristo”³⁴.

Nel suo romanzo *Le campane di Roma* Göran Stenius fa dire al cardinale Magni: “C’è in qualche luogo, sulla terra, un paese in cui la civiltà e la morale si avvicinino maggiormente ai principi del cristianesimo? Visto da qui, a distanza, ciò è chiaro che non è necessario spendervi alcuna parola. Se si tratta di difendere i diritti degli uomini, la Scandinavia si può considerare la migliore compagna della Santa Sede; e invece una non sa neppure l’esistenza dell’altra”³⁵. Per queste ragioni, sebbene apparentemente non potessero esserci molte ragioni per stabilire relazioni diplomatiche tra due soggetti, a primo acchito abbastanza lontani, si poté scrivere questa storia. Una storia nazionale, come quella finlandese, fatta più di difesa della propria indipendenza e definizione della propria identità che di potere e conquista, di perseguimento di valori socialmente e civilmente partecipati, condivisi e condivisibili, non stranamente doveva incontrare una diplomazia come quella vaticana, in un dialogo che a tutt’oggi si è rivelato tutt’altro che sterile.

³² Incontro di Giovanni Paolo II con il presidente della Finlandia, sig. Mauno Koivisto, Palazzo presidenziale di Helsinki, 4 giugno 1989, in «L’Osservatore Romano», 6 giugno 1989, p. 6.

³³ Discorso di Giovanni Paolo II ai membri della Società Paasikivi nella sala dei concerti della Finlandia Hall, Helsinki, 5 giugno 1989, in «L’Osservatore Romano», 7 giugno 1989, p. 4.

³⁴ Discorso di Giovanni Paolo II durante l’incontro ecumenico nella cattedrale luterana di Turku, 5 giugno 1989, sito ufficiale della Città del Vaticano.

³⁵ G. Stenius, *Le campane di Roma*, trad. it. di E. Mogavero, S.E.I., Torino 1964, p. 111.



Il Duomo di Turku ai primi del Novecento (immagine di pubblico dominio, by Unknown - <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=621672761253893&set=gm.662641740456172&type=1&theater>, Public Domain, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=32240871>).

OSVALD SIRÉN, L'ARTE ORIENTALE E LA SINOLOGIA IN ITALIA. DAI MISTICI ITALIANI AI BODISATTVA IN MEDITAZIONE¹

Antonella Perna

Università di Turku

aperna@utu.fi

Primitivi italiani e sculture buddiste

Nel 1928 a Torino si inaugurò la prima mostra della collezione d'arte del facoltoso e colto imprenditore piemontese Riccardo Gualino (1879–1964) che attrasse l'interesse di un vasto pubblico, tra cui si annovera la famiglia reale.² Tra le sale si potevano ammirare opere di gran pregio, ma ciò che doveva aver impressionato maggiormente i visitatori del tempo furono gli inusuali accostamenti organizzati su criteri che non apparivano immediatamente chiari. Le opere esposte erano molto diverse per stile e distanti per epoche e culture di appartenenza: arte italiana medievale e rinascimentale, sculture cinesi, oggetti antichi e dipinti moderni.³ In particolare, però spiccava per originalità l'accostamento tra opere dei maestri primitivi italiani e arte orientale.

Per quanto inusuale, l'accostamento di opere di arte medievale italiana, anche detta *primitiva*, e di arte orientale nella collezione Gualino, non costituiva una novità assoluta al tempo. In Italia il precedente più noto fu la collezione dello storico d'arte americano Bernard Berenson (1865–1959). Egli si era stabilito nel 1890 a Villa I Tatti a Settignano, e da lì aveva esercitato la sua influenza, in particolare sulla generazione dei più giovani colleghi italiani.⁴ Berenson era al tempo uno dei maggiori esperti di arte primitiva, la quale aveva contribuito a riscoprire e valorizzare.⁵ Nei suoi libri sull'arte italiana non mancarono però riferimenti anche all'arte orientale, come ad esempio nel suo articolo del 1903 sul pittore toscano Stefano di Giovanni, detto il Sassetta (1392–1450), fornendo così una comune cornice estetica in grado di valorizzare allo stesso tempo sia l'arte cinese che quella dei primitivi.⁶

¹ Questo articolo riprende i temi già in parte da me discussi su questa stessa rivista nel 2013 (v. Antonella Perna, "Il viaggio intellettuale di Osvald Sirén nella storia dell'arte italiana", *Settentrione. Nuova serie*, nr.25 (2013): 96–108). Nel frattempo la mia ricerca sull'argomento è andata avanti e pertanto il presente contributo non costituisce solo una continuazione, ma anche un approfondimento. I risultati completi della ricerca sono in corso di pubblicazione e la discussione, presso l'Università di Turku, della mia tesi di dottorato dal titolo *Lionello Venturi and The Taste of the Primitives: from Text to Context (1918–1931). The Concept of the Primitive as a Perspective for Analysis*, è fissata per il 14 febbraio 2020.

² Laura Iamurri, "L'azione culturale di Lionello Venturi. L'insegnamento, gli studi, le polemiche", in *Lionello Venturi e la pittura a Torino 1919–1931* a cura di Maria Mimmita Lamberti, Fondazione CRT, Torino 2000, 81–105; Beatrice Marconi, "Cesarina Gualino musa mecenate pittrice. Quasi un'autobiografia", in *Cesarina Gualino e i suoi amici*, a cura di Maurizio Fagiolo dell'Arco e Beatrice Marconi, Catalogue to the exhibition, Venezia 1997, 115–183. La mostra fu inaugurata il 29 aprile 1928.

³ Lionello Venturi, *Alcune opere della collezione Gualino esposte nella R. Pinacoteca di Torino*, Casa editrice d'Arte Bestetti & Tumminelli, Milano–Roma 1928.

⁴ Venturi visita Berenson a Villa I Tatti per la prima volta nel 1913: cfr. Lettere di Lionello Venturi a Bernard Berenson, 22 gennaio 1913, 10 aprile 1913, 1° marzo 1915, in *The Bernard Berenson Library*, Villa I Tatti, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, Historical Archives, Bernard and Mary Berenson, Papers, 1880–2002, Correspondence (BBL).

⁵ Rachel Cohen, *Bernard Berenson: A Life in the Picture Trade*, Yale university press, New Haven 2013; Francis Haskell, "La dispersione e la conservazione del patrimonio artistico", in *Storia dell'arte italiana. Situazioni, momenti, indagini, conservazione, falso, restauro*, a cura di Federico Zeri, Einaudi, Torino 1981, 15–38.

⁶ Bernard Berenson, "A Sienese Painter of the Franciscan Legend", in *The Burlington Magazine for Connoisseurs* 3, nr. 7–8 (September–November 1903), 3–35, 171–184; Carl Brandon Strehlke, "Berenson, Sassetta, and Asian Art", in

Tra il 1910 e il 1917, Berenson incluse l'arte orientale al fianco di primitivi italiani anche materialmente nella sua collezione privata, offrendo così un esempio tangibile dell'accostamento estetico tra arte prerinascimentale italiana e arte cinese, suggerito a livello teorico.⁷ Sulla base di questo assunto teorico, Berenson aveva inoltre curato la collezione della ricca ereditiera americana Isabella Stewart Gardner (1840–1924) che similmente annoverava sia opere di arte italiana che di arte cinese, entrambe una novità nel collezionismo americano di fine XIX secolo.⁸ La collezione dello studioso americano, quindi, costituì certamente un modello per Gualino che divenne attivo nel collezionismo in quegli stessi anni. A questo scopo egli aveva coinvolto, come consigliere artistico privato, lo storico dell'arte Lionello Venturi (1885–1961), che lo mise in contatto con le ultime tendenze in tema di mercato artistico.⁹

Lionello Venturi, che aveva seguito con interesse le novità introdotte da Berenson nella disciplina storico-artistica e nel collezionismo, era un'autorità ben affermata nel campo dell'arte italiana antica. Il consiglio di Venturi e l'influenza di Berenson, non bastano però a spiegare come possa essere entrato in Italia, nella collezione Gualino e nel giro di pochi anni, tra il 1923 e il 1929, un discreto numero di sculture orientali di grande valore artistico. Sebbene Berenson avesse potuto offrire una prima ispirazione in questo senso, egli non sarebbe stato in grado di reperire materialmente le opere. Inoltre, le competenze di Venturi in materia rimasero limitate. È invece un'altra conoscenza, proveniente dalla rete di contatti internazionali di Lionello Venturi e dall'entourage di Berenson, a rivestire un ruolo più incisivo non solo nell'acquisto di opere di pregio, ma anche per la loro interpretazione, valorizzazione e giustificazione all'interno della collezione Gualino: parliamo di Osvald Sirén (1879–1966).

Osvald Sirén: dai primitivi italiani all'arte orientale

Osvald Sirén è stato uno storico dell'arte finno-svedese: laureatosi all'Università di Helsinki con Johan Jakob Tikkanen (1857–1930), primo professore di storia dell'arte in Finlandia,¹⁰ inizialmente Sirén si era specializzato in arte svedese del XVIII secolo, sulla quale aveva scritto la sua tesi di dottorato.¹¹ Sebbene si fosse trasferito a Stoccolma ancor prima di concludere i suoi studi, egli entrò in contatto con il collezionista Paul Sinebrychoff (1859–1917), di cui divenne consigliere artistico.¹² Questi era uno dei più ricchi imprenditori in Finlandia, che aveva iniziato a collezionare arte fin da giovane, seguendo l'usanza degli imprenditori americani di affidare alla propria raccolta d'arte il

Machtelt Israel (a cura di), *Sassetta. The Borgo San Sepolcro Altarpiece*, vol. 1, Villa I Tatti, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies, Primavera Press, Florence 2009, 37–49.

⁷ Laurance Roberts, *The Bernard Berenson Collection of Oriental Art at Villa I Tatti*, Hudson Hills Press, New York 1991; lettere e ricevute di Charles Vignier a Bernard Berenson, dal 28 ottobre 1911 al 20 gennaio 1917, in BBL.

⁸ Aline B. Saarinen, *The Proud Possessors: The Lives, Times and Tastes of Some Adventurous American Collectors*, Random House, New York 1958; Cohen, *Bernard Berenson*, cit., 88, 143; Maria Mimita Lamberti, "Riccardo Gualino. Una collezione e molti progetti", *Ricerche di Storia dell'Arte*, nr. 12 (1980); Iamurri, "L'azione...", cit., 81–105, 96–97.

⁹ Riccardo Gualino, *Frammenti di vita e pagine inedite*, Famija Piemontese, Roma 1966, 85–104; Silvana Pettenati, "Le raccolte antiquariali", in *Dagli ori antichi agli anni Venti. Le collezioni di Riccardo Gualino*, Electa, Milano 1982, 21–22; lettera di Riccardo Gualino a Lionello Venturi, 17 luglio 1918, in Archivio Lionello Venturi (ALV).

¹⁰ Johanna Vakkari, *Focus on Form: J.J. Tikkanen, Giotto and Art Research in the 19th century*, Suomen Muinaismuistoyhdistys, Helsinki 2007; lettere di J. J. Tikkanen a Adolfo Venturi (1892–1937), in Centro archivistico della Scuola Normale di Pisa, Fondo Adolfo Venturi (FAV), in particolare la lettera del 24 ottobre 1892 (VT T1 b43 01).

¹¹ Minna Törmä, *Enchanted by Lohans. Osvald Sirén's journey into Chinese Art*, Hong Kong University Press, Hong Kong 2013, 9–13; Osvald Sirén, *Carl Gustaf Pilo och hans förhållande till den samtida porträttkonsten i Sverige och Danmark: ett bidrag till den skandinaviska konsthistorien* (1902).

¹² Susanna Pettersson, "Suspense and Jubilation: The Sinebrychoffs as Art Collectors", in *Sinebrychoff: From Collectors' Home to Art Museum*, a cura di Minerva Keltanen, Sinebrychoff Art Museum Publications, Helsinki 2003, 71–83.

compito di investirli di una nuova identità aristocratica.¹³ A parte gli aspetti utilitaristici del collezionismo, Sinebrychoff mostrò genuina passione e competenza per l'arte. In modo assai insolito al tempo, egli seguiva personalmente il mercato artistico ed avrebbe certamente potuto agire in modo autonomo se i propri affari non lo avessero impegnato altrimenti. Inoltre non gli facilitava il compito la distanza da Stoccolma, la piazza internazionale più vicina a Helsinki.

Per questi motivi, egli si affidò al giovane compatriota, Sirén. Nonostante inizialmente il *target* degli acquisti si fosse incentrato sull'arte svedese – soprattutto ritratti di nobili per compensare l'assenza di sangue blu del collezionista –, più tardi fu proprio per influsso di Sirén stesso che Sinebrychoff spostò la sua attenzione sull'arte europea antica, soprattutto su quella fiamminga. Il rapporto tra i due si interruppe nel 1909, eppure i finanziamenti ottenuti al servizio dell'imprenditore avevano sostenuto i viaggi di Sirén, che poté così espandere i propri orizzonti professionali: nel 1901 era partito per il suo primo viaggio in Italia, a cui seguirono molti altri con scadenza regolare. Nel 1902, sempre con il sostegno di Sinebrychoff, Sirén pubblicò il suo primo saggio sull'arte italiana nelle collezioni svedesi.¹⁴

Durante i frequenti viaggi lungo la penisola, Sirén entrò in contatto con la rete di studiosi locali.¹⁵

Tikkanen, suo maestro, lo introdusse ad Adolfo Venturi, primo professore di storia dell'arte in Italia e padre di Lionello Venturi, che fin dal 1904 lo invitò a pubblicare degli articoli su «L'Arte», la rivista di storia dell'arte che dirigeva.¹⁶ Nel giro di pochi anni, Sirén divenne un riconosciuto esperto di arte italiana a livello internazionale, venne chiamato a collaborare per il «Burlington Magazine» e a



Osvald Sirén, ritratto fotografico, da: Antonella Perna, "Osvald Sirénin Matka Italian Taidehistoriaan", in Teppo Jokinen e Hanne Selkokari (a cura di), *Italiassa ja Saksanmaalla. Suomalaistaiteilijoiden matkassa Saksassa ja Italiassa 1830-1930*, SKS, Helsinki 2011.

¹³ Kai Kartio, "Introduction: Paul and Fanny Sinebrychoff and their Art Collection", in *Sinebrychoff Art Collection: A Celebratory Exhibition*, a cura di Kai Kartio (catalogue to the exhibition) Kerava Art Museum, Kerava 1993, 26–35; Krzysztof Pomian, "Collezione", in *Enciclopedia Einaudi*, vol. 3, Einaudi, Torino 1978, 330–364.

¹⁴ Törmä, *Enchanted...*, cit., 9–13; Osvald Sirén, *Dessins et tableaux de la Renaissance italienne dans les collections de Suède* (1902).

¹⁵ Törmä, *Enchanted...*, cit., 9–13.

¹⁶ Gli articoli di Sirén pubblicati su «L'Arte» sono: "Di alcuni pittori fiorentini che subirono l'influenza di Lorenzo Monaco", VII, 1904, pp. 337-355; "Trecento. Alcune opere sconosciute di Bernardo Daddi", VIII, 1905, pp. 280-281; "Notizie di alcuni minori fiorentini", VIII, 1905, p. 48; "Quattrocento. Gli affreschi del Paradiso degli Alberti (Lorenzo di Niccolò e Mariotto di Nardo)", XI, 1908, pp. 179-196; "Studi di musei e gallerie. Notizie critiche sui quadri sconosciuti nel museo cristiano Vaticano", XI, 1908, pp. 321-335; "Alcune note aggiuntive a quadri primitivi nella galleria Vaticana", XXIV, 1921, pp. 24-28; "Come vediamo l'arte cinese", XXXIV, 1931, fasc. IV, vol. II, pp. 29–311. Almeno in tre lettere ad Adolfo Venturi, tra il 1907 e il 1914, Sirén fa riferimento a possibili incontri. Lionello vive e lavora a Roma fino al 1912, dove è anche attivo nella redazione dell'«Arte». Lettere di Osvald Sirén a Adolfo Venturi, 31 gennaio 1907, 15 giugno 1908, 11 gennaio 1914, in FAV. Inoltre, è del 1912 il primo volume di Sirén (*Nyförvärfade konstverk, Stockholms högskolas samling*) donato a Lionello e contrassegnato dalla dedica «All' amico Lionello Venturi con saluti affettuosi dall'autore», in ALV.

riordinare le attribuzioni della collezione Jarves a Yale.¹⁷ Intorno agli anni 1913–1914, egli iniziò pian piano a spostare il proprio interesse verso l'arte orientale.

Nel 1915, similmente a quanto aveva fatto Berenson, di cui era stato un seguace, Sirén aveva iniziato a presentare l'arte primitiva italiana e orientale entro una comune cornice estetica.¹⁸ Negli anni a seguire sarebbe invece diventato uno dei maggiori esperti occidentali di arte cinese. Sebbene non siano note le esatte circostanze che causarono questo cambio di specializzazione, potrebbe aver avuto un influsso decisivo, almeno fin dal 1900, l'interesse dello storico dell'arte finno-svedese per la teosofia,¹⁹ una forma di religiosità esoterica fondata alla fine del XIX secolo, che condusse Sirén alla maturazione di un'estetica mistica che trovava nella spiritualità il significato più profondo della creatività. È questa anche una chiave utile per comprendere il senso dell'accostamento di arte primitiva italiana e arte orientale, in quanto esse venivano considerate manifestazioni simili di misticismo creativo. Anche Lionello Venturi e Riccardo Gualino avevano condiviso questo interesse per la teosofia, che potrebbe quindi aver contribuito ad avvicinarli allo studioso scandinavo.²⁰

Dal 1917, alla vigilia del suo primo viaggio in Giappone, Sirén iniziò a tenere conferenze sull'arte orientale e a pubblicare i suoi primi articoli a riguardo.²¹ Al primo breve viaggio seguirono spedizioni più lunghe (1921, 1929, 1935) che costituirono l'occasione per la raccolta di un esteso materiale di ricerca sull'arte cinese. Il frutto di questo lavoro confluì nei cataloghi monumentali, pubblicati negli anni Venti, che divennero immediatamente un punto di riferimento fondamentale per lo sviluppo degli studi sinologici in Europa.²²

Prima di partire per il suo secondo viaggio (1921-1923), Sirén si recò ancora in Italia per raccogliere la documentazione necessaria a completare uno dei suoi testi più importanti, nonché ultimo, sull'arte primitiva italiana: *I pittori toscani del Duecento* (1922).²³ Nel 1920 tornò a contattare Adolfo Venturi, che probabilmente visitò a Roma, concordando la pubblicazione di un ulteriore articolo per «L'Arte».²⁴ È probabile che in quell'occasione Sirén abbia discusso i suoi studi più recenti anche con Lionello Venturi. Due delle opere pubblicate dallo studioso nel 1922, infatti, sarebbero entrate pochi

¹⁷ Osvald Sirén, "Trecento Pictures in American Collections I-V", in *The Burlington Magazine for Connoisseurs* 14–15, no. 68–69, 71, 73, 75 (November–December 1908, February, April, June 1909): 124–126, 188–194, 325–326, 66, 197; Osvald Sirén, *A Descriptive Catalogue of the Pictures in the Jarves Collection Belonging to Yale University*, Yale University Press, New Haven 1916.

¹⁸ Osvald Sirén, "Primitiv och modern konst", *Ord och Bild*, 24 (1915): 35–47.

¹⁹ James A. Santucci, "Theosophical Society", in Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre, Roelof van den Broek and Jean-Pierre Brach (eds.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, 2 voll., Brill, Leiden 2006, 1114–1123; Törmä, *Enchanted...*, cit.; Osvald Sirén, "Studies in Chinese and European Painting", in *Theosophical Path* 14, no. 2 (February 1918): 163–176; no. 3 (March 1918): 229–482; no. 4 (April 1918): 337–343; no. 5 (May 1918): 431–452; no. 6 (June 1918): 530–549; no. 1 (July, 1918): 56–65.

²⁰ Cfr. il diario di Cesarina Gualino, 24 settembre 1923, 25 settembre 1923, in FAV. Inoltre, il 22 ottobre 1923, Cesarina Cesarina prese parte a una conferenza tenuta da Curuppumullage Jinarajadasa (1875-1953), scrittore teosofico e presidente della Società Teosofica. Il 16 dicembre 1923, Cesarina espresse l'interesse per un libro del teosofo britannico Charles Webster Leadbeater (1854-1934); cfr. Beatrice Marconi, "Jessie Boswell e Cesarina Gualino. Affinità elettive", in *Jessie Boswell*, a cura di Ivana Mulatero, Bolaffi, Torino 2009, 74–78; Marco Pasi, "Teosofia e antroposofia nell'Italia del primo Novecento", in Gian Mario Cazzaniga (a cura di) *Storia d'Italia. Annali* 25. *Esoterismo*, Einaudi, Torino 2010, 569-598.

²¹ Törmä, *Enchanted...*, cit.

²² Osvald Sirén, *Walls and Gates of Peking: Researches and Impressions*, John Lane Ltd., London 1924; Osvald Sirén, *Chinese Sculptures from the Fifth to the Fourteenth Century*, 4 voll., John Lane Ltd., London 1925; Osvald Sirén, *Imperial Palaces of Peking*, 3 voll., G. van Oest, Paris and Brussels 1926.

²³ Osvald Sirén, *Toskanische Maler im XIII Jahrhundert* Cassirer, Berlin 1922.

²⁴ Lettera di Osvald Sirén ad Adolfo Venturi, 21 giugno 1920 (vt s2 b061 07), in FAV.

anni dopo nella collezione Gualino: la Madonna con il Bambino di Cimabue (oggi attribuita a Duccio e conservata presso la Galleria Sabauda a Torino), la cui discussa attribuzione trovò nello studioso finno-svedese un sostegno, e la Madonna con il Bambino di Berlinghiero Berlinghieri (oggi attribuita al Maestro della Madonna di Sant'Andrea a Rovezzano e di proprietà della Banca d'Italia).

Sirén trattò nuovamente quest'opera di Cimabue nel 1926, in seguito alla sua acquisizione da parte di Gualino, che probabilmente ebbe modo di incontrare durante il suo *tour* di città italiane, compiuto nel 1925.²⁵ La tavola di Berlinghiero, acquistata da Gualino nel 1928, suggerisce in modo ancora più diretto un contatto del collezionista con Sirén. L'opera proveniva infatti da una collezione privata svedese e lo storico dell'arte scandinavo ne curò la vendita tramite l'antiquario Giuseppe Sangiorgi (1850–1928) di Roma, attraverso il quale l'opera giunse nella collezione Gualino.²⁶ La tavola entrò in Italia nel 1925 senza una precisa attribuzione e probabilmente la pubblicazione di Sirén andò a supporto del suo riconoscimento come opera di Berlinghiero anche in Italia.²⁷

Nonostante i primitivi italiani fossero il motivo principale della presenza di Sirén in Italia tra il 1920 e il 1921, sembra naturale che egli facesse riferimento all'arte orientale con i suoi interlocutori, visto che egli al tempo stava già attivamente organizzando la sua seconda spedizione in Cina.²⁸

L'arte orientale dovette invece essere diventato l'argomento principale di discussione tra Sirén, Venturi e Gualino, in occasione del loro incontro successivo, probabilmente avvenuto in Francia nel 1923. Sirén si era stabilito a Parigi di ritorno dalla sua spedizione, in quanto la permanenza prolungata in Oriente gli era costata la perdita della sua posizione in Svezia.²⁹ Dal suo viaggio Sirén aveva portato con sé anche delle opere d'arte che depositò presso il Museo Cernuschi, organizzandovi una mostra dalla grande risonanza pubblica e pubblicando un catalogo curato dai maggiori specialisti del tempo. Nel frattempo egli si era attivato per stabilire una fitta rete di contatti con antiquari, collezionisti ed istituzioni pubbliche, con l'intento di trovare dei buoni acquirenti per



Pagina da Osvald Sirén, *Toskanische Maler im XIII Jahrhundert*, Berlin 1922 (tav. 7).

²⁵ Osvald Sirén, "Considerations sur l'oeuvre de Cimabue. A propos de la Madone de la collection Gualino, à Turin", *Revue de l'art ancien et moderne* 49 (1926): 73–88. L'opera, oggi alla Galleria Sabauda di Torino, è attribuita a Duccio di Buoninsegna.

²⁶ Lettera della Galleria Sangiorgi a Osvald Sirén, 23 novembre 1925 e 2 dicembre 1925, in Sirén Archive, Museum of Far Eastern Antiquities, Stoccolma (SA). A Sirén viene chiesto di autorizzare una pulitura del dipinto prima di rimmetterlo sul mercato. Lettera della Galleria Sangiorgi a Lionello Venturi, 21 marzo 1928, e dichiarazione e registrazione di importazione temporanea n. 28 del 10 ottobre 1925, FRG.

²⁷ Dichiarazione di importante interesse, 13 dicembre 1930, in FRG. L'opera, ora nella collezione di Palazzo Koch, è stata poi attribuita al Maestro della Madonna di Sant'Andrea a Rovezzano.

²⁸ Törmä, *Enchanted...*, cit., pp. 97-98.

²⁹ Ibid.

la sua collezione.³⁰ In quegli stessi anni, Venturi e Gualino frequentarono regolarmente Parigi, il primo per seguire i propri impegni accademici e l'altro per intensificare i propri investimenti nel paese, ma quei viaggi presentarono pur sempre occasioni di acquisti per la collezione.³¹ Proprio a Parigi nel 1923, Gualino acquistò le sue prime quattro sculture orientali.³² Il contributo di Sirén appare evidente non solo perché egli era al tempo al centro della rete di antiquari specializzati in arte orientale a Parigi.³³ Egli era chiaramente divenuto anche il mentore di Lionello Venturi in questo campo, come emerge dalle lettere e dai cataloghi della collezione Gualino.³⁴ Inoltre i contatti che Sirén ebbe in quegli anni con Venturi e Gualino, si fecero intensissimi: nel 1925, per esempio, Sirén cercò attraverso l'aiuto di Venturi di trovare un editore italiano per la pubblicazione dei suoi libri sull'arte cinese, anche se con poca fortuna.³⁵ Venturi però li pubblicizzò poi nel 1926 con una recensione sulle pagine del quotidiano «Il Secolo».³⁶ In questo modo il lavoro di Sirén fu presentato ad un vasto pubblico, contribuendo così anche a diffondere il gusto per l'arte orientale in Italia. Con un simile intento divulgativo, Venturi curò anche la pubblicazione su «L'Arte» di un articolo dello studioso finno-svedese significativamente intitolato *Come vedere l'arte cinese* (1931).³⁷ Gualino continuò a comprare opere d'arte cinese in grande quantità per tutti gli anni Venti: la maggior parte di esse rivelavano un legame con Sirén o erano state illustrate nei suoi cataloghi. Gli acquisti per la collezione si interruppero invece nel 1930, quando l'imprenditore, incorso in gravi problemi finanziari, venne accusato di bancarotta fraudolenta ed arrestato: tutti i suoi beni, comprese le opere d'arte, vennero confiscati.³⁸ Il rapporto di Sirén con l'Italia non si esaurì però con la conclusione del primo collezionismo di Gualino.

Sirén e la sinologia in Italia

Sirén non si distinse infatti solo per il fatto di aver diffuso, tramite la collezione Gualino, l'arte orientale nel collezionismo italiano all'inizio del XX secolo. Egli ebbe anche il merito di averla saputa valorizzare, interpretare e mediare, giustificandone il valore estetico. Negli anni Trenta, il suo ruolo in questo senso divenne ancora più incisivo: egli diventò il punto di riferimento per lo sviluppo della neonata scuola sinologica italiana. Sirén si impegnò infatti a svincolare l'arte orientale dalla sua appropriazione entro una cornice estetica occidentale, cercando quindi di conferirle dignità e significato proprio.

³⁰ Ibid.; *Documents d'art chinois de la collection Osvold Sirén*, Ars Asiatica 7, G. van Oest, Paris and Bruxelles 1925.

³¹ Lettera di Lionello ad Adolfo Venturi, 20 maggio 1921 (VT V1 b44 60), in FAV; Diario di Cesarina Gualino, in FRG.

³² Documento di importazione temporanea n. 52, 27 dicembre 1925 (duplicato del n. 47, 12 gennaio 1923), FGR. Con questo documento Gualino dichiara di importare temporaneamente dalla Francia quattro opere di arte cinese: Stele votiva cinese in pietra calcarea grigia, Testa di Bodisatva, Bodisatva seduto e Testa di Bosatsu in legno, pubblicate nel catalogo del 1926 rispettivamente alle tavole 69, 70, 71, 72. Lionello Venturi, *La collezione Gualino*, Casa Editrice d'Arte Bestetti e Tumminelli, Torino-Roma 1926. Tra gli antiquari frequentati da Gualino ci sono Vignier e la Galerie de la Compagnie de la Chine et des Indes. Le opere orientali arrivarono dalla Francia fino al 1928.

³³ Due delle opere erano state esposte al Museo Cernuschi a Parigi.

³⁴ Lettere di Lionello Venturi ad Adolfo Venturi, 28 maggio 1926 e 1° giugno 1926 (VT V1 b45 19 and VT V1 b45 20), in FAV.

³⁵ Lettera della casa editrice Tumminelli a Osvold Sirén, 28 dicembre 1925, in SA; lettera di Lionello Venturi a Osvold Sirén, 21 dicembre 1925, in SA;

³⁶ Lionello Venturi, "La scultura cinese", *Il Secolo*, 12 ottobre 1926.

³⁷ Osvold Sirén, "Come vedere l'arte cinese", *L'Arte*, 1931; lettera di Lionello Venturi a Osvold Sirén, 23 marzo 1931, in SA; Lionello Venturi, "Novità sull'arte cinese", *Il Secolo*, 18 marzo 1926; Lionello Venturi, "I mercati artistici", *Il Secolo*, 26 giugno 1926.

³⁸ Marco Fini, "Per una biografia di Riccardo Gualino come capitano di industria", in *Dagli ori antichi agli anni Venti. Le collezioni di Riccardo Gualino*, Electa, Milano 1982, 253-256; Beppe Anderi ed Elena Bocchietto, *Sulle tracce di Riccardo Gualino*, Video Astolfo sulla Luna, Biella 2003; Angelo d'Orsi, *La cultura a Torino fra le due guerre*, Einaudi, Torino, 219-239.

Nel 1933 Giuseppe Tucci (1894–1984), studioso di lingue e culture asiatiche, partecipò alla fondazione del primo istituto italiano di studi orientali, l'ISMEO (Istituto per il Medio ed Estremo Oriente) con l'obiettivo di favorire le relazioni culturali tra l'Italia e i Paesi asiatici, nonché di coordinare una base comune per la ricerca in questo campo.³⁹ A quel tempo infatti gli studi orientalistici erano rari in Italia: mancando una tradizione, scarseggiavano figure di rilievo e di adeguata esperienza. Tra le prime iniziative di Tucci a favore del nuovo istituto, ci fu quella di individuare studiosi di eccezione e di fama internazionale per poter guidare gli sviluppi nelle materie specifiche di competenza dell'ISMEO. Per quanto riguarda la sinologia, la scelta cadde su Sirén che, oltre ad avere una reputazione e una rete di contatti di portata internazionale, offriva il vantaggio di avere già familiarità con l'Italia e di parlarne la lingua.

Il rapporto con l'ISMEO ebbe inizio nel 1934, allorché Sirén accolse l'invito di Tucci a presentare un ciclo di conferenze sull'arte cinese a Roma.⁴⁰ Le conferenze vennero preparate meticolosamente e Tucci seguì personalmente l'organizzazione, nonostante i suoi numerosi impegni, tra cui c'erano varie spedizioni di ricerca, per assicurarsi che tutto andasse per il meglio. Tucci discusse con il collega finlandese la questione degli argomenti da trattare e delle traduzioni, poiché egli aveva in un primo momento sperato che Sirén potesse tenere le conferenze in italiano, dal momento che di questa lingua, piuttosto che dell'inglese, era uso servirsi nella corrispondenza. Sirén invece inizialmente insistette per tenere le conferenze in inglese, poiché si sentiva più sicuro in quest'idioma. Solo la possibilità di potersi giovare di traduttori capaci di cogliere le sfumature della lingua, che al tempo stesso non fossero digiuni di cultura orientale e, segnatamente, della materia storico-artistica, convinsero Sirén a rivedere almeno in parte la sua decisione.⁴¹



Stele votiva buddista, dinastia Wei (prima metà VI sec.), in *Alcune opere della collezione Gualino* (1928), Tav. 85 (Foto: Finnish National Gallery / Ainur Nasretidin).

³⁹ Antonella Perna, "A Satisfaction to the Heart and to the Intellect: A Note on Osvald Sirén's Connections with Italy through his Epistolary", in *FNG Research*, no. 1, 2019 (https://fngresearch.files.wordpress.com/2019/01/fngr_2019-1_perna_antonella_article1.pdf); Giuseppe Tucci e Giovanni Gentile fondarono l'ISMEO nel 1933. Massimiliano A. Polichetti, 'Giuseppe Tucci.' Museo d'Arte Orientale Giuseppe Tucci (<http://www.museorientale.beniculturali.it/index.php?it/166/approfondimenti-tematici/12/0/0>).

⁴⁰ Prima lettera di Tucci a Sirén, 13 febbraio 1934, in SA, in cui l'orientalista italiano invita il collega finlandese a tenere una lezione sull'arte cinese a Roma: «Come Ella saprà è stato fondato in Roma l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente [...]. Il nostro Istituto prestissimo inizierà una serie di conferenze, tenute da eminenti studiosi e conoscitori di cose orientali. Saremmo oltremodo lusingati di poter annoverare anche Lei fra i nostri conferenzieri. Ella potrebbe parlare sull'Arte cinese, della quale è conoscitore universalmente apprezzato».

⁴¹ Le sue conferenze furono tradotte dall'inglese in italiano. Nella maggior parte dei casi il traduttore fu Lionello Lanciotti, sinologo dell'ISMEO, allievo di Karlgren e dello stesso Sirén, il quale esigeva che i propri testi fossero tradotti da persone esperte del settore, come si evince da alcune lettere, in particolare da quella di Tucci a lui indirizzata (14 marzo 1934, in SA), in cui leggiamo: «La ringrazio [...] di avere accettato il nostro invito [...]. Ella potrebbe fare forse due conferenze generali, l'una sulla pittura e l'altra sulla scultura cinese, e poi le due conferenze

La soluzione di Tucci si rivelò giusta: le quattro conferenze ebbero grande successo di pubblico, tanto che l'anno seguente tre di esse furono pubblicate nella rivista dell'ISMEO.⁴² Anche Sirén, nella sua corrispondenza, espresse la propria soddisfazione riguardo la possibilità di esporre i risultati del proprio lavoro in Italia, in un ambito istituzionale come l'ISMEO.⁴³ La decisione assunta dal Consiglio di Amministrazione dell'Istituto, di nominare lo studioso finno-svedese socio corrispondente, divenne il primo passo di una collaborazione che si sarebbe protratta lungo tutto il corso della sua vita.⁴⁴

Sirén sembrò apprezzare, di volta in volta, il ruolo di guida stimata e di garante istituzionale che gli era stato assegnato da Tucci e dal suo gruppo: nelle lettere infatti Sirén si dimostrò sempre cordiale e ben disposto verso l'ISMEO, tranne che in un caso, nel 1937, quando la corrispondenza rivela una certa irritazione, tuttavia prontamente placata da Tucci. Sirén, notoriamente gelosissimo dei suoi scritti e in particolare della sua collezione fotografica, non riuscì a trattenere il proprio disappunto per alcuni articoli pubblicati sulla rivista «Asiatica», che attingevano ai suoi lavori senza citare la fonte. Egli scrisse a Tucci una rispettosa ma aspra lettera di rimostranze, sottolineando la superficialità di detti articoli.⁴⁵ Dopo lo scambio epistolare relativo all'incidente del 1937, la corrispondenza si interruppe,

sull'attitudine dei cinesi verso l'arte. In quanto alla lingua è assai preferibile che Ella usi l'italiano; pensiamo noi a fare tradurre le Conferenze da qualsiasi lingua». Copia della lettera di Sirén a Tucci, 27 marzo 1934, in SA: «I do regret that you find it necessary (the translation) [...] the English text of my lectures is hardly of a kind that any ordinary translator could adequately translate into Italian; a real good translation of these lectures requires certainly a man, who is familiar with history of art and Oriental culture as well as with the two languages. Do you have such a person in Rome? Otherwise you will have to let me give these lectures in English». La risposta al quesito è nella lettera di Tucci a Sirén, 7 aprile 1934, in SA: «Confido che la versione italiana non riuscirà inferiore all'originale inglese, perché l'abbiamo affidata a persona che conosce bene le due lingue e per la parte tecnica orientale saranno rivedute dal Prof. Vacca».

⁴² Osvald Sirén, *La scultura e la pittura cinesi*, ISMEO, Roma 1935. Per volere di Sirén vengono pubblicate solo tre delle quattro conferenze. Cfr. la lettera di Gentile a Sirén, 17 luglio 1934, in SA: «Rimetteremo la stampa della quarta conferenza ad una prossima volta, come Ella desidera». I titoli delle quattro conferenze sono: "Chinese Sculpture"; "On the Great Painters of the Southern Sung Period"; "Ch'an Buddhism as Inspiration of Painting"; "Chinese Attitude towards Painting".

⁴³ Lettera di Osvald Sirén a Giuseppe Tucci, 27 marzo 1934, in SA.

⁴⁴ Nella lettera del 16 maggio 1934, in SA, il senatore Giovanni Gentile ringrazia Sirén per le conferenze tenute a Roma «che tanta eco favorevole hanno avuto». Inoltre, comunica che il Consiglio dell'Istituto «lo ha nominato socio Corrispondente dell'Istituto stesso».

⁴⁵ Si riferisce agli articoli, pubblicati in «Asiatica» di Giuliana Stramigioli: "Il paesaggio e la natura nell'arte dell'Estremo Oriente", II, 3, 1936, pp. 111-17 e "Spirito e forme del giardino orientale", II, 4, 1936, pp. 181-88. Sirén li giudica lacunosi dal punto di vista dei riferimenti bibliografici e ne biasima l'utilizzo di materiale fotografico privo di indicazione della sua origine. L'incidente ha una certa rilevanza se si considera che Sirén minaccia di escludere l'ISMEO dagli omaggi dei suoi libri. Cfr. copia della lettera di Sirén a Tucci, 17 gennaio 1937, in SA: «I could not help being somewhat surprised by certain contributions by Giuliana Stramigioli, not because they contain anything new or startling, but rather because they are such easy compilations built in writings of other people, which are not always very definitely indicated [...]. In neither of these articles is there an indication from where the illustrations have been taken [...]. If this practice is continued it will prevent my publishers from sending any further publication of mine to your review, which would be regrettable». Tucci promette di rimediare e appena ciò si verifica, Sirén ringrazia, v. copia della lettera di Sirén a Tucci, 27 marzo 1937, in SA: «[...] expressing my thanks for your courtesy in inserting a notice in the first number of your magazine Asiatica of the current year, in reference to the origin of some of the illustrations taken from my books [...]. It has also been a matter of rejoicing to me to observe the improved general aspect of your magazine». In realtà, in «Asiatica», III, 1, 1937 non compare, almeno a stampa, notizia alcuna al riguardo, tuttavia nell'ultimo numero dell'annata precedente la stessa Stramigioli, nell'articolo "Cenno storico sulla pittura cinese", «Asiatica», II, 5-6, 1936 (pp. 252-58), p. 252, cita in forma elogiativa la sua *Histoire de la peinture chinoise, I. Des origines à l'époque Song. II. L'époque Song et l'époque Yuan*, Paris 1934-1935.

probabilmente a causa delle difficoltà dovute alla guerra, più che per l'episodio in sé. Essa riprese solo nel 1946, allorché Tucci scrisse a Sirén per «riallacciare le antiche relazioni».⁴⁶ La lettera appare scritta nello spirito della riconciliazione, sebbene appaia funzionale anche a comunicare una rinnovata vitalità dell'istituto, dopo le restrizioni del periodo bellico: l'ISMEO infatti diede, in quegli anni, mirabile prova di un grande impulso di iniziative, pubblicazioni e spedizioni.

È soprattutto dal 1949 che la corrispondenza acquistò nuovo vigore: Tucci e Sirén intensificarono lo scambio delle rispettive pubblicazioni e comunicazioni sulle esperienze condotte sul campo, ma rimase comunque difficile assicurare la partecipazione dello studioso finno-svedese alle varie iniziative che l'ISMEO, tra molte difficoltà, s'impegnava ad intraprendere. In quello stesso anno Tucci, tornato da una delle sue spedizioni, organizzò una serie di conferenze coinvolgendo personaggi di fama internazionale, tra cui avrebbe voluto includere Sirén.⁴⁷ Nonostante si fosse perfino concordato l'argomento della conferenza, l'intervento fu rimandato per l'impossibilità, a causa delle scarse risorse dell'Istituto, di finanziarne il viaggio.⁴⁸ Agli inizi del 1950 Tucci rinnovò l'invito, proponendo al collega di presentare il tema, già concordato in precedenza, del paesaggio cinese, contestualmente augurandosi che Sirén, ancora considerato «la più grande autorità sull'arte cinese», potesse essere presente all'inaugurazione della mostra della collezione di pitture cinesi di Jean-Pierre Dubosc.⁴⁹ Ma ancora una volta l'invito rimase disatteso.⁵⁰

Nonostante Sirén avesse declinato gli inviti di Tucci in diverse occasioni, bisogna ricordare che egli continuò ad ogni modo ad essere partecipe delle sorti dell'Istituto, seguendone le attività in modo benevolo, rimanendo sempre aperto alle richieste dei colleghi italiani e instaurando cordiali rapporti personali, soprattutto con Tucci e sua moglie Giulia nonché, più tardi, con il giovane studioso Lionello Lanciotti (1925–2015). La loro amicizia intellettuale è disseminata di scambi di libri e discussioni sulle rispettive imprese, animata sempre da un deciso sostegno reciproco e da un forte senso di solidarietà. Tucci, ad esempio, presentò sempre positivamente i libri di Sirén sulla rivista dell'Istituto; almeno in un'occasione Giulia Tucci cercò di ottenere una raccomandazione per la

⁴⁶ Lettera di Tucci a Sirén, 15 maggio 1946, in SA (la lettera precedente risale al 27 marzo 1937): «L'Istituto non è morto: stiamo facendo del nostro meglio per dargli nuovo impulso».

⁴⁷ Lettera di Tucci a Sirén, 22 febbraio 1949, in SA: «Al mio ritorno dalla spedizione tibetana non ho mancato di fare appello ai miei valorosi collaboratori per dare nuovo impulso e più fervida attività all'Istituto Italiano per il medio ed estremo oriente, che tanto interesse pone a tutte le manifestazioni culturali relative al mondo asiatico. È mio vivo desiderio che l'ISMEO promuova qui a Roma un ciclo di conferenze, con la partecipazione degli orientalisti di più chiara fama internazionale, e fra i primi ho pensato a lei, caro collega, di cui non mi è solo nota la profonda conoscenza dell'Asia, ma anche l'amore schietto per il nostro paese [...]. Solo ostacolo per le modeste finanze di un Istituto di cultura quale l'ISMEO è determinato dall'elevatezza del prezzo in rapporto alla svalutazione della lira italiana».

⁴⁸ Lettera di Tucci a Sirén, s.d. (post 23 marzo 1949), in SA: «Ho appreso col più vivo piacere che Lei è disposto ad accettare l'invito rivoltoLe di tenere a Roma due conferenze presso l'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente». Lettera di Tucci a Sirén, 4 maggio 1949, in SA: «[...] l'Istituto non si trova presentemente nelle condizioni di poter affrontare da solo una spesa così ingente. Ma quello che per l'ISMEO non è possibile ora, lo sarà invece per il prossimo anno accademico, che avrei piacere che Ella potesse inaugurare con le sue conferenze».

⁴⁹ Lettera di Tucci a Sirén, 30 gennaio 1950, in SA: «[...] sarebbe mio vivo desiderio poterLa avere fra noi, qui a Roma, per tenere presso l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente due conferenze sulla "Pittura di paesaggio in Cina" [...] orientalisti ed amatori italiani sarebbero molto lieti di poter ascoltare la Sua parola che è quella di un Maestro»; Lettera di Tucci a Sirén, 10 aprile 1950, in SA: «Rimpiango solamente che Lei, caro amico, non abbia potuto partecipare alla cerimonia inaugurale che la Sua presenza avrebbe resa particolarmente interessante e significativa».

⁵⁰ Copia della lettera di Sirén a Tucci, 3 novembre 1950, in SA. Sirén risponde alle richieste avanzate da Tucci nella lettera del 27 ottobre 1950, in SA: «Vorrei tanto dire — Va bene, vengo a Roma quando Lei vuole — ma sarebbe troppo leggero a causa di altri impegni [...]. Le fotografie [...] saranno gradualmente preparate. Voglio fare una scelta dai migliori qui [sic] possono avere un interesse generale e mi informerò su quale condizione possiamo spedirLe a Lei».

pubblicazione dei libri del marito presso la casa editrice francese delle opere di Sirén.⁵¹ Negli anni Cinquanta l'Istituto, su impulso di Tucci, avviò il progetto di ampliare la propria biblioteca e fototeca di arte orientale: quest'ultima in particolare avrebbe garantito a molti ricercatori lo studio di opere e monumenti difficilmente accessibili. Il principale interlocutore di questo progetto fu ovviamente Sirén, a cui Tucci si rivolse per acquistare riproduzioni fotografiche della collezione svedese che, insieme alla sua collezione privata, costituiva il più vasto repertorio disponibile in Europa, soprattutto in seguito alla chiusura cinese nei confronti dell'Occidente.⁵² Lo studioso finno-svedese si offrì di curare personalmente una selezione di riproduzioni da inviare a Roma.⁵³ In quegli stessi anni, i rapporti dell'ISMEO con la scuola sinologica svedese di Karlgren, fra le più importanti in Europa, si andavano intensificando anche grazie alla presenza di Lionello Lanciotti a Stoccolma.⁵⁴ Questi, oltre a seguire i corsi del professor Karlgren, s'interessò agli studi più specificamente storico-artistici di Sirén, con il quale proprio durante questo primo soggiorno svedese aveva stretto un rapporto di cordiale familiarità.⁵⁵ Di ciò rimane traccia in alcune lettere, da cui traspare come lo studioso scandinavo avesse accolto di buon grado il giovane ricercatore italiano.⁵⁶

⁵¹ Lettera di Giulia Tucci a Sirén, 8 luglio 1934, in SA: «In quanto all'editore all'estero per le pubblicazioni di mio marito, proveremo a scrivere a M. Van Oest di Parigi. Però se Lei volesse mandarci una sua lettera di presentazioni [...] da accludere alla nostra, sarebbe una cosa più completa». A questo riguardo anche la lettera di Tucci a Sirén, 7 agosto 1934, in SA: «La ringrazio vivamente per la sua lettera gentile e per la sua intercessione presso il Van Oest»; Lettera di Tucci a Sirén, 21 ottobre 1934 e lettera s.d., in SA: «Ho ricevuto i suoi pacchi di libri che Ella mi ha gentilmente mandato da Stoccolma, non ancora quelli che dovrebbero venire da Parigi [...] dei volumi che Ella mi ha inviato io scriverò come le ho detto qualche articolo».

⁵² Lettera di Tucci a Sirén, 27 ottobre 1950, in SA: «Sarebbe sommamente gradito al nostro istituto ed a tutti gli orientalisti romani se Ella volesse tenere una conferenza sull'arte cinese, nel nostro Istituto [...]. Saremo felici se potrà finalmente realizzarsi il progetto di cui abbiamo parlato l'anno scorso [...]». Riguardo invece al progetto della fototeca, nella stessa lettera Tucci spiega: «L'Istituto sta formando una fototeca che raccoglierà le riproduzioni fotografiche delle più importanti opere d'arte orientali, e che desidero sia quanto più possibile completa. Vorrei perciò che le pregiate collezioni d'arte di Stoccolma vi fossero rappresentate [...]. L'Istituto per il Medio ed Estremo Oriente provvederà all'acquisto delle fotografie». Sirén era stato l'unico occidentale a cui era stato concesso di visitare la città proibita recando con sé una macchina fotografica. O. Sirén, "A Chinese Emperor Plays Photographer's Assistant", *New York Times*, 22 aprile 1923.

⁵³ Copia della lettera di Sirén a Tucci, 3 novembre 1950, in SA. Sirén risponde alle richieste avanzate da Tucci nella lettera del 27 ottobre 1950: «Vorrei tanto dire — Va bene, vengo a Roma quando Lei vuole — ma sarebbe troppo leggero a causa di altri impegni [...]. Le fotografie [...] saranno gradualmente preparate. Voglio fare una scelta dai migliori qui [sic] possono avere un interesse generale e mi informerò su quale condizione possiamo spedirLe a Lei».

⁵⁴ Sul soggiorno in Svezia di Lionello Lanciotti, vedi anche Francesco d'Arelli, "In cerca di una nuova memoria", in Maurizio Scarpari and Tiziana Lippiello (a cura di), *Caro Maestro... Scritti in onore di Lionello Lanciotti per l'ottantesimo compleanno*, Cafoscarina, Venezia 2005, 15–34. Lettera di Tucci a Sirén, s.d., in SA: «Oltre che colleganza di studio a Lei mi avvicina grande e sincera ammirazione e considero uno dei migliori benefici dalla fondazione del nostro Istituto l'incontro che ho fatto con Lei». D'Arelli riporta il giudizio di Tucci su Bernhard Karlgren che considerava «il più grande sinologo vivente», cfr. D'Arelli, "In cerca...", cit., 17.

⁵⁵ Lettera di Lanciotti a Sirén, 20 aprile 1950: «Ricorderò sempre con nostalgia le Sue parole e la Sua cortesia». In seguito, Lanciotti avrà nuovamente occasione di visitare Sirén a Stoccolma. Lettera di Lanciotti a Sirén, 28 luglio e 28 settembre 1958: «Desidero esprimere a Lei e alla Signora i più sentiti ringraziamenti per tutte le cortesie usatemi durante il mio soggiorno a Stoccolma».

⁵⁶ A testimonianza di questo rapporto si vedano anche le lettere di Lanciotti inviate a Tucci da Stoccolma, in particolare quelle del 18 febbraio 1950 e del 24 febbraio 1950, pubblicate in d'Arelli, "In cerca di una nuova memoria".

L'epistolario s'interrompe nuovamente fino al 1958, anche se si ha notizia di due conferenze tenute da Sirén a Roma, nel 1953.⁵⁷ Certamente in quell'anno egli scrisse un articolo per «East and West», ma l'assenza di corrispondenza relativa all'anno in questione rende difficile precisare le circostanze di questi eventi.⁵⁸ Probabilmente il riavvicinamento coincise con il rinnovamento dell'ISMEO, voluto da Tucci nel dopoguerra e che aveva coinvolto anche il suo organo istituzionale che, oltre a cambiare nome da «Asiatica» in «East and West», mutò obiettivi editoriali, assumendo un profilo più scientifico e, grazie anche alla scelta della lingua inglese, internazionalizzò il proprio bacino di utenza. Fino ad allora infatti, benché fosse stato nominato socio corrispondente, Sirén si era astenuto dal consegnare articoli per la rivista, che considerava amatoriale. Tucci lo informò della volontà di apportare cambiamenti alla linea editoriale della rivista, coerentemente con l'assunto culturale e scientifico sposato dall'Istituto circa la visione unitaria delle civiltà occidentali e orientali, alimentata nei secoli da continui scambi e reciproca attrazione.⁵⁹ Nella risposta, oltre a confermare il proprio intervento come conferenziere, Sirén affermò di condividere le finalità di «East and West» e di voler contribuire con i suoi «umili sforzi» ad incrementarne la funzione di ponte culturale.⁶⁰

Nel 1958, appena tornato dalla spedizione nello Swat, Tucci si affrettò a contattare ancora una volta Sirén in vista della tanto agognata conferenza.⁶¹ In quell'anno, infatti, si riuscirono finalmente a reperire le risorse economiche per ben quattro sue conferenze a Roma.⁶² Tucci riuscì anche a soddisfare il desiderio dello stesso Sirén di affidarne la traduzione a Lanciotti, a cui si sentiva unito sia in considerazione degli sinologici, che per il consolidato rapporto di familiarità e fiducia.⁶³ Anche questa volta, come nel 1934, le conferenze di Sirén si rivelarono un grande successo, tanto che, forse proprio in seguito ad esse, sorse l'idea di proporre l'illustre collega per il conferimento di una laurea *honoris causa* presso l'Università di Roma «La Sapienza». Sebbene l'idea sia menzionata per la prima

⁵⁷ Nella copia della lettera di Sirén a Tucci, 1° luglio 1958, in SA, egli stesso afferma di essere stato a Roma in tre occasioni, negli anni 1934, 1953, 1958. D'Arelli riferisce di due conferenze ivi tenute il 10 e il 12 giugno 1953, cfr. D'Arelli, "In cerca...", cit.

⁵⁸ O. Sirén, "The Expressionism of Chinese Painting. The Function of Brush-work and the Conception of Space", «East and West», IV, 3, 1953, pp. 184-90.

⁵⁹ Lettera di Tucci a Sirén, 20 febbraio 1958, in SA: «I would like to request your contribution for our Quarterly East & West, which is going to change its general outlook and approach to Eastern problems. We would like to stress the importance of the oneness of Eastern-Western civilizations, which have never been two worlds apart from each other, but have been united by strong bonds of cultural interchange».

⁶⁰ Copia della lettera di Sirén a Tucci, 1 marzo 1958, in SA: «I was interested to hear about your ideas to develop the East & West review into a cultural bridge between the two parts of the world. This thought is in harmony with the guiding spirit and scope of my humble efforts and I would thus be glad to contribute to your new review in the measure of my capacity».

⁶¹ Tucci ricorda in seguito, nella lettera a Sirén del 4 febbraio 1958, in SA, altri tre falliti tentativi di attirare lo studioso finlandese a Roma, due nel 1956 e uno nel 1957. I problemi che impediscono di realizzare il progetto, come trapela da alcune lettere di Tucci, sono in parte riconducibili alla svalutazione della lira (debole soprattutto rispetto alla corona svedese) e alle difficoltà di trasferire il denaro all'estero.

⁶² Copia della lettera di Sirén a Tucci ad Alberto Giuganino, 15 febbraio 1958, in SA. Gli argomenti proposti da Sirén per le quattro conferenze sono: 1. "Central Asian influence in Chinese painting in T'ang period"; 2. "Romantic landscape painting in the 14th century"; 3. "Two leading impressionist painters of 17th century: K'un-ts'an and Pa-ta shan-jen". Conferenze nel 1958: "Influenze centro-asiatiche nell'antica pittura cinese" e "Due paesaggisti cinesi: Kao K'o Kung e Huang Kung Wang".

⁶³ Copia della lettera di Sirén a Tucci e Giuganino, 15 febbraio 1958, in SA: «English manuscript can be mailed to Rome for translating on request. Could this be entrusted to Dr. Lanciotti?».

volta nella lettera del 12 giugno 1958, è difficile ricostruirne l'effettiva origine.

Probabilmente, come si evince dalle parole di Tucci, l'Istituto meditava già da tempo sul modo di offrire a Sirén un tangibile segno di riconoscenza e stima: «I trust this deserved and timely recognition of your invaluable contribution to the knowledge and understanding of Oriental art on the part of our Authorities, will suffer no undue delay». ⁶⁴

Se le dimensioni della stima che l'Istituto nutriva nei suoi confronti può dedursi dalle varie lettere di Tucci e dei colleghi italiani, la lettera di Sirén del 1° luglio 1958 costituisce a sua volta una rara e significativa conferma della considerazione che lo studioso finlandese aveva per l'attività svolta dall'ISMEO, nonché dell'affetto che egli per esso provava, in virtù del lungo tratto di strada percorso insieme, rievocato non senza nostalgia. ⁶⁵ La lettera attesta il profondo legame con l'Italia, la sua cultura, la città di Roma, ma anche con le persone, le istituzioni – in particolare con l'ISMEO –, a cui lo unisce un forte senso di responsabile appartenenza:

It gave satisfaction to my heart as well as to my intellect to work for a while at your growing institution, which evidently now has reached a much more important stage of development than at the time of my previous visits. I was much impressed by the spirit of growth and the enthusiastic intellectual activity at your institute; it seemed to me like a centre of well trained, highly skilled researchers. ⁶⁶

Nonostante qui lo studioso esprimesse il proprio compiacimento per il riconoscimento onorario conferitogli, egli non mancò di richiedere anche che tale onore venisse accompagnato da un segno materiale. Alla prima lettera di ringraziamento seguì infatti, solo cinque giorni più tardi, una nuova missiva in cui Sirén esprimeva il proprio desiderio di poter ricevere in dono un marmo romano antico. ⁶⁷ La richiesta non era umile, né semplice da soddisfare, ma “il prezioso segno di amicizia” fu inviato con l'approvazione del sindaco di Roma, nel 1960. ⁶⁸

⁶⁴ Lettera di Tucci a Sirén, 12 giugno 1958, in SA.

⁶⁵ Copia della lettera di Sirén a Tucci, 1° luglio 1958, in SA: «[...] this Italian journey [...] was a reassurance of my old attachment to the cultural centers of Italy [...]. I learned something about your plans to establish by degrees a museum collection of Eastern art, which indeed is a most difficult task demanding a lifetime of practical experience and financial organization, but I wonder whether it would not be safer and more useful to build up first a systematic library of illustrated books and photographic reproduction which could serve as supports or starting points for systematic studies of various kinds of works of Eastern art? As I am now advancing in age [...] I am thinking of making some disposition for my collections of books on Chinese and Italian art-history and a large number of photographs which have served in the same field of research work [...]. I would rather see my collection transferred in Rome than to any other cultural center. The whole matter is still in a somewhat embryonic state and must be kept secret; the reason why I bring it to your attention is my conviction that your institution will become of leading importance in the near future, but these personal considerations will have to be combined with practical material conditions [...]. Let me add once more that my old attachment to Italy, my pleasant experiences during the three seasons – 1934, 1953, 1958 – when I have lectured to great audience at your institute, and my conviction that ISMEO should first and foremost be made a centre of research where students can find opportunities for preparation before venturing into wider fields, are the principal viewpoints or reasons for bringing all this to your attention».

⁶⁶ Copia della lettera di Sirén a Tucci, 1° luglio 1958, in SA.

⁶⁷ Lettera di Lanciotti a Sirén, 28 luglio 1958, in SA. L*otterrà nel 1960. Lettera di Lanciotti a Sirén, 24 marzo 1960: «So che il professor Tucci ed il dr. Giuganino hanno di recente sollecitato l'intervento del Sindaco di Roma per i Suoi marmi».

⁶⁸ Copia della lettera di Sirén a Tucci, 5 aprile 1960, in SA: «I was very happy to learn that the official permission to send me two decorative marbles from the Roman Antiquarium has been definitely secured and that I may thus expect the arrival of these within the near future. They will constitute for me a precious sign of our friendship».

La data della cerimonia venne fissata per il dicembre 1959.⁶⁹ Sirén rispose alla manifestazione di stima con la donazione, a coronamento di questa amicizia intellettuale, di un Bodisattva in bronzo della propria collezione.⁷⁰ Compagno e testimone di questo ennesimo viaggio in Italia, memoria del suo contributo e del lungo percorso compiuto insieme, il piccolo bronzo è ancora oggi parte delle collezioni del Museo Nazionale d'Arte Orientale «Giuseppe Tucci».

Nel 1960 avvenne l'ultimo atto tangibile della collaborazione di Sirén con l'ISMEO, che ci riporta all'origine della sua influenza nella diffusione dell'arte orientale in Italia. In quell'anno egli scrisse un articolo per «East and West» sulle opere d'arte orientali della collezione Gualino.⁷¹

Nel 1959, Gualino era intervenuto alla conferenza di Sirén riallacciando così la vecchia amicizia: trasferitosi a Roma dopo la seconda guerra mondiale e risollevatosi dalle difficoltà finanziarie giudiziarie degli anni Trenta, l'imprenditore aveva ricostruito il proprio impero economico e ricominciato a collezionare arte. In seguito alla conferenza, Sirén e sua moglie visitarono i Gualino almeno in tre occasioni, durante il loro soggiorno romano, così che lo studioso poté vedere le nuove sculture orientali della collezione.⁷² L'idea di scrivere un breve saggio per «East and West», che ripercorresse le tappe della prima collezione Gualino negli anni Venti, emerse probabilmente in queste circostanze. Questa sarebbe stata un'ottima occasione per presentare ed illustrare delle opere che lo studioso scandinavo evidentemente aveva a cuore e che, a causa dei trascorsi tribolati, erano rimaste pressoché sconosciute in Italia.

Quelle stesse sculture, per una serie fortuita di circostanze, si trovavano al tempo in deposito temporaneo al Museo Nazionale di arte Orientale, che faceva capo allo stesso ISMEO.⁷³ Quando la



Bodisattva, Qi Dynasty (VI sec.), donato da Osvald Sirén al Museo nazionale di arte orientale, Roma
(Foto: Museo di Arte Orientale di Roma).

⁶⁹Lettera di Giuganino a Sirén, 19 novembre 1959: «Il prof. Bussagli ci ha comunicato che il conferimento della laurea honoris causa è stato fissato il 19 dicembre e che Lei è gentilmente disposto, in quest'occasione, a tenere una conferenza al nostro Istituto [...]. Mi è poi assai gradito ringraziarLa vivamente, anche a nome del Prof. Tucci [...], di aver pensato di dare all'IsMEO la Sua conferenza ed insieme di voler offrire un bronzo cinese che arricchirà le collezioni dell'IsMEO, e costituirà un ricordo fra i più cari della nostra lunga amicizia».

⁷⁰ Lettera di Tucci a Sirén, 24 dicembre 1959: «Le sono oltremodo grato per il dono generoso che ha voluto fare al nostro Istituto [...]. La pregiatissima statuette del Bodisattva che ha voluto donarci arricchisce le nostre collezioni con un pezzo di grande valore; ma per me personalmente questa bella opera d'arte ha anche un altro e più profondo significato, poiché è l'eloquente testimonianza della Sua benevolenza verso di noi, ed una nuova prova della costante e fedelissima amicizia con cui Lei ci onora da oramai molti anni». Oggi parte del museo delle civiltà nella nuova sede dell'Eur a Roma.

⁷¹ «A Reconstruction of a Great Collection of Chinese Sculpture», «East and West», 11, 2-3, 1960, pp. 75-93.

⁷² Gli incontri sono registrati da Cesarina Gualino sul suo diario. Ringrazio Beatrice Marconi per aver richiamato la mia attenzione su questa informazione.

⁷³ Il Museo era stato istituito con decreto presidenziale n.1410 del 3 ottobre 1957, pratt.1455, fasc.2, sfasc.1, p.55, in Archivio storico della Banca d'Italia, Villa Huffer (ASBI). Il prestito temporaneo delle prime 11 sculture viene deciso nel 1950, quando le opere appena restaurate vengono trasferite al Museo. Lettera di Menichella (Governatore della Banca d'Italia) al direttore dell'Istituto Centrale del Restauro, 1° aprile 1950, pratt.1455, fasc.2, sfasc.1, p.46, in ASBI. Delle 22 opere venute in deposito presso il Museo nel corso degli anni, 14 vengono riconsegnate alla Banca, 3 sono

Banca d'Italia, nel 1931, aveva sequestrato i beni di Gualino, la maggior parte delle opere di sua proprietà – tranne una sezione di cento opere donate allo Stato italiano nel 1928 – furono alienate per poter ripagare i creditori dell'imprenditore, e disperse tra numerosi musei e collezionisti privati.⁷⁴ Nel 1934, quando la maggior parte del patrimonio era stata ormai liquidata, si procedette a stabilire una nuova stima delle opere rimaste, che portò ad un forte ribasso nelle quotazioni di tutte le opere, tranne di quelle orientali, il cui pregio fu riconosciuto pur tenendo conto dello scarso richiamo sul mercato antiquario del momento.⁷⁵ La banca, seguendo il consiglio dello stimatore Ottavio Marini, acquistò le opere, le quali ancora oggi fanno parte del suo patrimonio artistico. In seguito all'acquisto, nel 1946, l'istituto di credito fece trasferire le opere da Torino, dove Gualino aveva avuto la sua residenza, a Roma, presso la Sede Centrale della Banca d'Italia. Durante il trasporto avvenne però che molte di esse furono gravemente danneggiate, a causa di un incidente stradale, in cui rimase coinvolto il convoglio che le trasportava.⁷⁶ Per alcune opere le conseguenze furono disastrose, tanto che per molti anni giacquero in frantumi presso l'Istituto Centrale del Restauro a Roma. Solo grazie ad un meticoloso e dispendioso intervento dei restauratori, che consentì di recuperare diligentemente i minuti frammenti, le opere ritrovarono la loro integrità, in alcuni casi ad ogni modo decisamente compromessa.⁷⁷

Quando Sirén tornò a Roma per la sua ultima conferenza, ebbe quindi modo di rivedere alcune di quelle sculture cinesi che all'inizio della sua carriera di sinologo egli aveva profondamente studiato ed illustrato. Grazie proprio alla sistematicità con cui Sirén aveva sempre gestito il proprio materiale di studio, egli poté recuperare delle fotografie che ritraevano le opere compromesse nel loro aspetto originario,⁷⁸ foto che risultarono particolarmente importanti per quelle opere che, non essendo state incluse né nei cataloghi della collezione Gualino né nei manuali di Sirén, non erano mai state prima illustrate.⁷⁹

ancora in attesa di ritiro al Museo all'inizio del 1966 e per 5 opere viene prolungato il deposito. Lettera di M. de Siro e C. Pirovine all'ISMEO, 4 marzo 1966, pratt.1455, fasc.2, subfasc.1, p.18, in ASBI.

⁷⁴ Fini, "Per una biografia...", cit., 253–256; Paola Mortari Vergara Caffarelli, "Chinese Art", in *Bank of Italy, Art Collections in Palazzo Koch*, Electa, Milano 1982, 73–77; Carlo Maria Suriano, "Chinese Sculpture from the Gualino Collection", «Orientations», vol. 26, no. 4 (April 1995): 37–47.

⁷⁵ Ottavio Marini, Elenco dei quadri di provenienza della liquidazione Gualino di proprietà della Banca d'Italia rimasti invenduti (2 aprile 1937) pratt. n. 1455, fasc.1, p.9–10, in Archivio storico della Banca d'Italia (ASBI).

⁷⁶ Lettera di Domenico Caldana al Governatore della Banca d'Italia, 9 e 17 ottobre 1946, pratt.1455, fasc.8, p.6 e 8; fonogramma del direttore della filiale di Grosseto, 23 ottobre 1946, 11.10 p.m., pratt.1455, fasc.8, p.15: "Fonogramma urgentissimo. Informare che detto autocarro partito da Torino diretto Roma con valori artistici si è incendiato presso Grosseto al Km. 195 distruggendo grandissima parte dei valori."

⁷⁷ Restauratore Michelangelo Cagiano, Relazione sul recupero dei frammenti scultorei sul sito dell'incidente, 16 febbraio 1948, pratt.1455, fasc.2, sfasc.2, p.76–78; lettera di Cesare Brandi (direttore del ICR) a Luigi Einaudi (Governatore della Banca d'Italia), 18 settembre 1947, pratt.1455, fasc.2, sfasc.2, p.96, in ASBI. "Mi è doveroso informare V.E. che gli oggetti della collezione Gualino, danneggiati nel noto incidente, sono qui giunti all'Istituto e che in questi giorni se ne è iniziato il restauro. Assicuro che l'esecuzione tecnica dei lavori sarà curata secondo i canoni scientifici..."; Nota sull'ispezione al ICR sui metodi di restauro di Luigi Suttina (Banca d'Italia) a Luigi Einaudi, 25 gennaio 1948, pratt.1455, fasc.2, sfasc.2, p.92, in ASBI. "Gli oggetti restaurati...che erano ridotti in frantumi, rivivono nell'aspetto primitivo, sembra quasi ad opera di un miracolo, nonostante qualche lacuna che, abilmente mascherata con un metodo particolare, è difficile rilevare."

⁷⁸ Copia della lettera di Sirén a Lanciotti, 15 marzo 1960, in SA: «Many of the Gualino sculptures exists also in splendid large photographs made before the war, I believe, and I am including some from which you may judge the great difference in quality [...] some of the repaired sculptures [...] should be reproduced not only in their present state, but also in the state in which they were photographed before the war [...] I also include early photographs of the large stele which is now in the ISMEO Museum».

⁷⁹ Per esempio, Sirén offrì la fotografia del *Bodisattva Northern Qi Dynasty*, identificabile con la "statua di Buddha in pietra, arte cinese della dinastia T'ang" importato da Gualino nel 1928 e che non era stata inserita nel catalogo della

Conclusioni

Pur ripercorrendo solo brevemente gli eventi, da quanto qui presentato emerge in tutta la sua importanza il ruolo di Sirén rispetto all'ISMEO e in generale allo sviluppo della sinologia italiana: egli aveva fornito una solida base per lo sviluppo scientifico e internazionale dell'Istituto e, con il suo carattere ambizioso, puntiglioso ed estremamente geloso dei suoi studi, poté porsi alla guida dell'Istituto con un senso di benevola protezione.⁸⁰ Va però riconosciuto che il suo contributo non si limitò a fornire conoscenza, esperienza, metodi e strumenti di studio, ma si manifestò anche in termini di patronato e supporto morale. Nel proporre il collega all'onorificenza accademica, Tucci fu infatti mosso da un senso di rispetto e riconoscimento da egli stesso individuato, nella descrizione dell'incontro con Sirén, come "uno dei migliori benefici di cui l'Istituto ha goduto fin dalla sua fondazione".

La laurea onoraria rappresenta però un riconoscimento che va oltre l'ambito sinologico e riguarda più in generale i contributi interdisciplinari di Sirén all'Italia, alla sua storia dell'arte, al suo collezionismo e allo sviluppo di discipline accademiche: il conferimento di questo riconoscimento rappresenta il coronamento ufficiale di un rapporto con l'Italia continuamente rinnovato, diversificato per aree di interesse e interlocutori, che ebbe una durata di oltre mezzo secolo.⁸¹ La laurea venne infatti conferita su proposta "dei colleghi Tucci e Venturi", un orientalista e uno storico dell'arte italiana, in modo che sia l'Università che l'ISMEO collaborarono all'organizzazione delle celebrazioni.⁸² Infine, da questo quadro non solo emergono le contaminazioni che caratterizzarono la professionalità di Sirén, ma più in generale esso dimostra come l'importanza della rete di contatti professionali, internazionali ed interdisciplinari, costituisca una prospettiva di analisi significativa e indispensabile, per poter delineare al meglio una biografia intellettuale.

collezione pubblicato in quell'anno. A differenza di altre opere che ugualmente non erano state illustrate nel catalogo di Gualino, questa scultura non era apparsa neanche nei cataloghi di Sirén pubblicati negli anni Venti. La fotografia dell'opera nelle sue condizioni pristinè appare invece nell'articolo di Sirén "A Reconstruction...", cit., 89.

⁸⁰ Per esempio, la copia della lettera di Sirén a Tucci del 5 aprile 1960, in SA, in cui ancora una volta egli ribadisce l'apprezzamento per il lavoro svolto dall'Istituto e la sua personale adesione: «[...] regarding the catalogue of the collection of Chinese antiquities of the King of Sweden, which you recently received, I can only say that it was sent to you in return for the beautiful photographs which your Institute supplied to the King and as a token of his great esteem for the work in the Chinese field that has been accomplished in your Institute. I am sure that the King would be pleased to receive a letter from you and if you want to add in your letter that I have done my best to co-operate in your efforts to make Chinese art better known and appreciated in Italy, it will no doubt serve a good purpose».

⁸¹ "In riconoscimento degli alti meriti acquisiti nel campo degli studi storico-artistici", nella lettera di Angelo Monteverdi, preside della facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Roma, a Sirén, 20 marzo 1959, in SA.

⁸² "Caro amico, La sua gentilissima lettera per la quale m'informa che la Facoltà di lettere dell'università di Roma mi ha onorato con il titolo di doctor honoris causa mi è giunta ieri sera, e prendo questa occasione per esprimere a Lei, come vecchio amico e pure come portavoce della Facoltà, i miei più vivi ringraziamenti per questo prezioso onore. Mi sento legato con tanti fili di studi intellettuali e devozione artistica alla cultura italiana, antica e moderna, e perciò particolarmente toccato dal fatto che i miei lavori nel campo dell'arte orientale e italiana sono trovati degni di tale distinzione." Lettera inviata da Osvald Sirén a Lionello Venturi il 26 febbraio 1959, in SA.

Tre liriche di Terttu Jurvakainen
(traduzione di Esko Karppanen)

fiori notturni

con un gran pennello dipinti
sulle tenebre affondanti

esistono solo un istante
come respiri leggeri

e poi
come tutti noi

chissà!
(2012)

tu sei sepolto
nel mio corpo
nella mia tomba profonda

per vivere in eterno
(1980)

esiste qualcuno
che fa accendere le stelle nei tuoi occhi

qualcuno
che non c'è

che non si vede?
(2017)

L'ARTISTA MARIO MERZ E LA SUA INSTALLAZIONE FIBONACCI 1-55 A TURKU

Lorella Scacco

Università di Turku

lorella.scacco@utu.fi

Introduzione

La tradizione di avere delle sculture pubbliche caratterizza da molti anni la città finlandese di Turku. Uno dei primi monumenti scultorei per abbellire lo spazio urbano fu la statua dedicata allo scrittore finlandese Henrik Gabriel Porthan, realizzata dallo scultore svedese Carl Eneas Sjöstrand e posta nella "Grande piazza vecchia" (Vanha Suurtori) nel 1864.¹ Sulla scia di questa tradizione, nel 1993 la città di Turku decise di portare avanti un ampio e ambizioso progetto dal titolo "Turku – Città Europea di Scultura", con l'intento di scegliere artisti, per lo più internazionali, a cui commissionare opere d'arte da porre in vari punti, dalle rive del fiume Aura ai parchi, dai ponti agli spazi industriali. Il primo direttore artistico di questo progetto europeo fu Amnon Barzel,² allora direttore del Centro Luigi Pecci di Prato, figura cruciale per il contatto con gli artisti, che del resto aveva curato una personale di Mario Merz nel 1990 a Prato, dal titolo *Lo spazio è curvo o diritto*. Alla sua direzione seguì quella della direttrice del Museo Wäinö Aaltonen (Wäinö Aaltosen Museo, Turku), Päivi Kiiski. Tra gli artisti invitati all'iniziativa emerge dunque la personalità di Mario Merz (1925-2003), già noto a livello internazionale in quel periodo, che il 20 dicembre 1993 firmò il contratto per l'esecuzione della sua installazione luminosa a Turku. Nei documenti di archivio del Museo Wäinö Aaltonen si legge che il lavoro fu concepito dall'artista come metafora dell'umanità: l'eterna brama dell'uomo di cercare ordine e significato nel caos.³

L'artista Mario Merz

Nato a Milano il 1° gennaio 1925, dopo la maturità Merz si iscrisse alla facoltà di medicina, per lasciare ben presto gli studi universitari, intenzionato a dedicarsi all'arte. Dopo un esordio informale, l'artista propose forme sia vegetali che spiraliformi e la figura umana attraverso un denso impasto materico. Già nei primi anni di pittura si possono categorizzare due principali temi iconografici: la natura e il mondo del lavoro.⁴ Nei dipinti degli anni '50 egli rappresentò spesso una figura come quella del saldatore, che indossa la maschera protettiva o che tiene gli strumenti del lavoro, come nella piccola tempera (1956) che si intitola appunto *Saldatore*, o nel grande dipinto ad olio dello stesso periodo, documentando come fin dall'inizio del suo percorso artistico fosse interessato alla cerchia dei lavoratori. D'altronde, l'artista trascorse il suo periodo di formazione perlopiù a Torino, sede della Fiat e dunque città abitata prevalentemente da operai, nel periodo postbellico e della ricostruzione, particolarmente difficile in Italia.

Merz abbandona presto la pittura per dedicarsi all'aspetto processuale della creazione artistica, utilizzando i materiali più diversi: dalla cera al vetro, dal metallo agli arbusti, dai giornali ai tubi fluorescenti al neon e alla frutta, per arrivare a realizzare delle complesse installazioni. L'opera d'arte diventa così "un manufatto polimaterico perché intende sfuggire alle definizioni canoniche,

¹ K. Katiskoski, *Foreword*. 19.11.2000, nel catalogo a cura di K. Katiskoski e J. Karppanen, *Turun ympäristötaiideprojektin teokset : 14 kohdetta kaupunkiuuassa = Åbo miljökonstprojekts konstverk : 14 objekt i stadsbilden = Environmental art works in Turku : 14 objects in the cityspace*, Wäinö Aaltosen museo, Turku 2001.

² *Ibidem*.

³ Definizione presente nel testo introduttivo e nel comunicato stampa, raccolti nell'ambito delle mie ricerche presso l'archivio del Wäinö Aaltosen museo di Turku (fine agosto 2019).

⁴ G. Verzotti, *Mario Merz. L'artista e l'opera, materiali per un ritratto*, Marinotti, Milano 2018, p. 16.

come pittura, scultura, bassorilievo”, scrive il critico d’arte Giorgio Verzotti, “per diventare una proiezione della sensibilità moderna.”⁵

Anche se l’utilizzo del neon corrisponde da parte sua a un riflesso della nuova società degli anni ’60, dove compaiono sempre più fanali e insegne luminose, il neon è per Merz anche energia, vitalità, un equivalente del segno grafico che viene dalle linee dinamiche della pittura futurista, quelle che visualizzano in Giacomo Balla la velocità delle automobili e delle motociclette, ma che presuppongono il dinamismo universale.⁶ Questa influenza deriva dallo studio appassionato che Merz rivolse alla storia dell’arte, durante la sua gioventù.

Tra la fine degli anni ’60 e i primi ’70, Merz diventò uno tra i più significativi interpreti dell’Arte Povera, un movimento artistico nato nel 1967 che si poneva contro i valori di una società tecnologicamente avanzata e aveva come obiettivo la rivalorizzazione dell’azione, del contingente, dell’archetipo come unica possibilità d’arte. Materiali industriali e componenti naturali coesistono nelle opere di Arte Povera, la cui definizione venne enunciata nel settembre del 1967 dal curatore Germano Celant che riunì a Genova, nella galleria La Bertesca, sei artisti: Alighiero Boetti, Luciano Fabro, Jannis Kounellis, Giulio Paolini, Pino Pascali, Emilio Prini. Qui vennero esposti carbone, terra, e addirittura l’aria dall’artista Prini, insieme al ferro e all’eternità.⁷ A questo movimento si avvicinarono più tardi sia Mario Merz che Michelangelo Pistoletto.

Le installazioni di Merz, che si basano su concetti ricorrenti, sono state da lui rielaborate in numerose varianti nel corso della sua vita: dagli *Igloo* agli oggetti trapassati al neon, dalla serie dei tavoli e delle strutture aggettanti alle spirali basate sulla progressione numerica di Fibonacci, fino all’utilizzo di *videotape* e registrazioni. Esempio l’uso, a partire dal 1968, della forma dell’*Igloo*, inteso sia come riferimento ad una architettura semplice e nomadica, che al globo terrestre e alla cupola celeste. In questo contesto, l’utilizzo negli *Igloo* delle fascine, che si collegano ai suoi ricordi della campagna svizzera (dove aveva trascorso alcuni anni), riflette in particolare l’interesse di Merz per esse, “in quanto elementi reali di una natura organizzata dal lavoro umano”⁸, con un ritorno dei temi della natura e del lavoro.

Negli anni ’80 Merz riprenderà a dipingere, con grandi tele grezze o lenzuoli dipinti in cui rappresenta forme vegetali o animali preistorici in modo fortemente espressivo, riprendendo alcune peculiarità informali della sua fase iniziale.

La successione di Fibonacci

Fin dal 1970 Mario Merz impiegò la successione di numeri naturali elaborata dal matematico Fibonacci, nelle sue installazioni e nei suoi disegni. Perché la scelta di questa sequenza numerica da parte dell’artista? La successione di Fibonacci interessa a Merz sia dal punto di vista della teoria della crescita, che in quanto espressione di relazioni sociali e di scambio. Analizzando la ricerca dello studioso pisano, Merz la descrisse così:

Fibonacci è pervenuto alla proliferazione numerica grazie ai suoi studi biologici, che erano pratici, piuttosto che attraverso degli studi matematici. [...] il libro che egli scrisse nel 1202 colloca i suoi esperimenti in una cornice scientifica. Fece prolungate osservazioni sui conigli, accoppiandoli, registrando in che proporzioni si riproducevano. Invece di usare la matematica astrattamente, anticipò gli studi sulla riproduzione cellulare della moderna biochimica. [...] Ai tempi di Fibonacci questo aspetto astratto di ciò che noi chiamiamo matematica non esisteva. Sembra però che egli si sia mosso allo stesso tempo verso una forma di chiarificazione e di astrazione,

⁵ *Ivi*, pp. 34-35.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 34.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 38.

⁸ *Ivi*, p. 25.

adottando i numeri arabi che erano più veloci ed espressivi del sistema numerico romano. Era stato fatto prigioniero dai pirati arabi e portato in Algeria. Fu lì che, frequentando gli ambienti di corte in cui era riuscito ad introdursi, apprese il sistema numerico dei filosofi arabi.⁹

Nel Duecento il matematico toscano Leonardo Pisano Bogollo (1175 circa – 1235 circa), detto Fibonacci e noto anche come Leonardo Pisano, aveva infatti individuato nel ritmo elaborato, in cui ogni cifra è la somma dei due precedenti, i processi di sviluppo del mondo organico. Si può affermare che nella successione di Fibonacci non ci siano limiti spaziali, perché lo spazio diventa infinito. Tale sequenza, che in geometria si attua in spirali, rimanda a un concetto di crescita e di ritorno ciclico dello spazio-tempo, trasmettendosi come una legge strutturale della natura.

Mario Merz trova una corrispondenza tra i numeri di Fibonacci e il corpo umano, nel senso che

i numeri di cinque in cinque si ripetono, sono vegetativi e biologicamente naturali, dato che hanno una specie di padre e madre precedenti per poter fare il figlio seguente. Così questi numeri spesso hanno una corrispondenza con le proliferazioni degli elementi naturali e dei nostri elementi: per esempio noi abbiamo cinque dita, due occhi, un naso, cioè abbiamo 1,2,5 ed è facilmente riconoscibile questo numero che sorpassa sé stesso in senso divaricante.¹⁰

Gli esseri viventi si sviluppano secondo una crescita esponenziale, che si può riassumere nella figura della spirale, motivo ricorrente in molte culture e denso di simbolismi, che si può rilevare nelle formazioni naturali più piccole e comuni, come le chioccioline e le conchiglie, quanto in quelle più smisurate e lontane dalla società umana, come i sistemi stellari. A proposito delle chioccioline, Merz realizzerà nel 1970 un *videotape* in bianco e nero dal titolo *Lumaca*, per il progetto del gallerista tedesco Gerry Schum dal titolo *Identifications*. Qualche anno dopo le immagini del mollusco terrestre e della spirale ritorneranno simbolicamente nel dipinto, anche questo intitolato *Lumaca*, del 1976, realizzato con creta e tempera sulla tela grezza dove risalta, al centro, un guscio autentico di chiocciola.

Come scrive Verzotti citando le stesse parole dell'artista, "[i]l pensiero, per Mario, si muove a spirale, non è mai rettilineo, ed è «un nucleo sconosciuto e carico di polarità opposte»".¹¹ Così nel 2003 una spirale lunga 50 metri con i primi numeri della serie Fibonacci è stata posta da Merz nel Foro di Cesare, il primo foro dell'Urbe costruito nel I secolo a.C., poi destinata al Museo d'arte contemporanea di Roma (MACRO). La genesi di questa installazione fu molto sofferta poiché l'artista dovette confrontarsi con la storia millenaria, come leggiamo nel ricordo di Ludovico Pratesi:

In una giornata d'autunno del 2002, animata da un vento forte ma rabbuiata da un cielo plumbeo, che rendeva l'aria di Roma pesante e malinconica, Mario Merz era affacciato al parapetto del foro di Traiano, lo sguardo fisso rivolto ai ruderi. Per trovare una relazione con archi, colonne, statue, templi e botteghe. Pietre corrose dal tempo, cariche di storie e memorie millenarie. Erano lì da centinaia di anni. Come dialogare con loro, senza disturbarne il silenzioso rigore? Mario le guardava e rifletteva. Per un attimo, il suo volto era anch'esso pietra, storia e memoria.¹²

La spirale è dunque concetto figurato di espansione del pensiero umano e del tempo storico. Anche

⁹ Dall'intervista con S. Pagé e J. C. Amman, in G. Celant (a cura di), *Mario Merz*, Solomon R. Guggenheim Foundation- Electa, New York - Milano 1989, p.155.

¹⁰ G. Verzotti, *Mario Merz*, op. cit., p. 67.

¹¹ *Ivi*, p. 49.

¹² L. Pratesi, *A Mario, per sempre*, nel catalogo *Memoriale dal Convento. Mario Merz*, mostra presso il Convento dei Servi di Maria a Monteciccardo, 24 luglio-25 ottobre 2009, p. 6.

in questa installazione al neon blu appaiono i primi numeri della successione Fibonacci, di cui Merz scrive che “si riproducono, come fanno gli esseri umani, le api o i conigli; [...] la serie è vita, è matematica in espansione, mentre la serie numerica consueta, uno, due, tre, quattro, è l’enumerazione di elementi già morti.”¹³

Già nel 1972 Merz, quasi a sottolineare il concetto di vita nella successione Fibonacci, aveva realizzato *Senza titolo (Una somma reale è una somma di gente)*, una serie fotografica che mostra una “azione di riempimento spaziale” riferita alla mensa di una fabbrica (nei pressi di Napoli) che si affolla gradualmente di operai rispecchiando la successione numerica del Pisano, evidenziata da numeri al neon collegati alle foto; l’opera si allarga anche alla sfera sociale, riprendendo uno spaccato storico dell’Italia e alludendo all’importanza del tavolo come luogo di condivisione. L’artista ha riproposto la stessa azione anche in una trattoria a Torino e in *pub* a Londra.

Poiché in natura le minuscole infiorescenze al centro del girasole sono disposte lungo due insiemi di spirali, che girano in senso orario e antiorario seguendo i numeri di Fibonacci, Merz afferma che “[l]a natura è l’arte del numero”, affidandosi così a una enumerazione che in un certo senso sgorga dalla natura stessa, che potremmo dire esista “da sempre”, segretamente, e si consegna all’esperienza attraverso una sistematizzazione che la porta alla nostra coscienza. Infine, si può affermare che la successione di Fibonacci sia stata adottata da Merz per superare la centralità del soggetto, come in un movimento dialettico, ma anche per aprire all’infinito.¹⁴

L’installazione di Merz a Turku

Mario Merz, nella sua installazione a Turku, sembra riunire alcune costanti della propria ricerca artistica, in modo esemplare, ovvero l’interesse per l’universo del lavoro, l’uso del tubo al neon, la successione di Fibonacci.

Se il metodo lavorativo dell’artista, secondo il critico Giorgio Verzotti, “partiva dall’accettazione delle condizioni oggettive, ambientali, poste dal contesto in cui si trovava ad operare, con l’intenzione però di superarne i limiti, o di farli giocare in favore dell’opera”,¹⁵ si può affermare che egli abbia rapidamente individuato le potenzialità della vecchia ciminiera di Turku, risalente al 1908. Päivi Kiiski, ex direttrice del Museo Wäinö Aaltonen, dichiara che l’artista individuò senza indugio dove posizionare il suo intervento artistico, durante il loro giro di perlustrazione in città.¹⁶ La ciminiera venne probabilmente scelta da Merz perché simbolo di un luogo di lavoro e di urbanizzazione. Più tardi, un articolo sulle colonne dell’*„Herald Tribune”* (16-17 aprile 1994) dal titolo *In Finland, Concepts for Urban Life*, sottolineava l’importanza dell’arte nello sviluppo dei centri urbani in Finlandia, citando proprio l’esempio dell’installazione dell’artista italiano a Turku, insieme ad una sua foto.¹⁷

L’installazione, che fu realizzata grazie al sostegno economico della società per azioni Telefakta, è alta 40 metri ed è formata in totale da 66 tubi al neon per un peso di 35 chilogrammi. Ogni numero è alto circa due metri e il neon ha un diametro di 24 millimetri, che include quello della protezione acrilica. Il tubo al neon di colorazione rossa è stato prodotto in Finlandia dalla società Kymppineon.¹⁸ La successione di Fibonacci fu esposta più volte da Merz in ambienti architettonici interni ed esterni,

¹³ G. Verzotti, *Mario Merz, op. cit.*, p. 68.

¹⁴ *Ivi*, p. 70.

¹⁵ *Ivi*, p. 26.

¹⁶ Intervista di chi scrive a Päivi Kiiski (1° settembre 2019).

¹⁷ Articolo consultato da chi scrive presso l’archivio del Wäinö Aaltonen museo (agosto 2019).

¹⁸ Informazioni raccolte da chi scrive presso l’archivio del Wäinö Aaltonen museo (agosto 2019).

come nel 1971 lungo la rampa interna spiraliforme del Museo Guggenheim di New York, nel 1984 sulla cupola della Mole Antonelliana di Torino e nel 1990 sulla Manica Lunga del Castello di Rivoli. Nel 2000 l'artista realizzerà un'altra installazione, su una ciminiera simile a quella di Turku, per il Centro Internazionale di Arte della Luce (Zentrum für Internationale Lichtkunst) di Unna in Germania: in questo caso il colore scelto per il neon sarà il blu, probabilmente per distinguere questa dall'altra installazione in Finlandia. Secondo lo studioso Jukka Sihvonen, la scelta di una cromia rossa-arancio da parte dell'artista nell'installazione di Turku è legata al mondo pubblicitario.¹⁹ In generale, si può affermare che Merz usò maggiormente il neon di colorazione blu, che ricorda il colore della fiamma di un fornello, quando non tubi dipinti di bianco e, più raramente, neon di colorazione rossa.²⁰

Con Merz il tubo del neon ha attraversato gli oggetti di uso comune, come in *Ombrello* del 1967, perché secondo l'artista le opere d'arte devono essere vissute al pari dei mobili di casa, il tavolo o le sedie, devono essere riconosciute nel loro valore di cose che interagiscono con la nostra quotidianità e la influenzano. Con il flusso di energia e di luce che trapassa l'oggetto e ne annulla la funzione, l'artista intende attivare una sua ulteriore dimensione, di tipo poetico ed emblematico: il critico d'arte Bartolomeo Pietromarchi ricorda pertanto come "il flusso di energia introduca una temporalità sconfinata e mitica, che entra in collisione con la durata quotidiana, mondana e storica dell'oggetto di uso comune",²¹ perché per Merz tutto è legato e tutto è organico.

Le due installazioni con la successione Fibonacci, sulle ciminiere di Turku e Unna, sembrano rievocare le parole di Merz quando scrive che "[l]a pianta prolifica... il suo spazio di crescita si versa nello spazio infinito... il suo spazio di crescita si versa nel tempo infinito... numeri che proliferano sollevandosi nel vuoto... da uno a infinito... numeri che proliferano intorno all'albero del vuoto."²² La forma cilindrica della canna fumaria potrebbe essere così associata all'idea del tronco d'albero che si erge sullo sfondo del cielo, a mostrare la propagazione numerica. In tal modo la crescita organica e biologica si associa a quella produttiva dell'umanità.

Come afferma la studiosa Carolyn-Christov Bagarkiev, Merz ha creato opere che stimolano una comprensione soggettiva della materia e dello spazio, ha permesso una esperienza di energia primaria presente in tutti gli aspetti della vita, sia le forze basilari fisiche della natura e dell'elettricità, che gli elementi fondamentali della natura umana, come vitalità, memoria e emozione.²³

La vita quotidiana, il mondo del lavoro, l'inurbamento, la crescita della popolazione, l'idea di energia: tutti questi concetti si riuniscono nella installazione di Merz a Turku e si offrono alla vista dei cittadini. Dopo quasi trent'anni dalla sua inaugurazione, l'installazione *Fibonacci 1-55* è ormai diventata un punto di riferimento per chi vive nell'area di Port Arthur (comunemente detta Portsa) e del Porto (Satama), ma non solo. L'installazione è infatti visibilissima dal centro della città e funge da contraltare al campanile del medievale Duomo di Turku.

¹⁹ J. Sihvonen, *Public Art and Time*, nel libro *Machineries of Public Art*, a cura di J. Ruohonen e A. Kihlman, University of Turku – Publications in Art Studies, 2013, p. 120.

²⁰ Cfr. C.-C. Bagarkiev, "Renderai grazie che la notte è consumata:" le parole nell'arte di Mario Merz, nel catalogo *Mario Merz*, (a cura di P. G. Castagnoli, I. Giannelli, B. Merz), Fondazione Merz, Torino 2006, p.166.

²¹ B. Pietromarchi, *Città irreale*, nel catalogo della mostra *Mario Merz. Città Irreale*, Venezia, Gallerie dell'Accademia, 8 maggio-22 novembre 2015, p.19.

²² M. Merz, *Voglio fare subito un libro*, 2ª edizione, vol. I, hopefulmonster, Torino, 2005, p. 78.

²³ Cfr. C.-C. Bagarkiev, "Renderai grazie...", *op. cit.*, p. 150.



L'installazione di Merz a Turku (immagine di pubblico dominio, By JIP - Own work, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=42809007>).

STEPHEN SOMMIER E LA CONOSCENZA DELLA SIBERIA NELL'ITALIA UMBERTINA

Stefano Andres

Università di Pisa

stefano.andres@virgilio.it

Arriveremo in Asia

Completamente soli ci allontaneremo

Attraversando pianure bianche di gelo

E nella notte viaggeremo

Fino ai confini dell'Asia

Arriveremo in Asia (Angelo Branduardi)

Una novità editoriale del 1885

Nell'anno 1885, in piena età umbertina, in Italia è in corso un ciclo di rapida industrializzazione e modernizzazione. Agostino De Pretis riveste il ruolo di presidente del consiglio, la nazione ha aderito da poco alla Triplice alleanza con gli Imperi di Germania e Austria-Ungheria e sta per iniziare la propria avventura coloniale; lungo la Penisola vengono registrati gli ultimi focolai di una paurosa epidemia di colera che aveva già mietuto quasi 18.000 vittime. All'estero si segnala l'arrivo a New York della Statua della Libertà donata dai Francesi, Pasteur sperimenta con successo il vaccino antirabbico e a Parigi si spegne Victor Hugo. In campo letterario escono in quei mesi *Bel Ami* di Maupassant, *Germinal* di Zola, *Tartarin sur les Alpes* di Daudet e *The Bostonians* di Henry James, mentre Fogazzaro dà alle stampe il romanzo *Daniele Cortis*.

Nel frattempo, un commerciante di origine tedesca, Ermanno Loescher, da alcuni anni attivo nel nostro Paese e già accreditato nell'ambiente intellettuale come libraio abile e aggiornato¹, pubblica un corposo tomo di circa 650 pagine dotato di numerose illustrazioni e carte geografiche intitolato: *Un'estate in Siberia fra Ostiacchi, Samoiedi, Sirieni, Tatari, Kirghisi e Baskiri*, scritto da Stefano Sommier.

Stephen (Carlo Pietro Stefano) Sommier era un intellettuale eclettico - naturalista, botanico, etnologo, antropologo - in quel periodo già di buona fama, destinato a divenire un protagonista della cultura italiana post-unitaria². Fiorentino ma con genitori di origine francese (era nato nel 1848 nel capoluogo toscano e viveva in una storica dimora posta nel signorile Lungarno Corsini, presso il ponte di Santa Trinita), aveva beneficiato di una solida educazione, pur facendo studi irregolari per motivi di salute. Membro fin dalla sua fondazione della Società Botanica Italiana e della Società Italiana di Antropologia ed Etnologia, nel 1878 partecipò con Paolo Mantegazza, il "padre/padrone"

¹ M.I. Palazzolo, s.v. *Loescher, Ermanno*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXV (2005), pp. 409-412.

² Cfr. R. Pampanini, *Stefano Sommier*, in *Nuovo Giornale Botanico Italiano*, XXIX (1922), pp. 5-28; F. Cortesi s.v. *Sommier, Stefano*, in *Enciclopedia Italiana*, Roma 1936, XXXII, p. 133; F. Rodolico, *Naturalisti esploratori dell'Ottocento italiano*, Le Monnier Firenze 1967, pp. 249-267; S. Mazzotti, *Esploratori perduti. Storie dimenticate di naturalisti italiani di fine Ottocento*, Codice Edizioni Torino 2011, pp. 200-204; P. Brugnoli, *In viaggio con Sommier*, in *Settentrione*, XVII (2005), pp. 66-74; F. Surdich, s.v. *Sommier, Carlo Pietro Stefano (Stephen)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XCIII (2018), pp. 265-267. A dimostrazione della fama che aveva ottenuto per meriti scientifici, il Sommier, oltre che membro onorario delle principali accademie scientifiche straniere, divenne anche rappresentante all'estero della Società Geografica e della Società Botanica italiane e nel 1907 conseguì la laurea *honoris causa* in medicina ad Uppsala. La sua imponente produzione scientifica annovera ben 138 fra pubblicazioni e comunicazioni di botanica, 37 a carattere geografico, antropologico e etnografico. Morì a Firenze nel gennaio del 1922. Della sua attività di raccogliatore ci rimangono l'Erbario (conservato presso l'Erbario Centrale di Firenze), le collezioni donate ad altri importanti istituti quali quelli di Napoli, Roma e Palermo, oltre ai numerosi campioni scambiati con i suoi numerosi corrispondenti ed i materiali di interesse etnografico raccolti nel corso dei suoi viaggi e donati al Museo Antropologico di Firenze (cfr. M. Zavattaro, *Le collezioni etnografiche del Museo di Storia Naturale di Firenze: storia e prospettive museologiche*, in *Museologia Scientifica*, VIII (2014), pp. 56-66).

dell'antropologia italiana del secondo Ottocento³, a una fortunata spedizione scientifica in Lapponia, una delle ultime terre vergini europee, la quale aveva avuto una certa eco nella comunità scientifica internazionale⁴.

Il 21 giugno del 1880 era invece partito in solitaria da Mosca verso il cuore della Siberia. Da Tobolsk, sfruttando la via dei grandi fiumi, arrivò fino alle foci dell'Ob, attraversando regioni scarsamente esplorate, in cui in precedenza pochissimi occidentali si erano avventurati. Tornato a Tobolsk, sempre lungo le vie fluviali era giunto fino alle steppe dei Kirghisi attraverso gli Urali meridionali per poi rientrare a Mosca. Nel corso del suo peregrinare approfondì la conoscenza della flora locale e raccolse informazioni sulle popolazioni native, alcune delle quali ancora sconosciute persino al governo russo. Questo in effetti era lo scopo principale del viaggio: "*esplorare uno dei più grandi fiumi*" per studiare la flora e gli indigeni che in quei luoghi abitavano (pp. 144-145).

Proprio da questa faticosa esperienza nasceva il libro pubblicato da Loescher cinque anni più tardi⁵. Il contesto storico non ci permette certo di bollare il viaggio di Sommier come un'avventura azzardata e stravagante. Siamo nel periodo delle grandi esplorazioni geografiche italiane, coincidenti con il desiderio dello Stato di sprovvincializzarsi moltiplicando contatti diplomatici e commerciali, con il manifestarsi delle ambizioni coloniali e l'esplosione del fenomeno orientalista; il periodo in cui anche il nostro Paese "*vuole uscire di casa*"⁶.

Un libro polivalente scritto per informare ed educare

Non sembra possibile approcciare il corposo tomo di argomento siberiano del Sommier prescindendo dalla figura del suo maestro e amico Paolo Mantegazza.

Positivistica di formazione, anticlericale convinto, viaggiatore, patriota, uomo politico, fisiologo,

³ Per la definizione cfr. P. Chiozzi, *Verso una "etno-antropologia" fotografica*, in S. Sommier, *Un viaggio d'inverno in Lapponia*, Clinamen Firenze 2003, pp. 115-137, cfr. p. 115. Il Sommier, per quanto riguarda la botanica, era stato invece allievo del celebre scienziato Filippo Parlatore, il fondatore dell'Erbario Centrale Italiano, per cui cfr. F. Barbagli, s.v. *Parlatore, Filippo*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LXXXI (2015), on line in www.treccani.it.

⁴ Sul viaggio in Lapponia di Mantegazza e Sommier cfr. P. Chiozzi, *Sguardi sulla Lapponia*, in *AFT. Rivista di Storia e Fotografia*, VII n. 14 (1991), pp. 15-19; S. Puccini, *Bozzetti lapponici. Il viaggio in Lapponia di Paolo Mantegazza e Stephen Sommier, antropologi*, in V. De Caprio, P. Gualtierotti (a cura di), *Giuseppe Acerbi, i Travels e la conoscenza della Finlandia in Italia, Atti del Convegno*, Vecchiarelli Manziana 2003, pp. 171-197.

⁵ Le citazioni dell'opera e le pagine di riferimento di seguito riportate sono tratte dall'unica edizione mai pubblicata: S. Sommier, *Un'estate in Siberia fra Ostiacchi, Samoiedi, Sirieni, Tatari, Kirghisi e Baskiri*, Loescher Firenze 1885. Il libro è stato tradotto in russo nel 2012 a cura di Anna Perevalova (P. Chiozzi - A. Perevalova, *Stephen Sommier: Ritorno in Siberia, 1880-2013*, in *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*, CXLIV (2014), pp. 191-197). A parte una forse modesta conoscenza di russo, il Sommier era digiuno di tutte le lingue parlate nei luoghi in cui aveva soggiornato durante il viaggio. Nello scritto compaiono in modo consistente parole in russo e nei dialetti siberiani, in corsivo ma talvolta traslitterate in modo approssimativo. Sono qui di seguito riportate nello stesso modo con cui l'autore le trascrive. Anche i nomi dei popoli sono citati nella grafia utilizzata dal Sommier, non sempre comunemente accettata o, addirittura, in certi casi oggi cambiata. L'opera meriterebbe un'analisi linguistica sulle parole straniere presenti nel testo analoga a quella già condotta sui testi del Sommier di argomento lappone per cui cfr. D. Gheno, *Digressioni ugrofinniche del botanico Sommier*, in *Settentrione*, II (1992), pp. 132-155; III (1993), pp. 80-91.

⁶ E. Millosevich, *Le principali esplorazioni geografiche italiane nell'ultimo cinquantennio*, in A.A.V.V., *Cinquant'anni di storia italiana*, Hoepli Milano 1911, I, pp. 1-43; A. Gallotta - U. Marazzi, *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, Istituto Universitario Orientale Napoli 1984; S. Puccini, *Andare lontano. Viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento*, Carocci Roma 1999, pp. 31-41; S. Mazzotti, *Esploratori perduti...*, op. cit.; F. Lowndes Vicente, *Altri orientismi. L'India a Firenze (1860-1900)*, Firenze University Press Firenze 2012; V. Catelli, *Salgari, Puccini e l'Oriente. Cultura popolare e formazione di un "immaginario" esotico collettivo*, in A.A.V.V., *Italy on the Rimland. Storia militare di una penisola eurasiatica*, Nadir Media Roma 2019, II, pp. 329-338.

antropologo, eclettico al punto di rifiutare di separare le varie specialità tra cultura umanistica e scientifica, il Mantegazza oscillava tra la ricerca d'avanguardia (era ad esempio fermamente convinto circa la necessità di affiancare l'uso della fotografia alle indagini di carattere scientifico e antropologico in quanto unico strumento per riprodurre fedelmente la realtà) e il desiderio di mettere le proprie conoscenze a disposizione del popolo⁷.

Fin dalla seconda pagina l'ombra del Mantegazza si allunga sul volume del Sommier. A prescindere dalla dedica del libro a tale illustre personaggio ("*Senatore del Regno*", come si tiene a precisare), l'autore rimarca il suo debito culturale verso quest'uomo non comune che "*ebbi la fortuna di accompagnare in un primo viaggio al Settentrione, e che mi iniziò agli studi etnologici, stimolandomi a visitare altri popoli boreali*". Ma non solo "*riconoscenza*" e "*affetto*". I gusti sinergici dei due personaggi, i comuni stimoli culturali versatili ed il medesimo metodo di studio affiorano a più riprese nelle fitte pagine dell'opera. Sotto questo profilo il viaggio siberiano ivi descritto si salda idealmente con quello lappone compiuto due anni prima insieme al proprio mentore (e quindi con il successivo libro del Mantegazza del 1880)⁸, come se l'illustre scienziato ed amico, oltre a permettergli di fare le prime esperienze sul campo di carattere antropologico ed etnografico, avesse fornito un *imprinting* formativo all'allievo (ben oltre quindi l'aspetto puramente scientifico), sulla scorta del quale il Sommier avrebbe affrontato questa ma anche le successive avventure⁹.

In piena ottica mantegazziana, siamo - in questo caso - di fronte ad un libro non rivolto ad una ristretta cerchia di esperti, bensì ad un pubblico più ampio che ben poche informazioni aveva intorno a quello spazio geografico.

Ovviamente il viaggio siberiano del 1880 dette spunto al Sommier per la produzione di vari opuscoli specialistici¹⁰ ma il volume edito nel 1885, tra fervore divulgativo e impegno pedagogico, fa sì che

⁷ Sul Mantegazza si rinvia a P. Chiozzi, *Fotografia e antropologia nell'opera di Paolo Mantegazza (1831-1910)*, in *AFT. Rivista di Storia e Fotografia*, VI (1987), pp. 56-61; W. Pasini, *Paolo Mantegazza ovvero l'elogio dell'eclettismo*, Panozzo Rimini 1999; C. Chiarelli - W. Pasini (a cura di), *Paolo Mantegazza: medico, antropologo, viaggiatore: selezione di contributi dai Convegni di Monza, Firenze, Lerici*, University press Firenze 2002; B. Fantini, *Su Paolo Mantegazza (1831-1910)*, University press Firenze 2010.

⁸ P. Mantegazza, *Un viaggio in Lapponia con l'amico Sommier*, Treves Milano 1880.

⁹ Sul Mantegazza viaggiatore cfr. in particolare S. Puccini, *I viaggi di Paolo Mantegazza. Tra divulgazione, letteratura e antropologia*, in C. Chiarelli - W. Pasini (a cura di), *Paolo Mantegazza...*, op. cit., pp. 51-76. Nell'inverno 1884-1885, poco prima della pubblicazione del libro che ci occupa il Sommier tornerà in Lapponia per raggiungere Capo Nord insieme all'amico Giovanni Cosimo Cini. L'impresa offrirà lo spunto per la pubblicazione nel 1887 di un altro libro divulgativo, dedicato addirittura ai nipoti (S. Sommier, *Un viaggio d'inverno in Lapponia* a cura di P. Chiozzi, Clinamen Firenze 2003. Cfr. anche S. Ballo Alagna, *Un naturalista italiano in Lapponia e al Capo Nord: Stefano Sommier (1848-1922)*, in *Bollettino della Società geografica italiana*, XI (1982), pp. 389-410; P. Chiozzi, *Sguardi sulla Lapponia...*, art. cit.; P. Brugnoli, *In viaggio con Sommier*, in *Settentrione*, XVII (2005), pp. 66-74). Sempre nel 1887 esplorerà gli Urali e la regione del mar Caspio (cfr. S. Sommier, *Note di viaggio. I. Esposizione Uralo-Siberiana di Ekaterinburg. Ceremissi degli Urali e del Volga. II. Mordvâ. Popolazione di Astrakan. Kalmucchi*, Tip. di S. Landi Firenze 1889, già in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, XVIII (1888), pp. 215-257 e XVII (1888), pp. 117-157) e nel 1890 viaggerà attraverso il Caucaso con il Levier (E. Levier, *A travers le Caucase. Notes et impressions d'un botaniste*, Attinger Neuchatel 1894). Di tutti i suoi viaggi il Sommier riferiva alla Società Italiana di Antropologia e di Etnologia, pubblica saggi e libri. Compì inoltre numerose spedizioni nel territorio italiano e in particolare nell'arcipelago toscano ma con scopo essenzialmente botanico. Aveva effettuato viaggi anche in molte altre nazioni europee: Grecia, Dalmazia, Montenegro, Scozia, Irlanda, Svizzera, Francia.

¹⁰ Cfr. *Note etnologiche e di viaggio in Siberia*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, X (1880), pp. 500-502; *Cenni intorno a un viaggio alle foci dell'Ob*, in *Bollettino della Società geografica italiana*, VI (1881), pp. 351-378; *Fra i Basckiri*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, XI (1881), pp. 255-296; *Notizie etnologiche degli Ostiacchi e de' Samoiedi*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, XI (1881), pp. 455-457; *I Sirièni*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, XIII (1883), pp. 528-540; *Misurazione di 50 Samoiedi nella valle dell'Ob*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, XVII (1887), pp. 57-67;

quell'avventura memorabile diventi (anche) un percorso educativo dei propri lettori¹¹. Come si evince già dal titolo accattivante, tra il memorialistico e l'esotico - *Un'estate in Siberia fra Ostiacchi, Samoiedi, Sirieni, Tatai, Kirghisi e Baskiri* -¹² e dall'incipit più adatto ad un romanzo che ad un testo scientifico¹³, è evidente che il Sommier intenda rivolgersi a un pubblico borghese in quegli anni sempre più assetato di romanzi di avventura e di resoconti di viaggio, che per evadere guarda verso mondi lontani, esotici e misteriosi¹⁴.

Un'opera ibrida e polivalente dai plurimi codici narrativi: racconto odepico, autobiografia, testo didattico, guida, libro di avventure, documento storico, resoconto etnografico...¹⁵ opportunamente corredato di un corposo apparato di illustrazioni a supporto delle sezioni testuali, finalizzate ad aiutare il lettore a familiarizzare con cose e luoghi inusuali. Proprio la presenza dell'apparato iconografico conferma la sensibilità dell'autore verso i gusti, le carenze culturali ed i bisogni del pubblico a cui cerca di venire incontro¹⁶. Come peraltro in altri libri di questo tipo (e di questo argomento) diffusi nel periodo, si offrono, oltre che carte geografiche, incisioni tratte da fotografie prese nel corso della spedizione di persone vestite con abiti tradizionali, oggetti rituali e di uso comune, abitazioni, mezzi di trasporto e inoltre immagini panoramiche di città, scene di vita quotidiana e ambienti naturali.

Degne di nota anche l'indice analitico di luoghi, oggetti, popoli (divisi in sottosezioni), termini stranieri utilizzati (pp. 607-620) e le pagine di avvertenze (pp. VII-VIII) che spiegano la pronuncia russa, il calendario locale, le corrispondenze tra pesi e misure.

Allo stesso tempo la solida bibliografia finale posta nelle ultime pagine del volume (pp. 621-628) strizza l'occhio ai lettori colti conoscitori di lingue straniere (dal latino, al francese, dall'inglese al tedesco) che avessero voluto approfondire gli argomenti trattati.

La conoscenza della Siberia nell'Italia umbertina

Il libro del Sommier contribuì ad arricchire sensibilmente la conoscenza del mondo siberiano tra gli italiani di fine Ottocento. Fino al '700 in Occidente si ignorava molto circa la reale condizione della Russia, fatti salvi alcuni saldi stereotipi circolanti: un paese remoto, coperto di foreste, con un clima inclemente, percorso da bestie feroci e governato in modo dispotico. Ben pochi in effetti vi erano giunti, ed esclusivamente per ragioni politiche, religiose o commerciali. Dalla seconda metà del secolo, a seguito dell'occidentalizzazione e modernizzazione promossa a partire dall'epoca dello zar Pietro il Grande, si erano invece moltiplicati i contatti e i flussi dei viaggiatori.

Ostiacchi e Samoiedi dell'Ob, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, XVII (1887), pp. 71-222; *Flora dell'Ob inferiore. Studio di geografia botanica*, Stabilimento di G. Pellas Firenze 1896 (Estr. da *Giornale botanico italiano*, XXII, XXIV, XXV, Nuova serie, vol. III (1893), sotto i titoli di *Risultati botanici di un viaggio all'Ob inferiore*, e *Della presenza di stipole nella Lonicera caerulea L.*). Ovviamente gli scritti più tardi tengono conto soprattutto delle ricognizioni effettuate nel corso di viaggi successivi.

¹¹ G. Ledda, *L'idea di forestiero: l'incontro con l'alterità a Firenze (1815-1848)*, CUSL Firenze 2001, p. 12.

¹² Il titolo è comunque impreciso ed incompleto, visto che il viaggio si prolungò oltre l'estate fino all'autunno e, come anticipato, proseguì nelle steppe del Kirghizistan dove poté approfondire la conoscenza degli ultimi tre gruppi etnici citati: Tatai, Kirghisi e Baskiri.

¹³ Cfr. P. Chiozzi, *Stephen Sommier: etnologia e etnografia*, in *AFT. Rivista di Storia e Fotografia*, IV n. 7 (1988), p. 27.

¹⁴ Proprio in quegli anni escono sul mercato editoriale nostrano guide, riviste di viaggio e collane specialistiche tra cui, in particolare, la *Biblioteca dei viaggi* edita da Treves (1869-1878) e la *Biblioteca di viaggio* inaugurata nel 1884 dall'editore Edoardo Perino.

¹⁵ Sulla scrittura "ibrida" dei viaggiatori ottocenteschi che mescolano dati oggettivi e soggettivi cfr. S. Puccini, *Andare lontano...*, op. cit., pp. 66-70.

¹⁶ G. Ledda, *Il racconto epistolare come esempio di scrittura etnografica*, in S. Sommier, *Un viaggio d'inverno in Lapponia*, op. cit., pp. 139-166 e pp.144-145.

Ben diversa la situazione con riguardo alla zona orientale dell'Impero russo. Come tutte le terre incognite, la Siberia era tradizionalmente classificata come un'area immaginifica, serbatoio di meraviglie. Così per Marco Polo è una regione di ghiaccio, impraticabile per i cavalli ma ricca di animali selvatici, abitata da persone pacifiche. In una contrada chiamata Iscurità, sotto un cielo perennemente senza luce, vive "gente pallida e di mal colore". Raffaello Barberini ha invece notizia dei Locumori, un popolo stanziato presso il fiume Ob che va in letargo dal mese di novembre fino ad aprile. Alessandro Guagnino e Sigismondo di Herbestain, dal canto loro, accennano a uomini coperti di peli e dalla testa di cane e a pesci dalla forma umana, in un gioco combinatorio delle forme¹⁷. L'esplorazione della Siberia era andata di pari passo con la sua conquista, a partire dal secolo XVI, anche se solo da circa un secolo prima della spedizione del Sommier aveva iniziato ad essere effettuata con finalità e metodologie sempre più scientifiche¹⁸. In quegli anni, come dimostra l'avventura dello studioso fiorentino, molte zone rimanevano quantomeno ancora mal conosciute, tuttavia almeno dalla seconda metà del secolo precedente alcuni viaggiatori occidentali avevano iniziato a visitarla, spinti dalla curiosità e dalla sete di conoscenza. Erano stati conseguentemente editi in Occidente alcuni resoconti in lingua francese, inglese e tedesca. Si tratta di pubblicazioni di disuguale valore che affrontano, a seconda dell'autore, aspetti geografici, etnici, storici, economici e culturali relativi a tale spazio geografico ovvero si dà sfogo al ricordo di avventure personali. Per quanto riguarda la letteratura transalpina si ricorda innanzitutto il VII tomo della compilazione del gesuita Jean De La Porte *Le voyageur françois ou la connoissance de l'ancien et du nouveau monde* del 1768, il libro dell'astronomo Chappe d'Autoche e, con riferimento al periodo del viaggio del Sommier, i volumi della Ujfalvy, di Tchihatcheff e Cotteau. In lingua tedesca vanno segnalati i pionieristici lavori di Strahlenberg, Hofmamm e soprattutto del naturalista Simon Pallas e, in inglese, i resoconti di Holman, Erman, Hill e Lansdell¹⁹.

¹⁷ Marco Polo, *Il Milione*, a cura di M. Ciccuto, BUR Milano 1989, CLXXI; R. Barberini, *Relazione di Moscovia*, a cura di M.G. Barberini - I. Fei, Sellerio Palermo 1996, p. 158; A. Guagnino, *La descrizione della Sarmazia europea*, in G.B. Ramusio, *Navigazioni e viaggi*, a cura di M. Milanese, Einaudi Torino 1978, IV, pp. 578-57; Sigismondo di Herberstein, *Commentari sulla Moscovia e sulla Russia*, in G.B. Ramusio, op. cit., III, pp. 824-825.

¹⁸ Cfr. M. Bassin, *The Russian Geographical Society, the «Amur Epoch», and the Great Siberian Expedition (1855-1863)*, in *Annals of the Association of American Geographers*, LXXIII (1983), pp. 240-256; W. Berelowitch, *Aux origines de l'ethnographie russe: la Société de géographie dans les années 1840-1850*, in *Cahiers du Monde Russe*, XXXI (1990), pp. 265-273; C.B. Clay, *Russian Ethnographers in the Service of Empire, 1856-1862*, in *Slavic Review*, LIV (1995), pp. 45-61.

¹⁹ A titolo esemplificativo, solo per ricordare alcune delle più importanti pubblicazioni, cfr. P.M. de la Martinière, *Voyage des pays septentrionaux: dans lequel se void les mœurs, maniere de vivre, & superstitions des Norweguiens, Lapons, Kiloppes, Borandiens, Syberiens, Samojedes, Zembliens, Islandois*, Louis Vendôme Paris 1671; E.Y. Ides, *Three years travels from Moscow over-land to China. Thro' Great Ustiga, Siriania, Permia, Sibiria, Daour, Great Tartary, &c. to Peking*, W. Freeman [etc.] London 1706; P.J. Strahlenberg, *Das Nord- und Östliche Theil von Europa und Asia, In so weit solches Das gantze Russische Reich mit Siberien und der grossen Tatarey in sich begreiffet*, Verlegung des Autoris Stockholm 1730; J.G. Gmelin, *Reise durch Sibirien, von dem jahre 1733, bis 1743*, Vandenhoeck Göttingen 1751-52; J. De La Porte, *Le voyageur françois, ou La connoissance de l'ancien et du nouveau monde*, L. Cellot Paris 1768; J.E. Fischer, *Sibirische Geschichte von der Entdeckung Sibiriens bis auf die Eroberung dieses Lands durch die Russische Waffen, in den Versammlungen der Akademie der Wissenschaften vorgelesen und mit genehmhaltung Derselben ans Licht gestellt*, Akademie der Wissenschaften St. Petersburg 1768; G. W. Steller, *Reise von Kamtschatka nach Amerika mit dem Commandeur-Capitän Bering: ein Pendant zu dessen Beschreibung von Kamtschatka*, J.Z. Logan St Petersburg 1793; P.S. Pallas, *Reise durch verschiedene provinzen des Russischen reichs*, Gedruckt bey der Kayserlichen academie der wissenschaften St. Petersburg 1773-1801; M. Sauer - J. Billings, *An Account of a Geographical and Astronomical Expedition to the Northern Parts of Russia: for Ascertaining the Degrees of Latitude and Longitude of the Mouth of the River Kovima, of the Whole Coast of the Tshutski, to East Cape, and of the Islands in the Eastern Ocean, Stretching to the American Coast, Performed ... by Commodore Joseph Billings, in the years*

Negli anni Ottanta dell'Ottocento non si può quindi dire che non fosse disponibile per gli europei (e i nord americani) una piccola biblioteca di argomento siberiano ma, ad eccezione della dotta e corposa edizione dei *Viaggi* di Pallas, nessuno di questi volumi aveva goduto di una traduzione italiana e rimanevano pertanto inaccessibili ai più²⁰.

Nonostante i solidi grovigli di rapporti politici, diplomatici e anche militari (si pensi alla guerra di Crimea) tra l'Italia - e ancor prima tra gli Stati preunitari - e l'impero zarista, la Russia, quanto meno la Russia europea, solo nel corso dell'Ottocento aveva iniziato a perdere nel nostro Paese la dimensione "esotica" per divenire familiare anche al grande pubblico²¹. Il processo di conoscenza era quindi sensibilmente in ritardo rispetto ad altre nazioni (segnatamente Inghilterra, Stati Uniti, mondo germanico e soprattutto Francia)²².

1785, &c to 1794. T. Cadell, Jun. and W. Davies, 1802; L. Niemojowski, *Siberian pictures*, Hurst and Blackett London 1823; J. Holman, *Travels Through Russia, Siberia, Poland, Austria, Saxony, Prussia, Hanover, & C. & C. Undertaken During the Years 1822, 1823 and 1824*, Whittaker London 1825; P. Dobell, *Travels in Kamtchatka and Siberia with a narrative of a residence in China*, H. Colburn & R. Bentley London 1830; G.F., Miller, *Conquest of Siberia, by the Chevalier Dillon, and the History of the Transactions, Wars, Commerce &c. &c. Carried on Between Russian and China, from the Earliest Period*, Allen and Co London 1843; P. de Tchihatcheff, *Voyage scientifique dans l'Altai oriental et les parties adjacentes de la frontière de Chine, fait par ordre de S.M. l'empereur de Russie*, Gide Paris 1845; A.G. Schrenk, *Reise nach dem Nordosten des europäischen Russlands, durch die Tundren der Samojeden, zum Arktischen Uralgebirge, auf Allerhöchsten Befehl für den Kaiserlichen botanischen Garten zu St. Petersburg im Jahre 1837*, Laakmann Dorpat 1848-1854; A. Erman, *Travels in Siberia*, Lea & Blanchard Philadelphia 1850; E. Felinska, *Revelations of Siberia by a banished lady*, Colburn and Co London 1853; S.S. Hill, *Travels in Siberia*, Longman, Brown Green, and Longmans London 1854; R. Taillandier, *La Sibérie au Dix-Neuvième Siècle*, in *Revue des Deux Mondes*, XI (1855), pp. 602-642 e pp. 943-986; E. Hofmann, *Der nördliche Ural und das Küstengebirge Pae-Choi*, Akademie der Wissenschaften St. Petersburg 1856; L. Cristiani, *Voyage dans la Sibérie orientale*, in *Le Tour du Monde*, I (1863), p. 385-400; H. Russel Killough, *Seize miles lieus à travers l'Asie et l'Océanie, voyage exécuté pendant les années 1858-1861*, Hachette Paris 1864; F. de Lanoye, *La Sibérie d'après les voyageurs les plus récents*, Hachette Paris 1865; A. Poussiègue, *Voyage en Chine et en Mongolie de M. de Bourboulon ministre de France et de Mme Bourboulon, 1860-1861*, Hachette Paris 1866; G. Kennan, *Tent Life in Siberia, and Adventures Among the Koraks and Other Tribes in Kamtchatka and Northern Asia*, Sampson Low, Son & Marton London 1870; R.J. Bush, *Reindeer, Dogs, and Snow-shoes: a Journal of Siberian Travel and Explorations Made in the Years 1865, 1866, and 1867*, Harpers & Brothers New York 1871; V. Meignan, *De Paris à Pékin par terre, Sibérie, Mongolie*, Plon Paris 1876; C.H. Eden, *Frozen Asia: a Sketch of Modern Siberia. Together with an Account of the Native Tribes Inhabiting That Region*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1879; O. Finsch, *Reise nach West-Sibirien im Jahre 1876*, Wallroth Berlin 1879; M. de Ujfalvy-Bourdon, *De Paris à Samarkand, le Ferghanah, le Kouldja et la Sibérie occidentale: voyage d'une parisienne*, Hachette Paris 1880; H. Seeböhm, *Siberia In Europe. A Visit to The Valley of The Petchora In North - East Russia*, Murray London 1880; Id., *Siberia in Asia: a Visit to the Valley of the Yenesay in East Siberia*, Murray London 1882; H. Lansdell, *Through Siberia*, Low London 1882; W. Radloff, *Aus Sibirien*, T.O. Weigel Leipzig 1883; E. Cotteau, *De Paris au Japon à travers la Sibérie, Voyage exécuté du 6 mai au 7 aout 1881*, Hachette Paris 1883.

²⁰ *Viaggi del signor Pallas in diverse province dell'impero russo sino ai confini della China, compendiat dal cav. Compagnoni*, Tomi I-V, Sonzogno Milano 1816. Si tratta pertanto di una traduzione non integrale dell'opera originale.

²¹ G. Berti, *Russia e Stati Italiani nel Risorgimento*, Einaudi Torino 1957; P.G. Jaeger, *Le mura di Sebastopoli: gli italiani in Crimea 1855-1856*, Mondadori Milano 1991. A proposito di connazionali trapiantati nell'Impero russo cfr. M. Corti, *Italiani d'arme in Russia. Artigiani, ingegneri, ufficiali in un esercito straniero (1400-1800)*, Carocci Roma 2016; Id., *Storie di italiani in terra russa*, in *La nuova Europa*, 4 (2006), pp. 79-85.

²² Circa la diffusione della conoscenza del mondo russo in Francia cfr. E. Haumant, *La culture française en Russie (1700 -1900)*, Hachette Paris 1910; C.E. Guthrie, *The Revue Des Deux Mondes and Imperial Russia 1855-1917*, in *Cahiers du Monde Russe*, XXV (1984), pp. 93-111; C. Krauss, *La Russie et les Russes dans la fiction française du XIXe siècle (1812-1917). D'une image de l'autre à un univers imaginaire*, Rodopi Amsterdam - New York 2007; S. Moussa - A. Stroev (a

Anche da noi aveva contribuito in modo determinante all'avvicinamento alla Russia la progressiva produzione di libri di storia e di viaggio e la diffusione della letteratura locale (talvolta giunta in Italia di seconda mano, in traduzione francese, vista l'ignoranza diffusa di questa lingua) ed i suoi primi volgarizzamenti.

Nella seconda metà del secolo XIX già circolavano, oltre che vari volumi di storia locale, numerosi resoconti di viaggiatori che avevano visitato la Russia, italiani o stranieri ma tradotti²³. Ad eccezione del citato libro di Pallas e di pochi altri testi, si trattava comunque di opere che contenevano scarsi accenni alla Russia asiatica e alla Siberia²⁴. Inoltre i più si erano limitati a visitare Pietroburgo e Mosca, al massimo la Crimea e le regioni caucasiche²⁵.

Anche i contenuti di novelle e romanzi contribuirono a gettare luce su quella civiltà lontana; in particolare, negli anni Sessanta il letterato e indianista Angelo De Gubernatis aveva svolto un ruolo fondamentale nella loro diffusione²⁶, tuttavia, come si evince scorrendo dagli elenchi dei libri circolanti, ben pochi di essi offrivano ambientazioni siberiane o, addirittura, fornivano informazioni sulla conquista di quell'immenso spazio geografico e sui popoli numerosi e variegati con cui i russi erano entrati in contatto²⁷.

cura di), *L'invention de la Sibérie par les voyageurs et écrivains français (xviii^e-xix^e siècles)*, IES Paris 2014. Per l'Inghilterra cfr. A. Cross, *The Russian Theme in English Literature from the Sixteenth Century to 1980: An Introductory Survey and a Bibliography*, W.A. Meeuws Oxford 1985. Per gli Stati Uniti: A.M. Babey, *Americans in Russia 1776-1917: A Study of the American Travelers in Russia from the American Revolution to the Russian Revolution*, Comet Press York 1938; M.M. Laserson, *The American impact on Russia 1784-1917*, Macmillan New York 1950; T.A. Bailey, *America Faces Russia: Russian-American Relations from Early Times to Our Day*, Peter Smith Gloucester Mass. 1964; N. Bolkhovitinov, *The Beginnings of Russian-American Relations 1775-1815*, Harvard University Press Cambridge Mass. - London 1975.

²³ Cfr. P.C. Levesque, *Storia di Russia tratta da cronache originali, da monumenti autentici e da più illustri storici della nazione*, Venezia presso Domenico Costantini 1784; G. Compagnoni, *Storia dell'Impero russo*, Stamperia di Pio Cipicchia Roma 1829; G. Ferrario, *Il costume antico e moderno della Russia europea*, in *Il costume antico e moderno o storia del governo, della milizia, della religione, delle arti, scienze ed usanze di tutti i popoli antichi e moderni, provata coi monumenti dell'antichità e rappresentata cogli analoghi disegni*, Batelli Firenze 1831, VII, 2, pp. 33-201; A. Rabbe, *Storia della Russia*, Grondona Genova 1831; G. Pagani, *Saggio sulla Russia*, Libanti Verona 1932; J.G. Khol, *Viaggi nella Russia meridionale*, Società Editrice Fiorentina Firenze 1842; G. Rosa, *La Russia e l'Oriente: studii storici politici*, Tip. F. Vallardi Milano 1860, W.H. Dixon, *La Russia libera*, Treves Milano 1875; A.A.V.V., *La Russia descritta e illustrata da Dixon, Biancardi, Moynet, Vereschauguine e Henriet e dal professor Angelo De Gubernatis*, Treves Milano 1877.

²⁴ Si segnala altresì la settecentesca traduzione dall'inglese del V volume della enciclopedia *Modern History of the Present State of All Nations* di Thomas Salmon (stampata a Venezia dall'Albrizzi in 27 volumi tra il 1731 ed il 1766): *Lo Stato presente di tutti i Paesi del Mondo naturale, politico, e morale. Volume V. Della Persia, Dell'Arabia, Meca, e Medina, Tartaria Asiatica, Siberia, Nuova Zembla, Kalmuki, Usbeki*, Presso Giambattista Albrizzi Venezia 1738, la quale alle pp. 517-569 contiene varie informazioni di carattere geografico, naturalistico, storico ed etnografico sulla regione di nostro interesse ma nell'ultima metà dell'Ottocento rappresentava un testo ormai datato. Per alcune informazioni sulla conquista russa della Siberia cfr. anche A. Jardot, *Rivoluzioni dei popoli della Media Asia, Persia, Tartaria, Tibet, China ec. e cenni intorno la Siberia. Prima traduzione italiana di C. Sabattini*, Società Editrice Fiorentina Firenze 1845, pp. 468-485.

²⁵ Cfr. G.M. Nicolai, *Il grande orso bianco. Viaggiatori italiani in Russia*, Bulzoni Roma 1999.

²⁶ A. Cronia, *La conoscenza del mondo slavo in Italia*, Officine Grafiche Stediv Padova 1958; B. Renton, *La letteratura russa in Italia nel s. XIX*, in *Rassegna sovietica*, VI (1960), pp. 40-59, I (1961), pp. 48-80, III (1961), pp. 27-69, IV (1961), pp. 36-70, V (1961), pp. 67-94; C.G. De Michelis, *Russia e Italia*, in *Storia della civiltà letteraria russa*, a cura di R. Picchio - M. Colucci, UTET Torino 1997, II, pp. 671-688; S. Aloe, *Angelo De Gubernatis e il mondo slavo*, Tipografia Editrice Pisana Pisa 2000.

²⁷ Erano stati ovviamente scritti in Russia dei testi letterari ambientati nella parte orientale dell'Impero ma erano ignoti quantomeno in Italia. In ogni modo, dopo la stagione romantica, la letteratura russa, ormai improntata dalla cultura realista, mostrò scarso interesse verso le zone esotiche della nazione (cfr. A. Ferrari, *La foresta e la steppa. Il*

Tantomeno, fuori dalla ristretta cerchia degli addetti ai lavori, di certo ben poco trapelava circa il conflitto in atto tra Regno Unito e Russia in Asia centrale ai margini delle steppe siberiane - caratterizzato soprattutto dall'attività delle diplomazie e dei servizi segreti - noto come "Il grande gioco"²⁸.

I giornali italiani non trascuravano di pubblicare di tanto in tanto articoli sulla Russia e il mondo russo; si trattava per lo più di informazioni di seconda mano incentrate principalmente sulla politica europea dell'Impero zarista, in cui traspare molto spesso un sentimento russofobico, figlio di un antico pregiudizio occidentale²⁹.

Di conseguenza anche la letteratura d'evasione in lingua italiana - a differenza di altre letterature europee - aveva fino ad allora quasi ignorato la Siberia per insufficienza di informazioni³⁰.

Alla luce di tale contesto è facile comprendere quanto, per il suo contenuto, potesse avere un impatto innovativo nell'Italia umbertina l'opera di carattere divulgativo di Sommier.

A dimostrazione del fatto che la Siberia nell'immaginario italiano ancora fosse collocata in una bolla irrealistica è sufficiente rammentare l'*incipit* di un racconto di ambientazione siberiana di Emilio Salgari: "Miei piccoli lettori, avete mai udito parlare della Siberia? ... Siberia vuol dire freddo, gelo, ghiaccio, immense pianure, orsi lupi, zanzare"³¹. Solo un paio di lustri più tardi Luigi Barzini potrà finalmente constatare lo sgretolamento di molti stereotipi: "la Siberia tradizionale, la desolata terra dell'esilio, il gelido paese dei lupi affamati, non esiste più, se mai è esistito"³².

Per la verità in quegli anni circolavano in Italia due volumi di argomento siberiano che, per così dire rendevano meno isolato il libro del Sommier.

Nel 1876 - il medesimo anno in cui veniva pubblicato in Francia - la Tipografia Editrice Lombarda stampava la traduzione del celebre romanzo di avventure di Jules Verne: *Michele Strogoff*³³. Come noto la trama è ambientata nella Russia dell'Ottocento; il compimento di una missione segreta porta Michele Strogoff, coraggioso corriere dello zar, ad affrontare un pericoloso viaggio da Mosca alla Siberia orientale, sfidando pericoli di ogni sorta. Si tratta di uno dei più originali romanzi di Verne ma attraverso la lettura dello stesso è possibile cogliere solo elementi stereotipati e convenzionali in merito

moto dell'Eurasia nella cultura russa, Scheiwiller Milano 2003, pp. 64-65).

²⁸ P. Hopkirk, *Il Grande Gioco. I servizi segreti in Asia Centrale*, trad. it. Adelphi Milano 2004; R. Johnson, *Spying for Empire: The Great Game in Central and South Asia, 1757-1947*, Greenhill London 2006.

²⁹ G. Mettan, *Russofobia. Mille anni di diffidenza*, trad. it. Sandro Teti Editore Roma 2016. Circa gli articoli pubblicati su giornali o riviste è sufficiente rimandare a quelli di E. Salgari, in *Un'avventura in Siberia*, a cura di A. Niero, Voland Roma 1996, pp. 11-164. Per una significativa testimonianza della russofobia serpeggiante nel giornalismo italiano dell'epoca cfr. G. Modrich, *Russia, note e ricordi di viaggio*, L. Roux e C. Torino - Roma 1892, pp. 428-434

³⁰ Ebbe molta fortuna in Italia la traduzione nel 1807 di un romanzo di Sophie Cottin, *Elisabeth ou les Exilés de Sibérie*, pubblicata a Parigi l'anno precedente, il quale ispirò anche un'opera del 1827 di Gaetano Donizetti (*Otto mesi in due ore o gli esiliati della Siberia*) su libretto di Domenico Gilardoni (C. Krauss, *De Prascovie Loupalova à Élisabeth Potoskala. Fortune d'une matière sibérienne, du roman français à l'opera italien*, in *Revue de littérature comparée*, CCCXXXV (2010), pp. 273-290). L'ambientazione siberiana fa tuttavia solo da sfondo e non vengono offerti elementi rilevanti di conoscenza del territorio e delle genti che l'abitano.

³¹ Cap. Guido Altieri [E. Salgari], *I cacciatori di lupi*, Biondo Palermo 1901, p. 5. Cfr. anche G. Kennan, *Siberia. Rivelazione di Giorgio Kennan*, S. Lapi Tipografo-Editore Città di Castello 1891, p. 41: "La gente sembra credere per solito che la Siberia sia una provincia coloniale subartica ... dappertutto fredda, sterile, coperta di neve durante la maggior parte dell'inverno, e che la popolazione sparsa qua e là si componga principalmente di esiliati e di aborigeni semi selvaggi, con pochi soldati e funzionari governativi".

³² L. Barzini, *La metà del mondo vista da un'automobile. Da Pechino a Parigi in 60 giorni*, Hoepli Milano 1908, p. 387.

³³ G. Verne, *Michele Strogoff. Da Mosca a Irkutsk. Un dramma al Messico*, Tipografia Editrice Lombarda Milano 1876. L'opera ebbe un'altra traduzione l'anno successivo: G. Verne, *Michele Strogoff: da Mosca a Irkutsk*, Serafino Muggiani Milano 1877, 4 voll.. Cfr. M. Colin, *La littérature d'enfance et de jeunesse en France et en Italie au XIXe siècle. Traductions et influences*, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris 1992.

al mondo in cui la trama si dipana. Pochi tratti libreschi servono a ricostruire l'ambiente geografico, gli usi e i costumi; i coloni russi e gli indigeni sono invece tratteggiati in modo manicheo, senza sfumature e senza il rischio di disorientare le simpatie del lettore³⁴.

Si tratta degli stessi grossolani stereotipi che compariranno nel più tardo romanzo siberiano di Emilio Salgari *"Gli orrori della Siberia"* pubblicato nel 1900 e in alcuni suoi racconti brevi di avventure scritti nei medesimi anni, tra cui quello a cui sopra si accennava³⁵.

Nonostante si debba probabilmente assegnare al romanzo di Verne la palma del principale strumento di diffusione della conoscenza del mondo siberiano tra gli italiani dell'epoca, nel 1882 usciva un volume (almeno in parte) di argomento siberiano: *Giappone e Siberia. Note d'un viaggio nell'Estremo Oriente al seguito di S.A.R. il duca di Genova*, relazione del lungo viaggio in Estremo Oriente di Luchino Dal Verme³⁶. L'opera ebbe forse ancor più fortuna del libro di Sommier, visto che andò esaurita in pochi mesi e venne ristampata dall'editore Treves proprio nel 1885. Il Dal Verme era entrato in Siberia il 13 aprile del 1880 e, imbarcatosi a Vladivostok, navigando vari fiumi siberiani fino al lago Bajkal, giunse a Irkutsk e da lì a Pietroburgo. Curiosamente, il Sommier e il Dal Verme attraversarono la Siberia nello stesso anno, partendo da direzioni opposte. Una regione fino a quel momento estranea a viaggiatori-scrittori italiani improvvisamente venne solcata da due personalità che ne lasciarono traccia cartacea. Il Dal Verme prima del Sommier; non a caso quest'ultimo cita nella bibliografia finale il libro del nobile militare milanese³⁷.

Al di là di coincidenze, primati editoriali e particolari eruditi, l'opera del Dal Verme è un vero e proprio resoconto di viaggio; come visto, quella del Sommier - per il suo taglio enciclopedico e multidisciplinare - molto di più. Dal Verme è consapevole di *"discorrere di regioni sulle quali in Italia nessuno aveva sino ad ora discusso"*, su cui mancano guide e circolano false notizie³⁸. Proprio per le scarse conoscenze del pubblico italiano il Dal Verme, come farà il Sommier, si sente di dovere di integrare il proprio resoconto di viaggio con qualche passo estratto da volumi di precedenti viaggiatori scritti in francese o in inglese (ai quali sopra si accennava) e poco noti nel nostro Paese. A differenza del Sommier egli non compie un viaggio esplorativo; si tratta di un (quanto più possibile) veloce attraversamento di quel vastissimo territorio, da Vladivostok a Mosca, compiuto

³⁴ J. Neboit-Mombet, *Michel Strogoff*, in *L'image de la Russie dans le roman français (1859-1900)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal 2005, pp. 30-50; L. Touchart - O. Motchalova - P. Bartout, *Les paysages de Michel Strogoff sont-ils vraiment russes?*, in *Cybergeo: European Journal of Geography*, <http://journals.openedition.org/cybergeo/29666> DOI: 10.4000/cybergeo.29666.

³⁵ E. Salgari *Gli orrori della Siberia*, A. Donath Genova 1906. Per i racconti cfr. Id., *Un'avventura in Siberia*, op. cit.

³⁶ L. Dal Verme, *Giappone e Siberia. Note d'un viaggio nell'Estremo Oriente al seguito di S.A.R. il duca di Genova*, Hoepli Miano 1882; rist. Treves Milano 1885 (da cui saranno tratte le citazioni, la parte sulla Siberia è alle pp. 305-477). Cfr. F. Surdich, s.v. *Dal Verme, Luchino*, in *Dizionario Biografico Degli Italiani*, XXXII (1986), pp. 270-273. Cfr. inoltre M. Gabriele, *Il passo dell'uscio. La Marina strumento di politica nel primo ventennio del Regno*, in A.A.V.V., *Italy,...*, op. cit., pp. 301-316.

³⁷ Citato alle pp. 65, 102, 105, 108, 140, 473, 590 e definito dal Sommier *"interessante e brillante racconto"*. In realtà nel 1870 un altro italiano, Lorenzo Inselvini, aveva attraversato la Siberia da ovest verso est, fino alla Mongolia, lasciando traccia del proprio viaggio in uno schematico resoconto di poche pagine pubblicato nel Bollettino della Società Geografica Italiana e quindi di scarsa diffusione (L. Inselvini, *Viaggio attraverso la Russia e la Mongolia*, in *Bollettino della Società Geografica Italiana*, VI (1871), pp. 86-100). Negli anni immediatamente successivi usciranno altri testi, per altro modesti, di argomento siberiano; si segnala: *La Siberia*, in *Biblioteca illustrata dei viaggi intorno al mondo per terra e per mare*, Sonzogno Milano 1899; V. Ruggieri, *Dall'Europa all'Africa e dall'Oceania in Siberia. Viaggi - Avventure - Esplorazioni*, Casa Editrice Nazionale Roma 1903.

³⁸ L. Dal Verme, *Giappone...*, op. cit., prefazione p. IV; p. 461: *"in attesa del giorno in cui si avrà una guida della Siberia, offro le note che sono venute dettando"*.

via fiume o in vettura, senza vivere alcuna avventura e senza aver la possibilità di interagire in modo significativo con la popolazione locale³⁹. Ma soprattutto, a differenza del compatriota, affronta la Siberia quasi per un capriccio del caso, a seguito di una decisione impulsiva (preferisce affrontare il percorso terrestre dopo mesi di lunga navigazione), senza avere un altrettanto vasta preparazione “culturale”.

Su questi presupposti si comprende come mai il libro siberiano del Dal Verme sia - per quanto cronologicamente precedente - più superficiale rispetto a quello del Sommier.

In particolare appaiono carenti le informazioni sulle origini, gli usi e costumi dei popoli siberiani con cui si imbatte, quegli stessi popoli che il Sommier aveva cercato di avvicinare con metodo quanto più scientifico e alcuni giudizi appaiono oltre che superficiali e talvolta anche sprezzanti⁴⁰.

Il Dal Verme è inoltre privo della smisurata *curiositas* che spinge il Sommier ad affrontare disagi di ogni tipo. Ciò lo porta a lamentarsi a più riprese della noiosità del viaggio; la Siberia è monotona, piatta, arida, squallida, desolata, climaticamente inclemente (pp. 306-307; p. 371; p. 395; p. 402; p. 408; p.p. 410-412), disagiata da attraversare (p. 315; pp. 319-320; p. 322; p. 334; p. 360; p. 366-369; pp. 375-377; p. 384; p. 399)⁴¹.

In ogni modo queste pressoché coeve operazioni editoriali ebbero il pregio di far conoscere ambienti naturali, istituzioni, usi e costumi non solo poco noti, ma che alcuni grandi scrittori russi avrebbero almeno parzialmente trattato e reso di dominio pubblico in Occidente grazie ad alcune delle loro opere più celebri ma che nel 1885 o non erano state ancora scritte o non ancora tradotte⁴².

³⁹ Ivi: il “*viaggiare precipitato ... mi impediva di vedere quanto meritava di essere veduto lungo il cammino*” (p. 387).

⁴⁰ Ivi, sui Buriati cfr. p. 383; sugli Ostiaki, pp. 423-424; sui Tatari p. 415 e p. 451; sui Basckiri p. 451; cfr. anche p. 343 (si usano le stesse grafie del Dal Verme).

⁴¹ Cfr. tuttavia ivi, p. 334: “*è monotona ed è disperatamente grande la Siberia ma è ben lungi dall'essere piatta e arida e squallida per ogni dove*”. In virtù della sua professione, il Dal Verme mostra particolare interesse verso i militari che incontra e la vita militare.

⁴² Degne di nota le osservazioni del Sommier e del Dal Verme sul sistema carcerario russo e lo sfruttamento della Siberia come terra di esilio (per cui cfr. *infra*), argomento che verrà reso noto e mirabilmente descritto in opere quali *Resurrezione* di Lev Tolstoj (1900) o la cronaca del viaggio in Siberia di Čechov: *L'isola di Sachalin* (1895). In realtà Fëdor Dostoevskij aveva pubblicato tra il 1860 e il 1862 *Memorie dalla casa dei morti* (nel quale ritrae la vita dei condannati in un campo di prigionia siberiano) ma sarebbe stato tradotto in italiano con il titolo: *Dal Sepolcro de' Vivi* dall'editore Fratelli Treves solo nel 1887. L'incontro con alcuni deportati condannati per motivi politici è l'occasione per Sommier per accennare al pensiero nichilista, avversato dal regime russo (pp. 218-219) e mirabile oggetto di trattazione in *Padri e Figli* di Turgheniev e nei *Demoni* di Dostoevskij i quali condannano quella giovane generazione materialista e rivoluzionaria (cfr. A. Cifariello, *Cultura russa e religione del rifiuto: dal nichilismo allo scontro generazionale*, in S. Rutigliano (a cura di), *La somma dei giorni*, Stilo Editrice Bari 2013, pp. 149-173). Si ricordano infine i riferimenti al treno come mezzo di locomozione contenuti nel volume del Dal Verme e del Sommier (v. *infra*). E ovviamente le ferrovie hanno un ruolo centrale nella narrativa russa (M.L. Zuzzaro, *Il treno nella letteratura russa*, Prospettiva Editrice Civitavecchia 2012). Ne *L'idiota* di Dostoevskij (1869) è su un treno che si incontrano, nell'*incipit*, i due personaggi centrali del romanzo: il principe Myskin e il turbolento Rogožin e sotto un treno sceglie di mettere fine alla sua insostenibile situazione sentimentale e familiare l'infelice Anna Karenina nell'omonimo capolavoro di Tolstoj (1877). Si pensi inoltre alle intense descrizioni della steppa nelle pagine di Sommier (cfr. pp. 479-480), steppa che avrebbe dato il nome a un celebre racconto lungo di Anton Čechov pubblicato la prima volta solo nel 1888; steppa apparentemente monotona e sempre uguale a se stessa ma in realtà piena di stimoli visivi e sonori. A dimostrazione del ruolo dei libri del Dal Verme e ed Sommier nell'ambito della letteratura di viaggio contemporanea cfr. L.N.I. (Sezione di Firenze), *Librerie per i marinai. Catalogo compilato a cura della Commissione permanente per le librerie dei marinai, approvato e adottato dal Ministero della Marina, Tipografia Galileiana Firenze 1909*.

Un metodo universale

Il libro del Sommier ha un taglio divulgativo ma è pur sempre saldamente fondato sui rigorosi metodi che in quegli anni propugnavano il Parlatore in campo botanico e, in campo etnografico, il Mantegazza e la scuola antropologica fiorentina⁴³. Metodi, come vedremo, almeno in parte coincidenti, basati su ricerca, lavoro ed educazione⁴⁴, che agevolano il Sommier ad acquisire una chiave di lettura universale in ambito conoscitivo in senso lato, spendibile ovviamente nel campo del sapere ma soprattutto valida per approcciarsi alla quotidianità; metodi che forniscono un'impostazione, una visione generale, valori morali.

Innanzitutto la necessità di approfondimento. Per quanto in quell'epoca fosse prassi comune preparare accuratamente viaggi in località remote poco note, è primo dovere dell'antropologo e del botanico documentarsi.

In particolare, la scuola mantegazziana raccomandava di informarsi preliminarmente sulla popolazione che si va a visitare (prospettiva diacronica); l'antropologo deve conoscere il contesto geografico, la storia, gli influssi subiti dai popoli e dalle culture circostanti, la cultura. Inoltre deve tener conto dell'ambiente naturale in cui vive la popolazione osservata (prospettiva ecologica). E' necessario infine aver riguardo ai bisogni materiali (alimentazione, abbigliamento, abitazione, lavoro, attrezzi e armi, commercio), morali (struttura familiare, condizione della donna, rapporti genitori-figli, rituali matrimoniali), intellettuali (culti magico-religiosi, espressioni artistiche e musicali) di quella determinata comunità, mirando quindi a cogliere la cultura nel suo insieme⁴⁵.

Sulla scorta di tali presupposti, a prescindere dai libri studiati di cui si dà conto nella corposa bibliografia, il Sommier prima di partire, per approfondire la conoscenza della Siberia, aveva scambiato informazioni con studiosi occidentali, soggiornato a Pietroburgo e a Mosca visitando musei, incontrando esploratori, professori locali, membri di accademie, acquisendo informazioni che in Occidente non erano note⁴⁶; ove possibile, si era dotato di lettere di presentazione e di raccomandazione che gli avrebbero permesso di facilitare l'organizzazione e la realizzazione del proprio viaggio, di conoscere persone esperte dei luoghi ed essere accolto dalle autorità locali (p. 2; p. 101).

In viaggio vediamo il Sommier muoversi attraverso le infinite distese siberiane dotato di taccuino, apparecchi fotografici e strumenti di misurazione per il rilevamento di dati antropologici, sempre pronto a raccogliere oggetti e strumenti da spedire alla comunità scientifica della sua città.

Sotto il profilo etnografico, lo scopo del viaggio consiste nell'approfondire le differenze intercorrenti tra le varie popolazioni (p. 438). Per questo motivo - confessa - "*desideravo il massimo contatto possibile con gli indigeni*" (p. 100; cfr. anche p. 538). È consapevole che la barriera linguistica costituisca un

⁴³ Cfr. F. Remotti, *Prima lezione di antropologia*, Laterza Bari 2007 p. 14: "*a partire dall'Ottocento e fino a epoca recente, il nome "antropologia" (senza aggettivazioni) era riservato all'antropologia fisica o biologica: antropologo era tipicamente colui che studiava ossa e misurava crani, mentre gli studiosi di costumi e istituzioni di altre società praticavano ciò che si chiamava "etnologia"*. Circa l'applicazione dei metodi della scuola fiorentina da parte del Sommier ed il ricorso alla macchina fotografica: P. Chiozzi, *Stephen Sommier: etnologia...*, art. cit.; Id., *Verso una "etno-antropologia" fotografica*, art. cit.; Id., *L'etnografia fotografica di Stephen Sommier*, in *Il Museo di Storia Naturale dell'Università degli Studi di Firenze. Vol V. Le collezioni antropologiche e etnologiche*, a cura di J. Moggi Cecchi - R. Stanion, University Press Firenze 2014, pp. 222-223. Cfr. anche G. Landucci, *Darwinismo a Firenze. Tra scienza e ideologia (1860-1900)*, Olschki Firenze 1977; A. Fedele - A. Baldi (a cura di), *Alle origini dell'antropologia italiana*, Guida Editori Napoli 1988.

⁴⁴ G. Landucci, *Darwinismo a Firenze...*, op. cit., p. 120.

⁴⁵ P. Chiozzi, *Stephen Sommier: etnologia...*, art. cit., pp. 26-28; Id., *Verso una "etno-antropologia" fotografica*, art. cit., pp. 127-130; Più in generale: S. Puccini, *Il corpo, la mente e le passioni. Istruzioni, guide e norme per la documentazione, l'osservazione e la ricerca sui popoli nell'etno-antropologia italiana del secondo Ottocento*, Cisu Roma 1998.

⁴⁶ "*In pochi giorni avevo imparato più intorno al paese che volevo visitare da chi lo conosceva de visu, che non avessi potuto fare con un lungo studio sui libri*" (p. 2). Il Sommier lamenta il fatto che le carte geografiche disponibili erano talvolta imprecise, come ebbe personalmente a verificare sul posto (p. 145).

ostacolo ad una conoscenza quanto più possibile oggettiva e si rammarica di non poter interloquire direttamente (p. 373), tuttavia si premura di trovare interpreti affidabili, mediante i quali interagire con le persone che incontra. Ovviamente anche i Russi che vivono tra gli indigeni e altri viaggiatori o residenti di origine europea vengono utilizzati per raccogliere informazioni acquisite per esperienza diretta (p. 257; pp. 264-265; p. 296; p. 369; p. 384; p. 439; p. 575).

Tendenzialmente descrive ciò che vede di persona, non fidandosi solo di ciò che gli viene raccontato, mostrando nella maggior parte dei casi rispetto per l'Altro e per la sua umanità⁴⁷.

In fondo, a dimostrazione del suo innato eclettismo e della almeno parziale coincidenza di metodo, applica allo studio dei popoli lo stesso approccio empirico basato sull'osservazione diretta che si applicava alla botanica. Di fatto durante il viaggio le ricerche antropologiche e quelle botaniche vengono condotte in parallelo. Esplorando un territorio ora si dedica alla raccolta di fiori e piante, ora alle misurazioni antropometriche e alla ricerca di oggetti, alla comprensione di riti e meccanismi economico-sociali, dando così sfogo alla sua versatilità culturale.

In ossequio alla metodologia mantegazziana, di ogni popolo cerca di cogliere origini, storia, ubicazione, caratteri somatici, usi e costumi, istituti giuridici, credenze, cibi, oggetti, abbigliamento, tipologie abitative, attività economiche, animali d'allevamento, condizione della donna... Queste sono le informazioni che abitualmente vengono ricercate e descritte, con parole e immagini. Non sempre però e non sempre nello stesso ordine. La finalità divulgativa del testo d'altronde lo giustifica⁴⁸.

La frequentazione di dimore private e la partecipazione a cerimonie rappresentano due delle principali occasioni di conoscenza. Lunghe pagine vengono ad esempio dedicate alle informazioni apprese sui Kirghisi mentre è ospite all'interno di una loro tenda (pp. 518-527), dei Baskiri⁴⁹ alloggiando in una yurta (p. 542) e dei Ciuvadci dentro una casa di legno ubicata nel remoto villaggio di Berziak (p. 582). Assiste ai pasti funebri ed ai balli degli Ostiacchi (pp. 215-218; p. 456), gli vengono mostrati tamburi e oggetti utilizzati nelle cerimonie (p. 356), ascolta i racconti di antiche leggende (p. 430), incontra sciamani e depositari del sacro: un sensitivo gli predice il futuro ma soprattutto riesce ad assistere ad una cerimonia di un *medicine men* samoieda, il quale battendo il proprio tamburo e ripetendo incessantemente una "*cantilena monotona*" (che terminato il momento estatico non sarà in grado di ripetere) cade in trance e si mette in contatto con le divinità (p. 265; pp. 369-370; pp. 385-388).

Anche le visite a santuari, luoghi sacri e cimiteri rappresentano l'occasione per conoscere riti, esaminare idoli e ispezionare sepolture (pp. 246-249; pp. 318-320; pp. 351-354; pp. 407-411; pp. 432-433). Talvolta il rischio di offendere la sensibilità dei nativi è alto e bisogna pertanto muoversi con circospezione. Quando il suo interprete Boris trafuga un oggetto sacro in una comunità ostiaca è costretto a intervenire per farlo restituire ai proprietari onde evitare spiacevoli conseguenze (pp. 319-320). In un'altra occasione uno sciamano si rifiuta di mostrargli un idolo che custodisce nella propria abitazione, temendo che il Sommier glielo voglia rubare o addirittura distruggere (pp. 342-343).

Conquistata la fiducia delle persone, magari dietro il pagamento di una mancia o un'offerta di cibo, procede a fotografare, raccogliere dati antropometrici, tagliare ciocche di capelli (p. 162; p. 205 nt. 3; p. 241; p. 250; pp. 257-258; p. 296; p. 308; p. 362; pp. 364-365; p. 553; pp. 567-568; p. 604). Alcuni rifiutano di sottoporsi a tali pratiche, come delle donne samoiede le quali non vogliono farsi mettere il termometro per misurare la temperatura corporea (p. 364) o delle baskire di fede musulmana (p. 568) ed il Sommier o il suo interprete, alterati a causa di atteggiamenti giudicati indisponenti, in

⁴⁷ P. Chiozzi, *Stephen Sommier: etnologia...*, art. cit., p. 24.

⁴⁸ Colpisce in particolare l'interesse per l'abbigliamento di ogni gruppo etnico, interesse che non ha solo un rilievo estetico ma serve soprattutto a caratterizzarle e distinguere i gruppi umani. In tal senso si riscontrano moltissime osservazioni e descrizioni. Per i contadini russi cfr. p. 7; per i Tatarsi cfr. p. 8; sui Samoiedi pp. 356-357; sugli Ostiacchi pp. 208-210 e pp. 447-448.

⁴⁹ Per questo ed altri nomi (Ciuvasci, Ostiacchi, etc.), si segue qui la grafia usata dal Sommier.

queste situazioni talvolta arrivano perfino a minacciare (p. 257). Parimenti, nonostante gli sforzi, non riesce a vedere con i propri occhi i corpi mutilati dei membri della setta degli Skopzi, delle cui amputazioni praticate per motivi religiosi aveva avuto notizia (p. 300)⁵⁰.

Convinto che studiando i prodotti materiali di un popolo se ne desuma anche la psicologia⁵¹, acquista disparati manufatti che catturano il suo interesse (per motivi di studio o anche solo per gusti estetici) da spedire in Italia: bambole samoiede (pp. 376-377), strumenti musicali (pp. 454-455; pp. 542-543), tamburi magici (p. 388) e altri oggetti rituali (p. 354), stoffe (p. 456), fossili (p. 492; p. 578), cinture e coltelli (pp. 261-262) o altri non specificati "oggetti etnografici" (p. 238; p. 416; p. 604). Talvolta invece riceve in dono manufatti degni di interesse (p. 492; p. 604). Alcuni si mostrano riottosi a vendergli articoli o utensili personali o addirittura destinati a usi sacri (p. 354; p. 370; p. 528). Non nasconde, ad esempio, di aver usato ogni mezzo pur di convincere uno sciamano a vendere un idolo che aveva attirato la sua attenzione (p. 343).

Tra notizie libresche ed esperienze dirette

Le pagine in cui sono ricostruite le tappe di viaggio, le scoperte scientifiche (principalmente in campo botanico e antropologico) le esperienze vissute, le persone incontrate, gli imprevisti, le emozioni provate sono alternate con pagine di carattere enciclopedico, in cui si forniscono informazioni storiche, statistiche, scientifiche, geografiche, culturali ed etnografiche tratte da fonti scritte.

Sarebbe ozioso indicare partitamente le fonti del Sommier visto che lui stesso le cita nella bibliografia, specificando persino la frequenza con cui le richiama nel testo. È sufficiente segnalare la sua predilezione per autori di lingua tedesca: Finsch, Fischer, Gmelin, Schrenk, Hofmann ma soprattutto Pallas.

Il Sommier non sempre si mostra capace di amalgamare sapientemente le notizie libresche con le esperienze dirette e le informazioni apprese nel corso della sua esperienza di viaggio. Molto spesso le due anime convivono in modo posticcio fianco a fianco ed espressioni di passaggio quali: "prima di seguitare il racconto..." (cfr. ad es. p. 133) che preludono all'introduzione di notizie riportate da altre fonti non fanno che aumentare il distacco e marcare la differenza di registro. Talvolta si tratta di *excursus* di carattere introduttivo di poche righe, talvolta, come nel caso dell'esposizione storica dell'esplorazione del fiume Ob, l'autore si dilunga per molte pagine (pp. 397-405). Le cadenzate descrizioni di varie etnie che popolano l'Impero russo sono tanto utili al lettore per le informazioni riportate quanto piatte e monotone⁵². Più fresche e interessanti - come detto - le annotazioni su Sirieni, Ostiacchi, Samoiedi, Kirghisi e Baskiri, cioè sui gruppi con cui ha modo di vivere per parte del proprio viaggio e conosciuti per via diretta. L'osservazione (che costituisce uno degli aspetti più originali dell'opera) in questo caso si sostituisce o quantomeno si integra con informazioni meramente libresche⁵³. Parimenti nel dar notizia di città e centri urbani di una certa importanza da lui visitati si tende a fornire, di base, l'esatta collocazione geografica, il clima, la composizione etnica, informazioni di carattere storico, l'enumerazione dei principali monumenti, le attività economiche

⁵⁰ Sulla figura dell'antropologo di fine secolo come cacciatore-raccoglitore in cerca di preda cfr. S. Puccini, *Andare lontano...*, op. cit., pp. 39-40.

⁵¹ S. Sommier, *Note...*, op. cit., p. 5.

⁵² Sui Tatarsi pp. 19-22; sui Finni del Volga: pp. 13-19 e 23-27; sui Bulgari del Volga: pp. 32-37; sui Voguli: pp. 54-55; sui Tatarsi Turalinsi: pp. 69-70 e pp. 481-487.

⁵³ Sui Sirieni in particolare pp. 194-206; sugli Ostiacchi (di cui si propone di trattare più diffusamente in un apposito scritto) pp. 156-159 e pp. 206-209; sui Kirghisi pp. 500-528; sui Baskiri pp. 541-568; sui Kalmucchi pp. 536-538; sui Ciuvadci pp. 582-583. Cfr. M. G. Levin - L.P. Potapov, *The Peoples of Siberia*, Chicago University Press Chicago 1964; J. Forsyth, *A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581-1990*, Cambridge University Press New York 1992; J.B. Minahan, *Ethnic Groups of North, East, and Central Asia: An Encyclopedia*, ABC-CLIO Santa Barbara 2014.

principali e dati statistici⁵⁴. Le annotazioni personali in questi casi sono scarse e di scarso rilievo. A prescindere comunque dall'aspetto stilistico, si tratta di materiale di raccordo di estrema importanza per il lettore non necessariamente specialista al fine di completare il quadro di quel mondo esotico. L'osservazione dell'ambiente naturale, degli animali e della flora locale (in particolare della valle dell'Ob e degli Urali) va ben oltre le esigenze legate alla descrizione del viaggio ed alla metodologia etnografica adottata. Sotto questo profilo emergono a più riprese le competenze botaniche dell'autore. Non a caso, come ricordato, il Sommier era partito anche con lo scopo di effettuare delle ricerche sull'ambiente siberiano. Si susseguono nel testo molte sezioni in cui vengono date molteplici informazioni tecniche, forse di scarso interesse fuori dalla cerchia degli esperti. Si dà inoltre atto di varie esplorazioni da lui effettuate della steppa, della taiga, della tundra, alla ricerca di fiori e piante da essiccare e conservare⁵⁵.

Valutazioni di carattere geopolitico ed economico

Tra le pieghe del libro si intravedono dei fili conduttori attraverso i quali è possibile desumere elementi circa le opinioni personali, la personalità dell'autore, la sua *humanitas*.

In primo luogo appaiono degne di interesse le osservazioni di carattere geopolitico ed economico sparse nell'opera, su molte delle quali ancora oggi possono concordare gli studiosi esperti della Siberia e della sua colonizzazione⁵⁶. Tra l'altro, i decenni in cui si colloca il viaggio del nostro autore, compresi tra l'infausta guerra in Crimea (1853-1856) e la disastrosa avventura militare contro il Giappone (1904-1905), videro un'eccezionale espansione della Russia verso Oriente⁵⁷. La superiorità tecnologica dei russi, il desiderio di sfruttare le risorse quell'immenso territorio semi spopolato (dai minerali alle pelli di animali, al legname, alla fauna ittica), la preminenza demografica della popolazione slava rispetto ai vari gruppi etnici, la volontà programmatica di civilizzare e convertire all'ortodossia questi ultimi, rappresentano ad avviso del Sommier gli ingredienti intorno ai quali si sta delineando la supremazia dell'Impero zarista (pp. 464-467). Non manca di mettere in evidenza lo spirito dei coloni russi, pronti a sfidare ambienti ostili (soprattutto dal punto di vista climatico) pur di migliorare la propria situazione economico-familiare, inseguendo "l'eldorado siberiano" (p. 572). Lui stesso ebbe modo di incontrare e familiarizzare in luoghi remoti e disagiati con immigrati e commercianti, i quali per realizzare profitti economici⁵⁸ avevano accettato di vivere (magari solo per alcuni mesi dell'anno) in situazioni veramente difficili. Peraltro, la missione civilizzatrice della

⁵⁴ Nijini - Nòvgorod pp. 3-4; Kàsan pp. 27-33 e 37-39; Perm pp. 46-49; Ekaterinburg pp. 60-64; Tiumén pp. 67-69; Toblòsk pp. 73-102; Demiansk pp. 118-120; Samarova pp. 122-124; Beriòsof pp. 175-194; Muji pp. 239-240; Obdòrsk pp. 267-297; Ialutorof pp. 488-489; Kurgan p. 492; Troiszk pp. 530-532. Più fresca appare invece la descrizione di Sukarukovsk, primo villaggio ostiaco che incontra (pp. 156-159), e Orenburg (pp. 587-603). I dati statistici forniti hanno ad oggetto distanze tra i luoghi, dati commerciali, industriali, climatici: pp. 24 nt. 1; 192 nt. 2; 474-475; 461 nt. 1; 452 nt. 2; 434-436; 292; 95; 285-286; 266 nt. 1; 193; 192 nt. 2; 191; 173; 515 nt. 1.

⁵⁵ Cfr., ad es., pp. 56-57; 126-129; 144-145; pp. 248-254; pp. 327-334; pp. 340-341; pp. 349-350; pp. 391-392; pp. 411-412; pp. 419-420; pp. 481-482; 481-482; pp. 568-569.

⁵⁶ Cfr. F.X Coquin, *La Sibérie: Peuplement et immigration paysanne au 19e siècle*, Institut d'études slaves Paris 1969; B. Bobrik, *Siberia*, trad. it. Mondadori Milano 1995; M. Bassin, *Imperial Visions: Nationalist Imagination and geographical Expansion in Russian Far East 1840-1865*, Cambridge University Press Cambridge 1999.

⁵⁷ A. Kappeler, *Centro e periferie dell'Impero russo*, in *Rivista Storica Italiana*, CXV (2003), pp. 419-438; A. Masoero, *Autorità e territorio nella colonizzazione siberiana*, ivi, p. 439-486; A. Remnev, *Siberia and Russian Far East in the Imperial Geography of Power*, in J. Burbank, *Russian Empire. Space, People, Power. 1700-1930*, Indiana University Press Bloomington 2007, pp. 425-454; A. Franco, *Popolamento e colonizzazione della Siberia in età zarista (fine Ottocento-inizio Novecento)*, in *Studi Slavistici*, VIII (2011), pp. 61-78.

⁵⁸ Il Sommier non si esime dallo stigmatizzare la condotta di alcuni russi appartenenti alla "razza conquistatrice" i quali, approfittando della propria posizione dominante e sfruttando la propria superiorità economica e culturale sugli indigeni, gestiscono il commercio locale in modo parassitario (p. 546).

nazione russa - culturalmente europea - verso i più arretrati popoli asiatici non rappresentava una radicata convinzione maturata solo in seno all'ideologia ufficiale, ma era condivisa tanto negli ambienti conservatori quanto proletari⁵⁹. Dando uno sguardo retrospettivo, il Sommier ammette che per molti secoli "fu l'Oriente che mandò all'Occidente nuove popolazioni. Dall'Oriente venne il flagello delle orde barbare, come di là venne la nostra prima civiltà" ma "adesso assistiamo ad un movimento inverso... insieme alla sua supremazia politica l'Europa porta oggi nell'Oriente, rimasto stazionario, i frutti maturati di quella civiltà che anticamente ricevette da esso. La luce adesso cammina da Ponente verso Levante!" (p. 597). La marcia verso il progresso che si sta svolgendo nell'Oriente russo è "certo un gran vantaggio di cui dobbiamo rallegrarci", tuttavia il Sommier, valutando la questione dal punto di vista antropologico, è profeticamente consapevole che la civiltà cancellerà le differenze che esistono tra i vari popoli dell'Impero e "renderà sempre più difficile la ricerca delle loro origini". Molti di essi sono "destinati a sparire in un avvenire non lontano" e "a perdere l'individualità che ancora conservano" (p. 557). Sotto questo profilo il suo è anche un viaggio attraverso un mondo arcaico in via di dissoluzione, una consapevolezza dolorosa che lo avvicina al Lévi Strauss di *Tristi Tropici*⁶⁰. Tuttavia, è probabile che non ogni angolo di questo vasto spazio verrà raggiunto dal progresso. Uscendo dalla Siberia, il Sommier le dedica un ultimo sguardo e nutre dubbi circa il fatto che almeno la regione dell'Ob, quella da lui meglio conosciuta, possa mai essere efficacemente sviluppata a causa delle enormi difficoltà sotto il profilo climatico e ambientale (pp. 462-471).

Analoghi interrogativi ricorrono in altri viaggiatori italiani coevi. Il Gavazzi (che peraltro visitò l'Asia Centrale e non la Siberia), pensando ai vari Orienti russi, sottolinea proprio la "missione di civiltà" di cui il governo si fa carico, finalizzata a introdurre l'ordine, la sicurezza e a migliorare l'esistenza materiale di quei popoli non ancora sviluppati⁶¹. Il Dal Verme è incerto sui vantaggi che la Russia potrà trarre dalla Siberia. Le enormi distanze rendono difficili le comunicazioni, il clima è per molti mesi proibitivo, gran parte delle terre sono improduttive, gli abitanti pochi e inoperosi. Al contempo, ci sono sterminate foreste da sfruttare, le zone meridionali sono comunque molto fertili e inoltre i deportati possono essere impiegati per colonizzarla e al contempo in quelle distese possono essere controllati, rieducati e resi inoffensivi⁶². Anche Luigi Goretti è consapevole dell'importanza per la Russia della colonizzazione di questo immenso territorio dal punto di vista economico e militare: "un campo immenso di sfruttamento". Anche la Cina e l'Estremo Oriente, a rimorchio, si potranno sviluppare se la Siberia avrà "un avvenire splendente"⁶³. Tutti i viaggiatori hanno in definitiva la consapevolezza che la natura rende ostico il processo di umanizzazione, ma intravedono un incredibile potenziale di sfruttamento⁶⁴.

Il Sommier mostra molta attenzione nel descrivere i mezzi di trasporto da lui utilizzati nel corso del viaggio e quelli utilizzati dalle popolazioni locali per attraversare quei vasti spazi. Si tratta ovviamente di informazioni a beneficio di potenziali viaggiatori e argomento di trattazione degno di interesse per comuni lettori affascinati dai quegli spazi dilatati. Al contempo però l'argomento ha

⁵⁹ M. Bassin, *Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early 19th Century*, in *American Historical Review*, XCLI, (1991), pp. 763-794; A. Ferrari, *La foresta...*, op. cit., pp. 78-102. Sommier riepiloga i fatti storici salienti relativi alla prima conquista della Siberia alle pp. 73-90.

⁶⁰ Cfr. anche S. Sommier, *Note...*, op. cit., pp. 8-10. Per analoghe considerazioni cfr. L. Dal Verme, *Giappone...*, op. cit., p. 471: "si direbbe che il soffio del progresso a loro faccia male" ma, soprattutto, P. Mantegazza, 'Relazione del suo viaggio nelle Indie' letta all'ad. SIAE del 29 aprile 1882, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, XII (1882), pp. 346-348.

⁶¹ M. Gavazzi, *Alcune notizie raccolte in un viaggio a Bucara*, Ed. Perseveranza Milano 1865, p. 34.

⁶² L. Dal Verme, *Giappone...*, op. cit., p. 334; pp. 463-477.

⁶³ L. Goretti, *Viaggi in Arabia, in Romania, in Russia*, Tip. Forense Roma 1910, pp. 166-168.

⁶⁴ Più in generale la natura è vista come ostacolo al processo di civilizzazione con riferimento a tutta la parte orientale della Russia in generale e non solo alla Siberia: M. Gavazzi, *Alcune notizie...*, op. cit., p. 108; A. Gallenga, *A Summer Tour in Russia*, Chapman and Hall London 1882, pp. 4-12; G. Ricci, *Un viaggio in Russia a volo d'uccello*, Società Tipografica Editrice Internazionale Torino 1907, p. 125.

implicazioni geopolitiche ed economiche.

L'autore osserva acutamente che a partire dal momento in cui il dominio russo si estese in Siberia fu compresa l'importanza della creazione "di comunicazioni regolari", vitali per lo sviluppo del sistema economico e per la sopravvivenza dei coloni (p. 118). Il risultato della missione civilizzatrice è quindi legato al grado di sviluppo dei sistemi di comunicazione. Tra imbarcazioni, carri e slitte di ogni tipo, spesso descritte e denominate con il nome locale, il Sommier coglie l'importanza del trasporto ferroviario. In quegli anni la celebre ferrovia Transiberiana ancora non era stata costruita ed erano percorribili solo alcuni tratti ferrati essenzialmente nella Russia europea⁶⁵. In modo implicito viene però segnalata la rilevanza strategica di questo mezzo per il trasferimento non solo di persone ma anche di merci e materie prime (p. 3; p. 50, p. 68; p. 597; p. 604). Acutamente si dà risalto alla navigazione fluviale, in quel momento storico il più rilevante mezzo di circolazione in Siberia di persone e merci (p. 49; pp. 67-68; pp. 70-72; p. 266 nt. 1; pp. 362-363; pp. 398-405). Secondo l'autore, se la Siberia fosse dotata di mezzi efficienti sarebbe possibile esportare su larga scala i cereali che in abbondanza vengono prodotti nella sua fascia meridionale (p. 480). Apprezza comunque la funzionalità del sistema postale e delle strade costruite laddove il clima lo consente (pp. 498-500); Tra l'altro pure il giornalista americano George Kennan proprio in quegli anni osservava che il servizio postale a cavallo russo è il "più esteso e meglio organizzato del mondo intero"⁶⁶.

Anche l'aspetto delle comunicazioni sarà colto da altri viaggiatori, tuttavia pure sotto questo profilo si osserva che la correlazione tra sviluppo della Siberia e sviluppo dei mezzi di collegamento era ben chiaro, in primo luogo, ai Russi stessi⁶⁷. Per il Dal Verme la crescita della regione non può non passare da infrastrutture efficienti e in questo senso non possono che essere salutati positivamente i progetti di completare il sistema di navigazione fluviale dagli Urali al Pacifico e di costruire un sistema ferroviario che colleghi l'Europa con la Cina (pp. 475-477). Si tratta appunto della Transiberiana, già in essere quando il Barzini nel 1904 attraverserà quella regione, a cui contribuiranno anche operai e tecnici italiani. Secondo il giornalista del *Corriere della Sera*, tale linea ferroviaria, oltre a far uscire i cinesi dal proprio isolamento commerciale promuoverà la crescita industriale e agricola della Siberia⁶⁸. È retorico ma sincero il Goretti quando scrive che l'opera "aprirà il cammino alla civiltà" e per questo l'Europa intera deve essere grata alla Russia⁶⁹. Analoghe considerazioni esprime il Ricci: "La Siberia, per la Russia, diventerà in progresso di tempo, un'inesauribile fonte di ricchezza, avrà nel mercato mondiale un'enorme importanza mercè la rete ferroviaria Transiberiana"⁷⁰. Anche il Modrich parla di "impresa colossale che onora altamente la Russia", la quale porterà vantaggi e materiali e morali a tutti i popoli meno sviluppati che vivono nell'Impero⁷¹.

I mezzi di trasporto sono frequentati da genti di ogni specie (p. 11); per questo il Sommier ama frequentare la terza classe: qui è possibile osservare meno superficialmente i costumi caratteristici del popolo viaggiante (pp. 11-12) che con la sua "fantasmagoria di costumi" attraversa questo "immenso impero" (p. 7)⁷².

⁶⁵ Cfr. H. Tupper, *To the Great Ocean. Siberia and the Trans-Siberian Railway*, Secker & Warburg London 1965; B. Bobrick, *Siberia*, op. cit., pp. 323-355; S.G. Marks, *Road to Power. The Trans-Siberian Railroad and the Colonisation of Asian Russia, 1850-1917*, Cornell University Press New York 1991.

⁶⁶ G. Kennan, *Siberia*, op. cit., p. 91.

⁶⁷ A. Ferrari, *La foresta...*, op. cit., pp. 91-92.

⁶⁸ L. Barzini, *Dall'Impero del Mikado all'Impero dello Zar*, L. Rinfreschi Piacenza 1914, p. 65 e pp. 155-166.

⁶⁹ L. Goretti, *Viaggi...*, op. cit., p. 162.

⁷⁰ G. Ricci, *Un viaggio...*, op. cit., p. 459.

⁷¹ G. Modrich, *Russia...*, op. cit., p. 29 e pp. 31-32.

⁷² Per analoghe considerazioni cfr. L. Barzini, *Dall'Impero...*, op. cit., pp. 111-119.

La sfera del Sacro

Come insegnava il maestro Mantegazza, bisogna liberare l'essere umano da ogni ipoteca metafisica per sottoporlo ad un'indagine empirica e sperimentale; deve essere studiato con lo stesso criterio con cui si studiano le piante, gli animali e le pietre, svincolandolo dal giogo di tradizioni religiose e teorie filosofiche.

Proprio quando il Sommier viene a contatto con la sfera religiosa si nota quanto emerga la sua impronta darwinista ed evolucionista. Riguardo al cristianesimo, egli sembra incapace di cogliere nell'ortodossia "l'anima russa" che contraddistingue quella civiltà almeno fino all'epoca comunista⁷³; non mostra particolare interesse verso l'architettura delle chiese delle città e dei villaggi in cui passa, tanto meno verso i riti e le immagini e l'arte sacra in generale⁷⁴.

Gli inconfondibili campanili e cupole e i monasteri dalle guglie merlate vengono notati come elementi caratterizzanti i centri urbani "civili" che via via si lascia alle spalle nella sua marcia verso il selvaggio est (pp. 2-3). Senza nessun trasporto emotivo l'autore allude alle solenni funzioni disciplinate dal rito bizantino-slavo, agli abiti sontuosi dei preti, alla musica armoniosa che risuona tra le mura, ai segni di croce ripetuti dai fedeli (p. 30; p. 248), alle icone di santi ortodossi, immancabili nelle dimore private (p. 176; p. 248). Si stigmatizza il clero, rapace, ubriacone e ignorante e si registra la ricchezza dei monasteri, che fa da contrasto alla povertà diffusa (p. 31; p. 164; p. 382).

Ancor più scarsa considerazione emerge nei confronti dell'islamismo, il quale viene percepito come una religione civile (p. 549) ma esageratamente rituale e seria (pp. 543-544; p. 603) e visto come una "barriera insormontabile" alla fusione tra Slavi e Tatari in Asia (p. 19). Il Sommier si occupa soprattutto dell'Islam diffuso tra i Baskiri, sottolineando da un lato il grado di attaccamento di questo popolo ai precetti religiosi, ma, dall'altro, la crescente rilassatezza dei giovani nell'osservanza della legge coranica (pp. 566-567).

La curiosità e gli interessi etnografici lo spingono piuttosto a raccogliere notizie su sparute sette cristiane eretiche rifugiate in qualche angolo sperduto dell'Impero russo⁷⁵ e sui riti pagani delle popolazioni incontrate, verso i quali talvolta non nasconde di provare un certo fascino che comunque prescinde dal desiderio di un contatto spirituale con la sfera del Sacro; come quando si imbatte in un santuario ostiaco all'interno di un bosco sacro il quale rende il contesto suggestivo (pp. 246-249). Ampio spazio viene dedicato allo sciamanesimo siberiano che proprio nel corso dell'Ottocento aveva iniziato a suscitare particolare interesse nella comunità scientifica internazionale (pp. 23-24; p. 202; pp. 264-265; pp. 342-343; pp. 355-356; pp. 384-388)⁷⁶. Peraltro, come detto, il Sommier ebbe modo di partecipare ad una

⁷³ Cfr. O. Figes, *La danza di Natasha. Storia della cultura russa (XVIII-XX secolo)*, Einaudi Torino 2008, p. 251. Si vedano tuttavia le annotazioni di diverso avviso contenute nei resoconti di altri viaggiatori italiani in terra russa: A. Tamassia, *Kiew la santa: impressioni di Russia*, Tip. Del Veneto Padova 1902: "ogni buon russo misura le distanze non tanto a verste, quanto a sguardi di madonne, a benedizioni di patriarchi, a martirii di santi, a crocefissioni di Cristo, a minacce di profeti" (p. 11); F. Varvaro Pojero, *Ricordi di un viaggio Varsavia, Pietroburgo, Mosca, Costantinopoli, Atene*, Tip. G. Barbèra Firenze 1890, p. 20; pp. 97-102; pp. 74-88; pp. 192-207; pp. 222-229; pp. 286-291; G. Buttignoni, *Nella Santa Russia: appunti presi da un notiziario di viaggio*, Tipografia del Patronato Udine 1909, pp. 153-166; L. Dal Verme, *Giappone...*, op. cit., pp. 416-419; G. Modrich, *Russia...*, op. cit., p. 70; p. 121; pp. 413-427; pp. 365-379; pp. 447-448; pp. 527-531.

⁷⁴ Ancora più esplicito, ad esempio, il parmense Antonio Gallenga (*A summer...*, op. cit., pp. 59-60, il quale dichiara di non amare le chiese russe e reputa noioso visitarle). Il Ricci attacca invece gli estremismi di alcune sette ortodosse: "è rivoltante, desta raccapriccio la crudeltà ... di questa morbosità religiosa" (*Un viaggio...*, op. cit., pp. 467-471).

⁷⁵ Sui Vecchi Credenti cfr. p. 106; in particolare sugli Skopzi cfr. pp. 298-300.

⁷⁶ A.A. Znamenski, *The Beauty of the Primitive: Native Shamanism, in Siberian Regionalist Imagination, 1860s-1920*, in *Shaman*, XII (2004), pp. 145-165. Cfr. anche V. Diószegi - M. Hoppál, *Shamanism in Siberia*, Akadémiai Kiadó Budapest 1978. Per alcuni spunti circa la riflessione del Sommier sullo sciamanesimo cfr. L.G. de Anna, *Forme dello sciamanesimo boreale*, in *Avallon*, XLI (2001), pp. 42-53, cfr. pp. 45-46; A. Orlandini Carreff, *Sciamanesimi. Storia, miti*

cerimonia sciamanica che descrive con dovizia di particolari. Non trascura di indagare anche quelle situazioni “grigie” di neoconvertiti che ancora mescolano confusamente cristianesimo (pp. 24-27; p. 164; p. 202; p. 236; pp. 369-370; pp. 380-384) o islamismo (p. 24; 508) e religioni tradizionali. Accenna in tal senso al problema delle conversioni forzate, estorte da missionari sovente corrotti, incapaci e rapaci, le quali hanno come conseguenza tali ibridismi (p. 69; p. 164; pp. 380-384; p. 462 nt. 1)⁷⁷, tuttavia, in termini generali, riconosce la tolleranza dei russi in materia di religione (p. 544). Le religioni siberiane sono comunque bollate come superstiziose (p. 24) ma d'altronde non può che constatare che anche il cristianesimo mantiene venature superstiziose (p. 248; p. 265).

Impressioni, sentimenti, pregiudizi e stereotipi

Nel registrare via via i propri sentimenti l'autore spesso depone i panni dello scienziato mantenendo solo quelli del viaggiatore. Scalfendo i cliscé etnografici che inevitabilmente caratterizzano molte pagine del libro, informa il lettore del proprio stato d'animo: dolori, imprevisti, sorprese, fatiche dovute a sforzi fisici, preoccupazioni, soddissazioni, appagamento, ironia, disponibilità a sperimentare. Il Sommier non si esime dal condividere con il lettore i momenti in cui, dinanzi a certi spettacoli, il suo spirito si allietta. In questi casi l'aggettivo che maggiormente ricorre nel qualificare boschi, foreste, fiumi, piante, animali e villaggi è “bello”⁷⁸, a dimostrazione di un non eccelso stile e di un difetto generale di poeticità che caratterizza il volume, ma tali passaggi evidenziano i momenti salienti dell'itinerario. Il Sommier è attratto soprattutto da oggetti e situazioni inusuali, dalla natura vergine. D'altronde è consapevole che si tratta di emozioni soggettive: “l'uomo vede sempre il mondo esterno attraverso il prisma delle sue sensazioni” (p. 113). Non mancano comunque riflessioni più significative. Così nel descrivere il fiume Irtis si sbilancia nel definirlo “incontestabilmente uno dei più bei fiumi del Nord” (p. 112). Si commuove dentro un'abitazione kirghisa di fronte a spontanei quadretti familiari (pp. 526-527). Gode per l'ebrezza della velocità, trasportato nella *tarantas* dai cavalli al galoppo da Tubolsk alle steppe kirghise, dopo lunghe settimane passate sopra imbarcazioni che gli impedivano il movimento: “mi trovavo slanciato al galoppo dei miei tre cavalli nell'infinita pianura siberiana, colla volta stellata del cielo per tetto, e per letto la fedele matassa non più mollemente cullato dalle acque dell'Ob, ma violentemente sballato dalle ineguaglianze di una strada maestra siberiana” (p. 477). La vista dell'aurora boreale (pp. 370-371); i colori dell'autunno incipiente (p. 446), la maestosità del corso del grande fiume Ob (p. 420), la contemplazione degli Urali “nel suo manto d'inverno” (p. 580) e le notti calme e serene trascorse sdraiati nell'imbarcazione in armonia con la natura (pp. 443-446) rappresentato istanti impagabili che rimangono fissi nella mente del viaggiatore.

Al contempo, a più riprese confessa la scomodità ed i disagi che ha dovuto affrontare con i mezzi di trasporto a cui si è dovuto affidare (pp. 55-56; p. 479; p. 510; pp. 533-534; p. 540; p. 575), la mancanza di elementari condizioni igieniche dei posti in cui ha dormito, il cibo disgustoso ingerito in mancanza di alternative, la neve, il vento ed il freddo pungente (p. 310; p. 421; p. 423; p. 479; pp. 578-579) alternato a fasi di caldo soffocante (p. 67), gli scarafaggi (p. 154; p. 176; p. 587), i cattivi odori, la convivenza con gente “semibarbara”. Rappresentano tuttavia una vera ossessione i fastidi causati dalle zanzare, un tormento periodicamente menzionato (p. 11; p. 66; p. 71; pp. 153-155; p. 167; p. 171; p. 176; pp. 213-214; pp. 257-258; p. 310; p. 361; p. 448), peraltro condivisa con altri viaggiatori che si erano spinti in quelle terre selvagge.

e simboli dal Grande Nord al Mediterraneo, Lindau Torino 2019, p. 33.

⁷⁷ Cfr. Y. Slezkine, *Savage Christians or Unorthodox Russians? The Missionary Dilemma in Siberia*, in G. Diment - Y. Slezkine (a cura di), *Between Heaven and Hell. The Myth of Siberia in Russian Culture*, St. Martin's Press New York 1993, pp. 15-31; A.A. Znamenski, *Shamanism and Christianity: Native Encounters with Russian Orthodox Mission in Siberia and Alaska, 1820-1917*, Greenwood Press Westport CT 1999.

⁷⁸ Cfr. p. 23; pp. 112-116; pp. 126-129; p. 145; p. 248; p. 318; p. 326; p. 371; p. 420; p. 479; p. 487. Degni di nota pure gli aggettivi “amabile”, “delizioso”, “pittorresco”, “magnifico” e “poetico” per descrivere luoghi.

Non nasconde nemmeno la monotonia del paesaggio che attraversa, la povertà della flora e della fauna locale, le tinte smorte della natura, il senso di malinconia che l'ambiente trasmette: le terre paludose fanno apparire gli alberi dei boschi addirittura "malati" (p. 66; pp. 252-253; p. 361; p. 569; p. 581). Nel contesto, si tratta quindi di annotazioni non solo rilevanti sotto il profilo scientifico (antropologico e botanico). Le impressioni negative si riferiscono principalmente alla zona settentrionale della Siberia, tanto che chiuderà il libro sconsigliando il viaggio ai "cortesi lettori" che per soli motivi turistici volessero recarsi in tali regioni, senza altro scopo preciso (p. 605). È tuttavia consapevole che il tempo cancella i momenti più sgradevoli del viaggio, lasciando fissi nella mente solo le sensazioni più gradevoli (p. 440).

Se gli incontri con persone che abitano la Siberia, soprattutto appartenenti alle etnie, vengono ricercati in primo luogo in quanto fonti di apprendimento e di conoscenza, quelli con gli europei sono apprezzati perché permettono di ricreare in mezzo ai disagi del viaggio, almeno per un attimo, un ambiente familiare tra uomini "civilizzati", appartenenti al medesimo *milieu*. Si tratta di funzionari, viaggiatori, mercanti, professionisti giunti da ogni dove (pp. 232-238; pp. 262-263; pp. 267-269; pp. 368-369; pp. 406-407 pp. 439-440). Alcuni gli danno alloggio, altri lo invitano a cena o a partecipare a delle feste. Nel ritrovarsi fra europei "si dimentica per qualche ora la lontananza dal mondo civile", annota in una di queste occasioni per condividere con il lettore il momento gioioso (p. 302). A Kurghan l'incontro con un colto medico polacco è l'occasione per ricevere doni preziosi: numerosi fossili e un'ascia proveniente da un'antica tomba (p. 492). La conoscenza del "principe" Taiscin di Obdorsk gli permetterà invece di ottenere un lasciapassare che gli sarà utile nel corso del viaggio (pp. 302-309). Sulla via del ritorno, a Orenburg, il Generale Leo Meyer cortesemente si fa carico di spedire a Firenze le casse contenenti i materiali e suppellettili raccolti dal Sommier durante il viaggio (pp. 603-604). Con particolare simpatia descrive l'incontro con due viaggiatori, uno danese ed uno italo-francese, che come lui stanno esplorando la Siberia (pp. 301-302; pp. 371-372; pp. 458-459). A parte i cittadini occidentali, ai suoi occhi anche i Russi rientrano nella sfera del mondo civile, nel "Noi", opposto a "Loro", cioè ai gruppi etnici che egli visita per studiarli. A dimostrazione di ciò, lasciato l'ultimo villaggio baskiro, presso la cittadina di Orenburg, confessa di provare "un certo piacere" nel ritrovarsi dopo tanto tempo in una comunità a maggioranza slava, con cui si sente evidentemente affine (p. 583).

Le ritrovate piccole comodità regalano istanti piacevoli: come dormire dopo tanto tempo a Tobolsk in un letto dalle lenzuola pulite (p. 474), o come i momenti di riposo, magari di notte su una barca cullato dalla corrente (pp. 443-446). A Orenburg, giunto ormai al termine del viaggio, trova alloggio al lussuoso *Hotel de l'Europe*. Dopo mesi vissuti tra i disagi, quasi crede di sognare: "non si può immaginare una transizione più improvvisa. Dalla solitudine e dalle tenebre della steppa saltai a piè pari in mezzo al lusso e alla civiltà" (p. 587).

Il Sommier confessa di essere stato in certi momenti autoritario, insistente e aggressivo, come quando cerca di ottenere oggetti di suo interesse o di sottoporre gli indigeni alle misurazioni (p. 257; p. 308) o quando si infuria con interpreti, guide e portatori che a suo parere non svolgono il proprio lavoro secondo le aspettative (p. 297; pp. 342-343; p. 571; p. 576). Talvolta le circostanze lo imponevano per la buona prosecuzione del viaggio. Come a Morra, quando costringe un pescatore russo a concedere che gli indigeni al proprio servizio possano venire a remare nella sua barca in difficoltà, esibendogli - al termine di un duro contrasto - una lettera di presentazione ottenuta dalle autorità di Taicin (pp. 415-416). Talvolta, a dispetto delle salde convinzioni scientifiche, il Sommier non riesce a nascondere il suo senso di superiorità economica, culturale e quindi evolutiva rispetto ai popoli autoctoni con cui viene in contatto e a celare simpatie personali, pregiudizi, stereotipi che vanno oltre la smania classificatoria della scienza dell'uomo dell'epoca che si preoccupava di assegnare ad ogni gruppo il suo posto nella rigida tassonomia etnica del genere umano.

Non solo si picca meravigliato se qualcuno si rifiuta di sottoporsi a misurazioni o esami antropometrici o di vendergli oggetti di suo interesse, ma addirittura si rammarica che non sia più possibile scambiare con gli indigeni chincaglieria con oggetti pregiati, come ancora avveniva fino a qualche tempo prima (p. 365).

Non si fa poi scrupolo di profanare luoghi sacri e cimiteri ed effettuare scavi clandestini per appropriarsi dei crani dei defunti e, talvolta, perfino di offerte e corredi funerari. Per non scatenare le ire delle popolazioni, dopo le sue incursioni si premura di cancellare le tracce del passaggio, tuttavia precisa di aver avuto rispetto delle sepolture meno antiche (pp. 160-161; pp. 213-214; pp. 223-224; pp. 242-245; p. 250).

La designazione basata sul carattere si trasforma in un criterio di classificazione fisiologico-morale⁷⁹. Tra tare dell'intelligenza e carenze culturali ogni gruppo etnico, assimilato a dei bambini (come peraltro si riscontra nell'immaginario antropologico del periodo)⁸⁰, ha i suoi difetti: i Sirieni sono testardi, astuti, e vendicativi (p. 200), i Kalmucchi "*ladri incorreggibili*" (p. 536), i Baskiri furbi, ingannatori, diffidenti (p. 541), pigri, vanitosi, avidi e vigliacchi (p. 561), gli Ostiacchi non si curano dell'avvenire (p. 451), ballano in modo goffo e noioso (pp. 217-218) e mostrano una curiosità infantile verso gli oggetti sconosciuti (p. 447).

Soprattutto colpisce l'ossessione con cui il Sommier descrive la scarsa pulizia di quelle genti e delle loro dimore e gli odori sgradevoli che emanano (p. 9; p. 257; pp. 259-260; p. 320; pp. 395-396; p. 423; pp. 550-551; p. 572); del tutto particolare, ad esempio, il fetore dei corpi degli Ostiacchi, misto di olio e di sangue di pesce di cui sono impregnate le loro bisunte pellicce (p. 228). Il sudiciume in cui essi vivono rende pertanto spiacevole la loro frequentazione (p. 162). Viceversa, apprezza il maggior grado di pulizia delle etnie islamizzate (p. 549) e si meraviglia dei Kirghisi, i quali gli paiono "*meno sudici di quanto la fama li dipinga*" (p. 526) e dotati pure di senso artistico (p. 520).

Posto che a certe latitudini "*non può fiorire uno Stato civile*" (p. 509), la mentalità evolucionista del Sommier - anche in questo influenzata dalla visione mantegazziana - non può che vedere negli abitanti degli esseri umani sfortunati, condannati dal contesto in cui si trovano, incapaci di soddisfare i bisogni materiali, morali e intellettuali. Il clima ostile in cui quei popoli sono costretti a vivere li rende apatici (p. 351), "*rassegnati alla tirannia della natura*" (p. 162), leopardianamente definita "*matrigna*" (p. 423); una "*vita disgraziata*", peggiore di quella dei loro cani (p. 421), che li proietta fuori dal progresso e dal tempo presente. Proprio per questo ai suoi occhi essi sono degni di compassione (p. 208), come già i Lapponi studiati pochi anni prima. A maggior ragione le speranze di sviluppo economico della Siberia, per quanto complicate da realizzarsi, rappresentano non solo una sfida per l'Impero russo ma anche un'opportunità per molti. In tale contesto, pur convinto della "*intelligenza superiore*" dei colonizzatori russi (p. 546), apprezza i lati positivi di questi semi uomini autoctoni: il coraggio dei Samoiedi nell'affrontare le onde ghiacciate (p. 415), il senso di ospitalità e l'allegria e la buona indole degli Ostiacchi (p. 424 pp. 461-462; p. 463) la fiducia nell'onestà verso il prossimo resa necessaria dalla vita nomade (p. 322). L'ambiente ostile ha sviluppato buone qualità: la pazienza, il buon umore e l'indifferenza (p. 423). Lo commuove il dolore di fronte alla morte che percepisce durante le cerimonie funebri ostiacche (p. 353). È altresì convinto che la dominazione russa migliorerà "*il costume e il carattere*" di tali popoli, come già si può osservare tra i Baskiri (p. 561).

⁷⁹ Cfr. E.W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli Milano 2013, p. 122. Sul carattere e la moralità dei Baskiri, in particolare pp. 561-562 e pp. 569-572. Sui Kirghisi p. 509; pp. 503-507 e pp. 527-528. Sugli Ostiacchi, p. 172; p. 250; p. 278; p. 322; p. 462; pp. 416-417; pp. 446-447; p. 462. Sui Samoiedi: pp. 364-366; pp. 414-417; p. 420; p. 424. Sui Sirieni: pp. 199-202; p. 302; p. 467.

⁸⁰ Cfr. P. Mantegazza - E. Giglioli - H. Letoureau, *Istruzioni per lo studio della Psicologia delle razze umane*, in *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, III (1873), pp. 316-321. Più specificatamente, cfr. Y. Slezkine, *Arctic Mirrors: Russia and the Small Peoples*, Cornell University Press Ithaca - London 1996.

Sempre dal punto di vista soggettivo, appaiono degne di rilievo pure i sentimenti che affiorano nelle ripetute annotazioni sulla condizione dei deportati russi in terra siberiana. Il Sommier dichiara espressamente di dover fare una digressione su questo argomento, tema di discussione in Occidente negli ultimi tempi, per far conoscere il sistema punitivo ed il destino di quei disgraziati (p. 122)⁸¹. Specifica che vengono mandati a scontare la pena in Siberia sia criminali comuni sia detenuti politici, molti dei quali provenienti dalle file degli intellettuali, alcuni esiliati solo sulla base di sospetti, senza alcuna preventiva condanna penale.

A prescindere dal senso di compatimento, trae la conclusione che, salvo casi di abusi localizzati, il trattamento dei deportati sia accettabile e comunque migliore rispetto al passato; i deportati politici non ricevono alcuna forma di sevizia e comunque vi è la possibilità rifarsi una nuova vita, e con il lavoro riabilitarsi.

Se i malfattori non lo commuovono troppo, le simpatie e le attenzioni dell'autore vanno proprio verso la sorte dell'altra categoria, che in quegli anni turbolenti il governo bandiva con sempre maggior frequenza. Impara che non è prudente avvicinare troppo i deportati per motivi politici e avere contatti diretti⁸² ma ritiene che in generale si tratta di soggetti istruiti e intelligenti, su cui poter fare affidamento per lo sviluppo della Siberia (p. 8; p. 45; p. 66; p. 68; p. 71; pp. 93-97; pp. 103-112; 182-185; pp. 218-219; pp. 297-300; p. 439; p. 572).

Si tratta in definitiva di una posizione giustizialista e pragmatica, basata però su osservazioni superficiali e informazioni liberesche, su un tema spinoso su cui l'Occidente stava aprendo gli occhi, anche a seguito del crescente ricorso alla deportazione da parte delle autorità russe nei confronti dei dissidenti politici polacchi, ormai inglobati nell'Impero.

Altri viaggiatori italiani minimizzeranno le dicerie circolanti sul sistema carcerario russo. Giuseppe Modrich giudica ridicole "le storielle tetre" che si raccontano sui deportati in quanto "stupide mistificazioni"⁸³. Il Dal Verme, che in più occasioni incontra deportati curioso di conoscere le loro reali condizioni di vita, arriva alle conclusioni che essi vivono regolando la loro nuova esistenza con ordine, godendo di ampie libertà, inimmaginabili alle nostre latitudini, di non essere mai stato testimone di maltrattamenti, ma al contempo prova compassione, anche se si tratta "di gente della peggior feccia", dalla "triste sorte"⁸⁴. Ancor più sensibile si dimostra invece il Goretti, il quale prova pena per le sofferenze a cui sono sottoposti: degli "infelici", condannati ad una "vita tormentosa". Esclude tuttavia che lo zar (Nicola II), verso il quale nutre una profonda ammirazione, sia veramente informato delle pene patite da costoro⁸⁵. Parimenti il Ricci, che bolla la Siberia come "l'isola del Diavolo", la "tomba di tanti infelici", afferma esplicitamente che l'abolizione della deportazione, "onta dell'umanità", equivarrebbe ad una "conquista della civiltà"⁸⁶. Sulla stessa linea si porrà pure l'autorevole Luigi Barzini⁸⁷. Parallelamente anche la letteratura di evasione si occupava dei deportati, tanto da concedere loro un ruolo di primo piano in *Michele Strogoff* di Verne (ove un gruppo di essi si riscatta votandosi alla morte nella difesa di Irkutsk) e nel salgariano *Gli orrori della*

⁸¹ Cfr. A. Erman, *Travels in Siberia*, op. cit., II, pp. 140-141; H. Lansdell, *Through Siberia*, op. cit., pp. 31-95; A. Gallenga, *A Summer...*, op. cit., p. 189: "Siberia and Central Asia are to Russia what Australia and Van Diemen's land were for many years to England". Cfr. D. Beer, *La casa dei morti. La Siberia sotto gli zar*, trad. it. Mondadori Milano 2017.

⁸² G. Kennan reputa prudente di non aver a che fare con una persona di cui si sa soltanto che è un delinquente di Stato sottoposto alla sorveglianza della Polizia (*Siberia*, op. cit., p. 214).

⁸³ G. Modrich, *Russia...*, op. cit., p. 29; pp. 517-519.

⁸⁴ L. Dal Verme, *Giappone...*, op. cit., pp. 355-399; p. 383; pp. 408-409; 431; pp. 435-436.

⁸⁵ L. Goretti, *Viaggi...*, op. cit., p. 164.

⁸⁶ G. Ricci, *Un viaggio...*, op. cit., pp. 450-463. "In Russia ... la brutalità dei birri e le feroci misure di castigo stabilite, sono eccessive" (p. 329).

⁸⁷ L. Barzini, *Dall'Impero...*, op. cit., p. 65 e pp. 140-141.

Siberia. Ma soprattutto proprio in quegli anni usciva un libro (immediatamente tradotto in italiano) del giornalista americano George Kennan che ebbe una eco enorme nell'opinione pubblica occidentale in merito a tale questione. Costui non si limitò, come altri viaggiatori, a qualche annotazione superficiale, ma attraversando la Siberia, visitando a costo della propria incolumità carceri, miniere e luoghi di pena, seguendo le carovane dei deportati, incontrando più o meno clandestinamente prigionieri e parenti degli stessi e scambiando opinioni con impiegati e carcerieri, smascherò definitivamente un sistema inefficiente e disumano⁸⁸.

Cambiando radicalmente registro, tra le pagine del volume del Sommier non mancano gustosi momenti di ironico distacco, toni scanzonati, bozzetti grotteschi, che peraltro sovente affiorano nei suoi scritti più divulgativi, svelandoci un lato della personalità del nostro viaggiatore⁸⁹.

Si segnalano le descrizioni caricaturali delle persone che più approfonditamente egli avrà modo di conoscere. In primo luogo i due interpreti che lo accompagneranno durante il viaggio: il russo Boris, rozzo, scostante, disordinato, imprudente, attaccabrighe, ghiottone e beone (p. 176; p. 362; p. 440; p. 442) ma, salvo eccezioni (p. 438), lavoratore indefesso (pp. 57-59), capace, grazie ai suoi modi, di sbrogliare situazioni di *empasse* (p. 479; pp. 570-571) ed il cosacco Matfei, ingaggiato a Beriosof, chiacchierone, prepotente, irascibile, arrogante, manesco, succube dell'alcool tanto da rubare in un momento di astinenza le scorte di vodka del Sommier (p. 376) ma navigatore esperto dei grandi fiumi siberiani (pp. 210-213; pp. 221-223; p. 250; pp. 297-299; p. 343). La sua caduta in acqua regala un momento di apprensione ma anche di ilarità (pp. 354-355). All'insaputa del suo datore di lavoro, imbarca clandestinamente dei parenti per poi essere goffamente scoperto (p. 374). Spicca inoltre la figura di Drusinski, un esperto marinaio originario di Riga che li aiuterà durante il viaggio fluviale, anch'esso donnaiolo, manesco e inaffidabile, al punto da trascurare il lavoro per assecondare i propri istinti bestiali (pp. 438-439; p. 444; p. 447; p. 453; pp. 456-457; pp. 459-460).

Altri personaggi, conosciuti più superficialmente, strappano un sorriso al lettore, come il missionario russo che non riesce a farsi comprendere dagli indigeni che intende evangelizzare (pp. 379-380), o un ostiaco che millanta improbabili poteri divinatori e saperi sciamanici (pp. 264-265), o un principe siberiano, il cui abito di gala ricorda quello dismesso di un portiere di corte di Pietroburgo (p. 23), o una donna russa "*piagnucolona*", che mentre lo ospita si lamenta dei torti che quotidianamente subisce ad opera dei vicini di casa (pp. 384-385). Appare gustosa anche la scena del giovane oste baskiro di fede islamica il quale, contravvenendo ai propri doveri religiosi e sottraendosi al rigido controllo paterno, si ubriaca con la vodka offertagli dal Sommier e insieme alla moglie si esibisce sguaiatamente in un ballo tipico (pp. 543-544).

Proprio la brama di bevande alcoliche, che sembra percorrere tutte le contrade dell'Impero russo, mette il nostro viaggiatore dinanzi a situazioni imbarazzanti. Feste, pranzi e ricevimenti spesso si concludono con una sbornia generale (p. 305; pp. 439-440; p. 457). In un'occasione il suo anfitrione escogita ogni mezzo pur di impossessarsi della scorta di vodka che il Sommier trasporta nella propria imbarcazione (pp. 236-237).

Non mancano infine scenette autoironiche; la più divertente, senza dubbio, è la descrizione del suo ingresso al lussuoso grande *Hotel de l'Europe* a Orenburg, dopo mesi di vita selvaggia, coperto "*da capo a piedi di mota*", malvestito, ridotto "*in uno stato deplorabile*". "*La miglior prova dell'effetto meschino che feci*" - confessa - "*l'ebbi nel vedere con quanta poca premura mi ricevesse il portiere gallonato*" (p. 587).

⁸⁸ G. Kennan, *Siberia*, op. cit., tradotta in italiano nel 1891, lo stesso anno della pubblicazione in lingua inglese. Le tesi dello scrittore americano verranno parzialmente sminuite in un articolo scritto qualche anno più tardi da L. Dal Verme, *Siberia. Rivelazioni di Giorgio Kennan*, in *Nuova Antologia*, XXXVI, serie 3, (1891), pp. 229-253. Altri testi stranieri in quegli anni tradotti in italiano affrontavano l'argomento: G.H. Dixon, *La Russia libera* (in A.A.V.V., *La Russia descritta e illustrata...*, op. cit., pp. 181-191); P. Labbè, *L'isola di Sakalin*, Treves Milano 1906, pp. 6-85.

⁸⁹ P. Bugiani, *In viaggio...*, art. cit., p. 66.

L'albergo con la sua struttura sofisticata simboleggia la civiltà; la scarsa considerazione con cui viene accolto dimostra che il logoramento e il degrado fisico subito a causa delle prove affrontate durante il viaggio, lo hanno allontanato dal consorzio dei suoi simili. Varcando quella soglia, il Sommier viene finalmente reintegrato nel suo ambiente originario: *"avevo ritrovato un letto e le altre dolcezze della vita civile; potevo di nuovo provare la voluttà di spogliarmi, di prendere un bagno, di mutar abiti, e speravo di liberarmi così da certi ospiti incomodi che mi ero portato addosso fin dalle sponde dell'Ob"*. I parassiti, ovviamente.

Il gusto per l'avventura e la sperimentazione

Dal testo emerge a più riprese la *curiositas* del Sommier, la quale archetipicamente caratterizza il vero viaggiatore.

Ci sono momenti in cui l'autore lascia i panni dello scienziato per assumere quelli dell'avventuriero, che, anche a costo di mettere a rischio la propria vita, si lancia in imprese rischiose. Proprio mentre il mondo si sta aprendo al turismo, per il Sommier *"il viaggio assume i caratteri della sfida, di una fuga avventurosa dalla civiltà in quei paesi che mantengono un'atmosfera selvaggia e pittoresca"*⁹⁰. È affascinato dalla *"vita errante, accompagnata dall'incertezza dell'indomani, che ha tante attrattive per chi ama i viaggi"* e rende la mente calma e tranquilla (p. 478). Attraversare *"terre incognite"* gli provoca eccitazione (p. 375). Giudica appagante, nel dormiveglia della notte, andare *"colla mente alle peripezie del viaggio già fatto"* e godere *"in anticipazione del piacere di visitare terre e popoli nuovi"* (p. 478). Confesserà esplicitamente ai propri lettori di provare queste medesime sensazioni anche nel resoconto del suo secondo viaggio in Lapponia del 1884: ama viaggiare *"per provare emozioni nuove e per conoscere"*, a dimostrazione che il tempo che passa non ha modificato la sua filosofia di viaggio, il suo spirito e le sue inclinazioni⁹¹. Di fronte all'esternazione di tali sentimenti le umanissime lamentele e gli scoramenti via via registrati e di cui si è dato cenno non possono quindi che essere sminuiti e contestualizzati.

Nel corso di avventure di questo tipo non è impossibile incappare in pericoli dalle conseguenze anche mortali, legate allo stato dei luoghi, ai mezzi di trasporto, a persone o animali, ma ottimisticamente confida nella sua buona stella. È consapevole dei rischi che si corrono nell'attraversare le steppe popolate dai turbolenti Kirghisi e Baskiri, e in una circostanza, con notevole prontezza e sangue freddo, armi in pugno, sventa un tentativo di aggressione organizzato ai suoi danni da un postiglione a suo servizio e da alcuni complici di quest'ultimo (pp. 569-571). Il desiderio di sperimentare, di mettersi alla prova, è versatile come ogni aspetto del carattere del Sommier.

Da buon amante della caccia, quando ne ha l'occasione imbraccia il fucile per sparare alla fauna siberiana (pp. 125-126; p. 442). Presso il villaggio di Kandinsk avrebbe anche la possibilità di partecipare ad una battuta all'orso, l'animale che massimamente incarna la belva nordica con cui misurarsi⁹², ma per mancanza di tempo, suo malgrado è costretto a rinunciare (p. 166).

Le circostanze non lo favoriscono nell'assecondare la sua grande passione per l'alpinismo. Giunto a Obdorsk, la sola vicinanza dei monti Urali gli accende il desiderio (p. 310). Organizza meticolosamente una spedizione di quattro giorni per provare a salire su una delle cime, procurandosi una guida ed il materiale idoneo all'impresa. Si porta dietro anche una bandiera italiana da issare sulla vetta che verrà raggiunta, ma le condizioni atmosferiche avverse, il vento e la

⁹⁰ G. Ledda, *Il racconto...*, op. cit., p. 158.

⁹¹ S. Sommier, *Un viaggio d'inverno...*, op. cit., p. 21. Anche in Lapponia lo affascina le imprese proibitive e i luoghi selvaggi e desolati: *"ormai esciamo dai deserti lapponi ed è finita la poesia maggiore del viaggio"* (p. 99). Agli occhi del Sommier non solo gli ambienti naturali ma anche le città sono degne di interesse. Cfr. ad es. p. 2: *"otto giorni passati a Mosca non erano bastati ad appagare la mia curiosità"*.

⁹² Per l'orso nell'immaginario russo cfr. A. Sinjavskij, *Ivan lo Scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, trad. it. Guida Napoli 1993, pp. 131-132.

pioggia che rende la tundra fradicia al punto da rallentare il cammino lo costringeranno a tornare mestamente indietro (pp. 317-343). Bisogna attendere una trentina d'anni prima che un altro italiano affronti gli Urali lasciandone memoria scritta⁹³.

Per "*provare le stesse emozioni dell'Acerbi*", il celebre viaggiatore mantovano che un'ottantina di anni prima aveva percorso la penisola scandinava, si sottopone al rito della sauna e la descrizione della circostanza rappresenta l'occasione per offrire ai propri lettori un *excursus* storico (pp. 179-181). In proposito appare interessante il confronto con il racconto della sua prima esperienza in una sauna vissuta durante il viaggio in Lapponia insieme al Mantegazza, il quale ne fornirà un gustoso ricordo nel proprio libro. Allora il Sommier manifestava imbarazzo per la nudità e disagio per le sensazioni fisiche provate, passando dal caldo estremo al freddo; questa volta l'esperienza vissuta viene registrata con più naturalezza, anche se confessa che la temperatura dell'acqua calda in cui si era immerso era più bassa rispetto agli standard locali⁹⁴.

Nella pianura kirghisa si imbatte nei misteriosi kurghan, i giganteschi tumuli sepolcrali riconducibili agli antichi popoli delle steppe. A quei tempi era ancora incerta la loro attribuzione e solo da pochi decenni erano iniziate le prime esplorazioni di carattere scientifico. Il Sommier, pur senza avere cognizioni archeologiche, mostra il suo interesse verso tali costruzioni ma non riesce a sapere quale civiltà li abbia edificate⁹⁵. Ha in animo di provare a intraprendere degli scavi, ma viene a sapere che la maggior parte sono già stati violati dalle "*mani ignoranti*" dei tombaroli alla ricerca di tesori e comunque per procedere ufficialmente sarebbe necessaria un'autorizzazione ministeriale non semplice da ottenere. Questi motivi lo disincentiveranno dal lanciarsi nell'impresa (pp. 490-491)⁹⁶.

Frequenti le annotazioni relative ai gusti alimentari dei Russi e dei popoli dell'Impero (pp. 44-45), alle bevande più popolari (tè, birra, kvas), alla piaga dell'ubriachezza e all'abuso della vodka (p. 314; pp. 439-440; pp. 456-457) ed anche alla diffusa pratica della caccia e della pesca. Sotto questo profilo si tratta di informazioni già ben note, registrate da molti altri viaggiatori che si erano spinti in Russia, anche seppur solo nella capitale o nelle contrade più vicine all'Occidente. In sostanza assumono rilievo le notizie relative alla meno nota dieta alimentare dei popoli siberiani e della steppa⁹⁷. Al di là di ciò, si osserva che il Sommier non si esime dal provare il cibo locale, dandone esplicita menzione (p. 241; pp. 296-297; p. 372; p. 439; pp. 546-549; p. 564; p. 572; p. 577; p. 603) e, salvo eccezioni, non esprime mai giudizi negativi⁹⁸. D'altronde, come scriverà nel suo libro incentrato sul viaggio in Lapponia effettuato quattro anni più tardi: "*c'è sempre un pregiudizio ridicolo contro i cibi che non si conoscono*" e, ovviamente, il vero viaggiatore deve sperimentare anche nuovi gusti⁹⁹.

⁹³ M. Cermenati, *Un viaggio nei monti Urali*, Club Alpino Italiano Torino 1900.

⁹⁴ Circa la sua esperienza di sauna durante il primo viaggio in Lapponia cfr. S. Puccini, *Bozzetti...*, art. cit., pp. 184-190 ma l'avrebbe poi ripetuta nel corso del secondo viaggio lappone del 1884 (S. Sommier, *Un viaggio d'inverno...*, op. cit., p. 101: "*abbiamo voluto levarci il gusto di fare un bagno all'uso finlandese anche noi*"). Si veda anche l'analoga testimonianza sempre in terra russa di F. Varvaro Pojero, *Ricordi...*, op. cit., pp. 124-129. Sull'esperienza della sauna tra viaggiatori italiani cfr. L. de Anna, *Sauna, bastu e banja, giudizi e pregiudizi di italiani sul bagno a vapore*, in *Studi Italiani in Finlandia*, 1, Helsinki 1981, pp.177-206.

⁹⁵ Altrove i *kurghan* vengono attribuiti erroneamente dal Sommier all'antico popolo ugrofinnico dei Ciudi, cfr. pp. 73-74; pp. 197-198; p. 256. Si rinvia a K. Jettmar, *I popoli delle steppe*, trad. it., Il Saggiatore Milano 1964.

⁹⁶ Anche altrove mostra interesse per alcuni misteriosi resti archeologici (p. 197); imbattutosi in un tumulo a Voikanski è preso dall'istinto di scavarlo (pp. 256-257).

⁹⁷ Per gli Ostiacchi: pp. 228-230; p. 431; pp. 428-429; p. 444; p. 450; per i Samoiedi: pp. 228-230; per i Kirghisi: p. 516; p. 520; pp. 522-527; p. 546; p. 602; per i Baskiri: p. 546; p. 549; pp. 564-565; p. 572; p. 577. Sull'uso alimentare della carne di orso cfr. 166-177.

⁹⁸ Circa l'uso di mangiare il pesce crudo cfr. p. 219. Dei Kalmucchi si dice che sono voraci e talvolta mangiano anche carne umana (p. 536).

⁹⁹ S. Sommier, *Un viaggio d'inverno...*, op. cit., p. 55.

Trentadue anni più tardi, commemorando nel 1922 la morte di Stephan Sommier, il presidente della Società Italiana di Antropologia e di Etnologia Aldobrandino Mochi esaltava l'ecletticità del defunto collega, ricordando che *"viaggiò per raccogliere, per osservare"*¹⁰⁰. Nessuna frase meglio di questa potrebbe spiegare la natura e l'indole del Sommier esploratore.



La fiera di Obdorsk e le iurte del principe Taishin (immagini di pubblico dominio, da Stefano Sommier, *Un' estate in Siberia fra Ostiacchi, Samoiedi, Siriéni, Tatári, Kirghísi e Baskíri*, Loescher, Firenze 1885, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=35996228>)



¹⁰⁰ A. Mochi, *Necrologio per Stephen Sommier*, in *Archivio per l'antropologia e la etnologia*, LII (1922), pp. 143-144.

Una lirica di Francesco Maria Tipaldi

(missioni)

I lama sputano anche quando nessuno li vede, neanche un altro lama.

Posso giurare di aver visto pisciare un uomo senza testa.

Posso giurare di aver visto un ginecologo scimmia
lanciare
una specie di missile dentro una donna.

Pianifichiamo di esportare la vita, ma in realtà è la morte
(non dite che è lo stesso).

I batteri più esperti sono abbastanza uomini per diventarlo.

Gli ufo esistono e somigliano a dei lama.

Gli ufo sono più soggetti ad infezioni fungine.
Su alcuni pianeti non ci sono le donne.

La diarrea ti coglie sempre impreparato, potresti negarlo?

Gli astronauti urinano in sacchette disgustose e pure sono eroi.

Se non ci fosse l'uomo ad osservarlo l'universo nemmeno esisterebbe;
noi sappiamo
che questa è una storia falsa.

Se un giorno ti diranno che non esisti
la donna che ti ha spezzato il cuore sarà comunque esistita.

Se una cosa è vera è che nessuno si libera di niente.

Un animale sconvolto può diventare un altro animale.
Un animale responsabile non è un animale.

I pinguini hanno troppi comportamenti che non vanno bene.
Bisogna dare parola ai pinguini, ma a un certo punto basta.

Se il silenzio è grande, una zanzara è grossa come una stanza.

La notte ama arrivare di notte, ma arriva anche di giorno.

Klimt non ha mai disegnato cipolle, ma poteva farlo
poteva farlo?

Le donne hanno causato la scrittura di un sacco di poesie, i lama mai.

Da "Nuova poesia extraterrestre" (Carteggi Letterari 2016)

ESPERIENZE DELL'ALTRO MONDO NE LO HOBBIT DI J.R.R. TOLKIEN

Stefano Giuliano

Afferenza

Email

L'esperienza dell'Altro Mondo è una costante della narrativa tolkieniana. Discese sotto terra, entrate in tumuli e grotte, attraversamenti di boschi e foreste – vale a dire le immagini e le rappresentazioni dell'Aldilà diffuse nella mitologia classica, celtica e germanica –, appaiono, infatti, ricorrenti nei testi dello scrittore inglese.

Si prenda, ad esempio, *Il Signore degli Anelli*, il romanzo più noto se non il più importante di Tolkien, almeno sotto il profilo concettuale e narratologico. Ebbene, non solo la storia narrata è quella di un viaggio verso l'Aldilà: l'itinerario di Frodo alla volta dell'oscura e desolata Mordor¹, ma le tappe principali di tale viaggio – vale a dire il passaggio nella Vecchia Foresta, i Tumulilande, l'entrata nei reami elfici di Imladris e Lothlórien, la discesa nelle profondità di Moria, e, infine, il cammino lungo le viscere del Dwimorberg e l'ingresso a Mordor – che coinvolgono, insieme o separati, i protagonisti del racconto, possono tutte identificarsi come esperienze oltremondane².

Fatto interessante, anche nei così detti tre "Grandi Racconti" della Prima Era, pubblicati postumi – vale a dire il *Narn i Chîn Húrin. The tale of the Children of Húrin*³, *Beren and Lúthien*⁴, *The Fall of Gondolin*⁵ –, si rintracciano luoghi oltretombali. Si pensi a Angband, la labirintica fortezza sotterranea di Morgoth, munita di grandi torri e giganteschi cancelli, per non parlare delle buie caverne delle Case dei Morti di Mandos, nonché agli straordinari e impenetrabili regni elfici di Menegroth, Nargothrond e Gondolin.

Il *topos* del viaggio nell'Aldilà, motivo tipico della narrativa tolkieniana,⁶ considera regioni oscure e desolate, popolate da esseri teriomorfi e feroci, oppure contrade incantevoli e atemporali, in cui dimorano esseri straordinari; tali luoghi si configurano sempre come una tappa cruciale dell'itinerario dei protagonisti dei romanzi dello scrittore oxoniense. Come nei racconti del mito e dell'epica classica e medievale, insomma, anche le figure eroiche dei moderni racconti di Tolkien, trovano nell'esperienza oltretombale, e dunque nell'esperienza di morte, il compimento del loro destino.

¹ Cfr. F. Cardini, "La toga e l'erba pipa. Come un Hobbit insegnò filologia all'Università di Oxford", in «Diorama Letterario», n. 16, 1979.

² Al riguardo ci si permette di rinviare a S. Giuliano, *J.R.R. Tolkien. Tradizione e modernità nel Signore degli Anelli*, Bietti, Milano 2013.

³ J.R.R. Tolkien, *I figli di Húrin*, trad. it. di C. Ciuferri, in collaborazione con la Società Tolkieniana Italiana, Bompiani, Milano 2007.

⁴ J.R.R. Tolkien, *Beren e Lúthien*, trad. it. di L. Manini e S. Buttazzi, Bompiani, Milano 2017.

⁵ J.R.R. Tolkien, *La caduta di Gondolin*, trad. it. di L. Manini e S. Buttazzi, Bompiani, Milano 2018.

⁶ Sulla ricorrenza del motivo della discesa agli inferi nella narrativa tolkieniana si veda anche M. Burns, *Perilous Realms. Celtic and Norse in Tolkien's Middle-earth*, University of Toronto Press, 2008, cap. III; C. A. Huttar, *Hell and The City: Tolkien and the Traditions of Western Literature*, in AA.VV., *A Tolkien Compass*, edited by J. Lobdell, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois, 2003, pp. 115-140; R.S. Noel, *La mitologia di Tolkien. I miti antichi nel mondo fantastico della Terra-di-mezzo*, trad. it. di P. F. Paolini, Rusconi, Milano 1984, pp. 27-31.

Il presente articolo ha l'obiettivo di individuare siffatte esperienze anche ne *Lo Hobbit*⁷, il primo racconto pubblicato da Tolkien, nel 1937, di cui sono note le analogie nella struttura della trama con *Il Signore degli Anelli*, tant'è che spesso taluni passaggi di quest'ultimo appaiono come un'amplificazione e un arricchimento del primo, così come alcuni temi, solo abbozzati nell'uno (l'Anello, il Ritorno del Re, la Macchina, il Potere, e via dicendo), diventano elementi portanti nell'altro⁸.

Un libro troppo spesso derubricato a racconto per bambini oppure semplice prologo del *Lord*, intorno al quale si è rinnovata l'attenzione grazie anche alla recente trasposizione cinematografica – peraltro piuttosto criticabile, sia per gli stravolgimenti apportati al racconto originale (su tutto l'arbitraria introduzione della donna-elfo Tauriel e della sua *love story* con il Nano Kili, che mescola emancipazione femminile e amore interrazziale nel nome del discutibile *politically correct* che affligge la nostra epoca, senza preoccuparsi del contesto letterario originario), sia per il ritmo narrativo da *action movie*, in puro stile *hollywoodiano* –, apparsa sugli schermi in forma di trilogia dal 2012 al 2014, per la regia e la produzione di Peter Jackson, già autore della versione filmica del *Lord of the Rings*. Per inciso, *Lo Hobbit* è particolarmente interessante anche perché, come si sa, nacque per essere letto in famiglia, non per essere pubblicato (a differenza del *Lord*, che, com'è noto, vide la luce dietro pressioni della casa editrice, a seguito del grande successo della storia di Bilbo). Si tralasceranno, quindi, le altre caratteristiche, a cominciare dall'impianto narrativo favolistico, oppure il sistema dei personaggi, così come le differenze tra le varie versioni della storia pubblicate, nonché le fonti d'ispirazione, tutti argomenti già ampiamente sviluppati dalla critica e che, là dove di particolare significato, saranno evidenziati solo *en passant*⁹.

Ci si concentrerà, invece, su quegli elementi focali che consentono di interpretare il testo come un racconto di viaggio nell'Aldilà, molti dei quali comuni ai racconti popolari, come dimostra la loro presenza nell'importante raccolta di Stith Thompson¹⁰.

Si può anticipare che tanto la meta dell'itinerario, la Montagna Solitaria (Erebor, in Sindarin, nome che, tra l'altro, ha assonanza fonetica con il greco *Érebos*, "Tenebre"), quanto le sequenze di maggiore rilevanza del racconto delineano, spesso ripetendoli, scenari e riferimenti oltremondani. È appena il caso di ricordare, inoltre, che Bilbo Baggins è un hobbit, ossia un "abitatore di buche"¹¹, il quale vive in una caverna (ancorché confortevole e ben arredata) che penetra nel fianco di una collina. È appena il caso di ricordare pure che i Nani, i suoi compagni di viaggio, nella tradizione mitologica nordico-scandinava, sono intesi come creature ctonie, custodi dei segreti della terra, pertanto strettamente collegati con il mondo dei morti¹².

⁷ Si farà riferimento sia all'edizione inglese: *The Hobbit*, HarperCollins, London 1995⁵, sia a quella italiana, aggiornata per la cura della Società Tolkieniana Italiana: *Lo Hobbit*, trad. it. di C. Ciuferrì in collaborazione con P. Paron, Bompiani, Milano 2012. Si terrà anche conto dell'edizione a cura di Douglas A. Anderson, *Lo Hobbit annotato*, trad. it. di C. Ciuferrì e P. Paron, note e apparati critici di G. M. Griffini e O. Cilli, Giunti, Milano 2017², e dell'importante e dettagliato studio di J. D. Rateliff, *The History of The Hobbit. One Volume Edition*, HarperCollins, Hammersmith, London 2011.

⁸ P. H. Kocher, *Il maestro della Terra di Mezzo*, trad. it. di R. Valla, Bompiani, Milano 2011, cap. II.

⁹ Per una bibliografia critica si veda la selezione di saggi riportata in appendice a *Lo Hobbit annotato*, cit., pp. 415-417.

¹⁰ S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature. A classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables and Local Legends*, 6 voll., Indiana University Press, Bloomington, Indiana 1956, nello specifico: A. *Mythological Motifs* A.650-A.699 *Nature of the Universe*; F. *Marvels*.F.0-F.199 *Other world journeys*.

¹¹ T. Shippey, *J.R.R. Tolkien: la via per la Terra di Mezzo*, trad. it. di un gruppo di traduttori sotto la supervisione di M. R. Benvenuto, Marietti, Genova-Milano 2005, pp. 107-109.

¹² G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, Longanesi & C., Milano pp. 331-337. Sulla rielaborazione tolkieniana dei Nani della tradizione nordica cfr. T. Shippey, *J.R.R. Tolkien: la via per la Terra di Mezzo*, pp. 101-104; cfr. pure D. Giansanti, *Dal mito alla Terra di Mezzo. Spazio e tempo nella cosmologia di J.R.R. Tolkien*, in AA.VV., *I bastioni di*

Infine, come per i protagonisti del *Lord of the Rings*, anche per Bilbo tali esperienze condurranno a una elevazione interiore, permettendo di intendere il suo percorso nella cornice del viaggio di iniziazione¹³. Le prove e gli ostacoli del viaggio – che sarà per Bilbo viaggio di ricerca, esperienza, conoscenza e scoperta di se stesso e del mondo – consentiranno, difatti, al giovane hobbit di raggiungere una graduale maturazione, trasformandosi da personaggio anonimo, buffo e impacciato, visto con un misto di sufficienza e diffidenza dai suoi stessi compagni d'avventura (con l'importante eccezione di Gandalf, che lo ha fortemente voluto nell'impresa), in figura eroica e fonte di saggezza, come alla fine gli riconoscerà lo stesso Thorin¹⁴. Si può dire che Bilbo, al termine del viaggio, avrà acquisito una condizione interiore molto diversa da quella di partenza, secondo lo schema proprio dei riti di iniziazione o di passaggio e che si ritrova in tante vicende legate agli eroi del mito e dell'*epos*¹⁵.

La prima tappa significativa è il passaggio lungo le *Lone-lands*, una landa disabitata ai confini della Contea, nella quale avviene l'incontro con i Trolls; a essa segue la sosta nell'Ultima Casa Accogliente, la bella valle di Gran Burrone, residenza di Elrond; la terza tappa è costituita dal superamento delle *Misty Mountains*, una formidabile barriera di altissimi monti di roccia grigia, contrassegnate da sentieri ripidi, precipizi, grotte profonde e innumerevoli gallerie infestate da Orchi; a essa succede la sosta nella dimora di Beorn, il "mutaforma"; successivamente Bilbo e i Nani devono attraversare Mirkwood, la "foresta più grande del Mondo Settentrionale", a poca distanza dal cui limitare si trova anche la "grande caverna" nella quale vi è il reame di Thranduil e degli elfi silvani; infine, giungono nella città degli Uomini di *Lake Town*, un agglomerato urbano costruito su palafitte, e, finalmente, si introducono nella *Lonely Mountain*, meta finale dell'itinerario. Peraltro, il viaggio di Bilbo avrà un andamento circolare, per cui vi sarà un ulteriore movimento con il ritorno nell'agognato *Shire*.

Si può subito segnalare che, con la sola eccezione della città degli Uomini, ciascuno di questi luoghi presenta i segni distintivi dell'Altro Mondo, diversamente inteso come una sede sotterranea, buia e labirintica, invasa da presenze minacciose e inquietanti, oppure come un luogo edenico, luminoso e rasserenante, in cui creature meravigliose e benefiche offrono ospitalità e ristoro. Come già anticipato, la foresta, la grotta, la vallata, la collina, sono tutte rappresentazioni dell'Oltremondo, ritrovandosi nelle storie mitiche come nei racconti folklorici. Parimenti Nani, Trolls, Elfi, Orchi, Draghi ne sono le creature tipiche.

In un volumetto introduttivo a Tolkien, apparso molti anni fa, e quindi datato, ma, per alcuni suggerimenti di studio, ancora valido, Oriana Palusci sottolineava come Tolkien si avvallesse di uno schema narrativo costruito sull'alternanza tra pausa e azione. A ogni sosta segue, infatti, una scena

Gondolin, a cura di N. Dimichino e L. Pruneti, L'Arco e la Corte, Bari 2015, pp. 39-40. Di sfuggita, si può rammentare che i nomi dei Nani de *Lo Hobbit* e quello di Gandalf sono ricavati da una enigmatica lista contenuta nella *Völuspá* (vv. 10-19).

¹³ Mircea Eliade ha osservato la permanenza di strutture iniziatiche nelle opere artistiche e letterarie contemporanee, sottolineando come le prove che il moderno protagonista di un romanzo deve affrontare abbiano comunque il proprio modello nelle prove tipiche dell'eroe mitico (M. Eliade, *Miti, sogni e misteri*, trad. it. di G. Cantoni, Rusconi, Milano 1986², p. 27 e segg., Idem, *La nostalgia delle origini*, trad. it. di A. Crespi Bortolini, Morcelliana, Brescia 1980², pp. 138-144). Cfr. pure E. Trevi, *Il viaggio iniziatico*, Laterza, Roma-Bari 2013.

¹⁴ "In te c'è più di quanto tu creda (...). Ci sono coraggio e saggezza, mischiati in giusta misura" (*Lo Hobbit*, cit., pp. 389-390).

¹⁵ J. Campbell, *L'eroe dai mille volti*, trad. it. di F. Piazza, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 33-34. J.R. Wytenbroek ha rimarcato la relazione tra mito, viaggio e iniziazione eroica: "Like so many myths, this story is about the journey of the hero from his obscure beginnings, through his initiating journey in which he finds himself and his place in his world, to the final end of his quest, its successful completion and his return. It is a story about maturation. It is the story of a hobbit who is given the chance to discover himself and his potential to the fullest. It is a story about life (J.R. Wytenbroek, *Rites of passages in The Hobbit*, in «Mythlore», Vol. 13, n. 4, 1987, p. 5).

d'azione: Terre Solitarie (azione) – Imladris (pausa) – Montagne Nebbiose (azione) – Casa di Beorn (pausa) – Boscotetro (azione) – Città del Lago (pausa) – Montagna Solitaria (azione) – Contea (pausa)¹⁶.

Lo schema “pausa/azione”, largamente presente anche nel *Signore degli Anelli*, è un dispositivo peculiare delle narrazioni imperniate intorno al motivo della Cerca o *Queste* di un luogo, di una persona, di un oggetto (ne *Lo Hobbit*, la Montagna Solitaria, dov'è il tesoro dei Nani sottratto dal drago), e ha lo scopo di sciogliere e riannodare la tensione drammatica.

Barriere fisiche e psicologiche da superare, strade ignote da percorrere, territori misteriosi da attraversare, nemici mostruosi con cui misurarsi, aiutanti soprannaturali e oggetti magici sono caratteristici di questo genere di racconti. Ugualmente caratteristico è l'andamento circolare, per cui, dopo aver lasciato la propria casa (“il mondo idilliaco” lo definisce Frye, luogo di felicità, sicurezza e pace) per addentrarsi in un altrove estraneo e pericoloso (“il mondo demoniaco o della notte”), alla fine, si rientra nel proprio luogo di origine, il mondo rassicurante dal quale ci si era allontanati, questa essendo la struttura stessa del *romance*¹⁷.

Come detto, ciò determina un'articolazione di tipo iniziatico, per cui il protagonista o i protagonisti dell'avventura, tornati al luogo di partenza, in forza delle prove affrontate con successo, saranno persone diverse da come erano, conseguendo un *status* più elevato.

Ne *Lo Hobbit*, a dispetto della modulazione decisamente comica e del tono da *nursery rhyme*, tale schema rivela un crescendo a dir poco drammatico: si passa dall'episodio dei Troll a quello degli Orchi e di Gollum, proseguendo con la lunga sequenza in cui i viaggiatori devono vedersela con lupi mannari, enormi ragni e Elfi ostili, per terminare con l'entrata in scena dell'avversario più temibile, il drago Smaug.

In tutte queste occasioni si ripeterà lo stesso canovaccio, basato sul paradigma cattura/liberazione, per cui i protagonisti saranno presi in trappola da avversari di volta in volta sempre più pericolosi, rischiando la loro stessa vita. Ciò nondimeno, ogni volta riusciranno a cavarsela, grazie all'intervento di Gandalf – vero e proprio “aiutante soprannaturale” nella prima parte del viaggio – o, quando questi non ci sarà, di un *insospettabilmente* abile e coraggioso Bilbo, il quale dovrà escogitare piani sempre più astuti e mostrare sempre più audacia (anche grazie all'anello magico casualmente trovato) per salvare se stesso e i suoi compagni di viaggio dalla catastrofe imminente.

Da notare che i Nani, sebbene all'origine del movimento narrativo (questa, in fondo, è la loro impresa), resteranno abbastanza in secondo piano, giammai capaci di reagire alle difficoltà e ai pericoli se non in maniera impulsiva e incauta, vittime della loro stessa caparbia nonché della loro cupidigia, ma anche della loro temerarietà, del loro stesso concetto del coraggio, permeato dell'ideale guerriero nordico. Sarà così, ad esempio, nell'episodio dei Troll, in cui, abbastanza ingenuamente, si faranno catturare uno dietro l'altro, oppure in quello di Boscotetro, in cui, malgrado gli avvertimenti ricevuti da Beorn e Gandalf, abbandoneranno il sentiero prestabilito per inseguire gli Elfi, finendo dapprima nelle tele dei ragni e poi nelle prigioni elfiche. Eppure, essi perseguiranno, con un misto di fermezza e ostinazione, il loro proposito di raggiungere la Montagna

¹⁶ O. Palusci, *Tolkien*, La Nuova Italia, Firenze 1983, pp. 70-71. Cfr. pure W. Green, *Lo Hobbit. Un viaggio verso la maturità*, trad. it. di L. Gammarelli, Marietti 1820, Genova 2014, pp. 66-68, il testo di Green, sebbene non privo di alcune felici intuizioni, appare discutibile per via dell'univoca chiave interpretativa adottata, improntata alla psicologia junghiana, soprattutto là dove, ad esempio, interpreta la figura di Gandalf come sdoppiamento surrogato della madre e del padre di Bilbo (*ibidem*, p. 92), o quando parla del “machismo” di Thorin e dell’“androginia” dell'eroe-hobbit (*ibidem*, pp. 93-94).

¹⁷ N. Frye, *La scrittura secolare. Studio sulla struttura del «romance»*, trad. it. di A. Lorenzini, il Mulino, Bologna 1978, p. 64.

Solitaria e restaurare il regno perduto, mai venendo meno ai vincoli di fedeltà al loro capo¹⁸, Thorin Scudodiquercia. Un personaggio, quest'ultimo, assai complesso, che unisce *virtus* e *nobilitas*, ma anche avido di ricchezze, altero e irremovibile nelle sue scelte, e che troverà nella morte eroica in battaglia il proprio riscatto.

Per concludere questa, necessariamente breve, disamina della struttura interna del racconto, rimane da dire che il viaggio ha un andamento ascensionale/discensionale. Ecco, quindi, che al percorso in salita, sulle Montagne Nebbiose o la Montagna Solitaria corrisponde un percorso in discesa, in una caverna o tunnel, oppure in una valle. Un andamento anch'esso caratteristico di questo genere di narrazioni, e che può intendersi come itinerario verso gli strati inferiori, più bassi della coscienza, vale a dire verso la morte (simbolica), e successivamente, verso i livelli più elevati, più alti, vale a dire verso la rinascita (anch'essa, *ça va sans dire*, simbolica).¹⁹

La wasteland e la prima catabasi

La prima tappa è costituita dall'attraversamento delle Terre Solitarie, un territorio desolato, privo di presenza umana, caratterizzato da strade in abbandono, tetre colline e vecchi castelli dall'aspetto sinistro, la cui costruzione è attribuita a "gente malvagia". L'atmosfera è deprimente, non solo per il paesaggio brullo e il sentiero irregolare, ma anche per la pioggia battente, che non dà tregua ai viaggiatori, e per la scarsità di cibo²⁰.

Qui avviene la prima cattura e successiva liberazione (come anticipato, altre ne seguiranno). Bilbo e i Nani sono, infatti, presi in trappola dai Troll e rischieranno di essere divorati. Si salveranno solo grazie al provvidenziale intervento di Gandalf, il quale, con un sagace uso del linguaggio confonderà i Troll, inducendoli a litigare tra loro e trattenersi fino al sorgere del sole, finendo così per tramutarsi in roccia, coerentemente con la tradizione che li vuole trasformarsi in pietra se esposti alla luce solare.

Tra gli elementi che identificano il luogo come un'immagine dell'Aldilà spiccano: il fiume dalle acque impetuose, solcato da un ponte di pietra – ambedue peculiari della geografia infernale, a rappresentare il limite fra mondi diversi e il passaggio pericoloso (si pensi, ad esempio, per limitarsi alla mitologia germano-scandinava, al fiume Giöll e al ponte Giallarbrú) –, e gli alberi di salice – pianta da sempre collegata al sonno e alla morte. Analogamente può essere inteso l'incontro con i Trolls, la cui deformità mostruosa e il cannibalismo li caratterizza quali esseri di un Altro Mondo²¹, nonché l'ingresso nella grotta che fa loro da nascondiglio.

¹⁸ Il rapporto tra Thorin e gli altri Nani riecheggia la forma del *comitatus* germanico, della libera associazione di guerrieri legati da lealtà reciproca (cfr. F. Cardini, *Alle radici della cavalleria medievale*, La Nuova Italia, Firenze 1982, pp. 86-110).

¹⁹ Riguardo i temi della discesa e dell'ascesa si veda N. Frye, *op. cit.*, cap. III-IV.

²⁰ Per inciso, il cibo appare come uno degli elementi del racconto, specificamente nella declinazione: mangiare o essere mangiati. Bilbo e i Nani, infatti, appaiono affamati lungo tutto il viaggio, per cui sono alla perenne ricerca di qualcosa con cui saziarsi (si possono enumerare i lauti banchetti: nella casa di Bilbo, a Gran Burrone, tra i nidi delle grandi aquile, nella dimora di Beorn, nella Città del Lago). Allo stesso tempo, essi stessi corrono il rischio di diventare l'orrido pasto di creature mostruose come i Troll, gli Orchi, Gollum, i Ragni o il Drago. Come ha sottolineato Marjorie Burns, mangiare lautamente, desiderare di mangiare perché affamati, aver paura di essere mangiati, sono una costante de *Lo Hobbit* (M. Burns, *op. cit.*, cit., pp. 159-161. Il capitolo in cui la Burns si sofferma sul tema del cibo nei romanzi di Tolkien è disponibile in traduzione italiana: "Mangiare, divorare, sacrifici e giuste ricompense finali", trad. it. di B. Sabatini, in «Minas Tirith», n. 19, 2007, pp. 10-12).

²¹ I Troll sono figure peculiari del folklore nordico, e sembrano derivare dai Giganti della mitologia scandinava, privi però di quelle connotazioni sapienziali, da primi abitatori del mondo, possedute da costoro (G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, cit., p. 317, p. 329). Per le caratteristiche dei Trolls nel folklore nordico si veda pure: *Racconti popolari e fiabe islandesi*, a cura di G. Chiesa Isnardi, Bompiani Milano 2004.

Riguardo quest'ultimo punto, è appena il caso di ricordare che antri e caverne sono universalmente intesi come ingressi oltremondani o abissi da cui fuoriescono esseri notturni e d'aspetto spaventoso, inoltre sono spazi tipici delle cerimonie di iniziazione per la loro forte valenza simbolica²².

All'interno della grotta dei Troll vi sono ossa sparse, un gran disordine e una puzza irresistibile, ma pure un ingente bottino fatto di ori e spade di antica fattura (il ritrovamento di armi e oggetti preziosi da grotte o tumuli è un motivo tipico delle saghe, basta citare la *Saga di Grettir* o la *Saga di Þórðr Discordia*).

Si è già detto che i Nani, lungo tutto il racconto, a dispetto della sicumera esibita, non danno grande prova di sé, finendo sempre per essere agevolmente imprigionati dai propri avversari. Questo episodio iniziale non fa eccezione. Peraltro, va detto che Thorin, sebbene finisca anche lui, piuttosto incautamente, nelle grinfie dei Troll, lotta disperatamente prima di essere sopraffatto. Bilbo, a sua volta, dimostra coraggio ma non ha ancora grande esperienza (non sa che i borsellini dei Troll parlano, per cui viene individuato mentre tenta di appropriarsene nel tentativo di dimostrare agli scettici Nani la sua abilità) e, mandato in avanscoperta viene catturato per primo. L'astuzia di Gandalf salverà la compagnia da morte certa. D'altra parte, è anche grazie alla chiave trovata da Bilbo che riusciranno a entrare nella grotta, chiusa da una grossa porta di pietra.

Dall'episodio tutti ricaveranno qualcosa, una ricompensa: Gandalf, Thorin e Bilbo delle armi magiche (rispettivamente: Glamdring, Orcrist e la futura Sting), i Nani delle monete d'oro che seppelliranno, "facendoci sopra moltissimi incantesimi", nella speranza di riuscire a riprenderle successivamente.

La terra della gioia perenne

La scena d'azione è seguita da una scena di pausa, ribadita dal titolo del capitolo: "A Short Rest", oltre che dal sensibile miglioramento del clima e dello scenario. Ma raggiungere la magnifica dimora elfica è tutt'altro che agevole: occorre guardare un fiume dalle sponde scoscese e sdruciolevoli, e percorrere un sentiero seminascosto, contrassegnato da canali e precipizi. Vi sono poi degli acquitrini, apparentemente belli, ma, in realtà, infidi e pericolosi, poiché vi si può annegare.

Anche in questo caso è facile identificare i tratti distintivi del luogo oltremondano: *in primis* la collocazione, ignota ai più, in una valle; quindi il passaggio del fiume Bruinen, veloce e rumoroso, alla stregua dei corsi d'acqua infernali della tradizione classica e del ponte, "a narrow bridge of stone without a parapet"²³; ancora, si può attirare l'attenzione sullo sfondo edenico: gli alberi profumati, il calore e la luce, l'aria pervasa da musiche e canti melodiosi, la presenza di creature meravigliose come Elrond – nobile e bello, forte e saggio, venerabile e amabile – e gli Elfi.

Com'è risaputo, nei miti e nei racconti celtici, il paese degli Elfi è ubicato in una valle o in una collina, ed è spesso protetto da confini acquei. È chiamato *Tír na nÓg* ("Terra dei giovani") o *Mag Mell* ("Pianura di Piacere") o, più genericamente, *Síd* ("Tumulo fatato"), tutti nomi che alludono alle sue caratteristiche di luogo intemporale, terra di delizia e serenità, sottratta al dolore della finitudine.²⁴

Da sottolineare il ripetersi dell'immagine del passaggio di un corso d'acqua e di un ponte stretto, e dell'aroma dei pini, che irretisce i sensi, provocando stordimento nei viaggiatori.

In relazione alla presenza di alberi, va sottolineato pure che Tolkien, insieme ai pini, menziona espressamente faggi e querce (gli alberi sacri dei Celti), alberi dal fusto imponente e di grande

²² Per il simbolismo della caverna, porta d'ingresso per l'Aldilà e dimora di giganti e esseri demoniaci presso gli antichi Germani si veda G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, cit., pp. 489-490. Per il mondo celtico cfr. A. Rees - B. Rees, *L'eredità celtica. Antiche tradizioni d'Irlanda e del Galles*, trad. it. di M.C. Scotto di Santillo, Edizioni Mediterranee, Roma 2000, pp. 252-253. A conferma della ricorrenza di tale tema: S. Thompson, *op. cit.*, A 671.03 *Entrance to cave as gate to hell*.

²³ S. Thompson, *op. cit.*, F.152 *Bridge to otherworld*.

²⁴ Sull'Aldilà celtico si veda: F. Le Roux - C.J. Guyonvarc'h, *I druidi*, trad. it. di C. Ferretto, ECIG, Genova, 1990, pp. 357-378; Id, *La Civiltà celtica*, s.t., Ar, Padova 1987, pp. 104-107.

bellezza, emblemi di vita e fecondità così come di eternità²⁵.

Un'altra caratteristica dell'Ultima Casa Accogliente è l'estraneità al male. Una particolarità che accomuna i reami elfici della Terra di Mezzo, e che assumerà grande pregnanza soprattutto nel *Signore degli Anelli*, volendo significare la loro assoluta alterità, non solo rispetto alle terre dominate da Melkor e Sauron ma anche a quelle degli Uomini e dei Nani.

In breve: allegria, beatitudine, immortalità, purezza, libertà appaiono come i tratti più autentici di Gran Burrone, permettendo l'interpretazione del luogo come un *Other World* di retaggio celtico.

Un ultimo appunto: la compagnia di viaggiatori riceve indicazioni sul percorso da fare e rivelazioni sulle misteriose lame trovate nella grotta dei Troll²⁶. Anche Elrond, come Gandalf, svolge la funzione di "soccorritore", di "aiutante soprannaturale". Lo Stregone, come già segnalato, intervenendo in più occasioni per sottrarre al pericolo la compagnia; il Signore Elfico, offrendo rifugio e fornendo conoscenze²⁷.

L'ascesa e la discesa

Le imponenti Montagne Nebbiose, il cui nome scaturisce dai versi del poema *Skirnismál* (vv. 10-11), sono la terza importante tappa del viaggio²⁸. L'importanza di questa tappa non sta soltanto nel suo dilatarsi per due capitoli, il 4° e il 5°, ma anche dal complicarsi della trama.

Che ci si trovi davanti a un'esperienza di tipo oltremondano lo evidenziano parecchi elementi: *in primis* il territorio desolato, quindi il clima gelido e piovoso, infine gli esseri feroci e malvagi come i Giganti di pietra²⁹ e gli Orchi³⁰. Inoltre, la caverna in cui trovano riparo è, come già segnalato, una caratteristica soglia per il mondo sottostante. Analogamente, il dedalo di gallerie che si snodano nelle viscere delle montagne, la fitta oscurità e l'aria pesante, il lago sotterraneo dall'acqua profonda e ghiacciata presso cui vive Gollum³¹, sono anch'essi distintivi delle sedi inferi (basta pensare all'Averno).

Da evidenziare che Bilbo manifesta un'evoluzione rispetto agli episodi precedenti. Difatti, mentre tutti gli altri sono addormentati, egli sogna il pericolo imminente e, grazie al suo urlo d'allarme, Gandalf riesce a sottrarsi all'improvvisa apparizione degli Orchi. Inoltre, pur essendosi smarrito durante la fuga successiva all'intervento dello Stregone, non si perde d'animo e riesce persino a scappare al duplice pericolo rappresentato da Gollum e dagli Orchi.

²⁵ Cfr. A. Cattabiani, *Florario. Miti, leggende e simboli di fiori e piante*, Mondadori, Milano 1998.

²⁶ Come non si è mancato di notare, la lettura e identificazione delle spade recuperate nella grotta da parte di Elrond riecheggia i versi del poema *Beowulf* in cui re Hroðgar, interpreta le incisioni runiche dell'elsa dell'antica spada usata dall'eroe per uccidere la tremenda madre di Grendel (*Beowulf*, 1687-1690).

²⁷ Sulla figura dell'"aiutante soprannaturale" si veda J. Campbell, *op. cit.*, pp. 68-75.

²⁸ Piace ricordare che una delle più celebri hit dei Led Zeppelin, *Misty Mountain Hop*, trae ispirazione dalle montagne descritte da Tolkien.

²⁹ Forse un'allusione ai *bergrisar*, i giganti delle montagne dei miti germano-scandinavi (*Gylfaginning*, 21, 27).

³⁰ Gli Orchi de *Lo Hobbit* (qui chiamati Goblin) non sono ancora i micidiali avversari del *Signore degli Anelli*, e sono fortemente debitori della descrizione fornita da George MacDonald in *The Princess and the Goblin* (1872) e *The Princess and Curdie* (1883). D'altra parte – fatto di grande interesse – Tolkien attribuisce loro l'invenzione delle macchine e degli "ingegnosi congegni per uccidere un gran numero di persone tutte insieme" (*Lo Hobbit*, cit., p. 84).

³¹ Interessante osservare che Gollum si serve di una barchetta ("a little boat") per spostarsi. Ciò non può non ricordare l'immagine del traghetto che attraversa le acque della morte, un'immagine ampiamente diffusa nella credenze e idee religiose di vari popoli. Si pensi a Urshanabi, il barcaiolo di Utnapishtim, nell'Epopea di Gilgamesh, oppure alla figura di Caronte della mitologia classica.

In particolare, nel celebre duello degli indovinelli³², Bilbo riesce a ingannare il perfido Gollum, e anche a sottrarsi al disperato inseguimento da parte di quest'ultimo. Nel far ciò sfrutta l'amuleto magico in cui è fortunatamente incappato, ma, soprattutto, ricorre all'*astuzia dell'intelligenza*, alla sua peculiare (e inattesa) capacità di escogitare stratagemmi a seconda delle circostanze, ricorrendo anche all'inganno e al raggio (capacità che Nani e Elfi, ad esempio, non possiedono affatto), sebbene – fatto essenziale – sempre per salvare se stesso e i Nani o con intenti morali superiori, come nel caso della sottrazione della preziosa *Arkenstone*.³³

Si può aggiungere con la Palusci che il certame verbale tra Bilbo e Gollum è il secondo dei tre dialoghi che strutturano l'opera, seguendo quello tra Bilbo e Gandalf, avvenuto nella Contea, e precedendo quello finale tra Bilbo e Smaug, nella Montagna Solitaria. Dialoghi basilari nella trama del racconto, che vanno a esaltare la funzione del linguaggio, individuando nella padronanza di formule verbali uno degli elementi decisivi della maturazione del personaggio³⁴.

Resta da dire che proprio la sfida rappresentata da Gollum – figura grottesca ma non per questo meno pericolosa, probabilmente ispirata ai personaggi di Grendel e della terribile madre di questi del *Beowulf*³⁵ –, affrontata, *significativamente*, in totale solitudine (come sarà anche per l'episodio con il drago Smaug), è il punto di svolta nella crescita in autonomia e autorevolezza di Bilbo. Questi, da adesso in poi, diverrà un personaggio in grado addirittura di subentrare a Gandalf nei momenti topici dell'itinerario.

La tappa nelle *Misty Mountains* conferma l'aspetto iniziatico del viaggio di Bilbo. Le peripezie del cammino, la discesa in un luogo oscuro e pericoloso, la cattura e le torture subite a opera di esseri mostruosi, la differente percezione del trascorrere del tempo³⁶, sono elementi notoriamente caratterizzanti i riti di passaggio³⁷.

Inoltre, se con i Troll Bilbo aveva mostrato sì coraggio ma anche inadeguatezza e imperizia, ora dimostra maggiore avvedutezza. Anche in questo caso l'hobbit ricaverà un oggetto che, come la lama prelevata nella grotta dei Troll, alla lunga si rivelerà assai utile: l'anello dell'invisibilità che, qui è ancora un utilissimo ma innocuo talismano e, dunque, non ancora il tremendo *One Ring* del Lord. Talismano che gli consente un autentico salto di qualità, facendogli acquisire credito e merito presso i Nani, fino ad allora piuttosto dubbiosi sulle sue abilità, e che finiranno per considerarlo "the real leader in their adventure"³⁸.

Infine, Bilbo risparmia la vita di Gollum, un essere abietto e deforme, ma verso il quale lo hobbit prova compassione, "a pity mixed with horror" per la misera esistenza di costui, ridotto a condurre una squallida vita fatta di interminabili giorni sempre uguali nell'oscurità del sottosuolo, e privo di

³² È appena il caso di ricordare l'importanza delle gare di indovinelli nella letteratura norrena e anglosassone, pertanto ci si limiterà a citare il *Vafþrúðnismál*, contenuto nell'*Edda* poetica, che vede la contesa verbale fra Odino e il gigante Vafþrúdnir; la *Saga di Hervör e Heiðrekr*, in cui ancora una volta il protagonista è Odino; e, infine, i numerosi *riddles* raccolti nel *Libro di Exeter*.

³³ Il ricorso all'inganno da parte dell'eroe è stato identificato da Northrop Frye come una peculiarità del *romance* nella forma della "commedia", vale a dire nella sua declinazione originaria di storia a lieto fine e il cui archetipo letterario è l'*Odissea*. In antitesi, quindi, con l'uso della forza e della violenza, spesso autodistruttiva, tipico invece della "tragedia", il cui altro grande archetipo è l'*Iliade*. Il critico canadese ha evidenziato pure come la segretezza, l'occultamento dell'identità, l'accortezza del parlare (tutti elementi presenti ne *Lo Hobbit*) siano anch'essi specifici della commedia (N. Frye, *op. cit.*, cap. III).

³⁴ O. Palusci, *op. cit.*, p. 70, p. 80

³⁵ L'influenza del poema anglosassone *Beowulf* su *Lo Hobbit* è ben nota. Cfr. tra gli altri D. Murray, *Beowulf origine e fonte de Lo Hobbit*, in «Minas Tirith», n. 6, 1999, pp. 7-17.

³⁶ "Hai perso il senso del tempo dentro le gallerie degli orchi." (*Lo Hobbit*, cit., p. 130)

³⁷ M. Eliade, *La nascita mistica*, cit.

³⁸ T. Shippey, *J.R.R. Tolkien: la via per la Terra di Mezzo*, cit., p. 124.

qualsiasi speranza di miglioramento. Ulteriore attestazione di un processo di crescita che passa anche attraverso la dimensione morale.

La sequenza d'azione delle Montagne Nebbiose ha una coda con l'episodio dei Lupi Mannari (nell'originale inglese *wargs*³⁹) e il salvataggio delle Aquile. Due varietà di animali dalla forte connotazione simbolica presso i nordico-germani: i primi erano considerate creature ctonie e notturne, collegate al mondo dei morti e alle forze del caos (si pensi al lupo Fenrir generato dal subdolo Loki), raffigurazione della ferocia e della violenza brutale; le seconde, esseri celesti e solari, connesse al mondo degli dei e al sacro (Odino, ad esempio, si trasforma in aquila per impadronirsi dell'idromele della poesia), immagine della regalità, della potenza e della sapienza⁴⁰.

Qui si rintraccia nuovamente il meccanismo narrativo "cattura/liberazione" (già utilizzato nell'episodio dei Troll, e destinato a replicarsi negli episodi successivi), così come l'andamento discensionale/ascensionale, rafforzato dal titolo del capitolo 4°, "Over Hill and Under Hill": nella prima parte dell'episodio, Bilbo e i Nani al principio si muovono verso l'alto ("Molti giorni dopo (...) ecco che ancora salivano, salivano, e salivano") e poi verso il basso, discendendo nella galleria degli Orchi; nella seconda parte, a causa di una frana, scivolano lungo un pendio – ossia all'ingiù – e devono poi arrampicarsi frettolosamente sugli alberi – quindi all'insù –, per salvarsi da lupi e Orchi, scampando al pericolo grazie all'intervento salvifico delle aquile, che li conducono in volo – per cui ancora verso l'alto –, sui loro nidi montani, dove possono finalmente riposare e ristorarsi.

Beorn's Hall. Un luogo antecedente il tempo?

La scena seguente è la fermata nella casa di Beorn⁴¹. Si tratta di una dimora ubicata tra le Montagne Nebbiose e Boscotetro, quindi in una zona liminare, situata tra due regioni geografiche.

Beorn è descritto come un tipo gentile ma facile alla collera, tendenzialmente solitario e misantropo (solo l'abilità retorica di Gandalf permette ai viaggiatori di ottenere la sua ospitalità), nemico mortale di Mannari e Orchi che uccide senza pietà. Inoltre, è insensibile all'oro e al desiderio di metalli preziosi. Infine, è definito un "mutatore di pelle" (*skin-changer*), è capace cioè di trasformarsi in un orso, come testimonia il suo stesso nome (Beorn: antico norvegese *björn*, "orso" appunto)⁴².

Riguardo quest'ultimo punto, il riferimento è ai *berserker*, i guerrieri-orso consacrati a Odino che, come i corrispettivi guerrieri-lupo, gli *úlfheðnar*, presi da furore belluino, si lanciavano in combattimento privi di corazza, senza temere né il ferro né il fuoco (*Ynglinga saga*, 6)⁴³.

³⁹ Nella mitologia nordica i lupi Fenrir, Sköll e Hati sono indicati con il termine *vargr* o *vargar* (pl.). Tolkien utilizza tale vocabolo derivandolo dall'anglosassone *wearh* e il norreno *vargr*, che indicano il lupo ma che possono anche slittare di significato, assumendo il significato secondario di "fuorilegge", ossia di minaccia per l'ordine costituito (T. Shippey, *J.R.R. Tolkien: la via per la Terra di Mezzo*, cit., p. 107, n. 16; W. Green, *op. cit.*, pp. 152-153). Sull'utilizzo da parte di Tolkien di tale termine cfr. W.G. Hammond - C. Scull, *The Lord of the Rings. A Reader's Companion*, HarperCollins, London 2014, p. 201.

⁴⁰ Relativamente al simbolismo dei due animali si veda G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, cit., pp. 548-549, 578-582.

⁴¹ Come è stato notato, l'interno della casa di Beorn possiede i segni distintivi della sala conviviale germanica, tra le cui caratteristiche vi erano la struttura lignea, la suddivisione in navate, i pilastri ricavati da grandi tronchi, il focolare centrale e l'apertura nel soffitto, i sedili e le panche su cui sedersi (S. Fischer-Fabian, *I germani*, trad. it. di A. Ciancianini, Garzanti, Milano 1997, p. 218; R. Boyer, *La vita quotidiana dei Vichinghi*, trad. it. di M.G. Meriggi, BUR, Milano 1994, pp. 73-76).

⁴² Su questo personaggio interessante e ambivalente si veda M. Burns, *op. cit.*, cap. II; J.D. Rateliff, *op. cit.*, cap. VII; cfr. pure T. Shippey, *J.R.R. Tolkien: la via per la Terra di Mezzo*, cit., p. 127; W. Green, *op. cit.*, pp. 148-151, 141-155.

⁴³ Cfr. G. Chiesa Isnardi, *Il lupo mannaro come superuomo*, in AA.VV., *Il superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne*, a cura di E. Zolla, vol. III, La Nuova Italia, Firenze 1973, pp. 11-37; C. Sighinolfi, *I guerrieri-lupo nell'Europa arcaica. Aspetti della funzione guerriera e metamorfosi rituali presso gli indoeuropei*, il Cerchio, Rimini

Nel luogo si notano una serie di elementi caratteristici ma – almeno apparentemente – non collegati da nessi che consentano un’interpretazione univoca che non sia quella della *straordinarietà*. Così, ad esempio, l’impressionante sentiero di gradini scavati nella roccia (Carrock), e costruito dallo stesso Beorn; poi il fiume, limpido e poco profondo, che funge da confine, e la piccola e accogliente grotta, nella quale il gruppo effettua una breve sosta; ancora, il bosco di larghe querce e alti olmi; infine, le piante di garofani rossi e bianchi (fiore genericamente associato con la fedeltà e l’amore, spesso raffigurato nei dipinti di carattere sacro come simbolo della passione di Cristo, come nel caso del celebre quadro di Leonardo “Madonna del garofano” del 1473), e le api giganti, emblema di saggezza e immortalità presso i Celti, notoriamente collegate alla produzione della bevanda sacra dell’idromele. Questi ultimi dettagli aggiungono alla figura di guerriero mutaforma anche quella di giardiniere e apicoltore. Accostamenti apparentemente, contraddittori, ma tipici dell’invenzione linguistica tolkieniana, che collega le caratteristiche di un personaggio o di un luogo al campo semantico del suo nome.

Di grande importanza è poi il rapporto armonico tra Beorn e i suoi animali, e che ne fanno una sorta di Signore degli Animali (sebbene, a differenza della figura mitologica in questione, privato di ogni riferimento a attività venatorie)⁴⁴, i quali lavorano per lui e comunicano tramite un linguaggio composto di suoni animaleschi adoperati come parole. Si tratta di bestie meravigliose: cavalli intelligenti, cani capaci di allestire tavole per il pasto, pecore in grado di apparecchiare. Da notare pure che Beorn non caccia né si ciba di carne, nutrendosi solo di panna e miele.

Se l’immagine degli animali servitori pare trarre ispirazione dalle leggende popolari medievali sui “famigli benevoli”, demoni minori che fungevano da domestici o collaboratori di stregoni benevoli o uomini particolarmente saggi, l’idea della pacifica convivenza tra uomo e animali riecheggia il mito edenico, l’*illud tempus* della pienezza primordiale, il favoloso tempo aureo, allorquando tutte le creature vivevano in perfetta concordanza⁴⁵. Tuttavia, risulta piuttosto difficile inquadrare il personaggio di Beorn in una cornice paradisiaca, date le altre sue caratteristiche di combattente collerico e spietato, caratteristiche che emergeranno in tutta la loro brutale evidenza nella Battaglia delle Cinque Armate, in cui farà strage di Orchi e Lupi.

Resta da dire che, in questo episodio, Bilbo, a differenza della sequenza nelle Montagne Nebbiose, non mostra alcun segno evidente di crescita, anzi appare molto impaurito, e le sue osservazioni inopportune gli procurano rimproveri e richiami⁴⁶.

La foresta come luogo infero

La quinta tappa è il passaggio nella foresta. Mirkwood richiama la celebre Myrkviðr, “foresta oscura”, cui si accenna nell’*Edda poetica* (*Helgakviða Hundingsbana in fyrri*, 55; *Atlakviða in grœnlenska*, 3, 5, 13).

2004; V. Samson, *I Berserkir. I guerrieri-belve nella Scandinavia antica, dall’Età di Vendel ai Vichinghi (VI-XI secolo)*, a cura di M. De Martino, trad. it. di M. De Chiara, Settimo Sigillo, Roma 2016.

⁴⁴ Curiosa coincidenza: secondo alcuni etnologi la credenza in un Signore degli Animali sarebbe stata tipica dei cacciatori di orsi dell’ultimo periodo interglaciale (cfr. M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose. I. Dall’età della pietra ai misteri eleusini*, trad. it. di M.A. Massimello e G. Schiavoni, Sansoni, Firenze 1996, pp. 24-25).

⁴⁵ Nel racconto biblico del Paradiso Terrestre non si esplicita, ma si sottintende, la comunanza tra Adamo e Eva e gli animali selvatici che popolano l’Eden, una relazione drammaticamente interrotta dall’infrazione al precetto divino e la conseguente Cacciata (*Genesi* 3, 1). Anche la tradizione filosofica greca ricorda il mito di un’epoca felice, l’età di Crono, in cui uomini e bestie dialogavano tra loro (Platone, *Politico* 272b-273a).

⁴⁶ Ad esempio, quando scambia la descrizione di Beorn come mutatore di pelle fatta da Gandalf per l’immagine del pellicciaio che spaccia le pelli di coniglio per pelli di scoiattolo (*Lo Hobbit*, cit., pp. 156-157), oppure quando dubita della lealtà di Beorn, temendo che si sia allontanato durante la notte per chiamare Orchi e Mannari (*Ibidem*, p. 174).

Anche in questo caso, la possibilità di interpretare Boscotetro come un'immagine dell'Aldilà è messa in evidenza da molteplici fattori. È un luogo malsicuro, selvaggio e intricato, immerso nella tenebra, che crea disagio e malessere per l'assenza di aria fresca e di luce. Vi scorre un fiume nero e turbinoso, le cui acque sono incantate (il solo bagnarsi produce un sonno profondo che può durare giorni e che induce l'oblio)⁴⁷, e che si può guardare solo grazie a una barchetta nera.

È invaso da creature orrende o ripugnanti: scoiattoli neri la cui carne è immangiabile, falene grandi e nere, pipistrelli, farfalle di colore vellutato scuro, ragni giganti, ecc. Anche le piante hanno una caratterizzazione sfavorevole, ostile: i rami degli alberi (querce e faggi) sono aggrovigliati e contorti, i funghi velenosi, le erbe anemiche e maleodoranti. Il suo attraversamento avviene quindi a costo di grandi sacrifici e tormenti, dovendo sopportare fame, privazioni, malessere.

Come si sa, il bosco è un luogo sacro, una regione arcana in cui si rivelano gli dei e in cui vivono figure soprannaturali, sede di rituali iniziatici, nei quali il neofita sperimenta la potenza del divino e viene edotto circa i misteri del cosmo. Attraversare un luogo simile equivale a un transito attraverso la morte.

Particolare interessante: le apparizioni di animali meravigliosi come i cervi (dapprima un cervo dal manto scuro, quindi una cerva bianca e alcuni cerbiatti dal mantello candido, inseguiti da cacciatori che si sentono in lontananza) e degli Elfi (per ben tre volte Bilbo e i Nani hanno la visione degli Elfi, i quali spariscono non appena provano a avvicinarsi).

In relazione ai cervi, si può dire che se nella mitologia germanica possiedono una doppia valenza: animali solari per via delle imponenti corna ramificate che si rinnovano, ma anche creature nefaste, dato che sono quattro cervi a nutrirsi delle foglie dell'albero cosmico Ygddrasill per ostacolarne la crescita; nella mitologia celtica, invece, sono intesi positivamente, come attesta il legame con il dio Cernunnos, collegandosi alla longevità e all'abbondanza. Si può aggiungere che l'improvvisa entrata in scena di questi animali è anche un *topos* letterario della *Matière de Bretagne*, un motivo elegante e favolistico che ritorna spesso a partire dall'*Erec et Enide* di Chrétien de Troyes, e che, successivamente, si trasforma, acquisendo connotazioni spirituali e miracolistiche, come nella *Queste del Saint Graal*, per assurgere a allegoria cristologica⁴⁸.

La visione degli Elfi silvani ha anch'essa qualcosa di favolistico. Preannunciati da luci, voci e risa, gli Elfi sono intenti a banchettare, ma scompaiono non appena i viaggiatori, affamati e stremati dalle privazioni del viaggio, provano a avvicinarsi, la qual cosa accade per ben tre volte. Si può attirare l'attenzione sul tema del festino cui sono intenti, e che sembrerebbe rimandare al concetto celtico del banchetto dell'Oltretomba, durante il quale si pasteggiava allegramente mentre coloro che vi partecipavano non potevano né invecchiare né morire.

Spicca la figura del re, identificato come un re dei boschi ("woodland king"), i cui capelli d'oro sono cinti da una corona di foglie, mentre gli altri commensali, tutti vestiti con abiti verdi e marroni, suonano l'arpa e cantano allegramente, seduti su sedili ricavati da tronchi di albero. Come è stato

⁴⁷ Come non ha mancato di segnalare Douglas Anderson, il fiume incantato ritorna spesso nei racconti di retaggio celtico e irlandese, come, ad esempio, in una delle versioni del viaggio di S. Brendano (*Lo Hobbit annotato*, cit., p. 213 n. 2). Si può aggiungere che tale tema ritorna anche nella idrografia infernale greco-romana, basta ricordare il fiume Lete, il fiume dell'Oblio, nelle cui acque l'anima dimenticava la vita trascorsa, oppure il velenoso Cocito, ritenuto pericoloso per uomini e animali (T. Braccini, *Geografia delle ombre: lo scenario dell'Oltretomba*, in T. Braccini – S. Romani, *Una passeggiata nell'Aldilà in compagnia degli antichi*, Einaudi, Torino 2017, pp. 27-31). Si veda anche Stith Thompson, *op. cit.*, A 671.2.2.1 *Rivers of poison in hell*.

⁴⁸ Fondamentale resta lo studio di Sergio Cigada, *La leggenda del Cervo Bianco e le origini della «matière de Bretagne»*, in *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Vol. XII, fasc. I, serie VIII, 1965. Cfr. pure P. Galloni, *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel Medioevo*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 87-95; M. Pastoureaux, *Medioevo simbolico*, trad. it. di R. Riccardi, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 66-67.

notato da Tom Shippey, il re degli Elfi trae diretta ispirazione dal “king o fairy” del *Sir Orfeo, romance* inglese del XIV secolo, in cui si rivisita la suggestiva vicenda del cantore trace, un testo che Tolkien ben conosceva⁴⁹.

L'apparizione e sparizione degli Elfi è inframmezzata dall'episodio dei ragni giganti. Si tratta della terza situazione di cattura e imprigionamento da parte di esseri mostruosi. Com'è noto, il ragno è perlopiù inteso come un insetto malvagio a causa del parallelismo che può instaurarsi tra la tessitura della ragnatela e il tramare e complottare a danno altrui. Nel folklore scandinavo è collegato al dio Loki, il nemico dell'ordine cosmico, perfido ingannatore progenitore di mostri, per via delle affinità tra il nome del dio e alcune espressioni dialettali indicanti il ragno⁵⁰.

Da sottolineare che, come negli episodi dei Trolls, degli Orchi e di Gollum, anche stavolta Bilbo e i Nani hanno rischiato di essere divorati, di diventare cibo per creature dedite al cannibalismo.

Per chiudere, mentre nelle altre occasioni Bilbo e i Nani erano stati soccorsi da Gandalf, ora è Bilbo a sottrarre alla morte il resto della Compagnia, mostrando non solo intraprendenza e coraggio nell'affrontare, uccidere e mutilare avversari spaventosi, come appunto i ragni, in quella che è un'autentica battaglia, ma esibendo anche astuzia e prudenza, sfruttando inoltre il potere magico dell'Anello. Egli, insomma, sta gradualmente acquisendo più consapevolezza di sé, e comincia a manifestare, in modo permanente e definitivo, i segni della propria maturazione⁵¹.

Prigionia e fuga dall'Oltremondo

In un crescendo di avventure e colpi di scena, alla sequenza drammatica dei ragni giganti, segue quella degli Elfi silvani. Siamo in presenza di uno sviluppo narrativo piuttosto articolato, che mostra l'abilità di Tolkien nel districarsi all'interno di tramature complesse, e che troverà ampio dispiego nell'intreccio del *Signore degli Anelli*.

A dispetto di quanto ci si potrebbe attendere, dato che Bilbo e i Nani vengono dal drammatico passaggio nella Foresta, non è un momento di pausa. Da sottolineare pure che, diversamente dalla sosta nell'altro reame elfico, la magnifica e accogliente Gran Burrone, la tappa nel misterioso reame sotterraneo di Thranduil⁵² non si costituisce come una situazione di riposo, ma bensì di azione, con la cattura dei Nani e la loro messa in custodia. La divergenza tra i due luoghi si spiega con le differenti tradizioni sugli elfi, i quali talvolta sono visti come figure benefiche e talaltra come creature pericolose.

I richiami a scenari e paesaggi oltremondani ancora una volta sono, a dir poco, palesi. Si pensi all'ubicazione in una collina boscosa, per non parlare delle tante caverne che si estendono in profondità; anche la presenza del fiume dalle acque scure e veloci, solcato da un ponte di pietra (ancora una volta il fiume e il ponte!), rappresenta un elemento tipico, così come gli esseri immortali che vi abitano.

Come detto in precedenza, l'idea che creature soprannaturali dimorino in colline o tumuli, è propria delle credenze celtiche e germano-scandinave. Nelle fonti tali luoghi sono collegati al regno dei morti, ma sono anche spesso intesi come mondi paralleli o luoghi di delizie sottratti al

⁴⁹ Tolkien tradusse il *Sir Orfeo* per un corso indirizzato a allievi ufficiali durante la II Guerra Mondiale (H. Carpenter, *La vita di J.R.R. Tolkien*, trad. it. di F. Malagò e P. Pagni, Edizioni Ares Milano, p. 213). È appena il caso di evidenziare le tante implicazioni del mito del viaggio agli inferi di Orfeo ai fini del presente studio.

⁵⁰ G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, cit., p. 247.

⁵¹ “L'aver ucciso il ragno gigante, da solo, al buio, senza l'aiuto dello stregone né di nessun altro, fu molto importante per il signor Baggins. Mentre puliva la spada sull'erba e la riponeva nel fodero, si sentì una persona diversa, molto più fiera e audace nonostante lo stomaco vuoto.” (*Lo Hobbit*, cit., p. 208).

⁵² In realtà, Thranduil non è mai chiamato per nome ne *Lo Hobbit* mentre è ricordato nel *Signore degli Anelli* come il padre di Legolas.

condizionamento del tempo. Presso gli irlandesi gli abitanti sono chiamati *síde* e identificati con i *Túatha Dé Danann*, una delle stirpi leggendarie di cui si parla nel *Lebor Gabála Érenn*. Il tumulo di Newgrange, situato a pochi chilometri da Dublino, nella valle del fiume Boyne, ad esempio, è indicato come la residenza del dio Dagda mentre il dio Mídir abita il *síd* di Brí Léith, identificato con il colle di Ardagh, nella contea di Longford. Presso gli scandinavi sono chiamati *álfar* e oggetto di culti della fertilità. Nell'Edda di Snorri si distingue tra *ljósálfar*, "elfi chiari", i quali vivono in *Álfheimr*, e *dökkálfar*, "elfi scuri", o *svartálfar*, "elfi neri" (*Gylfaginning*, 17), i quali vivono nel sottosuolo, una distinzione che probabilmente risente di influssi cristiani⁵³.

Il re degli Elfi è qui nuovamente descritto, e ciò permette di annotare alcuni importanti dettagli, come la corona di foglie rosse e bacche oppure lo scettro di legno di quercia. Se la quercia era uno degli alberi sacri dei Celti, le bacche per il loro colore rosso erano messe in relazione con l'Aldilà⁵⁴. Anche in questa situazione Bilbo assume il ruolo di "salvatore", riuscendo a liberare i suoi compagni di viaggio. Nell'organizzare la fuga, a dir poco rocambolesca, dalle prigioni elfiche, egli dimostra non solo di essere in grado di ragionare accuratamente per trovare la soluzione a un problema, ma anche di saper cogliere e sfruttare con prontezza le occasioni e opportunità che gli si presentano (il capo delle guardie e il *king's butler* addormentati dal vino; la celebrazione del *great autumn's feast* – forse da intendersi come celebrazione dell'equinozio del 21 settembre – e che tiene lontani dai sotterranei gli altri Elfi). Non solo, Bilbo riesce persino a imporsi ai recalcitranti Nani, esitanti davanti all'idea di nascondersi in dei barili e farsi trascinare dalla corrente del fiume, inducendoli a seguire le sue indicazioni.

C'è un ultimo fatto su cui richiamare l'attenzione: Bilbo ha compassione per i propri antagonisti. Come ha risparmiato la vita di Gollum, impietosito dal pensiero della sua triste vita solitaria, così rimette le chiavi trafugate alla cintura del capoguardia degli Elfi per evitargli "una parte dei guai che lo aspettano".

Lake Town. Una Venezia nella Terra di Mezzo?

Si è anticipato che la Città degli Uomini è un momento di sosta della narrazione ma non è un luogo oltremondano come la Caverna dei Troll, le gallerie sotterranee degli Orchi, Mirkwood, le sedi elfiche. L'unico particolare in comune con i predetti luoghi è il confine liquido: lì i fiumi, qui il lago.

Per di più, non è neppure un luogo in cui vive un qualche essere straordinario, come, ad esempio, Beorn. Ecco perché ci si limiterà solo a una breve disamina.

Il particolare di maggiore interesse è rappresentato dalla sua architettura. La Città del Lago, infatti, di forma rettangolare, si erge su una piattaforma sorretta da grandi palafitte ed è messa in comunicazione alla terra da un grande ponte di legno. Ai lati le banchine per gli approdi digradano nell'acqua, mentre al centro c'è un bacino destinato a mercato centrale per i traffici e i commerci e collegato tramite un canale.

Un possibile riferimento per l'ideazione di questo nucleo urbano (peraltro unico all'interno della narrativa tolkieniana, dato che nessun altro centro abitato della Terra di Mezzo possiede le stesse peculiarità) è la civiltà così detta palafitticola o terramare, tipica dell'Età del Bronzo (XVII-XIII sec. a.C.). Com'è ampiamente risaputo, si trattava di stanziamenti di forma quadrangolare, spesso di notevoli dimensioni, collegati alla terraferma da ponticelli, e le cui abitazioni erano sorrette da impalcature lignee. Tali insediamenti sorgevano presso laghi, paludi o fiumi in varie zone d'Europa, dalla Svizzera all'Italia, dall'Inghilterra alla Svezia. Secondo Douglas Anderson, Tolkien potrebbe

⁵³ Cfr. T.A. Shippey, *Light-elves, Dark-elves, and Others: Tolkien's Elvish Problem*, in «Tolkien Studies», 1, 2004, pp. 1-12.

⁵⁴ Cfr. voce «Alberi» in S. e P.F. Botheroyd, *Mitologia celtica. Lessico su Miti, Dèi ed Eroi*, a cura di S. Canavese, trad. it. di S. Cefalo, Keltia editrice, Aosta 2001, pp. 21-24.

aver tratto ispirazione dalle palafitte della penisola Holderness nello Yorkshire, località cui fu assegnato nel 1917, all'epoca in cui prestò servizio militare⁵⁵.

D'altra parte, com'è stato rilevato, se si osserva l'illustrazione che ne fece Tolkien, gli edifici appaiono tutt'altro che neolitici. Le torri e gli archi del disegno sono, effettivamente, più d'ispirazione medievale.

Un altro possibile riferimento potrebbe, dunque, essere la città lacustre di Venezia (la figura del Master of Lake Town ricorderebbe, pertanto, il Doge), o, in alternativa, Amsterdam per via dei canali d'acqua. Ma la discussione al riguardo esula dai fini di questo studio.

L'ultima catabasi

La meta finale della Cerca di Bilbo e i Nani è la Montagna Solitaria, un tempo sede del regno dei Nani di Erebor⁵⁶, successivamente distrutto e conquistato dal drago Smaug, e che Thorin rivendica per sé, in quanto erede legittimo per vincolo di sangue, fatto che introduce il tema, assai suggestivo e di retaggio medievale, del Ritorno del Re, tema che sarà ampiamente sviluppato anche nel *Lord* intorno al personaggio di Aragorn.

La Montagna Solitaria è un enorme rilievo costituito da sei dorsali, che si estendono in direzioni diverse. Il paesaggio circostante, in passato bello e ridente, è ora brullo e desertico. Qui è la sorgente del fiume, che scaturisce ribollente e turbinoso, e si riversa in uno stretto canale. All'interno della Montagna si sviluppano corridoi e tunnel, che conducono a ampi saloni e locali scavati in profondità dai Nani. Tanti sono gli elementi che fanno anche di questo luogo uno spazio infero, a cominciare dalla desolazione dei dintorni e continuando con la natura vulcanica della Montagna⁵⁷. Parimenti sono da interpretare l'aria opprimente che si respira al suo interno; la fitta e angosciante tenebra; l'intrico di tunnel che conduce verso il basso; il vorticoso corso d'acqua; i resti di teschi e scheletri. A tutto questo si deve aggiungere la presenza del drago, creatura malefica per eccellenza, spesso associato con il serpente e inteso come formidabile guardiano di tesori nascosti, e con il quale deve cimentarsi l'eroe⁵⁸.

Ancora si osserva il movimento di salita e discesa: inizialmente i viaggiatori devono inerpicarsi lungo uno stretto sentiero per raggiungere l'ingresso secondario del rilievo montuoso, e, successivamente, scendere alle radici della *Lonely Mountain*.

In particolare, Bilbo si avventura, *coraggiosamente*⁵⁹, per ben tre volte lungo l'angusto cunicolo che conduce alla Camera del Drago, ed è il terzo *iter* sotterraneo, dopo quello nella caverna dei Trolls e

⁵⁵ *Lo Hobbit annotato*, cit., p. 260.

⁵⁶ J.R.R. Tolkien, *Il Signore degli Anelli*, trad. it. di V. Alliata di Villafranca, trad. riveduta e aggiornata in collaborazione con la Società Tolkieniana Italiana, Bompiani, Milano 2004¹⁸, pp. 1295-1296.

⁵⁷ La Montagna Solitaria è uno dei quattro vulcani isolati della Terra di Mezzo, gli altri tre sono Dol Guldur, Orthanc e Monte Fato (W.A. Swithin Sarjeant, *The Geology of Middle-earth*, in AA.VV., *Proceedings of the J.R.R. Tolkien Centenary Conference*, Keble College, Oxford 1992, edited by P. Reynolds - G.H. GoodKnight, Milton Keynes and Altadena 1995, p. 336).

⁵⁸ È appena il caso di ricordare che nella tradizione nordica la funzione del drago è la custodia e difesa di un ingente tesoro. Tra le possibili fonti per Smaug vi sono il *Beowulf* e la *Saga dei Völsunghi* (W. Green, *op. cit.*, pp. 134-137). Sul confronto fra l'eroe e il drago si veda M.E. Ruggerini, *L'eroe germanico contro avversari mostruosi: tra testo e iconografia*, in AA.VV., *La funzione dell'eroe germanico. Storicità, metafora, paradigma*, Atti del Convegno internazionale di studio, Roma, 6-8 maggio 1993, a cura di T. Pàroli, il Calamo, Roma 1995, pp. 201-257; cfr. pure A. Surtees - S. Gardner, *The Mechanics of Dragons: An Introduction to The Study of their 'Ologies*, in AA.VV., *Proceedings of the J.R.R. Tolkien Centenary Conference*, cit., pp. 411-417. Alcuni spunti anche in R. Noel, *op. cit.*, pp. 164-168.

⁵⁹ "(...) proseguire fu la cosa più coraggiosa che avesse mai fatto. (...) la sua vera battaglia la combatté da solo in quella galleria, ancor prima di vedere l'enorme pericolo che giaceva in attesa." (*Lo Hobbit*, cit., p. 286).

nella galleria degli Orchi. Se nelle occasioni precedenti aveva acquisito oggetti speciali, come il pugnale elfico e l'anello magico, in questo caso s'impossesserà (ancora una volta fortunatamente) della meravigliosa *Arkenstone*⁶⁰, una gemma di rara bellezza e incommensurabile valore, e che poi offrirà generosamente per evitare lo scontro tra Nani da una parte e Elfi e Uomini dall'altra.

Qui avviene anche il terzo dei dialoghi di formazione di Bilbo (nuovamente il numero tre, a testimonianza dell'interesse di Tolkien per i numeri!). Se nel primo dialogo lo hobbit aveva subito la dialettica di Gandalf e nel secondo era riuscito a tener testa a Gollum, adesso occorre confrontarsi con un avversario formidabile e insidioso come Smaug⁶¹. Bilbo accetta la sfida del drago, parlando tramite allusioni, oculate omissioni e enigmatici sottintesi – "Io sono colui che avanza non visto (...) lo sciogli-indovinelli, lo strappa ragnatele (...). Io sono l'amico degli orsi e l'ospite delle aquile (...)" Il suo abile dire e non dire, il suo parlare accorto dimostra un'ormai acquisita capacità di comprendere l'intima natura dell'interlocutore, ovvero una qual certa destrezza nel non patirne la superiorità verbale e, dunque, la volontà (e se Smaug è capace di leggere tra le parole e carpire comunque informazioni, anche Bilbo riesce a individuare il punto debole del Drago che, successivamente, ne permetterà l'uccisione)⁶². Il dialogo, al di là del parlare forbito di Smaug, il quale sfoggia uno stile molto particolare e fintamente cortese, è insomma un duello di intelligenze e cela l'ostilità latente tra i due antagonisti. Del resto, come ha notato Brian Rosebury, ogni conflitto de *Lo Hobbit*, da quello con i Troll a quello con gli Orchi, a quello con i Ragni è sempre una "battaglia di astuzie"⁶³.

Gli eventi seguenti si possono riassumere in rapida sintesi poiché non strettamente attinenti alla presa in esame delle rappresentazioni oltremondane ne *Lo Hobbit*: dalla distruzione della Città del Lago, assalita da Smaug per vendicarsi dell'arrivo di Bilbo e i Nani, all'uccisione del drago da parte dell'arciere Bard, alla Battaglia dei Cinque Eserciti (cui partecipano anche Aquile e Lupi, che, insieme ai corvi, nella tradizione nordico-germanica erano gli animali così detti "delle battaglie", in quanto si cibavano dei cadaveri dei caduti), nella quale troverà morte gloriosa Thorin e con lui, Fili e Kili, i due Nani suoi stretti congiunti facenti parte del suo seguito⁶⁴, secondo un assai suggestivo modello, tipico delle storie epico-guerresche germaniche e celtiche.

Vale la pena, invece, almeno accennare al già richiamato gesto di generosità di Bilbo, il quale offre la preziosa *Arkenstone* a Bard e Thranduil per favorire l'alleanza tra Elfi, Uomini e Nani, ed evitare la guerra per il tesoro del Drago (nella tradizione nordica, l'oro è fonte di conciliazione ma può essere anche origine di dissidi e conflitti, come nel caso del celebre tesoro dei Nibelunghi). Un gesto che introduce un tema centrale nella narrativa tolkieniana: la rinuncia alla ricompensa materiale. Ciò che si è faticosamente acquisito per i sacrifici del viaggio e le drammatiche esperienze vissute è spontaneamente donato in nome di un ideale etico superiore. Appare evidente il totale capovolgimento del senso ultimo del viaggio eroico di Ricerca, che è un viaggio di acquisizione e/o di recupero, e, quindi, di ottenimento e guadagno (anche se, comunque, Bilbo otterrà due cassette

⁶⁰ Il nome deriva dall'anglosassone *eorclanstan*, "pietra preziosa" (*Beowulf*, v. 1209).

⁶¹ Sull'origine del nome Smaug e le sue affinità con la scaltrezza si veda T. Shippey, *J.R.R. Tolkien: la via per la Terra di Mezzo*, cit., pp. 139-140.

⁶² Come scrisse lo stesso Tolkien (*La realtà in trasparenza. Lettere 1914-1973*, trad. it. di C. De Grandis, Rusconi, Milano 1990, Lettera n. 122 A Naomi Mitchison, p. 154) il dialogo di Bilbo e Smaug è debitore di quello tra Sigurðr e il drago Fáfnir, contenuto nell'*Edda poetica*, e in cui l'eroe, al principio, non rivela il proprio nome, ma risponde per indovinelli, temendo la maledizione della bestia morente, salvo poi palesarsi successivamente (*Fáfnismál*, vv. 1-6). Cfr. pure *Völsunga saga*, 18.

⁶³ B. Rosebury, *Tolkien un fenomeno culturale*, trad. it. a cura di un gruppo di traduttori coordinato da M.R. Benvenuto, Marietti 1820, Genova-Milano 2009, p. 158.

⁶⁴ "Fili e Kili erano caduti difendendolo con lo scudo e col corpo, poiché Thorin era il fratello maggiore della loro madre." (*Lo Hobbit*, cit., p. 394).

colme di argento e oro, ma non ne vorrà di più, ritenendole già più che sufficienti, e la preziosa cotta di maglia di *mithril*, per tacere dell'anello magico). Un tema, è appena il caso di ricordarlo, ripreso e sviluppato concettualmente nel *Lord of the Rings* come rinuncia al Potere negativo dell'Anello.

In conclusione, i luoghi più importanti del viaggio di Bilbo e dei Nani mostrano gli elementi caratteristici delle rappresentazioni dell'Altro Mondo, particolarmente delle rappresentazioni dei popoli nordici, ma anche - in parte - delle descrizioni greco-romane. Tali luoghi, i cui confini sono perlopiù segnati da un fiume e da un ponte (è così nelle Terre Solitarie, a Gran Burrone, a Boscotetro), possono avere una dislocazione ipogea, cioè nelle profondità di un rilievo montuoso o collinare (l'antra dei Troll, le gallerie degli Orchi, la caverna di Smaug, le grotte di Thranduil, la Montagna Solitaria), ma possono trovarsi anche in valli (Gran Burrone) o spazi boschivi (Boscotetro).

Inoltre, possono essere posti lugubri e inospitali, infestati da creature abominevoli (i Trolls, gli Orchi, i ragni, il Drago), oppure dimore felici e accoglienti (Gran Burrone, la casa di Beorn), in cui abitano figure benefiche e affascinanti (Elrond e gli Elfi di Gran Burrone), o eccezionali e insolite (Beorn e i suoi animali), oppure di natura ambivalente (Thranduil e gli Elfi Silvani, ma anche Beorn).

Solo uno scrittore di talento come Tolkien, il quale possedeva – come si sa – una notevole competenza filologica e una profonda conoscenza dei miti e delle leggende antiche e medievali, unite a una rara capacità immaginativa, poteva riprendere con tanta abilità e originalità un tema forte e complesso, come quello, appunto, dell'andata nell'Altro Mondo. Un tema che aveva a monte una lunga e importante tradizione religiosa e letteraria (basti pensare alla celebre *nekýa* di Odisseo o alla altrettanto famosa *descensus Averno* di Enea) e che Tolkien seppe recuperare, e magistralmente rielaborare per un pubblico moderno, facendo dell'esperienza di morte un motivo ricorrente dei suoi romanzi fantastici e un momento decisivo dell'itinerario di formazione dei personaggi da lui creati.

Tolkien, l'Alto-elfico *Quenya* e il finlandese

Gianluca Comastri

afferenza

Email

Gli scritti di narrativa di John Ronald Reuel Tolkien, in particolare le pubblicazioni a partire da *Il Signore degli Anelli* del 1954-55 e quelle che vi hanno fatto seguito, hanno catturato ben presto l'attenzione dei lettori più attenti e curiosi per la mole di riferimenti culturali che contengono. Altri documenti diffusi dopo la morte di Tolkien da parte di suo figlio Christopher¹ hanno corroborato la tesi che la presenza di tali riferimenti è usualmente intenzionale, o comunque figlia delle attitudini e della vasta cultura del Professore oxoniense²: ciò vale in particolare per i richiami alle più celebri mitologie dell'Europa settentrionale, ma non minore curiosità hanno suscitato i dettagliati e ben strutturati costrutti linguistici, vale a dire gli idiomi parlati dai popoli della Terra di Mezzo. Nelle narrazioni tolkieniane si palesa infatti un'estrema perizia nell'uso delle lingue storiche (Antico Norreno e Anglosassone in particolare) per contestualizzare personaggi, popoli e situazioni, ma non meno interessanti sono le lingue interamente ricostruite dall'autore, in special modo le lingue parlate dalla razza degli Elfi. Tra queste, le opere narrative ne presentano in particolar modo due: il *Sindarin* o Grigio-elfico, la lingua elfica più comune e più parlata ai tempi della Guerra dell'Anello, e il *Quenya* o Alto-elfico, un'antica lingua sapienziale dal fascino particolare – in gran parte dovuto ai diversi tratti in comune che condivide con la lingua finlandese. Così non sorprende che una parte non banale degli studi di cui si è accennato riguardi da vicino proprio il *Quenya* e il suo intimo legame con la lingua nazionale di Finlandia.

Il presente testo intende ripercorrere le tappe salienti di tale filone di studi: essi hanno avuto una particolare impennata in termini qualitativi in base a quanto emerso a partire dai primi anni '90, quando Christopher Tolkien prese a diffondere materiale sufficiente a uscire dalla fase pionieristica dell'analisi delle lingue elfiche. Di lì prese il via una produzione saggistica più circostanziata: sebbene vi fossero ancora lacune non banali, che impedivano una trattazione esaustiva delle lingue da un punto di vista sintattico, si potevano già cogliere le basi su cui poggiava il costrutto teorico.

La concezione del *Quenya* e l'ispirazione dal finlandese

La letteratura sull'argomento conta a oggi numerosi precedenti che approfondiscono la concezione di Tolkien sulla centralità delle lingue come caratteristica culturale di un popolo – concezione che egli applicava non solo ai popoli storici di cui studiava i testi originali, ma anche alle etnie della Terra di Mezzo. Già nel 1992, nell'ambito dell'evento *The Tolkien Phenomenon* all'università di Turku indetto in occasione del centenario della nascita del Professore, Luigi de Anna rimarcava come Tolkien fosse vittima del fascino dei meccanismi della ricostruzione filologica, nonché ben conscio del nesso tra questa e la trasposizione poetica della mitologia: alcuni anni più tardi avremmo avuto modo di apprendere³ che il concetto di unità tra significato, realtà e parola aveva avuto una parte

1 In particolar modo i dodici volumi della *History of Middle-earth* e le pubblicazioni periodiche, focalizzate sulla linguistica tolkieniana, *Parma Eldalamberon* e *Vinyar Tengwar*.

2 Cfr. L. de Anna, *The Magic of Works: J.R.R. Tolkien and Finland*, in *Scholarship & Fantasy*, K.J. Battarbee, Università di Turku, 1993.

3 L. de Anna, *op.cit.*; si veda anche V. Flieger in *Splintered Light*, pubblicato in seconda edizione nel 2002 ma risalente al 1983, per i tipi di Kent State University Press. In esso l'autrice documenta l'influenza delle teorie di Owen Barfield nelle narrazioni del *legendarium* tolkieniano: in special modo, la teoria dell'unità semantica e della sua progressiva frammentazione, la quale avverrebbe in modo naturale nel corso della maturazione della coscienza e della cultura dei popoli. Se ne ha anche una traduzione italiana edita da Marietti nel 2007.

non secondaria nelle ponderose riflessioni di Tolkien, su temi quali l'interrelazione tra coscienza e linguaggio e quella tra lingua, storia e mito.

Per quanto riguarda le esperienze più incisive che ebbero influenza diretta su Tolkien nella messa a punto del *Q(u)enya*, solitamente si citano due lettere dell'epistolario del Professore⁴: la lettera 163 a Wynstan H. Auden, in cui narra il celeberrimo episodio del ritrovamento della grammatica finlandese; e la lettera 144 a Naomi Mitchinson, in cui precisa il suo intento di realizzare una lingua sapienziale antica per la stirpe elfica e che per fare ciò si sarebbe basato sul latino e sulle componenti esteticamente più valide di greco e finlandese. Tuttavia Tolkien non si limitò al mero effetto di eufonia o di fonestetica che rendesse la lingua piacevole da pronunciare e udire, bensì anche all'impatto visivo del leggerne le frasi (non solo quando vergate nel peculiare sistema calligrafico elfico, le *tengwar*) e alla resa effettiva del mito tramite le parole che lo narrano⁵: quest'ultimo obiettivo sarebbe raggiunto anche ricorrendo a un cosiddetto metodo di "testualizzazione", che in pratica avrebbe portato Tolkien a ripercorrere le orme di Lönnrot allorché si dedicò alla composizione del *Kalevala*⁶.

Non sarà necessario in questa sede ripercorrere puntualmente tappe, circostanze e motivazioni che sostennero il Professore nel suo intento di corredare la mitologia di Arda con un adeguato sostrato linguistico – per giunta sviluppato con criteri filologici alquanto rigorosi, se è concesso specificarlo. Sarà sufficiente richiamare, valendosi delle sue stesse lettere, le occorrenze più significative che segnarono l'influenza del finlandese nell'Alto-elfico. In una delle più celebri e più lunghe, la n. 131 a Milton Waldman, scrive che la subcreazione linguistica per il suo *legendarium* era di fatto un'evoluzione della sua attitudine d'infanzia a cimentarsi con le lingue-gioco: tale attitudine, complice la carriera da filologo, lo aveva portato a inserire nella mitologia della Terra di Mezzo almeno due lingue più o meno complete (sic), delle quali aveva delineato lo sviluppo diacronico deducendole da un'origine comune e la cui comparsa (prevalentemente sotto forma di nomi e toponimi) conferiva ai racconti un carattere di storicità e dava loro una percezione di coerenza. L'entusiasmo per l'operazione traspare vieppiù nella lettera 205 a suo figlio Christopher, al quale confida di godersi maggiormente le occorrenze in cui può soffermarsi a discettare di nomi e parole in qualità di filologo – per poi concludere esprimendo compiacimento nell'esser riuscito a redigere un lungo testo in cui le lingue fittizie apparissero affatto verosimili. Ma è nella lettera 257 a Christopher Bretherton che compare un'affermazione decisiva: se il galles e il gotico avevano colpito nel segno sul piano estetico, oltre che per aver consentito di esaminare prose e versi di notevole valore accademico, il finlandese aveva addirittura acceso il barlume di una mitologia completamente differente⁷. Dal che si comprende appieno come il punto focale stesse non soltanto nel definire lingue coerenti e funzionali, bensì nel fare in modo che esse fossero intimamente legate ai miti propri dei popoli che le parlano e che, in certo qual modo, li trasportassero entro la narrazione in cui comparivano.

Dunque, Tolkien mise in atto il suo intento e, mentre delineava i miti delle prime versioni dei racconti che molto più tardi sarebbero andati a comporre *Il Silmarillion*, ideava le lingue dei popoli di Arda, tra cui il *Qenya*. In tale ortografia **q** rappresenta il suono *kw/cw* del linguaggio primitivo: essa rimase in vigore fino a quando, alla fine degli anni '30, fu emendata in *Quenya*. Secondo Petri

4 *Letters of J.R.R. Tolkien*, a cura di H. Carpenter e C. Tolkien, Allen&Unwin / HoughtonMifflin, 1981: edite in italiano con titolo *La realtà in trasparenza / Lettere 1914-1973*, trad. di Cristina de Grandis, Rusconi, Milano, 1990.

5 Cfr. A. C. Petty, *Identifying England's Lönnrot*, in *Tolkien Studies I*, West Virginia University Press, Norton, 2004.

6 *Ibid.*

7 Non sorprende dunque che Tolkien, stando alla biografia di Carpenter e alla cronologia presente sul sito web della *Tolkien Society*, si appassionò al *Kalevala* e al finlandese pressoché al contempo.

Tikka⁸ non si tratta solo di una variazione ortografica: intercorre anche “un leggero cambiamento nella pronuncia, da **q** che marca una doppia consonante a **qu** che marca una singola consonante” – e, dato che neppure il finlandese permette una doppia consonante a inizio parola, sembra di dedurre che la similitudine fonetica dell’Alto-elfico col finlandese sia andata incontro ad affinamenti anche in periodi successivi alla sua prima concezione.

Osservando l’indice di uno dei primi lemmari⁹ si possono individuare molte parole che, se proprio non sono direttamente afferenti al finlandese, se non altro si adattano assai bene alla sua morfologia. Mentre a una prima lettura potrebbe sembrare che l’influenza finlandese fosse piuttosto evidente nelle primissime forme del “Qenya”, laddove il vocabolario Alto-elfico sembri esibire invece un minor numero di prestiti diretti dal finlandese¹⁰, le cose non sono così semplici. Focalizzandosi sugli aspetti più “tecnici” dell’influenza linguistica, è sì vero che Tolkien da un certo punto in poi ha smesso di inserire nel *Quenya* prese a prestito dirette dal finlandese: tuttavia, per quanto attiene l’impostazione generale, le cose stanno altrimenti: il rapporto tra le due lingue si è per certi versi fatto più intenso e il *Quenya* ha mantenuto il suo carattere di idioma “fortemente finnicizzato nel modello e nella struttura fonetica”¹¹, a dispetto di quanto possa trasparire dal solo sguardo alla superficie.

“Fortemente finnicizzato” non significa però “modellato esclusivamente sulla lingua finlandese”. Sebbene si registrino casi di prese a prestito dirette, essi sono comunque in numero esiguo: Tolkien, in ogni aspetto del processo creativo da cui scaturì ogni sua opera, non cedette mai alla tentazione di incorporarvi tale e quale nessuno degli spunti che trasse dalle sue fonti ispiratrici. Al contrario, egli operava rielaborazioni di tali spunti per ricavarne di volta in volta contributi originali, ferma restando la chiara ispirazione – come avvenne per la saga di Kullervo dal *Kalevala*, della quale l’epopea di Túrin Turambar è una rivisitazione e non una copia. Allo stesso modo il *Quenya*, che rivela diverse affinità con più modelli linguistici, non è affatto una riscrittura del finlandese quanto piuttosto una lingua a sé, con caratteristiche peculiari sviluppate *ad hoc* ricostruite appositamente come idioma evoluto da una forma linguistica arcaica precedente. In un messaggio a una *mailing list* dedicata al tema delle lingue di Arda, *TolkLang*, B. Philip Jonsson nel 2000 sottolineava che la proto-lingua elfica e il *Quenya* fossero influenzate dalle lingue uraliche in generale, non solo dal finlandese.

Lo sviluppo delle lingue elfiche, così come delle lingue parlate da altri popoli e razze della Terra di Mezzo, è parte integrante della storia di Arda ed ha avuto luogo, come accennato, all’interno dello stesso flusso creativo che portò Tolkien a redigere storie, racconti e miti di Arda stessa. Con criterio da filologo, Tolkien narrò la nascita della parola parlata nella Terra di Mezzo come caratteristica innata degli Elfi che in essa si erano appena manifestati: essi presero a dare nomi a tutto ciò su cui i loro occhi si posavano per la prima volta alla tenue luce del cielo stellato. Si formò così un primo corpus di parole primitive, che costituiscono l’impalcatura della lingua primordiale (o proto-lingua) che divenne l’antenato comune a tutte le altre lingue elfiche. A Valinor, dove parte degli Elfi ebbe a trasferirsi, il *Quenya* era parlato dai clan dei Vanyar e dei Noldor. Questi ultimi in seguito fecero ritorno in Terra di Mezzo, ma nel Beleriand fu proibito agli esuli Noldorin di usare correntemente la loro lingua natia. Così il *Quenya* sopravvisse in veste di lingua letteraria, sapienziale e per uso cerimoniale. Tom Shippey¹² ha rimarcato le ripetute occasioni in cui Tolkien inserisce nel testo de *Il Signore degli Anelli* frasi in *Quenya* senza aver cura di annettere la traduzione: il gradimento dei lettori

8 P. Tikka, *The Finnicization of Quenya*, in *Arda Philology I*, Arda Society, 2007.

9 Il riferimento è al *Qenya Lexicon* in *Parma Eldalamberon* n. 12, Mythopoeic Society, 1998.

10 Tesi di H. Perälä in *Are High Elves Finno-Ugric?* (http://www.sci.fi/~alboin/finn_que.htm)

11 P. Tikka, *op. cit.*

12 T. Shippey, *J.R.R. Tolkien: autore del secolo*, trad. it. a cura di un gruppo di traduttori per la cura di F. Delle Rupi, Simonelli, Milano, 2004.

testimonia che in larga parte essi hanno colto appieno il riferimento a qualcosa di più antico che veniva richiamato nella narrazione, pur senza nominare esplicitamente o dettagliare in modo analogo il “qualcosa” in questione – come se bastasse il modo in cui la lingua suona per rendere il senso di profondità e antichità.

Essendosi perfezionato nel contesto idilliaco di Valinor per oltre tre millenni, l’Alto-elfico mantenne pertanto un sentore arcaico. In assenza di guerre, calamità o altre vicissitudini che potessero comportare scissioni nel popolo elfico (la separazione tra clan, sia storicamente che nel contesto narrativo, comporta sempre una separazione culturale e linguistica conseguente), finì per conservare numerosi tratti della lingua primitiva. Se si pensa che il finlandese iniziò a formarsi dal protofinnico intorno al XIII secolo (e che le lingue sami odierne sono anche più conservatrici) si coglie il parallelismo non solo relativo alla lingua in quanto tale, ma anche all’etnografia rispettiva di Elfi e finlandesi. Dal canto suo, lo stesso finlandese risulta spiccatamente conservatore per quanto riguarda la forma fonetica delle parole. Ha, per esempio, mantenuto le vocali finali in molte parole di antiche origini ugro-finniche e riporta prese a prestito dalle lingue germaniche. Lo dimostra l’antica parola germanica **raudha* “rosso” [il *dh* va pronunciato come il *th* nell’inglese *this*] che è diventata *rot* in tedesco, *röd* in svedese e *red* in inglese, mentre in finlandese è rimasta nella forma *rauta* (cfr. Lauri Hakulinen, *Suomenkielenrakennejakehitys* [“Struttura e sviluppo della lingua finnica”])¹³. La voce **rauta** si trova anche nel lemmario del *Q(u)enya* in campioni risalenti al periodo tra il 1930 e il 1950, ove dapprima era glossata “rame” (metallo rosso, dunque) poi mutando accezione in “metallo”; era fatta risalire a una radice primitiva √*RAUTA* che mostra come la parola nella lingua consolidata non abbia praticamente subito mutamenti rispetto alla sua forma più antica. Nella lingua parlata dagli altri clan stanziati nella Terra di Mezzo, che in quel periodo era detta *Noldorin* e fu in seguito ribattezzata *Sindarin*, dalla stessa radice era derivata **rhaud** dall’identico significato (vi è anche la forma suffissa *-rod* in nomi come *Angrod* e *Finrod*): tale forma mostra per contro di aver soggiaciuto a una serie di mutamenti fonetici, occorsi nelle fasi di perfezionamento della lingua nelle epoche successive – perdita delle vocali finali brevi, le occlusive sorde *t*, *p* e *k* che mutano nelle loro controparti sonore *b*, *d* e *g* ove seguano una vocale, *r* e *l* a inizio parola che mutano nei suoni sordi *rh* e *lh*. Tanto basta per intuire quali e quante divergenze evolutive Tolkien formalizzò per due lingue che, pur forgiate a partire dalla medesima base, maturarono in contesti marcatamente diversi con altrettanto diverse influenze sul rispettivo sviluppo nel tempo.

La fonetica e la fonologia

I suoni di una lingua e come si assemblano a formare le parole hanno sempre rivestito un ruolo centrale per Tolkien, che nei suoi scritti ha più volte ribadito l’importanza del fattore estetico in un idioma¹⁴. Alcune caratteristiche di *Quenya* si accordano chiaramente con il finlandese: in entrambe le lingue vi è una frequente occorrenza di suoni vocalici e una netta limitazione al numero di gruppi di consonanti consentiti. Tuttavia, non mancano le differenze: il *Quenya* presenta un minor numero di vocali e un maggior numero di consonanti rispetto al finlandese; sono diversi i rispettivi numeri e tipi di casi; accento e mutazioni di consonante seguono regole diverse.

13 H. Perälä, *op. cit.*

14 Si veda in particolare J.R.R. Tolkien, *A Secret Vice*, a cura di D. Fimi e A. Higgins, Harper Collins, Londra, 2016. Nel saggio omonimo il Professore teorizza che nel costruire una lingua vi siano quattro fattori cardine: la composizione di forme-vocabolo il cui suono sia esteticamente piacevole; la percezione che il simbolo (la forma-vocabolo e il suo suono) sia adatto a rappresentare il segno (il significato); la formazione di una grammatica elaborata e ingegnosamente strutturata; la presenza di un contesto storico nel quale la lingua vive ed evolve, in cui sia ben rappresentato ed evidente il modo in cui la lingua cambia nel vento (anche ipoteticamente).

Le vocali sono molto frequenti in finlandese e le parole di solito terminano in una vocale, ambedue caratteristiche presenti anche in *Quenya* (sebbene la frequenza delle vocali sia minore in Alto-elfico che non in finlandese). La ricchezza di suoni vocalici secondo Tolkien costituisce un parametro per stabilire il grado di civilizzazione (vale a dire, di gusto estetico che si esplica anche nel parlato quotidiano) di un popolo, in aggiunta a una grammatica armoniosa: questo emergerebbe, ad esempio, dal raffronto tra latino e greco e le lingue dei barbari, solitamente più gutturali e consonantiche. Si tratterebbe del “piacere fonostetico” di cui Tolkien riferisce in *English and Welsh*¹⁵. Il *Quenya* ha le cinque vocali **a, e, i, o, u**, la cui qualità risulterebbe simile a quella del sistema spagnolo o italiano¹⁶ e di cui compare con maggior frequenza la **a**: son distinte tra vocali brevi e vocali lunghe, queste ultime essendo usualmente contrassegnate da un accento (**á, é, í, ó, ú**). Le vocali si pronunziano sempre “piene”, anche a fine parola o in combinazioni come **Feänor** (in casi analoghi, la dieresi indica che la vocale è da pronunziarsi “piena” e separata da quella che la precede). Il finlandese aggiunge alle cinque vocali consuete le vocali anteriori **y, ä** ed **ö**, assommandone otto. La mancanza delle vocali anteriori e l'accento che segue regole simili a quelle del latino, assai più articolate che non in finlandese, marcano una differenza linguistica sensibile. In finlandese l'accento cade sempre sulla prima sillaba e le vocali anteriori **ä, ö**, ed **y** non possono coesistere nella stessa parola con le loro vocali posteriori equivalenti **a, o** ed **u**¹⁷ (**e** ed **i** non sono interessate da questo fenomeno, evidentemente). I *dittonghi* consentiti sono **ai, au, oi, ui, eu, iu**, di cui gli ultimi due sono meno frequenti: un settimo dittongo **ei** sembra ricorrere in un paio di circostanze, ma il suo status rimane incerto.

Le *consonanti* sono per la maggior parte le medesime che si ritrovano in inglese, con le sibilanti come eccezione principale: **c** e **ch** non ricorrono, nemmeno **j** e **sh**, al posto del quale si ha **zh** (che si pronunzia come una **s** sonora), Il *Quenya* ha un suono come il tedesco *ich-Laut*, da pronunziare **hy**: la **h** talvolta è una variante debole del suono in questione. Il *Quenya* difetta anche del **th**; nella sua versione sorda, esso ricorreva nelle forme più antiche della lingua, ma si fuse con **s** poco prima della ribellione dei Noldor. In Alto-elfico le occlusive sonore **b, d** e **g** ricorrono soltanto nei gruppi **mb, nd/ld/rd** e **ng** (alcune varianti del *Quenya* hanno anche **lb** invece di **lv**). Non vi sono gruppi di consonanti iniziali, eccetto **qu** (per *cw*, come detto in precedenza), **ty, ny** e **nw** – questi ultimi si annoverano tra i gruppi se alle semivocali **y** e **w** si attribuisce il valore di consonante: per il resto, i soli fonemi consentiti a inizio di parola sono **t, p, c/k, q, s, f, h, v, n, m, l, r, w, y** e i suoni **hl, hr** e **hw** sordi. Normalmente non vi sono neppure gruppi di consonanti in posizione finale; i vocaboli terminano o in una delle consonanti dentali **t, s, n, l, r**¹⁸ o, più di frequente, in una vocale. In posizione mediale è consentito solo un numero limitato di gruppi di consonanti; quelli descritti da Tolkien come più comuni o frequenti sono **ld, mb, mp, nc, nd, ng, ngw, nqu, nt, nw, ps, qu** (per *cw*), **ts, x** (per *ks*): gli altri sono **cc, ht, hty, lc, ll, lm, lp, lqu, lt, lv, lw, ly, mm, mn, my, nn, nty, ny, pt, rc, rd, rm, rn, rqu, rr, rt, rty, rs, rw, ry, sc, squ, ss, st, sty, sw, tt, tw, ty**. Le eccezioni rispetto a questo elenco di possibili combinazioni di consonanti in *Quenya* sono assai scarse, così da potersi concludere che se in una parola comparisse un gruppo consonantico non ricompreso in esso, ci sarebbe di che sospettare che essa sia o mal trascritta o non appartenente al lemmario Alto-elfico. Secondo Harri Perälä tra le consonanti delle due lingue sussistono le corrispondenze seguenti (la suddivisione in linee rispecchia grosso modo i raggruppamenti che si è soliti identificare per quanto riguarda il *Quenya*):

15 Cfr. L. de Anna, *op. cit.*

16 H.K. Fauskanger, *Quenya - The Ancient Tongue* (<https://folk.uib.no/hnohf/quenya.htm>)

17 P. Tikka, *op. cit.*

18 Cfr. *The Rivers and Beacon-hills of Gondor* (in *Vinyar Tengwar* n° 42), nota 7 dei curatori: “Q. permitted, indeed favoured, the ‘dentals’ **n, l, r, s, t** as final consonants: no other final consonants appear in the Q. lists.”

Quenya	Finlandese
t, p, c, qu (cw)	t, p, k
d, b, g, ngw	d
s, f, h, hw, hy	s, h
v	v
n, ng, m	n, ng, m
l, hl	l
r, hr	r
w, y	j

Si nota che il finlandese ha un numero piuttosto basso di consonanti, che sono per lo più sonore. L'unica occlusiva sonora presente, **d**, è un fonema relativamente nuovo introdotto nella notazione specifica conseguente all'entrata in uso della forma scritta della lingua. Il finlandese difetta inoltre di **hl**, **hre** **hw**, vale a dire delle controparti sorde di **l**, **r** e **w**: le lettere **y** e **j** rappresenterebbero il medesimo suono nei rispettivi idiomi. Il finlandese moderno ha anche parole in cui compaiono sia le occlusive **b** e **g** che le fricative **f** e **sh**; esse sarebbero però la conseguenza dell'ingresso nel parlato corrente di parole prese a prestito, non quindi fonemi propri della lingua¹⁹, tant'è che usualmente le occlusive sonore **b**, **d** e **g** a stento si distinguono dalle loro controparti sorde **t**, **p** e **c/k**²⁰. Come il *Quenya*, anche il finlandese a fine parola ammette soltanto vocali o consonanti dentali.

Va notato che la situazione delle consonanti del *Q(u)enya* è stata piuttosto fluida nel tempo. Se per quanto riguarda i gruppi di consonante a inizio parola c'è uniformità circa il fatto che non sono consentiti né la lingua elfica (con la lieve eccezione di *q* per *cw*) né in finlandese, nella fase iniziale il *Qenya* presentava diverse voci le quali mostrano gruppi di consonanti finali: per darne un elenco non esaustivo, si hanno **eant** (non glossato), **endl** "piana, valle", **findl** "treccia", **hant** "giù, al suolo", **hont** "starnuto", **ilt** "stilettata", **imbilink** "passero", **int** "verso l'interno", **irt** "beccata, puntura di spillo", **kantl** "arpa", **mark** "succo, linfa, melassa, umore", **matl** "cibo", **vandl** "bastone". In particolare **mark** e altre parole morfologicamente analoghe sono del tutto estranee ai limiti fonotattici del finlandese, avendo come consonante finale un'occlusiva sorda. Ma, con le revisioni operate a partire dagli anni '30 del secolo scorso, Tolkien diede al *Quenya* caratteristiche tipicamente finlandesi omettendo via via consonanti iniziali e finali, così come i gruppi, rendendo le due lingue assai più simili foneticamente. Allo stesso modo, in *Qenya* sono presenti alcune parole in cui compare il gruppo **-kt-** in posizione mediana (es. **makte** "presa, possesso") ma, in base a un processo avvenuto anche in finlandese, il primitivo **kt** evolvette in **ht** – come in **ohta** "guerra" che in *Quenya* deriva da una forma primitiva ***oktā**.

Altra caratteristica comune alle due lingue è che non sono permesse vocali lunghe nella sillaba finale: probabilmente in Alto-elfico ciò può essere soggetto a deroga nel caso dei nomi composti, il cui caso tipico è rappresentato dal celebre **palantír**.

In sintesi, il fatto che finlandese e *Quenya* introducano forti limitazioni circa i gruppi di consonanti e mostrino una certa preponderanza delle vocali comporta una certa similitudine stilistica tra esse. Tuttavia, a causa delle differenze sopra elencate, di quelle ortografiche e circa la posizione dell'accento, un madrelingua finlandese non avrebbe dimestichezza con l'Alto-elfico se non per questioni morfologiche.

Note grammaticali

19 H.Perälä, *op. cit.*

20 R. Rausch, *Similarities between natural languages and Tolkien's Eldarin* (<http://www.sindanoorie.net/art/Similarities.pdf>).

Secondo Fauskanger la struttura del *Quenya*, modellata su un certo numero di casi e altre forme flessive, avrebbe chiara ispirazione dal latino e dal finlandese (entrambe lingue di casi, così come l'altra fonte di ispirazione primaria, il greco). Confrontando le grammatiche delle rispettive lingue emergono tratti comparabili accanto a nette divergenze. Riguardo al finlandese, in generale l'Alto-elfico appare più semplice, non solo a causa del numero di casi inferiore ma esaminandone l'intero impianto.

La caratteristica macroscopica più evidente di finlandese e *Quenya* consiste nel loro essere entrambe lingue *agglutinanti*, vale a dire che i loro elementi si formano in prevalenza aggiungendo desinenze alle parole nella loro forma base; solo di rado si impiegano preposizioni o altre particelle separate, che invece è caratteristica tipica delle lingue *flessive* (come ad esempio il Sindarin, l'altra lingua elfica)²¹.

Di seguito si esaminano sinteticamente le evidenze grammaticali tipiche delle due lingue, sottolineandone punti di contatto e significative divergenze.

Casi. Il numero di casi in cui può essere declinato un sostantivo finlandese è detto essere quindici (o quattordici, se si omette l'accusativo); il *Quenya* così come appare ne *Il Signore degli Anelli* ne dieci (nove se si omette l'accusativo, divenuto raro nel parlato corrente proprio come in finlandese: di questi nove ve n'è uno, il *rispettivo* o *dedativo*, del quale però funzioni e uso sono completamente sconosciuti)²². I casi stessi sono sensibilmente diversi nelle due lingue, ma la loro quantità suggerisce che le due lingue siano più reciprocamente prossime rispetto a quanto possano esserlo la maggior parte delle lingue indoeuropee: il tedesco, ad esempio, ha quattro casi²³.

L'*accusativo* distinto era presente solamente nel dialetto *Quenya* parlato a Valinor. Si formava per allungamento della vocale finale del sostantivo: ad esempio **ciryá** "nave" (nominativo) ha accusativo **ciryá** – curiosamente lo stesso esempio vale anche in finlandese, seppure con funzione diversa: **kirjaa** è il partitivo di **kirja** "libro". In *Quenya* i sostantivi che terminano in una consonante presumibilmente non avevano una distinta forma accusativo. Al plurale, pure sostantivi terminanti in una vocale avevano la desinenza **-i**, come in **ciryai** "navi" (nominativo **ciryar**). La funzione dell'accusativo era primariamente di contrassegnare che il sostantivo era l'oggetto di un verbo: il caso partitivo finlandese è del pari una forma di complemento oggetto. Si noti che in alcuni dialetti finlandesi l'accusativo si forma del tutto analogamente al *Quenya*, allungando la vocale finale²⁴.

Il *locativo* *Quenya* ha desinenza **-ssë**, che dà al sostantivo a cui è annessa il senso di essere "su" o "in" o comunque "a stretto contatto con" qualcosa. Il finlandese ha un caso *inessivo*, che è sempre un tipo di locativo ma più specifico (si usa per definire lo stato in luogo), con desinenza **-ssa** o **-ssä**.

Lo *strumentale* *Quenya* ha desinenza **-nen** e contrassegna lo *strumento* per mezzo del quale qualcosa è fatto, o semplicemente la *ragione* del perché qualcosa avviene: si veda **i carirquettarómainen**, "coloro che formano parole con voci", **ómainen** essendo il plurale strumentale di **óma** "voce"²⁵. Il finlandese ha un caso *comitativo*, espresso dalla desinenza **-ne** e formato sempre al plurale (anche in caso di sostantivi singolari), nell'accezione della compresenza di qualcuno o qualcosa. Ambedue i casi si possono ritenere collegati dal fatto che vengono resi entrambi per mezzo della preposizione

21 In linea generale, nessuna lingua è mai completamente agglutinante o flessiva; la distinzione si effettua osservando quale delle due caratteristiche predomina nella struttura linguistica.

22 Il Greco antico, l'altra ispirazione rilevante per il *Quenya*, possiede cinque casi: nominativo, genitivo, accusativo, dativo e vocativo. Il *Qenya* dei primordi ne aveva quattro, gli stessi del Greco a meno del vocativo (a detta di alcuni studiosi presente, ma di uso alquanto raro). Dunque, per tale caratteristica, il *Quenya* pare essersi "riavvicinato" al finlandese solo nelle fasi successive, mentre agli inizi il ridotto numero di casi ne costituiva un aspetto di differenza qualitativa.

23 Gli stessi del *Qenya*.

24 P. Tikka, *op. cit.*

25 J.R.R. Tolkien, *The War of the Jewels*, a cura di C. Tolkien, HarperCollins, Londra, 1994.

“con”; in realtà il finlandese possiede a sua volta un vero e proprio *strumentale*, con desinenza **-in**, che ha la stessa accezione dello strumentale *Quenya*.

Il “caso misterioso” *Quenya*, da alcuni studiosi denominato rispettivo (ma in realtà Tolkien lo presentò senza attribuirgli nessun nome) ha desinenza **-s**, che al plurale diviene **-is**. La stessa desinenza **-s** è la forma breve dell’inessivo finlandese: se anche in *Quenya* essa fosse la forma breve del locativo, si avrebbe un elemento di analogia ulteriore, ma per il momento questa è pura speculazione.

Accanto a queste somiglianze più marcate, Petri Tikka ravvisa alcune similitudini più marginali: l’*ablativo* *Quenya*, il moto da luogo, ha desinenza **-llo**, quello finlandese annette invece **-lta**; l’*allativo* *Quenya*, il moto a luogo con desinenza **-nna**, ricorda sia un caso avverbiale detto *sublativo* (desinenza **-nne**), con cui si esprime il concetto di muovere verso un dato luogo, sia il caso *essivo*, che ha desinenza **-na** o **-nä** e indica l’essere in o su una data posizione – altra accezione dell’allativo Alto-elfico, che si esplica nel saluto **Elen síla lúmenn’ omentielvo!** “Una stella brilla sull’ora del nostro incontro!”, ove **lumenn’** è una forma tronca di **lumenna** (**lumë** significa “periodo, ora”). Ablativo e allativo *Quenya* sono invece ben esemplificati nella frase del celebre giuramento di Elendil, ripreso da Aragorn all’incoronazione: **Et Eärello Endorennautúlien**, “Sono giunto dal [lett. fuori dal] Grande Mare nella Terra di Mezzo”, ove **Eär** sta per “(Grande) Mare” e **Endor** per “Terra di Mezzo” (ambedue necessitano di una vocale connettiva, in questo caso **-e-**, per annettere la desinenza alla loro consonante finale).

Pronomi. In *Quenya* i pronomi appaiono di solito come desinenze: per esempio, in **utúvienyes**, l’esclamazione di Aragorn “l’ho trovato!” dopo essersi imbattuto nel pollone dell’Albero Bianco, la parte che significa “io” è **-nye**. In finlandese si nota lo stesso meccanismo. Addirittura la desinenza **-nye** di prima persona singolare ha una forma breve **-n** che si ritrova identica in finlandese.

Almeno una delle desinenze pronominali è apparentemente un prestito finlandese puro e semplice: la prima persona plurale è contrassegnata da **-mme** in entrambe le lingue, seppure in *Quenya* con valenza *duale*. In *Quenya* esiste anche come pronome separato, **me** “noi”: anche in questo caso è identica alla soluzione del finlandese. I pronomi *Quenya* come particelle separate costituiscono una variante usata a seguire preposizioni, oppure in funzione di *pronomi oggetto*, dato che per la maggior parte essi si trovano in posizione d’oggetto nella frase. Di questi, **ni**, pronome indipendente di prima persona singolare, coincide in pratica con la desinenza possessiva **-ni**, pure di prima persona singolare, in finlandese.

Aggettivi. Alcune somiglianze tra Alto-elfico e finlandese si riscontrano anche nella modalità di formazione degli aggettivi. Una desinenza possessivo-aggettivale **-va** in *Quenya* risulta identica alla desinenza aggettivale finlandese **-va/-vä**, abbastanza comune come marcatore di aggettivi, ma non così comune come il suo equivalente *Quenya*. In finlandese la desinenza per aggettivi più comune è **-ea/-eä**, che esiste anche in Alto-elfico nella stessa forma, ma lì è utilizzata come suffisso per numeri ordinali o a formare verbi al presente continuativo, come in **canteä** “quarto” (da **canta** “quattro”) o **órea** “sta esortando” da **ora-** “esortare”: si veda anche **atalantëa** “cadente” da **atalantë** “crollo, caduta”. In finlandese gli aggettivi concordano con il sostantivo che descrivono sia nel numero che nel caso – vale a dire, mostrano la medesima desinenza di caso. In *Quenya*, per contro, gli aggettivi concordano solo nel numero, come in **lissëmiruvóreva** “del dolce idromele”, ove **miruvóre** “idromele” è declinato al possessivo ma l’aggettivo **lissë** “dolce” compare nella sua forma base e non declinato ***lisseva**.

Verbi. *Quenya* e finlandese hanno in comune il suffisso verbale **-ta**, tra i più comuni in ogni stadio di

sviluppo dell'Alto-elfico. In entrambe le lingue **-ta** è un suffisso verbale generale che per lo più forma verbi transitivi, ma lo si riscontra anche in verbi regolarmente intransitivi: in *Quenya* è presente, a titolo di esempio, in **anta-** "dare, donare", **#envinyata-** "rinnovare, guarire", **maita-** "fare arte, disegnare, comporre", **orta-** "sorgere, salire" e **tinta-** "accendere, far scintillare". Il suffisso **-ta** in finlandese forma l'infinito, mentre in *Quenya* è tipicamente causativo: può comunque avere oggetto in entrambe le lingue.

La formazione del tempo verbale futuro in Alto-elfico sembra mostrare un'influenza finlandese: in questa lingua il futuro si compone con l'ausiliare "essere" e il participio presente di un verbo, il quale assume desinenza **-va**. La regolare desinenza che forma il futuro in *Quenya* è **-uva**, ad esempio in **maruvan** "io abiterò" (ove **mar-** sta per "abitare, dimorare, stabilirsi" e **-n** è la già esaminata desinenza pronominale di prima persona singolare).

Elementi di vocabolario: le *Etymologies*

Le *Etymologies* costituiscono il primo e unico capitolo della 'Parte terza' di *The Lost Road and Other Writings*, quinto volume della *History of Middle-earth*. Nella sua prefazione al volume, Christopher Tolkien le descrive come "una sorta di dizionario storico" e le fa risalire al periodo tra il 1937 e il 1938, dunque prima della stesura de *Il Signore degli Anelli* – il che implica che il contenuto non rappresenti ancora una forma "finale" della terminologia *Quenya*, per quanto sia comunque molto affidabile in tal senso. In *The Etymologies*, Tolkien fornisce una serie di "basi", o radici linguistiche sillabiche elfiche, mostrando poi come ogni singola base si sia evoluta in parole vere e proprie nelle varie lingue elfiche (principalmente *Qenya* e *Noldorin*, ma anche in una decina di altre varianti). Anche se le parole derivate non si possono dire necessariamente redatte nella loro forma finale, data la continua evoluzione delle lingue di Arda nel corso della vita del Professore, Christopher Tolkien sottolinea a ragione che questo documento "aumenta enormemente il vocabolario conosciuto delle lingue elfiche". È in ogni caso la fonte più importante del vocabolario elfico, contando approssimativamente poco meno di 600 radici e circa un migliaio di parole in *Quenya*.

Nel 1992 Helena Rautala²⁶, esaminando proprio le *Etymologies*, aveva riscontrato quindici occorrenze di parole finlandesi correlate ad altrettante radici elfiche. Tuttavia ai tempi la conoscenza dell'Alto-elfico era più che altro parziale, pertanto gran parte delle conclusioni di Rautala vanno necessariamente riviste alla luce delle nozioni più recenti riguardanti il *Quenya*. Per certi versi, l'affermazione per cui vi sia un dato ammontare di voci *Quenya* più o meno influenzate dal finlandese dovrebbe quindi essere almeno parzialmente riconsiderata.

Un lavoro analogo è stato intrapreso nel 2005 da Roman Rausch, in un suo saggio che affronta le similitudini tra varie lingue del mondo primario e le lingue *Eldarin* di Arda; un capitolo del saggio è dedicato ad un'analisi statistica della reale incidenza del finlandese sulla terminologia *Quenya*. Rausch ha prodotto così un elenco più granulare, partendo essenzialmente da riscontri fonologici e infine giungendo a compilare varie categorie di riscontri. Pertanto, in base alle sue conclusioni, è emerso che in realtà le effettive prese a prestito dal finlandese (nella definizione più stretta del termine, considerando quindi le occorrenze in cui combaciano sia la morfologia che la semantica) sono tre:

Quenya anta- "dare, donare" - Finlandese **antaa** "dare"

Quenya tië "sentiero, direzione, via" - Finlandese **tie** "strada, sentiero, via"

*Quenya ruska*²⁷ "rosso bruno" - Finlandese **ruskea** "bruno"

26 H. Rautala, *Familiarity and distance: Quenya's relation to Finnish*, in *Scholarship & Fantasy*, K.J. Battarbee, Università di Turku, 1993.

27 In *Vinyar Tengwar* n. 41 la voce è depennata.

In aggiunta, vi è un certo numero di parole che combaciano quanto a morfologia ma il cui significato assume sfumature lievemente divergenti. Questa categorizzazione conta due esponenti:

Quenya **nasta**²⁸ “punta di lancia, triangolo; gora” - Finlandese **nasta** “puntina, spillo”
Quenya **rauta**²⁹ “metallo” - Finlandese **rauta** “ferro”

Altre tre voci mostrano, in aggiunta, una lieve differenza anche per quanto concerne la morfologia:

Quenya **culda**³⁰ “color fiamma, rosso dorato” - Finlandese **kulta** “oro”
Quenya **panya**³¹ “fissare, stabilire” - Finlandese **panna** “porre, mettere, collocare”
Quenya **lapsë**³² “bambino” - Finlandese **lapsi** “figlio, bambino”

Accanto alle prese a prestito più o meno intenzionali, le *Etymologies* così come altre fonti primarie riportano parole *Quenya* che esistono anche nel vocabolario finlandese, ma con significato completamente diverso. Nel novero vi sono sia voci provenienti dalla prima concezione della lingua (*Qenya*) che voci consolidate afferenti al periodo che va dagli anni '30 in poi (*Quenya*). Gli esempi dell'elenco seguente sono tratti da <https://tolkien-inspiration.blogspot.com/2013/03/quenya-words-existing-in-other-languages.html>: il simbolo † indica un vocabolo arcaico e/o desueto; il simbolo * indica una forma non direttamente attestata, desunta da composti in cui compare e dei quali è nota la traduzione.

Quenya **aina**- (1) *v.* “santificare, benedire” (2) *agg.* “santo” -Finlandese “sempre”
Quenya†**airon** “oceano” -Finlandese: genitivo singolare di “remo”
Quenya **ala** (1) particella imperativa **á**, **a** combinata con la negazione **lá**, **-la** “non” in senso di proibizione; **ala**- (2) prefisso negativo, troncato i **nal**- prima di una vocale; (3), anche **al**-, prefisso “buon” o “ben-” -Finlandese “sotto”
Quenya **alas** “marmo” -Finlandese “basso”
Quenya **alta** “ampio, di grandi dimensioni” -Finlandese “da sotto”
Quenya **anna** “dono”, “oggetto recapitato, inviato o portato a una persona”, anche come nome della tengwa 23-Finlandese: imperativo di 2ª persona di “dare”
Quenya **cala** “luce” -Finlandese **kala** “pesce”
Quenya **callo** “nobiluomo, eroe” -Finlandese **kallo** “cranio”
Quenya **calma** “lampada, lume, luce” -Finlandese **kalma** (forma arcaica) “morte”
Quenya **calpa** (1) “secchio, recipiente per acqua”; (2) **calpa**-“svuotare, attingere acqua” -Finlandese **kalpa** (forma arcaica) “spada”
Quenya **cana** “dietro” - Finlandese **kana** “pollo”
Quenya **canta** (1) “quattro”; (2) “forma” -Finlandese **kantaa** “trasportare”
Quenya **esto** pronome di 3ª persona duale, in forma enfatica -Finlandese “inibizione”
Quenya **hellë** “cielo” -Finlandese “acqua molto calda”
Quenya **héra**: “capo, principale” -Finlandese “siero”
Quenya ***ilma** (forma arcaica?) “luce stellare” -Finlandese “aria”
Quenya **laita**-“benedire, elogiare” -Finlandese “lato”

28 Si tratta in realtà di una voce risalente al periodo tra il 1930 e il 1950, ma si accorda con il materiale del periodo più recente.

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*: si ricordi che in finlandese è arduo distinguere i suoni *t* e *d*.

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*

Quenya **láma** “suono” -Finlandese “depressione economica”
 Quenya **lanca** “spigolo vivo (non di utensili); fine improvvisa” - Finlandese “corda”
 Quenya **lanco** “gola” - Finlandese “cognato”
 Quenya **lanta** (1) “caduta”; (2) **lanta** “cadere” - Finlandese “concime”
 Quenya **luhta** “inchinarsi” -Finlandese “prato alluvionato”
 Quenya **luita** “inondare” -Finlandese “alcune ossa”
 Quenya **mahta** “maneggiare, brandire, fare uso, trattare, controllare” -Finlandese **mahtaa** “essere in grado”
 Quenya **murú** “dormire” -Finlandese “minuzzolo, briciola”
 Quenya **nauta** “legato, obbligato” -Finlandese “bovino”
 Quenya **nosta** “nascita, compleanno”, Quenya **nosta** “procreare, generare, dare i natali” -Finlandese: imperativo di 2a persona di “sollevare”
 Quenya **olla** “oltre” -Finlandese **ollaa** “essere”
 Quenya **órava** “avere pietà” -Finlandese “scoiattolo”
 Quenya **otso** “sette” -Finlandese: forma arcaica per “orso”
 Quenya **pata** “camminare” -Finlandese “pentola”
 Quenya **raita** (1) “tendere una rete, allacciare, catturare con una rete” (2) “sorridere” -Finlandese “striscia”
 Quenya **ranta** “corso” -Finlandese “spiaggia”
 Quenya **sana** “proprio quello (a cui ci si era riferiti)” -Finlandese “parola”
 Quenya **sára** “amaro” -Finlandese: “carice”
 Quenya **síma** “idea, immaginazione” -Finlandese “idromele”
 Quenya **talo** “quindi, di lì a” -Finlandese “casa”
 Quenya **verca** “selvaggio” -Finlandese: forma arcaica per “tessuto”
 Quenya **veri** “moglie” -Finlandese “sangue”

In aggiunta a ciò, Perälä ha riscontrato una serie di parole che potrebbero benissimo essere finlandesi quanto a morfologia e fonologia, ma che non lo sono in quanto non corrispondono a nessuna voce di vocabolario: si tratta di parole come **morko**, **lepse** o **lauka**, che in genere differiscono leggermente da una parola finlandese esistente o hanno un'apparenza fonetica che ben si adatta al finlandese. Riguardo ai molti nomi di persone o luoghi, che possono avere un'assonanza più o meno vaga con parole finlandesi, si rimanda alla conclusione precedente: in ciascuno dei casi analizzabili, come ad esempio **Valinor**, **Ilmarin** o altri, togliendo le attinenze morfologiche e fonologiche vi è poco o nulla nell'etimologia che rimandi a parole o nomi effettivi in finlandese di pari significato. Una parziale corrispondenza si può riscontrare nel caso di **Ilmarin**: l'effettiva etimologia è incerta, dacché si tratta di un nome che compare per la prima volta nelle bozze de *Il Signore degli Anelli* degli anni '40 del secolo scorso di cui è data la traduzione “Dimora delle Alte Arie”, ma in tal caso il concetto di altezza in lingua elfica è implicato più nel riferimento alla luce di stella (si vedano le rispettive traduzioni nell'elenco precedente). Quanto a **Valinor**, o **Valinóre** nella sua forma più matura, ha per significato *Terra dei Valar*³³ in cui **Vala** sta per “Potenza Angelica, Divinità, Autorità”, mentre in finlandese non vi sono attinenze semantiche: *väliin* significa infatti “fra” e *valinta*, altra parola che potrebbe somigliare in parte, significa “scelta” (legata alla precedente, in quanto si sceglie fra due o più opzioni, ma senza nulla a che fare col divino o con l'angelico). Toponimi e nomi della Terra di Mezzo, di norma, sono costruiti con una particolare attenzione all'etimologia interna ad Arda, quindi in relazione alle lingue di Arda stessa – eccezion fatta per quel ristretto numero di lingue che sono rese con idiomi storici come l'Anglosassone o l'Antico Norreno; ma non è mai il caso del finlandese. A margine, vi è almeno un caso in cui parole declinate o coniugate mostrano una morfologia compatibile: il Quenya **men**- “andare” ha un aoristo **menë** e un passato **menne** che si possono porre in relazione al finlandese **mennä** di pari significato³⁴.

³³ Il plurale arcaico di *Vala* era per l'appunto *Vali*, non ancora *Valar*.

³⁴R. Rausch, *op. cit.*

Criteri derivazionali

Vi è una radice primitiva √KOL dal significato “portare, indossare”: da essa derivano il Quenya **collo** e il Sindarin #**coll**, entrambi dal significato “mantello” – il più antico oggetto da portare indossandolo, dunque. Così l’appellativo di re Elwë, o Elu in Grigio-elfico, fu *Singollo* (o in forma estesa *Sindacollo*) in *Quenya* e *Thingol* nella sua lingua madre, entrambi dal significato letterale “Grigiomanto”.

Del *Quenya* si è detto essere una lingua agglutinante; il Sindarin, per contro, ha una struttura prevalentemente *flessiva*. Laddove la favella dei Noldor sviluppava suffissi e desinenze, nel Doriath e nelle altre regioni del Beleriand popolate da Sindar questi presero a far uso di preposizioni e metaforesi. Il fatto che due costrutti così diversi originino dallo stesso ceppo è sorprendente, ma Tolkien vi riconosce un fenomeno su cui aveva ponderato a lungo: non è solo un popolo a plasmare la sua lingua, ma anche viceversa. Accadde dunque che, nei millenni trascorsi nel Reame Beato al riparo da sciagure e nequizie, i Noldor ebbero a creare una lingua armoniosa e musicale: dal canto loro i Sindar, i Nandor e gli Avari, in una Terra di Mezzo aduggiata dalle creature dell’Oscuro Signore, crebbero con una lingua più aspra e differentemente strutturata.

Questo rende l’idea del perché il *Quenya*, pur avendo molti aspetti in comune con il finlandese, da ultimo possiede un carattere del tutto particolare che ne fa una lingua distinta, con varie peculiarità non legate alla lingua da cui si ispira ma che la ricorda, inevitabilmente, per il carico di storie e miti che trasporta e per il suono che fa eco nelle regioni, in parte assai simili alla terra dei Sami, in cui si svolge l’epopea dei suoi madrelingua.

LA FORMAZIONE INIZIALE DEGLI EDUCATORI DI LINGUA STRANIERA AL NIDO: IL CASO DEL CORSO DI LAUREA IN SCIENZE DELLA FORMAZIONE E DELL'EDUCAZIONE DELL'UNIVERSITÀ DI PADOVA A ROVIGO¹

Matteo Santipolo

Università di Padova

matteo.santipolo@unipd.it

Alberta Novello

Università di Padova

alberta.novello@unipd.it

1. Introduzione

È un fatto ormai ampiamente associato e scientificamente provato che l'accostamento precoce allo "studio" di una lingua straniera ne garantisce, se adeguatamente condotto e per un periodo di tempo sufficiente, la miglior garanzia possibile per una sua acquisizione quanto più vicina a quella dei parlanti nativi. Alcuni aspetti, in particolare (in primis pronuncia e intonazione, ma anche morfologia e sintassi), ne beneficiano in modo considerevole e difficilmente ripetibile in età più avanzate. La vita dell'uomo, infatti, dal punto di vista dell'acquisizione linguistica, può essere divisa, per quanto in modo approssimativo, in tre periodi "critici":

- da 0 a 8-9 anni, che corrisponde al periodo di massima plasticità cerebrale ed è quindi quello in cui l'acquisizione anche di una L2 o LS può avvenire in modo molto simile a quanto avviene per la L1. Questo primo periodo è a sua volta e suddiviso in due sotto-periodi: da 0 a 3 e da 4 a 8-9. Per quanto dal punto di vista dell'output non si notino in realtà differenze sostanziali tra l'acquisizione avvenuta nel primo o nel secondo di questi sotto-periodi, dal punto di vista neurolinguistico si osserva uno "scarto" temporale nell'accessibilità alle informazioni;
- da 10 a 18 anni, periodo in cui l'acquisizione della L2 o LS è ancora possibile ad un alto livello, ma in cui i transfer dalla L1 sono comunque palesi;
- dai 18 anni in poi, in cui lo sforzo dell'acquisizione della L2 o LS è sicuramente maggiore e i risultati sono di minor qualità.

Questa suddivisione è ben rappresentata dalle figure 1, 2 e 3 che riportiamo di seguito, tutte tratte da Fabbro 2004.

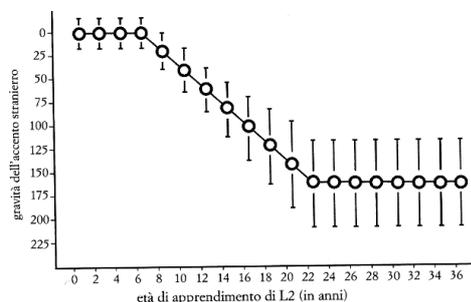


Figura 4.3. Nel grafico viene mostrata l'intensità dell'accento straniero in soggetti emigrati in Nord America (USA e Canada) a età differenti. I soggetti emigrati prima degli 8 anni non presentano alcun accento straniero. Gli individui emigrati dopo gli 8 anni presentano un progressivo deterioramento nella pronuncia della seconda lingua.

Figura 1 (da Fabbro 2004, p. 84)

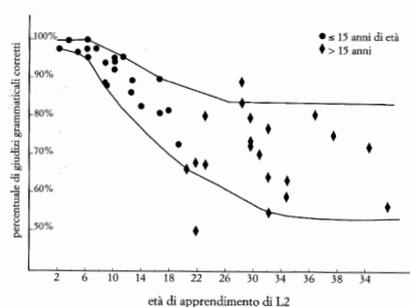


Figura 4.5. Nel grafico viene rappresentato il numero di risposte corrette in compiti di giudizio grammaticale nella seconda lingua in individui immigrati negli USA prima di 15 anni (●) o dopo i 15 anni di età (○). Gli individui giunti negli USA prima degli 8 anni ottengono risultati simili ai parlanti nativi, mentre gli individui arrivati negli USA dai 9 ai 15 ottengono in genere risultati migliori rispetto agli individui immigrati negli Stati Uniti dopo i 15 anni.

Figura 2 (da Fabbro 2004, p. 88)

¹ Il contributo è frutto della collaborazione degli autori. I paragrafi 1, 2, 3 e 5 sono dovuti a Matteo Santipolo; i paragrafi 4 e 4.1 ad Alberta Novello.

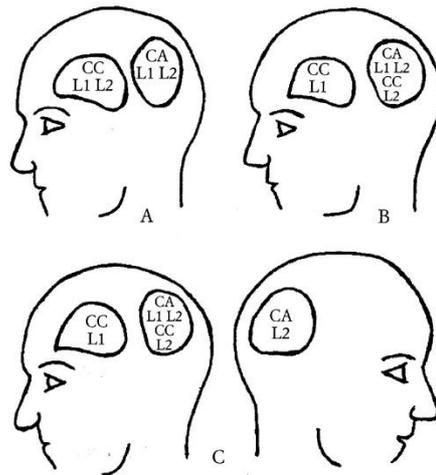


Figura 5.2. Rappresentazione cerebrale delle parole di classe chiusa (CC) e di classe aperta (CA) nella prima (L1) e nella seconda lingua (L2) in individui che hanno appreso la seconda lingua prima dei 7 anni (fig. A), tra i 7 e i 16 anni (fig. B) e dopo i 16 anni (fig. C).

Figura 3 (da Fabbro 2004, p. 94)

Per quanto l'esposizione alla lingua straniera possa avvenire nel periodo più proficuo (0-3), affinché si possano raggiungere i migliori risultati possibili, in un contesto "innaturale²" quale è la scuola, è tuttavia necessario che si realizzino almeno due condizioni:

- che gli educatori/insegnanti siano opportunamente formati, sia dal punto di vista strettamente linguistico-comunicativo, sia dal punto di vista glottodidattico;
- che l'esposizione alla lingua avvenga in modo continuo e duraturo e non sporadico e saltuario (per un tempo stimato in circa 30 minuti o più di esposizione quotidiana alla lingua).

A fronte di tutto ciò il sistema scolastico italiano, attualmente, non prevede l'insegnamento della lingua straniera obbligatorio negli ordini di scuola inferiori alla primaria. In quest'ordine di scuola l'insegnamento dell'inglese (unica lingua prevista) è affidato a laureati a ciclo unico quinquennale in Scienze della formazione primaria (Classe LM85 bis) con un livello in uscita di conoscenza della lingua pari al B2 del Quadro comune europeo di riferimento, ma, in genere, privi di un'adeguata preparazione glottodidattica. Sono gli stessi laureati a cui, in maniera "facoltativa" (vale a dire, qualora il dirigente della struttura sia sensibile alla questione o vi siano ragioni di carattere "commerciale" che lo motivino in tal senso³), viene assegnato l'insegnamento anche nella scuola dell'infanzia (3-6 anni). In entrambi i casi, ciò che spesso avviene in classe è un insegnamento di tipo se non formalistico in senso stretto, quanto meno poco stimolante e, in ogni caso, estremamente limitato per contenuti e durata (con le lezioni concentrate in, al massimo, un paio d'ore consecutive alla settimana). La normativa non fa invece alcun cenno all'accostamento alla lingua inglese (o altra lingua) nei nidi (0-3 anni)⁴. Gli educatori (come vengono convenzionalmente denominati gli

² Con quest'aggettivo ci riferiamo a una situazione diversa da quella del contesto familiare.

³ La scuola italiana è oggi spesso improntata ad una gestione "simil-aziendale" e l'inglese rappresenta un buon biglietto da visita sul mercato dell'offerta formativa, tale da attrarre iscrizioni.

⁴ Ciononostante, non mancano in tal senso sperimentazioni anche molto interessanti. Tra queste segnaliamo il "Progetto bilinguismo precoce" ideato, diretto e coordinato dal 2015 dagli autori del presente contributo presso le strutture gestite dal SPES di Padova in collaborazione con l'Università di Padova (<https://www.spes.pd.it/>).

insegnanti per questa fascia di età) sono in possesso di una laurea triennale in Scienze dell'educazione e della formazione (Classe L19), indirizzo "educazione della prima infanzia" di cui descriviamo nel paragrafo successivo le finalità e le caratteristiche.

2. Il corso di laurea in Scienze dell'educazione e della formazione

Come si legge nel sito dell'Università di Padova,⁵ questo corso di laurea mira a fornire:

[...] conoscenze, abilità e competenze per elaborare, realizzare, gestire e valutare progetti educativi orientati agli interventi sociali e di comunità, sia nel settore pubblico che nel privato. Dopo il primo anno comune il corso propone due curricula ben distinti, entrambi nettamente professionalizzanti. Il curriculum in *Educazione della prima infanzia* insegna allo studente a progettare ambienti e interventi educativi con i bambini da 0 a 3 anni, mettendosi in relazione con le famiglie e con gli altri operatori della comunità locale. L'attività didattica prevede anche seminari, escursioni sul territorio e un tirocinio. Il curriculum in *Educazione sociale e animazione culturale* prepara al lavoro nei servizi socio-educativi a contatto con minori, anziani, disabili, giovani in difficoltà, immigrati e nel settore dell'animazione culturale e ambientale.

Per il curriculum "educazione della prima infanzia", le materie di studio comprendono:

Insegnamenti comuni: pedagogia generale e sociale; storia sociale; geografia sociale; pedagogia interculturale e metodologia della ricerca pedagogica; psicologia generale e sociale; sociologia generale e dell'educazione; storia della filosofia; competenze informatiche di base; lingua straniera. Curriculum *Educazione della prima infanzia*: progettazione e valutazione educativa; pedagogia della famiglia; organizzazione e valutazione della qualità; psicologia dello sviluppo; sociologia di comunità e del territorio; elementi di diritto pubblico e di legislazione minorile; pedagogia speciale; pedagogia e storia dell'educazione dell'infanzia; pediatria e psichiatria per la prima infanzia; metodologie del gioco e dell'animazione; educazione al corpo e al movimento; insegnamenti a scelta per un tot. di 12 CFU (altri insegnamenti coerenti con il progetto formativo); tirocinio.

Gli sbocchi occupazionali si riferiscono alla possibilità di svolgere la propria attività nei servizi pubblici o privati finalizzati all'intervento educativo con i bambini da 0 a 3 anni (asilo nido) e al sostegno alla genitorialità (spazi gioco, ludoteche, percorsi nascita)."

Va sottolineato come la lingua inglese figuri all'ultimo posto tra le materie di studio (e non solo nell'elencazione...) e l'esame sia in realtà un'idoneità (quindi senza un voto) del I anno che dà diritto a soli 3 crediti formativi. A questo va inoltre aggiunto che, almeno nella nostra esperienza di oltre 15 anni di insegnamento in questo corso, in genere gli iscritti hanno uno scarso (per non dire nullo) interesse per lo studio delle lingue e una preparazione pregressa di livello mediamente piuttosto basso.

3. Il corso di laurea di Rovigo

Dalla fine degli anni Novanta del secolo scorso è attivo nella città di Rovigo il Consorzio Universitario Rovigo (C.U.R.): non si tratta di una università autonoma, bensì, appunto, di organismo che gestisce sul territorio corsi di laurea offerti dalle Università di Ferrara e di Padova⁶.

⁵ <https://elearning.unipd.it/scienzeumane/course/view.php?id=1031>.

⁶ Ciò è favorito anche dalla posizione geografica della città, che si trova a 30 km a nord di Ferrara e 40 km a sud di Padova e rappresenta da sempre un enorme bacino di studenti per entrambe le Università. Attualmente il C.U.R. offre i seguenti corsi: (come Università di Padova): lauree triennali: Scienze dell'educazione e della formazione, Infermieristica, Diritto dell'economia, Tecniche di radiologia medica, per immagini e radioterapia, Educazione professionale; lauree magistrali: Management dei servizi educativi e

Il corso di laurea in Scienze dell'educazione e della formazione che viene offerto a Rovigo è a numero chiuso (180 posti + 5 riservati a stranieri) e per l'ammissione è necessario il superamento di una prova scritta con esito vincolante consistente nella soluzione di quesiti a risposta multipla, su argomenti di: comprensione ed analisi del testo; competenza linguistica; cultura umanistica; ragionamento logico; cultura scientifica. Come è facilmente comprensibile, la maggior parte degli iscritti provengono dal Liceo delle Scienze Umane (cfr. Tabella 1).

LICEO	ARTISTICO	6	4%
	CLASSICO	8	5%
	LINGUISTICO	16	10%
	SCIENTIFICO	13	8%
	SCIENZE UMANE	77	46%
TOT		120	71%
ISTITUTO TECNICO	INDUSTRIALE	3	2%
	ECONOMICO-COMMERCIALE	8	5%
	TURISTICO	5	3%
	GEOMETRI	1	1%
TOT		17	10%
ISTITUTO PROFESSIONALE	SERVIZI SOCIALI	23	14%
	ALBERGHIERO	4	2%
	TURISTICO	1	1%
	COMMERCIALE	3	2%
TOT		31	18%
TOT ISCRITTI 1° ANNO		168	100%

DATI AGGIORNATI AL 31/07/2019

Tabella 1 - Prospetto scuole provenienza – immatricolati 1° anno 2018/19 Scienze dell'Educazione e della Formazione – sede di Rovigo

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, l'insegnamento della lingua inglese nel corso di laurea (a Rovigo come altrove) riveste un ruolo molto marginale rispetto agli insegnamenti caratterizzanti e negli anni il numero di ore di didattica è stato addirittura ridotto dalle 30 dell'anno accademico 2004/'05 alle 21 del 2018/'19. L'esame, di livello B1, esclusivamente scritto, è stato composto da una parte di verifica delle competenze grammaticali (scelta multipla), una breve composizione scritta in lingua inglese su un tema generico, e la traduzione dall'inglese all'italiano di un breve e semplice testo di ambito socio- psico-pedagogico. Malgrado la semplicità della prova, la percentuale di chi lo supera al primo tentativo si attesta a non più del 25%, ma non sono mancati anche casi di studenti che lo hanno ripetuto anche una decina di volte. È evidente che le 21 ore (accademiche, ossia 15 ore effettive), per quanto impostate su un approccio comunicativo e mirate alla preparazione all'esame non sono in grado di far fronte a un deficit di competenze di partenza che pare caratterizzare una grossa percentuale degli studenti, il cui livello di entrata talvolta non

formazione continua; Ingegneria meccanica; (come Università di Ferrara): laurea triennale: Giurisprudenza; Dottorato di ricerca in Diritto dell'Unione Europea. Gli studenti sono complessivamente circa oltre 2000.

raggiunge l'A2. Si aggiunga inoltre che, coerentemente con quanto (non) prevede la normativa attuale riguardo all'insegnamento dell'inglese al nido, non è prevista alcuna formazione glottodidattica.

Per far fronte a questo quadro complessivo a tinte fosche e, tenuto conto della domanda crescente di inserimento della lingua inglese nei nidi, dall'anno accademico 2019/'20 si è attuata una vera e propria "rivoluzione copernicana" dell'intero insegnamento disciplinare. Il corso è dunque stato ristrutturato come descritto nella tabella⁷ sottostante:

<p>CORSO INTENSIVO PRELIMINARE: (10 ORE)</p> <p>Tempi verbali: Simple present, Present Continuous; Simple Past (to be, to have, regular and irregular verbs) Future: future Simple, be going to, present continuous Modals: can, must Verbs in -ing (like, love, prefer, enjoy...) Pronomi: Subject, object, possessive, relative, indefinite, reflexive pronouns Articoli: A/an, the Question words: What, where, when, why, how, who, how much, how many Aggettivi: Possessive, demonstrative, comparatives/superlatives Preposizioni: Prepositions of time and place: in/on/at Struttura della frase: SVOMPT, positive and negative sentences, questions</p>
<p>CORSO ISTITUZIONALE (21 ORE)</p> <p>Fonetica inglese e italiana a confronto. Attività esercitative. Attività grammaticali e di traduzione dall'inglese all'italiano.</p>
<p>CORSO DI POTENZIAMENTO DELLA LINGUA INGLESE: (25 ORE)</p> <p>How to improve writing and speaking skills within different genres:</p> <ul style="list-style-type: none">- English speaking-Summary of an article/short story/;-Story based on the visual clues/picture prompts;- Application form to join a club/course/gym;- Review about a hotel/trip;- Email to a friend/superior (to ask to do smth);- Report on past experiences (the best trip/best birthday party, ecc.).- For and against essay.
<p>CORSO DI DIDATTICA DELLA LINGUA INGLESE (25 ORE):</p> <ul style="list-style-type: none">- fondamenti di glottodidattica- cenni di neurolinguistica- glottodidattica per giovanissimi apprendenti (glottodidattica esperienziale, input, strategie, tecniche)- progettare attività inclusive di lingua inglese per giovani apprendenti (0-3 anni)- selezionare e preparare il materiale per l'insegnamento della lingua e della cultura- valutare e osservare gli apprendimenti linguistici dei bambini

⁷ <https://didattica.unipd.it/off/2019/LT/SU/SF1334/000ZZ/SUP9086041/N0>.

Il totale delle ore è dunque stato ampliato a 81 e si è realizzata una diversificazione dei contenuti (da notare in particolare l'introduzione della fonetica contrastiva italiano/inglese e l'intero corso di Didattica dell'inglese di cui parliamo diffusamente nel paragrafo successivo).

Come conseguenza di una tale ristrutturazione, anche l'esame è stato modificato. Pur preservando la parte di lingua uguale a quanto si faceva in passato, è stata aggiunta una sezione di fonetica e una di didattica dell'inglese.

4. La pianificazione del corso di Didattica dell'inglese

La scelta degli argomenti da trattare durante il corso è stata dettata da alcune motivazioni fondamentali: innanzitutto è stata effettuata l'analisi del pubblico target, prendendo in considerazione il piano di studi e il background di provenienza; a queste considerazioni sono state affiancate delle riflessioni riguardanti la spendibilità delle conoscenze acquisite in base alle attuali richieste del mondo lavorativo legato all'insegnamento della lingua inglese.

Relativamente al piano di studi, essendo la maggioranza dei frequentanti orientata all'educazione in giovanissima età (0 - 3 anni), la scelta di affrontare principalmente i temi legati alla didattica precoce della lingua inglese è stata pressoché un'ovvia conseguenza. A rafforzare questa decisione sono state le recenti esperienze di accostamento al bilinguismo precoce che in maniera sempre più frequente si stanno diffondendo nel territorio nazionale e per le quali è richiesta una figura professionale con determinate caratteristiche. Le strutture che offrono nel loro progetto educativo anche l'avvicinamento alla lingua inglese, difatti, richiedono generalmente personale laureato in Scienze dell'educazione che sia in possesso di una certificazione linguistica (solitamente il livello minimo a cui si fa riferimento è il B2) e, possibilmente, con una preparazione di base in ambito glottodidattico.

Pensando al background degli studenti, unitamente alle ore a disposizione, è subito palese la scelta di trattare alcuni argomenti piuttosto di altri. Gli studenti del corso, come visto, sono studenti del primo anno e, quindi, all'inizio del loro percorso universitario. Ciò implica un'attenzione particolare nei loro confronti, volta a farli riflettere su temi fondamentali, per loro del tutto nuovi, da approfondire anche autonomamente sia dal punto di vista teorico che pratico.

È stato, per cui, scelto di trattare quei temi che possano fornire loro le basi per iniziare a costruire la loro conoscenza sulla didattica della lingua inglese in maniera, però, spendibile in un possibile inserimento lavorativo.

Considerato anche il fatto che alcuni studenti del corso saranno orientati al lavoro con persone adulte si è pensato di fornire anche alcune indicazioni trasversali a tutti gli apprendenti di lingue, corredando gli argomenti trattati a lezione con esempi adatti all'apprendimento linguistico da parte di studenti adulti, fermo restando che il focus del corso è quello del bilinguismo precoce.

4.1 La struttura del corso

La scelta dei contenuti del corso è stata, per cui, guidata dall'obiettivo di riuscire ad affrontare le tematiche principali riguardanti l'accostamento precoce della lingua inglese, unitamente alle strategie trasversali legate alla didattica di una lingua straniera.

Considerato il numero di ore accademiche a disposizione (25 in totale), si è resa, ovviamente, necessaria una selezione delle tematiche da presentare, le quali, vista la scarsa esperienza e conoscenza degli studenti in ambito glottodidattico e la necessità di fornire strumenti e strategie operativi, sono state declinate il più possibile ad una trattazione spendibile in un contesto reale.

È stato ritenuto fondamentale condividere alcune nozioni teoriche con i corsisti in modo da poter avviare una serie di riflessioni che permettano loro di comprendere le motivazioni di determinate

scelte glottodidattiche e di stimolare in loro un approccio critico all'insegnamento delle lingue, fondamentale per poter effettuare delle scelte future in un contesto lavorativo.

Per ogni aspetto presentato si è quindi pensato di analizzare quale momento storico/scientifico abbia portato alla sua ideazione, proponendo continuamente dei parallelismi con la realtà attuale e le esperienze pregresse dei corsisti.

Dopo una spiegazione delle aree scientifiche da cui trae le sue conoscenze l'educazione linguistica, si è pensato di proporre un'analisi del significato di "comunicazione" e di "evento comunicativo". Partendo dalle riflessioni dei corsisti, fondamentali in una fase iniziale per aumentare la consapevolezza delle finalità dell'insegnamento linguistico, viene presentato il concetto di "evento comunicativo" (Hymes 1972), seguito dal modello di competenza comunicativa proposto da Balboni (1994, 2011) e la visione del Quadro Comune Europeo di Riferimento (2001).

Vengono, poi, invitati gli studenti a riflettere sul ruolo delle lingue negli scambi comunicativi e nelle conoscenze in esse culturalmente connotate, con particolare attenzione alla lingua inglese, essendo la lingua di riferimento del corso.

A questo punto viene introdotto il concetto di bilinguismo, presentandone i tentativi di definizione e interrogando i corsisti su quelli che possono essere considerati i falsi miti legati all'acquisizione simultanea di più lingue. Dalla discussione scaturita si introducono gli studi e le ricerche a supporto della non veridicità delle credenze negative legate al bilinguismo precoce e se ne spiegano i vantaggi. Si passa, per cui, a trattare il tema dell'acquisizione di più lingue dal punto di vista neurolinguistico, illustrando come le neuroscienze evolutive (Gullberg, Indefrey 2006; Fabbro, Cargnelutti 2018) siano in grado di spiegarci il rapporto tra il funzionamento del cervello e lo sviluppo del linguaggio; viene fatto cenno ai periodi critici, al ruolo della memoria implicita e della memoria esplicita, puntando particolare attenzione alle potenzialità della plasticità neuronale in termini di risultati nella competenza comunicativa.

Questa parte del corso dedicata ai vantaggi del bilinguismo dal punto di vista cognitivo si rivela particolarmente interessante e utile essendo ancora diffuse numerose resistenze relativamente all'acquisizione di più lingue in giovanissima età. Partire dalle credenze degli studenti e/o delle persone con cui sono in contatto è consigliabile in quanto l'argomento viene trattato in maniera più vicina alla loro realtà e diviene, in questo modo, maggiormente comprensibile. Di conseguenza risulta più semplice agganciarsi agli studi che supportano i vantaggi del bilinguismo precoce e portare gli studenti a considerazioni più profonde.

A questo punto del corso si ritiene basilare informare gli studenti sugli approcci che sono stati adottati nell'insegnamento linguistico.

Si propone, quindi, una sintesi degli approcci principali che si sono susseguiti dal 1600 ad oggi (Balboni 2012), ponendo l'accento sul contesto storico nel quale si sono sviluppati.

Per ogni approccio presentato è opportuno chiedere agli studenti eventuali parallelismi con la loro esperienza scolastica in un'ottica di analisi costruttiva. Si conclude presentando la validità di un approccio di tipo eclettico (Kumaravadivelu 2003; Torresan 2014), in cui il docente si avvale dell'utilizzo integrato di diversi metodi come risposta ai bisogni dell'allievo. Anche relativamente a questo approccio è consigliato portare diversi esempi e stimolare la discussione con i corsisti al fine di far comprendere le diverse sfaccettature di questa modalità di lavoro.

L'argomento da presentare successivamente riguarda, in maniera abbastanza ovvia, i vari metodi sviluppati all'interno dell'approccio comunicativo. Viene posto l'accento sull'attenzione alla sociolinguistica e alla pragmatica e al ruolo che progressivamente hanno iniziato a ricoprire nella pianificazione dei corsi di lingua.

Uno spazio leggermente più ampio viene riservato al metodo naturale e a Krashen (1981) onde creare collegamenti nella successiva trattazione del tema relativo all'input da fornire agli studenti, in particolar modo ai bambini.

Alle caratteristiche degli apprendenti è dedicata la parte successiva del corso, in cui vengono presentati i recenti studi sulle aree cerebrali attivate nell'acquisizione linguistica (Geake 2008; Fabbro, Cargnelutti 2018).

Viene presentata la teoria sulle intelligenze multiple (Gardner 1983, Torresan 2008), da cui si richiede di trarre delle implicazioni utili alla didattica quotidiana. Naturalmente si rivelerà efficace accompagnare i corsisti in questo tipo di riflessione essendo privi di esperienza e studi di base.

L'argomento successivo proposto e, immediatamente collegato, riguarda la presentazione dei diversi stili cognitivi, analizzandoli dal punto di vista delle disposizioni biologiche che ne permettono l'attivazione in modo diverso a seconda di come viene processato l'input. Ci si focalizzerà, per cui, sui rischi di eventuali classificazioni dei discenti e sulla possibilità di osservare (e stimolare) modalità di acquisizione diverse tra discenti e nel discente stesso (Geake 2004).

A questo punto viene trattato il tema della motivazione attraverso i principali modelli che dagli anni settanta ad oggi sono stati ideati per definire le sue componenti (Titone 1976; Balboni 1994, 2008; Fisher 1990; Schumann 1999; Littlejohn 2001; Dornyei, Ushioda 2009). Oltre alla loro conoscenza, lo scopo dell'analisi di tali modelli è quello di far riflettere gli studenti sull'importanza della motivazione e su come essa debba essere ricercata partendo dalle caratteristiche degli apprendenti. Una proposta interessante può essere quella di raccogliere tra gli studenti, prima della presentazione dei modelli, la loro idea di motivazione nella classe di lingua, magari facendo scrivere in gruppo almeno tre elementi secondo loro motivanti. A questo punto il docente può condurre una discussione sul ruolo di tali elementi, portando esempi e studi ad essi relativi. È molto importante far cogliere il valore della motivazione nell'acquisizione linguistica affinché i corsisti possano, anche in futuro, condurre un'efficace analisi dei bisogni dei loro studenti e, sulla base di questa, progettare un intervento didattico efficace.

Avendo trattato alcune delle caratteristiche principali degli apprendenti, viene proposto un breve accenno agli studenti *gifted* e alle caratteristiche che li contraddistinguono nell'apprendimento di una lingua straniera (Novello 2018). Essendo particolarmente complesso individuare la condizione di plusdotazione in bambini molto piccoli, vengono fornite indicazioni su come prestare attenzione a comportamenti peculiari che possono manifestarsi già in giovanissima età (prima dei tre anni). Vengono fornite ai corsisti indicazioni su come gestire la presenza di bambini potenzialmente *gifted* nella classe di lingua e viene spiegato come sia fondamentale pensare per loro un percorso formativo creato ad hoc, anche negli anni successivi all'infanzia, onde evitare problematiche e/o insuccesso scolastico. Anche nell'affrontare questo argomento si forniscono esempi e casi ai corsisti cercando di stimolare riflessioni e valutazioni personali.

Si passa, a questo punto, a trattare la parte più specifica e pratica del corso, in cui vengono presentate le caratteristiche della glottodidattica per bambini e le metodologie e le strategie per perseguirla (Cameron 2001; Daloiso 2009; Favaro 2012; Benz 2018; Bonifaci 2018). Si inizia parlando dell'input più adatto ad un pubblico di giovanissimi apprendenti, prendendo in considerazione: la qualità, la quantità e i tempi. Naturalmente i richiami alla neurolinguistica saranno necessari in questa fase in modo da far comprendere le motivazioni che portano a determinate scelte nella gestione dell'input stesso. Particolare importanza viene data alla frequenza e all'abbondanza dell'esposizione, ricordando le funzioni dei meccanismi cerebrali preposti all'acquisizione linguistica. Vengono analizzate le possibili interazioni tra lingua materna e lingua straniera e viene trattato il controverso tema della traduzione, non necessaria in fase di acquisizione precoce di una lingua.

Relativamente alla qualità dell'input viene ricordata l'importanza della presentazione di un parlato corretto in riferimento alla capacità di acquisizione nei primi periodi critici, soprattutto per quanto riguarda la fonetica e la morfosintassi.

A questo punto vengono discussi i tempi più favorevoli all'esposizione dei bambini all'input. Vengono presentati i possibili momenti della giornata in cui inserire in maniera efficace la lingua inglese. Tra le diverse opzioni viene posto l'accento sulle routine, che permettono di assicurare un'esposizione quotidiana alla lingua. Relativamente a questo argomento si portano esempi e video di esperienze perseguite in alcune scuole e si presentano modelli di progettazioni di attività didattiche in lingua inglese.

Parlando di attività è utile a questo punto spiegare le caratteristiche principali della glottodidattica esperienziale (Daloiso 2009). Anche in questo caso viene chiesto agli studenti di riflettere sulle implicazioni pratiche della teoria e di portare degli esempi relativamente alla continuità, alla progressività e alla positività dell'ambiente di apprendimento. Viene posto l'accento sull'importanza della pianificazione di esperienze *concrete, piacevoli, globali e continue*. Il ruolo della progettazione viene rimarcato ancora una volta cercando di far comprendere come le attività debbano essere pensate in maniera dettagliata a priori, onde presentare ai bambini momenti efficaci che incontrano le caratteristiche della glottodidattica precoce. A questo riguardo viene fornita un'ulteriore bibliografia ragionata agli studenti, in modo che si possano orientare tra i principali studi sull'argomento.

Viene, quindi, spiegato agli studenti come la progettazione riguardante la lingua straniera da acquisire debba accostarsi in maniera armonica agli obiettivi formativi pensati dalla scuola. Un percorso di successo di accostamento alla lingua nella prima infanzia non deve riguardare momenti isolati e completamente distanti dalle attività quotidiane dei bambini, ma deve essere inserito in modo più naturale possibile al loro interno. Come esempio di quanto espresso vengono fatti visionare agli studenti degli esempi di mete e di obiettivi e viene chiesto loro di dividerli tra i più adatti e i meno adatti a bambini da 0 a 3 anni.

Attraverso video, esempi e spiegazioni teoriche vengono presentate alcune tra le principali strategie didattiche per lavorare con i bambini durante la fase del silenzio per verificare la comprensione e, successivamente, per una corretta correzione dell'errore. Sempre con le stesse modalità si spiegano le caratteristiche attinenti ad attività da pianificare con i bambini, analizzando anche esperienze già realizzate in alcune strutture e invitando i corsisti ad una critica costruttiva.

Con la collaborazione di alcuni studenti viene simulato a questo punto un esempio di *lesson plan* e viene chiesto ai corsisti che osservano di prendere appunti su tutte le fasi osservate. Viene quindi presentata attraverso una discussione comune la struttura del *lesson plan* e viene declinata a possibili situazioni perseguibili all'interno di un percorso formativo.

A questo punto si presentano una serie di tecniche adatte all'acquisizione linguistica in età precoce, ma con cenni ed esempi a tecniche e modalità adatte anche ad un pubblico di ragazzi e/o adulti al fine di fornire indicazioni complete ai corsisti, soprattutto per coloro che si troveranno a lavorare in contesti diversi da quello dell'infanzia. Naturalmente vengono privilegiate le tecniche relative all'ascolto e al parlato, essendo queste le abilità da perseguire in un tipo di percorso di accostamento precoce alla lingua. Anche in questo caso vengono forniti esempi agli studenti, sempre molto utili per cogliere il fine della tecnica presentata. Particolare attenzione è riservata ad esercizi di tipo psicomotorio e manuale, essendo questo tipo di attività adatte a coinvolgere in maniera globale e sensoriale i bambini (modalità molto efficaci come visto nella trattazione della didattica esperienziale).

Uno spazio di trattazione maggiore viene riservato all'uso delle canzoni e dei libri. L'impiego di questi due materiali si rivela particolarmente efficace nell'insegnamento linguistico a bambini, sia

per l'esempio di struttura linguistica autentica sia per le possibilità di interazione con la lingua. Viene spiegato agli studenti come sia fondamentale far precedere e seguire i momenti di ascolto della storia o della canzone con delle attività pensate ad hoc per assicurare una percentuale di comprensione che permetta l'attivazione della *expectancy grammar* e per offrire ridondanza che favorisca l'acquisizione (e quindi la stimolazione della memorizzazione a lungo termine).

Viene trattata, quindi, in maniera approfondita la tecnica dello *storytelling*, spiegandone le caratteristiche e i vantaggi (Ellis, Brewster 2014; Masoni 2016). Vengono spiegate le tecniche di lettura e come effettuare la scelta degli *storybooks*. Attraverso video ed esempi vengono illustrate le fasi che precedono, accompagnano e seguono la lettura del libro, facendo cogliere come lo *storytelling* necessiti di essere attentamente pianificato, in tutte le sue fasi, e debba essere realizzato in base agli obiettivi pensati per il percorso formativo dei bambini. Viene presentata, a seguire, una scheda in cui è illustrata un'attività di *storytelling* (Costenaro 2012) e oltre all'analisi delle sue proposte è richiesto agli studenti di ideare un esercizio a completamento dell'attività. Essendo il gruppo di studenti in questo caso molto numeroso si faranno riportare in plenaria solamente alcuni esempi, lo scopo è quello di far iniziare a ragionare gli studenti su possibili attività pratiche da far svolgere ai bambini e a cogliere il valore dello scambio di idee tra colleghi (il suggerimento sul lavoro di progettazione in team è trattato trasversalmente durante il corso).

Essendo sviluppato il tema dell'intercultura attraverso lo *storytelling* viene introdotto a questo punto il concetto di intelligenza culturale (Santipolo 2012) e vengono portati esempi e motivazioni sulla presentazione di argomenti culturali in classe, anche con bambini molto piccoli.

Il tema successivo riguarda l'ambiente classe/scuola. Attraverso materiale fotografico si portano evidenze di come sia importante che anche l'ambiente che circonda il bambino si adatti all'esposizione linguistica, in modo che l'input sia effettivamente presentato in maniera globale.

A questo punto viene presentata la struttura dell'unità di acquisizione, solitamente utilizzata con bambini un po' più grandi (e naturalmente con ragazzi e adulti), ma per alcune attività adattabile anche a bambini molto piccoli; viene presentata anche con esempi riguardanti gli adulti, per completezza di informazioni e per i corsisti che lavoreranno con un pubblico diverso. I corsisti sono invitati ad analizzarne la struttura e ad individuarne le fasi che saranno successivamente esplicate dal docente.

Viene, quindi, illustrata un'altra serie di tecniche, dividendole per abilità e per tipologia di apprendenti. Le tecniche presentate vengono, poi, collocate all'interno delle fasi dell'unità di acquisizione. Ci si sofferma sulla fase di riflessione per analizzare le varie sfaccettature di questo momento; è fondamentale far comprendere ai corsisti come la gestione di questa fase dipenda dagli obiettivi prefissati e, naturalmente, dall'età degli apprendenti. Viene spiegata questa fase anche alla luce della riflessione sulla lingua e delle differenze tra un percorso di tipo induttivo e l'insegnamento tradizionale della grammatica. Anche in questo caso vengono riportati esempi, sia di unità di acquisizione sia di tecniche, al fine di far comprendere una modalità di lavoro probabilmente distante dall'esperienza degli uditori.

Arrivati a questo punto del corso è basilare trattare il tema della valutazione linguistica, con particolare riferimento ai bambini.

Viene fatto cogliere ai corsisti il valore della valutazione come "mezzo" che mette in comunicazione il docente con gli studenti (Novello 2014), viene spiegata l'opportunità di comprendere attraverso il momento della valutazione, i progressi e le eventuali difficoltà del gruppo classe. In riferimento a giovanissimi apprendenti di lingua viene chiarito il ruolo dell'osservazione all'interno del momento valutativo (Novello 2012) e ne vengono fatti cogliere i vantaggi. Essendo fondamentale che l'osservazione sia guidata dagli obiettivi d'apprendimento fissati e sia perseguita con l'utilizzo di strumenti creati ad hoc, vengono illustrati degli esempi di schede di osservazione utilizzate

all'interno di progetti di accostamento precoce (Novello 2018) di una lingua straniera e ne vengono discusse le caratteristiche. È importante spiegare ai corsisti come costruire tali strumenti e in che modo analizzare i dati ottenuti al fine di migliorare l'intervento didattico. Viene posto l'accento sull'importanza della continuità dell'osservazione e del confronto dei dati ricavati con gli obiettivi prefissati.

Con la richiesta di eventuali domande (comunque incoraggiata durante tutta la durata del corso) e risoluzione di possibili dubbi, si chiude il corso, indicando agli studenti risorse e materiali da cui attingere per approfondimenti. L'invito sarà, naturalmente, quello di un costante aggiornamento sui temi dell'educazione linguistica e di mantenere canali di comunicazione aperti con gli esperti del settore (a questo proposito viene presentata l'Anils⁸).

5. Conclusioni

Al momento della stesura di questo contributo non si sono ancora svolti esami con studenti che abbiano seguito il corso ristrutturato (il corso si è tenuto nel primo semestre dell'anno accademico 2019/20, la cui prima sessione di esami si svolge nel febbraio 2020). Tuttavia, durante lo svolgimento delle lezioni si è notato un incremento del numero degli studenti frequentanti rispetto agli anni precedenti (la frequenza non è comunque obbligatoria) e un maggiore coinvolgimento. L'auspicio è dunque duplice:

- nell'immediato, che cresca l'interesse per la lingua inglese e il suo "insegnamento" precoce e di conseguenza anche la competenza linguistica e glottodidattica degli studenti e quindi la percentuale di coloro che supereranno senza difficoltà la prova d'esame;
- nel medio/lungo termine, che si sviluppi una generazione di educatori dotati di maggiore sensibilità e competenza per l'introduzione di una lingua straniera nei nidi, cioè nella fascia di età in cui migliori possono essere i risultati.

Bibliografia

- Balboni P. E., *Didattica dell'italiano a stranieri*, Roma, Bonacci 1994.
- Balboni P. E., *Tecniche didattiche per l'educazione linguistica: italiano, lingue classiche, lingue straniere*, Torino, UTET Libreria 1998.
- Balboni P. E., *Fare educazione linguistica*, Torino, UTET Università 2008.
- Balboni P. E., *Conoscenza, verità, etica nell'educazione linguistica*, Perugia, Guerra Edizioni 2011.
- Balboni P. E., *Le sfide di Babele. Insegnare le lingue nelle società complesse*, Torino, UTET Università 2012.
- Balboni P. E., *A Theoretical Framework for Language Education and Teaching*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars 2018.
- Benz V., *Bilingual Childcare*, Bristol, Multilingual Matters 2018.
- Bonifacci P., *I bambini bilingui*, Roma, Carocci editore 2018.
- Cameron L., *Teaching Languages to Young Learners*, Cambridge, Cambridge University Press 2001.
- Costenaro V., "Storytelling linguistico-acquisizionale: una proposta per favorire l'acquisizione spontanea dell'inglese LS nei bambini", in SANTIPOLO M. (a cura di), *Educare i bambini alla lingua inglese. Teoria e pratica dell'insegnamento dell'inglese nella scuola primaria e dell'infanzia*, Lecce-Brescia, Pensa MultiMedia, pp. 261-283, 2012.
- Consiglio d'Europa, *Quadro comune europeo di riferimento: apprendimento, insegnamento, valutazione*, Firenze, La Nuova Italia 2001.
- Daloiso M., *La lingua straniera nella scuola dell'infanzia. Fondamenti di glottodidattica*, Torino, UTET Università 2009.

⁸ Associazione Nazionale Insegnanti Lingue Straniere (www.anils.it).

- Dornyei Z., Ushioda E., *Motivation, Language Identity and the L2 Self*, Bristol, Multilingual Matters 2009.
- Ellis G., Brewster J., *Tell it again! The Storytelling Handbook for Primary English Language Teachers*, London, British Council 2014.
- Fabbro F., *Neuropedagogia delle lingue*, Roma, Astrolabio 2004.
- Fabbro F., Cargnelutti E., *Neuroscienze del bilinguismo*, Roma, Astrolabio 2018.
- Favaro L., “Tecniche didattiche per l’insegnamento dell’inglese nella scuola primaria e dell’infanzia”, in SANTIPOLO M. (a cura di), *Educare i bambini alla lingua inglese. Teoria e pratica dell’insegnamento dell’inglese nella scuola primaria e dell’infanzia*, Lecce-Brescia, Pensa MultiMedia, pp. 145-173, 2012.
- Fischer R., *Teaching Children to Think*, Oxford, Blackwell 1990.
- Gardner H., *Frames of Mind: the Theory of Multiple Intelligences*, New York, Basic 1983.
- Geake J.G., “How children brains think: not left or right but both together”, *Education*, vol.32, n. 3, 2004.
- Geake J.G., 2008, “Neuromythologies in education”, *Educational Research*, vol.50, n. 2.
- Gullberg M., Indefrey P., *The Cognitive Neuroscience of Second Language Acquisition*, Oxford, Blackwell 2006.
- Hymes D., “On Communicative Competence”, in PRIDE J., HOLMES J., *Sociolinguistics*, Penguin, Harmondsworth 1972.
- Krashen S.D., *Second Language Acquisition and Second Language Learning*, Oxford, Pergamon 1981.
- Kumaravadivelu B., *Beyond Methods: Macrostrategies for Language Teaching*, New Heaven, Yale University Press 2003.
- Littlejohn A., “Motivation. Where does it come from? Where does it go?” in *English Teaching Journal*, n. 19, 2001.
- Masoni L., “Inglese lingua utile: *language users* nella scuola dell’infanzia”, *Infanzia*, n.6, 2016.
- Novello A., “La valutazione e la certificazione delle competenze nell’inglese per la scuola primaria”, in SANTIPOLO M. (a cura di), *Educare i bambini alla lingua inglese. Teoria e pratica dell’insegnamento dell’inglese nella scuola primaria e dell’infanzia*, Lecce-Brescia, Pensa MultiMedia, pp. 393-415, 2012.
- Novello A., *La valutazione delle lingue straniere e seconde nella scuola. Dalla teoria alla pratica*, Venezia, Edizioni Cafoscari, pp.152, 2014.
- Novello A., “Gli studenti *gifted*: riflessioni e proposte per la loro valutazione linguistica”, *ELLE*, 7,3, pp. 391-412, 2018.
- Novello A., “Bilinguismo precoce: il monitoraggio degli obiettivi”, in SANTIPOLO M., MAZZOTTA P., (a cura di), *L’educazione linguistica oggi, Nuove sfide tra riflessioni teoriche e proposte operative. Scritti in onore di Paolo E. Balboni*, Torino, UTET Università, pp. 159-164, 2018.
- Novello A., Brazzolotto M., “L’apprendimento della lingua inglese in studenti con plusdotazione”, *Rila*, 1, pp. 97-114, 2018.
- Santipolo M., “L’intelligenza culturale: una lettura glottodidattica per un approccio multiprospettico alla cultura anglofona”, in SANTIPOLO M. (a cura di), *Educare i bambini alla lingua inglese. Teoria e pratica dell’insegnamento dell’inglese nella scuola primaria e dell’infanzia*, Lecce-Brescia, Pensa MultiMedia, pp. 219-237, 2012.
- Schumann J.H., *The Neurobiology of Affect in Language*, Oxford, Blackwell, 1999.
- Titone R., *Psicodidattica*, Brescia, La Scuola, 1976.
- Torresan P., *Intelligenze e didattica delle lingue*, Bologna, EMI, 2008.
- Torresan P., “La motivazione secondo l’Analisi Transazionale e l’insegnamento delle lingue: appunti di metodologia”, *Revista de Lengua Modernas*, n. 20, 2014.

SULLE DIFFERENZE DI SENSO NELLA FRASEOLOGIA DEL FINLANDESE E DELL'ITALIANO¹

Pirjo Nummenaho

Università degli Studi di Napoli "L'Orientale"

nummenahopt@unior.it

In molti casi i lavori scientifici che analizzano la fraseologia contrastiva sono enumerazioni di queste unità fraseologiche che comprendono locuzioni e proverbi senza spiegazioni delle loro peculiarità linguistiche e delle dissimetriche. Di fatto la fraseologia è stata per anni ai margini degli studi linguistici anche perché nel suo ambito di studio confluiscono la lessicologia, la sintassi, la semantica e la pragmatica del discorso, afferma Armando Francesconi nel suo testo dedicato ai "falsi amici" (2008:147).

Dall'interesse per ambiti culturali complessi deriva il mio desiderio di soffermarmi sulle differenze e variazioni fraseologiche tra il finlandese e l'italiano, mettendo a frutto le esperienze didattiche maturate durante il mio insegnamento della lingua finlandese all'Università "L'Orientale".

Obiettivo del lavoro è osservare ed analizzare queste differenze nonché la loro traduzione e interpretazione in italiano. Nel fare mie le posizioni di Eeva Uotila, figura cardinale della cultura finlandese in Italia, ricordo che ella definì così la fraseologia finlandese:

La fraseologia della lingua finlandese rispecchia un modo di pensare metaforico, che in genere è legato alla natura, all'ambiente oppure alla cultura di costumi ed usanze, come anche in altre lingue, nelle quali un contesto diverso ha prodotto diverse espressioni metaforiche. Molte espressioni idiomatiche si devono spiegare sulla base della vecchia cultura popolare e non si possono tradurre direttamente. (Uotila 1993:33)

Questa citazione sembra ancora molto pertinente, perché è spesso difficile non soltanto tradurre, ma persino spiegare alcune espressioni fraseologiche della lingua finlandese in italiano. La difficoltà nasce dalla diversità dei valori che oggi per gli italiani sono prevalentemente legati alla cultura cittadina, mentre la tradizione culturale popolare finlandese rinvia spesso alla natura e all'antico mondo agrario.

Di fatto, per chi traduce -anche se lo fa mediando tra due lingue affini- è complicato rendere precisamente l'idea che si vuole esprimere, poiché il significato delle "unità fraseologiche" non è costituito dalla semplice addizione degli elementi che le compongono. Bisogna, infatti, cercare nell'altra lingua un "corrispondente funzionale". Ciò presuppone una profonda conoscenza non solo delle due lingue, ma anche e soprattutto della cultura, della storia, degli aspetti sociali, psicologici e socioculturali dei due popoli. Di conseguenza, in definitiva, è spesso impossibile tradurre letteralmente delle espressioni idiomatiche, poiché esse hanno -in genere- un diverso valore semantico nelle lingue messe a confronto.

È da ricordare che le questioni della fraseologia contrastiva tra finlandese e italiano sono ben poco studiate rispetto a coppie di altre lingue, per non parlare del fatto che anche per l'insegnamento del finlandese agli stranieri, esistono poche opere di teoria fraseologica, come giustamente nota Lindroos-Čermáková (1993:89), docente di lingua finlandese alla Karlova Univerzita di Praga. Uno degli strumenti di approccio teorico è costituito dal volume *Johdatusta suomen kielen fraseologiaan* di Anna-Leena Kuusi, che si basa sulle raccolte contenute nell'Archivio di poesia popolare finlandese.

¹ Questo articolo rielabora l'intervento letto in occasione del convegno internazionale "Centenario dello sloveno all'Orientale", Napoli 2014.

Per rendere evidente la complessità della traduzione fornisco alcuni esempi di espressioni idiomatiche che mi paiono significativi, chiarendone – per quanto possibile – il significato.

In generale, osservando la storia dell'evoluzione semantica di alcune parole autoctone, rivelandone il significato originario che è spesso più concreto di quello attuale e in certi casi ricorda attività pratiche dell'antica società finlandese composta di pescatori e cacciatori, sono particolarmente interessanti alcuni verbi come *oppia*, "imparare" che originariamente significava "andare a vedere le trappole", oppure *käsittää*, "comprendere" che deriva dal sostantivo *käsi* "mano" e quindi conserva il significato originario di "prendere in mano". Ma vediamo alcuni casi specifici.

1. *kyllä routa porsaan kotiin ajaa*, un'espressione legata alla vecchia cultura contadina, tradotta alla lettera significa "il gelo fa tornare a casa il maiale". Non esiste un'espressione equivalente in italiano a questa, che in senso traslato significa che le difficoltà ci rendono più umili e ci fanno tornare sui nostri passi.

2. *hän ei ymmärrä siitä enempää kuin sika hopealusikasta*, ovvero, letteralmente "ne capisce tanto quanto un maiale di un cucchiaino d'argento", espressione che equivale, per significato, a: "non ne capisce un fico secco, un accidente, un tubo".

3. *jollakulla on oma lehmä ojassa*, alla lettera "avere la propria mucca nel canaletto", un modo di dire che si riferisce, in senso traslato, a chi pensa solo ai propri interessi. Un equivalente italiano potrebbe essere l'espressione "tirare l'acqua al proprio mulino", immaginare che tradotta in finlandese non avrebbe alcun significato di senso compiuto.

4. *kateus vie kalatkin vedestä*, letteralmente "l'invidia fa morire anche i pesci nell'acqua", a cui potrebbe corrispondere l'espressione idiomatica "l'invidioso distrugge tutto ciò che vede, perfino i pesci nascosti nell'acqua", azzardando un parallelo con il napoletano "gli occhi sono peggiori delle schioppettate" per dire che gli occhi (dell'invidioso) fanno male più dei colpi di fucile.

5. *ruista ranteessa*, alla lettera "avere segala nei polsi", per indicare una persona fisicamente forte.

6. *suu vehnäsellä*, letteralmente "avere la bocca come dopo aver mangiato una brioche", per esprimere la contentezza manifestata da una persona.

7. *käydä ohrasesti*, che tradotta letteralmente significherebbe "andare in orzo" (cereale, e quindi alimento non particolarmente apprezzato anticamente in Finlandia), è un'espressione idiomatica che si riferisce a un fallimento, in qualche modo similmente all'italiano "la farina del diavolo va sempre in crusca".

8. *olla jyvällä jostakin*, letteralmente sarebbe "trovarsi nel grano dell'argomento", ma in senso traslato significa "essere al corrente di qualcosa".

9. *polttaa päreensä*, alla lettera "bruciare trucioli" ma in senso traslato "perdere la pazienza". La parola *päre* "scheggia di legno di pino" è interessante dal punto di vista storico-culturale perché, nell'antica società finlandese, era usata dai contadini come fonte di luce: il contadino finlandese illuminava la sua stanza con lunghe schegge di legno di pino, accese e conficcate fra due pietre della cappa del camino. Questo è un esempio lampante anche di come da un contesto concreto si passi ad un contesto astratto.

10. *puhua puuta heinää*, che tradotto alla lettera è "parlare di legno e fieno", potrebbe equivalere all'espressione idiomatica italiana "parlare a vanvera".

11. *painaa puuta*, letteralmente "premere il legno", significa "sedersi".

12. *oma maa mansikka, muu maa mustikka*, ovvero "il mio paese è come una fragola, l'altro è come un mirtillo", a voler sottolineare la superiorità della fragola rispetto al mirtillo e quindi del proprio paese rispetto all'altro, come espresso nel detto "moglie e buoi dei paesi tuoi", una perifrasi che non

trova alcun equivalente nel finlandese. Del resto, l'espressione *maksaa mansikoita*, che tradotta letteralmente significa "costare fragole", vale "costare moltissimo" e rinvia alla superiorità (qualitativa e commerciale) della fragola.

Numerose in entrambe le lingue sono le espressioni idiomatiche riferite al corpo umano (testa, occhi, schiena, gola etc.). Anche qui, in molti casi, sono intraducibili alla lettera ed occorre usare delle perifrasi, come per esempio:

13. *Ottaa päähän* (*minua ottaa päähän*), che tradotto alla lettera sarebbe "afferrare la propria testa per disperazione", con il senso traslato di "non poterne più", non ha un equivalente italiano.

14. *selkäsauna*, la cui traduzione letterale sarebbe "la sauna della schiena" va inteso come "ricevere percosse", per l'allusione al fatto che la schiena battuta diventa rossa e rovente come dopo una seduta di sauna.

15. *sormi suussa*, alla lettera "con il dito in bocca", significa "rimanere imballati" e non contempla un'espressione italiana equivalente.

16. *kantapään kautta*, letteralmente "tramite il tallone", significa "imparare attraverso difficoltà anche molto dure" e non ha corrispondente in italiano.

Alcune espressioni idiomatiche sono collegate alla natura nordica e possono sembrare esotiche per gli studenti italiani, come per esempio:

17. *heikolla jäällä*, letteralmente "su ghiaccio fragile", si riferisce a una situazione difficile a cui non si è preparati.

18. *helmikuun suoja puutteen tuoja*, un antico detto appartenente alla cultura agraria, che tradotto letteralmente suonerebbe "la neve fondente del mese di febbraio porta la carestia", si collega al fatto che se nel mese di febbraio, in genere particolarmente freddo, si verifica una temperatura più mite che comporta precipitazioni di nevischio e non di neve compatta, il raccolto sarà meno abbondante. L'espressione finlandese rinvia ad un ambito geografico e climatico totalmente diverso da quello italiano e pertanto è impossibile trovare un equivalente in questa lingua.

Altre espressioni idiomatiche sono connesse alle abitudini alimentari:

19. *sillä sipuli*, alla lettera "ecco la cipolla", con il senso traslato di "punto e basta".

20. *asia on pihvi*, letteralmente "la cosa è una bistecca", in senso traslato "la cosa è chiara".

21. *maksaa potut pottuina*, letteralmente "pagare le patate con le patate", in senso traslato "pagare con la stessa moneta", non trova un equivalente in italiano.

22. *teräviä kuin porkkana*, tradotto alla lettera "appuntito come una carota", indica una "persona molto acuta".

Tutti questi equivalenti semantici, sia in italiano che in finlandese, non hanno quindi, alcun valore esplicativo. Se tradotti alla lettera, non offrono alcun significato intellegibile nella lingua di arrivo.

Per contro, risulta più facile capire e tradurre quelle espressioni, a loro volta nate come calchi lessicali, che provengono in genere dalla Bibbia e dalla cultura cristiana, come le seguenti:

23. *Juudaksen/Juudaan suudelma* "bacio di Giuda",

24. *hedelmästä puu tunnetaan* "dal frutto si riconosce l'albero",

25. *kompastuskivi* "pietra d'inciampo", o più comunemente "pietra dello scandalo",

26. *outo lintu* "uccello raro", o più comunemente "rara avis",

27. *syntipukki* "capro espiatorio",

28. *paikka auringossa* "un posto al sole".

Attraverso questi esempi ho voluto illustrare le difficoltà che si incontrano nel tradurre le espressioni idiomatiche finlandesi in italiano: ho trovato utile, nel mio lavoro di docente, far conoscere agli studenti simili espressioni idiomatiche, perché le memorizzassero, nella forma della traduzione letterale ma anche per la spiegazione storico-culturale sottesa a ogni singola espressione, per superare il semplice apprendimento mnemonico delle unità lessicali (semplici e complesse) e avvicinarsi a una consapevole riflessione sulla lingua, mediata dalla spiegazione storica che favorisce il ragionamento sul lessico e rende più facile l'apprendimento di una lingua (molto) lontana da quella dei discendenti. Approfondire la conoscenza lessicale pura e semplice con una precisa informazione etimologica e la storia semantica di un determinato lemma, fino a sondare meccanismi e strategie di connessione derivativa tra due o più lemmi, porta al discente una soddisfazione che il semplice apprendimento meccanico non dà (cfr. Uotila 1993:27).

Del resto, anche Hilikka Lindroos-Čermáková (1993: 94, ma v. anche Flint 1993:76) nota che le parole si imparano più facilmente nel contesto e non singolarmente, decontestualizzate, cosa che ho potuto verificare io stessa nella mia esperienza didattica, osservando il divertimento degli alunni nell'impadronirsi di modi di dire così particolari e così vivaci del finlandese.

Bibliografia

- Branch, Hannele 1998. Vaikeaa vai tärkeää? Suomen sanaston oppimisesta. – Riho Grünthal & Johanna Laakso (a cura di), *Oekeeta asijoo* s. 63-71. Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toimituksia 22, Helsinki.
- Flint, Aili 1993. Suomen sanaston sisäisestä idiomaattisuudesta. – Jyrki Kalliokoski – Kirsti (a cura di), *Suomeksi maailmalla* s. 76-86. Castrenianumin toimitteita 44. Helsinki.
- Francesconi, Armando 2008. *Un confronto contrastivo spagnolo/italiano*. Solfanelli, Chieti.
- Gheno, Danilo – Zaicz, Gábor 2001. *Verba manent: suomi - unkari - italia fraseologia*, Jyväskylä: Jyväskylän egyptem, Hungarologiai füzetek 3.
- Grande Dizionario Garzanti della lingua italiana 1997. Milano: Garzanti.
- Hakulinen, Lauri 1979. *Suomen kielen rakenne ja kehitys*. Neljäs, korjattu ja lisätty painos. Otava. Helsinki.
- Ingo, Rune 1990. *Lähtökielestä kohdekieleen. Johdatusta käännöstieteeseen*. Helsinki – Juva.
- ISK = Iso suomen kielioppi 2004. A cura di Hakulinen, Auli; Vilkuna, Maria; Korhonen, Riitta; Koivisto, Vesa; Heinonen, Tarja Riitta; Alho, Irja. SKS. Helsinki.
- Karlsson, Fred 1994. *Yleinen kielitiede*. Helsinki.
- Kuusi Anna-Leena 1971. *Johdatusta suomen kielen fraseologiaan*. SKS, Helsinki.
- Lauranto, Yrjö 1995. Normi, rekisteri ja S2-opetus. – *Virittäjä* 99 s. 261-263.
- Lindroos-Čermáková, Hilikka 1993. Fraseologiaa suomea vieraana kielenä opiskelevillekin. – Jyrki Kalliokoski – Kirsti Siitonen (a cura di), *Suomeksi maailmalla* s. 87-95. Castrenianumin toimitteita 44.
- Nummenaho, Pirjo 1993. Suomen kielen sanaston opettamisesta italialaisille. – Jyrki Kalliokoski – Kirsti Siitonen (a cura di), *Suomeksi maailmalla* s.35-40. Castrenianumin toimitteita 44. Helsinki.
- Nummenaho, Pirjo 2000. Osservazioni su alcune differenze fonetiche tra il finlandese e l'italiano. – Donatella Locchi (a cura di), *Il parlante e la sua lingua*, p. 151-154. Atti delle 10° Giornate di Studio del Gruppo di Fonetica Sperimentale (A.I.A.), Istituto Universitario Orientale, Napoli.

- Nummenaho, Pirjo 2005. Esperienze didattiche della lingua finlandese in Italia: curiosità e difficoltà.
– Paula Loikala (a cura di), *Lingua, cultura e letteratura finlandese in Italia*, p. 85-92. Gedit Edizioni. Bologna.
- Nummenaho Pirjo 2014. Ei oppi ojaan kaada – sanonnat puheen opettamisessa italialaisille.
– Settentrione: Rivista di studi italo-finlandesi 26: 130–134. Turku.
- Suomeksi maailmalla: kirjoituksia Suomen kielen ja kulttuurin opettamisesta 1993* – Jyrki Kalliokoski ja Kirsti Siitonen (a cura di). Castrenianumin toimitteita 44. Helsinki.
- Uotila, Eeva 1993. Historiallinen selitys suomen fraseologian opetuksessa. – Jyrki Kalliokoski – Kirsti Siitonen (a cura di), *Suomeksi maailmalla*, s. 27-34. Castrenianumin toimitteita 44. Helsinki.

Tre liriche di Francesco Maria Tipaldi

219

Erano labbra reali parole reali
nello stesso posto
e tu eri bianca come pane bianco

e ti ho toccata come un cieco
t'avrebbe toccata, avevi i capelli bagnati,
i capelli bagnati
anima

e non credo senta la mia
mancanza

sono bagnato come un rospo
me la sono fatta sotto, sono un fiore
che da solo cammina
sono un fiore con le gambe

novella quarta o della distrazione

e fuori una canoa sopra gli uomini
i fiori, la morte che aveva riempito l'androne di casa

bisogna arieggiare la stanza dopo la malattia
far scolare, fare brodo
di pesce

passarono i vecchi, nell'erba del poggio
una capra era esplosa

Da *TRAUM* (Lietocolle 2014)

PER UNA STORIA DEGLI APPELLATIVI ONORIFICI: DAL GENTILUOMO AL DON

Luigi G. de Anna
Università di Turku
deanna@utu.fi

Chi si occupa di studi genealogici conosce bene l'importanza degli appellativi, titoli e trattamenti che compaiono nei documenti anagrafici, nei testamenti, e nelle cronache. Questi permettono di meglio delineare le caratteristiche sociali del personaggio di cui lo storico si occupa. Nel presente lavoro, che aggiorna quanto in precedenza scritto, intendiamo seguire l'itinerario letterario di due termini, *Gentiluomo* e *Don*, con particolare riferimento al Sud Italia¹.

Il *Gentiluomo*

Nella terminologia nobiliare italiana ricorre spesso la definizione di *gentiluomo*, lessema passato nella lingua di tutti i giorni². Con *gentiluomo* non si indica però soltanto un personaggio di distinta condizione, ma anche una funzione vera e propria, infatti come gli *hidalgos* di Spagna, i *gentiluomini* non esercitavano nell'Italia spagnola vere e proprie attività lavorative, né tantomeno si dedicavano a lavori "meccanici", ma si mettevano al servizio di potenti signori (qualcosa del genere ha raccontato, per la Lombardia spagnola, Alessandro Manzoni ne *I promessi sposi*).

Nel medioevo i *gentiluomini* rappresentavano un ceto distinto sia dai nobili titolati (i baroni) che dai borghesi; vigeva comunque ancora l'opinione che il *gentiluomo* fosse colui che si distingueva per particolari virtù e per ricchezza, come asserito da Federico II di Svevia, affermazione confutata però da Dante nel *Convivio*³. Giovanni Villani ricorda Amerigo di Nerbona, chiamato nel 1289 dall'Aragona a Firenze per farvi da capitano generale; Carlo II d'Angiò «fece cavaliere Amerigo di Nerbona grande gentile uomo, e prode e savio in guerra, e diello loro per capitano»⁴.

Nei documenti tardo medievali la qualifica di *gentiluomo* era stata attribuita nel Meridione ai nobili nel loro complesso, si veda ad esempio il patto di concordia stretto nel 1394 a Giovinazzo, cittadina della

¹ De Anna, 2000: 465-478; 2002: 59-74; 2006: 119-124.

² Il *Vocabolario della lingua italiana* della Treccani così definisce il *gentiluomo*: "a. Uomo di nobile origine che ha la condizione sociale, le cariche o i privilegi che per la sua nobiltà gli competono: *Federigo imperadore fece impendere un giorno un grande gentile uomo per certo misfatto* (Novellino). In particolare, titolo di chi esercita speciali mansioni nelle corti: *g. di corte, g. di palazzo, g. di camera, g. di servizio*. b. Chi, anche non nobile di nascita, rivela educazione fine, indole cavalleresca, modi signorili e rettitudine di costumi: *per ciò che piacevole gentile uomo mi parete, vi menerò da lei* (Boccaccio); *essere un vero g.; comportarsi da g.; dimostrare coi fatti di essere un gentiluomo* (1987: 597). Il Tommaseo-Bellini ha la seguente definizione: "1. Uomo di nobile origine o a cui furono conferiti privilegi e cariche solite darsi agli uomini nobili [...] 2. Coloro che avevano grosse tenute, castella, ville e sudditi detti Fedeli [...] 4. Titolo di corte. Cas. Lett. 5 (C) *Sire, io mando a V.M. Cristianissima il sig. A Rucellai mio gentiluomo, perchè Le faccia reverenza da mia parte* [...] 5. Di chi merita il titolo [...]" (1871, s.v.). Il dizionario etimologico della lingua italiana di Cortelazzo-Zolli riporta per *gentiluomo* proprio il significato di *uomo di nobile origine*. L'inglese *Gentleman*, per lo stesso dizionario, indica a sua volta "chi appartiene al ceto intermedio tra l'alta nobiltà e la borghesia inglesi". In Inghilterra *gentiluomo* era sinonimo di nobiltà: "All the other male descendants in the male line of peers, baronets, knights and esquires were simply *gentlemen*, a very precise term as interpreted by sixteenth and seventeenth century heralds in their visitations, recognizing the fact that such a person was entitled to use, or alternatively, qualified to petition for a grant of arms" (Sainty, 1991: 118). In Francia l'appellativo di *gentilhomme* era pure riservato a un nobile di nascita.

³ Secondo l'imperatore, "domandato che fosse gentilezza, rispuose ch'era antica ricchezza e belli costumi". Per l'opinione di Dante, vedi Donati, 1995: 3.

⁴ Villani, 1990-1991; I: 597 (VIII, 130).

Puglia, tra i rappresentanti del ceto dei nobili e quelli dei popolani, dove, per definire i primi, si usa l'espressione *gentilhuomini*⁵. Lo stesso significato è assunto dal termine in altre parti d'Italia.

A partire dal XV secolo, la definizione di *gentiluomo* venne adottata nel Napoletano a causa dell'avvenuta svalutazione del titolo di *miles* e dell'accresciuto numero di portatori di *cingolo militare* (una decorazione che indicava l'elevazione al rango di cavaliere)⁶. I nobili

per non accumunarsi ne' titoli cogli uomini di basso rango, tratto tratto assunsero quello di *gentiluomo*, che altro non significa che uomo nobile, e corrisponde alla voce *vir nobilis* [...] Così in poi divenne cotesto titolo a tutti i nobili Italiani peculiare, e si dava eziandio a' militi ascritti a qualche sedile, per dimostrare ch'eran nobili di quello [...] Per la riferita cagione adunque osserviamo in alcune scritture, e pur notarili di quei tempi, altro titolo non darsi i nobili, che quello di *gentilhuomini*, e pochi si qualificavano col nome di *militi*, poichè quei solamente si trovano armati cavalieri.⁷

Niccolò Machiavelli nel primo libro dei *Discorsi* (I, LV,18-23) scrive, senza velare la propria disapprovazione, che

gentilhuomini sono chiamati quelli che oziosi vivono delle rendite delle loro possessioni abbondantemente, senza avere cura alcuna o di coltivazione o di altra necessaria cura a vivere. Questi tali sono perniziosi in ogni repubblica e in ogni provincia; ma più perniziosi sono quelli che oltre alle predette fortune comandano a castella, ed hanno sudditi che ubbidiscono a loro. Di queste due spezie di uomini ne sono pieni il regno di Napoli, Terra di Roma, la Romagna e la Lombardia. Di qui nasce che in quelle provincie non è mai surta alcuna repubblica né alcuno vivere politico; perché tali generazioni di uomini sono al tutto inimici d'ogni civiltà.

Per Machiavelli, *gentiluomo* ha dunque il significato di *nobile* o *aristocratico*⁸, del resto a Venezia [i] gentilhuomini [...] sono più in nome che in fatto: perché loro non hanno grandi entrate di possessioni, sendo le loro ricchezze grandi fondate in sulla mercanzia e cose mobili. E di più nessuno di loro tiene castella o ha alcuna iurisdizione sopra gli uomini; ma quel nome di *gentiluomo* in loro è nome di dignità e di riputazione, senza essere fondato sopra alcuna di quelle cose che fa nell'altre città si chiamano i gentilhuomini.

Nel XVI secolo il dibattito sull'argomento è quindi particolarmente vivo: ricorderemo ancora, oltre al *Cortegiano* del Castiglione, il dialogo del lucchese Pompeo Rocchi (1568)⁹ e il trattato sul *Gentilhuomo* di Girolamo Muzio¹⁰, il quale poneva il quesito su chi fosse il vero *gentiluomo*. A questo dibattito si unirà un decennio più tardi Ludovico Domenichi. Tomaso Garzoni asserisce nel 1585 l'identità tra *nobile* e *gentiluomo*:

Questo vocabolo di nobile ancora [...] s'accomoda con quel di gentilhuomo, et fra signori venetiani in Italia, chi è gentilhuomo, è anco nobile, et così per il contrario, benché più spesso amino d'esser chiamati nobili che gentilhuomini, sì come per l'opposito in Francia i nobili amano d'esser detti più presto gentilhuomini, che nobili.¹¹

Il duca Cosimo I de' Medici nel 1562 emanò una legge suntuaria che elencava la gerarchia della società fiorentina, la quale vedeva al primo posto "marchesi, conti e signori titolati", al secondo "cortegiani e

⁵ Cit. in Bonserio, 1994: 186. Nello stesso documento del 1394 leggiamo che "per evitare molte spese superflue, che si soleno fare nell'esequie, ed a tale, che si conosca la differenza delli Nobili e Popolari, si stabilisce, che quando more un Gentilhuomo, che sarà Cavaliere della Maiestà del re, o suo Feudatario, o veramente dottore graduato in qualche scienza, possa portare otto intorcie allumate, e non più, un Gentilhuomo, che non sarà Cavaliere o Feudatario o graduato, possa portare sei intorcie, et così si abbia ad osservare ancora per le donne" (ivi:187).

⁶ Su questo riconoscimento equestere vedi de Anna, 2003a, p. 36-38.

⁷ Ruo, 1832: 16.3

⁸ È necessario tenere presente, come ricorda Donati, che "A Bologna, come a Firenze, la qualifica di *nobile* aveva per lo più un connotato politico" (Donati, 1995: 33).

⁹ Secondo costui il *Gentiluomo* era colui "che ha avuto nella sua schiatta molti huomini eccellenti nelle cose desiderabili" (citato da Donati, 1995: 127).

¹⁰ Vedi Donati, 1995: 122; l'opera, in forma di dialogo, venne pubblicata per la prima volta nel 1571.

¹¹ Garzoni, 1996; I: 224.

gentilhuomini, che sono stipendiati da Sua Eccellenza Illustrissima e suoi Illustrissimi Figliuoli¹². *Gentiluomo* viene qui ad assumere il significato di nobile non titolato, e al tempo stesso la sua equiparazione al *cortigiano* ne fa intravedere la funzione di addetto a una corte, elemento che ritroveremo appunto nell'associazione del gentiluomo a una famiglia che lo stipendia. Nel Meridione però, siamo nel Seicento, i *gentiluomini* erano anche quelli che venivano inseriti nella categoria del *popolo*, distinta dai nobili e dalla plebe, nella quale rientravano coloro che erano a servizio di un signore, erano cioè a stretto contatto con la nobiltà¹³.

Il gentiluomo conferma nel Seicento la sua funzione, oramai divenuta tradizionale. Nel gennaio del 1663 la regina Cristina di Svezia, che si è stabilita a Roma dopo aver abdicato al trono, prende dimora a palazzo Riario, poi Corsini. Il suo amico e amante, il cardinale Decio Azzolino "le aveva fornito una piccola corte, con una ventina di gentiluomini, che rivestivano varie cariche di palazzo o di anticamera"¹⁴. Personaggi di un certo livello, costoro, essendone a capo il duca di Poli, fratello del potente cardinale Conti.

L'identificazione tra un appellativo e l'indicazione di una condizione nobiliare persiste nel XVII secolo. Ce lo conferma Ferrante della Marra, il quale nel 1641 scrive che Camillo Pellegrino era "figliuolo d'Alexandro Gentilhuomo Capoano d'antica nobiltà"¹⁵. Nella biografia di Michelangelo Merisi detto il Caravaggio scritta dal Bellori, si legge che il cardinale Francesco Maria del Monte, protettore e committente del pittore a Roma dal 1595 "per dilettarsi molto della Pittura ridusse in buono stato Michele, e lo sollevò, dandogli luogo onorato in casa fra' suoi gentiluomini"¹⁶.

In conclusione, *gentiluomo* è innanzitutto un appellativo generico dato a una persona appartenente al ceto superiore e che vive con dignità¹⁷, ma è anche un titolo dato ai nobili che esplicano particolari funzioni a corte, mentre non diventò mai trattamento, come nel caso del *Don* nobiliare¹⁸. Spesso il termine *gentiluomo* è accompagnato da una ulteriore qualifica: ad esempio nel Settecento i Ventimiglia, Conti Marchesi di Geraci, Principi del S.R.I., tra i propri titoli, oltre a quello di Grande di Spagna, portano quello di Gentiluomo di Camera d'entrata di S.R.M.&C. Nella legenda all'incisione di Giuseppe Vasi del 1736, scritta dal La Placa, *La Reggia in Trionfo*, si descrive la composizione del magnifico corteggio che accompagna l'ingresso del Re a Palermo. Della cavalcata fanno parte "i Gentiluomini tanto d'entrata quanto d'esercizio Spagnuoli, Italiani, Napolitani, e Siciliani"¹⁹.

Nell'Italia spagnola, e in particolare nella Palermo settecentesca, con *gentiluomo* si poteva indicare anche un personaggio legato da un rapporto o contratto di lavoro ad una casata importante, al cui servizio costui si trovava. In origine in Sicilia i *gentiluomini* erano sia personaggi appartenenti alla nobiltà non titolata, magari ridottisi, col progressivo decadere delle fortune familiari, a vivere a spese dei grandi

¹² Donati, 1995: 130-131. Terza categoria è quella dei "cavalieri a spron d'oro, di Malta, di Santo Stefano e di qualunque altro ordine e religione". Alla quarta appartengono i dottori "per le persone loro" e infine "quelli che saranno designati da Sua Eccellenza Illustrissima e da Noi Magistrati in ambasciatori e commessari per servizio pubblico, e quelli che saranno capitani, vicarii, podestà per reggimento delle città e terre del Dominio, durante la loro ambasciaria, commissione e officio".

¹³ Lepre, 1986: 238.

¹⁴ Montesi Festa, Milano 1938: 211.

¹⁵ Della Marra, 1641: 41.

¹⁶ Bellori, 1821: 210.

¹⁷ Si veda l'uso fatto nella prima metà del Settecento a Bologna: "In effetti il Co: Scarsella vive, e si tratta, e si è sempre trattato, dal dì della morte del Padre, sino al presente, con modestia sì, ma però con decoro proprio d'ogni onorato *Gentiluomo* [...]" (*Prove di nobiltà*, 1912: 38; il corsivo è mio).

¹⁸ In questo senso ancora oggi il termine è usato nell'ambito della *Famiglia pontificia*, che annovera nel suo ambito i *Gentiluomini di Sua Santità* (Aldrighetti, 2000: 624-625).

¹⁹ Renda, 1984: 120-121.

aristocratici (ricordiamo l'esempio della Spagna, dalla quale questi costumi derivavano) sia chi era impiegato presso le famiglie gentilizie di Palermo con funzioni simili a quelle del maggiordomo o del paggio²⁰. Federico III, re di Sicilia dal 1296 al 1327, aveva ricevuto una supplica presentata dal parlamento nel nome dei nobili, dei *gentiluomini* e dei *cittadini* (i borghesi) affinché tenesse separato il sistema amministrativo e giuridico isolano²¹. Nel capitolo di fondazione del Conservatorio del Monte di Pietà di Palermo (XVI secolo) troviamo un passo che è precisa indicazione della gerarchia nella quale i *gentiluomini* venivano inseriti nel Meridione spagnolo: "Che ne tenessero cura sei Governatori, due Cavalieri, due Gentiluomini, e due Mercanti"²². I *gentiluomini* venivano dunque come rango subito dopo i *Cavalieri*, cioè i cadetti della nobiltà titolata, i *titulados* di Spagna.

La sostanziale identità tra *gentiluomo* e *nobile* si può cogliere anche in documenti siciliani, infatti, per fare un esempio, nel 1518, Caltagirone ottenne che vi fosse nominato un pretore, destinato a presiedere il corpo dei giurati (costoro sono comunemente indicati in Sicilia con l'appellativo di *nobiles*, anche se non hanno ricevuto una patente regia) "che fosse gentiluomo"²³. Nel 1561 a Marsala viene creata una commissione di dodici cittadini con l'incarico di raccogliere fondi per costruire un'icona marmorea per l'altare maggiore della Chiesa Madre:

I componenti la commissione rappresentano tutti i ceti sociali esistenti in città: i *gentili homini*, i cui esponenti sono dei *magnifici*; i *burgisi*, i proprietari terrieri e gli allevatori, rappresentati da tre *honorabili* cittadini; i *ministrali*, o *mastri* contrassegnati dall'appellativo di *mastro*, e, infine, i *pupulani* rappresentati da tre cittadini i cui nomi non sono accompagnati da alcun appellativo.²⁴

Il titolo di *magister* resterà in uso nel Settecento e nell'Ottocento per designare gli artigiani, mentre agli altri cittadini non spetta alcun appellativo²⁵.

Nel 1611, sempre per Caltagirone, viene deciso che "[n]ell'elezione degli ufficiali i Giurati non imbussolino se non persone di riguardo e gentiluomini"²⁶. Che il *gentiluomo* nella Sicilia Seicentesca fosse persona di condizione gentilizia lo si ricava da un'altra decisione presa a Caltagirone sempre nel 1611, e cioè che "Il Giurato più giovane possa esercitare la carica di Maestro di mondezza, poiché nominandosi un tempo dei gentiluomini, questi non accettavano e quindi si erano dovute eleggere persone di minor conto"²⁷.

Anche in Sicilia già nel XVI secolo il termine *gentiluomo* è dunque già indice di nobile o comunque di personaggio di una certa rilevanza. Nei primi due decenni di questo secolo, quando scoppiarono alcune rivolte, il viceré Moncada ne condannò a morte i capi, tra cui per lo meno uno era definito come

²⁰ Il maggiordomo acquistò nei secoli scorsi sempre maggiore rilevanza nell'ambito dell'economia domestica nobiliare, tanto che nella Firenze di metà Ottocento "[a] di sopra di tutti, nella gerarchia casalinga delle residenze patrizie, è il maestro di casa a troneggiare: una figura pienamente assimilabile ai quadri della piccola borghesia agiata, incaricato dei compiti direzionali dell'organizzazione domestica e non di rado addetto alla contabilizzazione del ménage complessivo della famiglia, quando non è presente uno specifico *personale di scrittojo*" (Casalini, 1997: 80).

²¹ Mack Smith, 1996: 118.

²² Pillitteri, 1994: 39, in nota.

²³ Pardi, 1901: 89. Vedi anche quanto scrive a p. 105 a proposito dei Giurati di Caltagirone, i quali nel 1575 venivano eletti tra i *gentiluomini* "perché avessero maggiore autorità". Lo stesso Giuseppe Pardi, usa il termine *gentiluomo* per indicare *nobile* o comunque facente parte della élite di Caltagirone nel Seicento (op. cit.: 118; si veda anche il riferimento al "lusso dei gentiluomini poltrenti nell'ozio": 122).

²⁴ Alagna, 1999: 4.

²⁵ Cfr.: "da noi maestro era anche la qualifica non solo di intellettuale, ma anche di un artigiano", in Palomba-Romano, 1989: p. 81, detto di un mastro artigiano del XV secolo a Grottaminarda, in Campania.

²⁶ Pardi, 1901: 116.

²⁷ Pardi, 1901: 116.

*gentiluomo*²⁸. Alla metà del XVII secolo, dopo la rivolta di Messina, venne asserito che i poveri potevano essere felici per essere stati liberati dal malgoverno dei "cattivi gentiluomini e borghesi"²⁹. Il significato attribuito a *gentiluomo* è insomma chiaro.

Nel XVIII secolo la figura del *gentiluomo* assumerà caratteristiche importate dalla Francia; del resto insieme al *cicisbeismo*³⁰ si diffusero a Palermo la foggia del vestire alla francese, ma anche la licenziosità dei costumi e la libertà nel leggere testi ideologicamente "pericolosi".

La categoria più elevata di questi *gentiluomini* siciliani era quella dei *gentiluomini di camera*, di cui tratta in un suo scritto il marchese Emanuele e Gaetani³¹. Costoro accompagnavano il signore nelle sue uscite, e al teatro S. Lucia di Palermo il viceré, il Capitano della guardia e il Capitano di Giustizia potevano disporre, naturalmente gratis, di un palco ad uso esclusivo della *paggeria e servitù*³². Palermo era ricca di questi cortigiani: "fra le ultime volontà del principe di Cattolica vi era quella che il suo cadavere dovesse essere accompagnato alla sepoltura da 100 *gentiluomini* in costume con la candela accesa in mano. Spesso facevano da compagnia alle nobili dame, poiché si legge "gentiluomo dell'Illustre Duchessa di Mirto"³³. In Italia, sempre nel XVIII secolo, il termine di *gentiluomo* conserva anche il significato di *uomo nobile*, infatti nella cerimonia di investitura a cavaliere dell'Ordine di Malta, ci si rivolgeva al neofita con il titolo di *gentiluomo*³⁴. Ugualmente, nell'Ordine di Santo Stefano, il granduca di Toscana Francesco Stefano vietò che fossero fondate commende da altri che non fossero *gentiluomini*, cioè nobili in grado di provare la propria nobiltà³⁵.

Dopo il 1808 nel regno di Napoli i nobili venivano spesso registrati nelle liste elettorali provinciali come *proprietari*, o *gentiluomini*³⁶, oppure come *gentiluomini proprietari*³⁷ e questo conferma come l'appellativo di *gentiluomo* fosse dato anche ai patrizi. Del resto, come scrisse un giornale napoletano nel 1820: "Ci vuole il sangue, ci vogliono nomi storici, ci vuole lunga serie di avoli con parrucca e bastone per essere qualcosa in questo mondo"³⁸. In epoca borbonica gli *Almanacchi Reali* riportavano i nomi di una pletora di maggiordomi maggiori, cavallerizzi, "someglieri", cappellani, cerimonieri, *gentiluomini* di camera "con esercizio" e "di entrata". "Il cerimoniale prevedeva una rigida divisione tra coloro che erano ammessi al solo baciamento, al baciamento e alle feste di corte, ai baciamento, alle feste di corte e all'entrata nella sala

²⁸ Mack Smith, 1996: 139.

²⁹ Mack Smith, 1997: 289.

³⁰ Questo fenomeno sociale era particolarmente sviluppato a Napoli, la capitale del regno. Come annota il marchese de Sade nel suo diario italiano, "Il *cicisbeismo*, più sviluppato in questa città che in ogni altra parte, lascia poche speranze ad uno straniero che volesse corteggiare o conquistare qualcuna di queste dame. Tutte le coppie conducono uno strano *ménage*: il marito non può decorosamente andare con sua moglie. Bisogna che essa si scelga un così detto cavalier servente, che non l'abbandoni nemmeno per un passo e che, sottomesso ai suoi minimi capricci, sia sempre pronto a soddisfarli" (de Sade, 1993: 75).

³¹ Il manoscritto è citato da Narbone, 1850; I: 250.

³² Giacobello, 1999: 65.

³³ Comunicazione allo scrivente di Francesco Lo Piccolo, storico palermitano.

³⁴ "Il Ricevente [...] lasciando la torcia, anderà ad inginocchiarsi avanti al Dante [colui che accoglie il neofita]. D.- Gentiluomi, che dimandate? R.- Signore, io dimando di essere connumerato ed ascritto nella Compagnia e nella Milizia dei Cavalieri della Religione di San Giovanni Gerosolimitano" (Il testo nella traduzione italiana del 1713 è stato pubblicato in *Investitura*, 1937: 23).

³⁵ Angiolini, 1992: 21.

³⁶ Spagnoletti, 1997: 111. Nel suo elenco dei carbonari attivi fino al 1820 in Terra di Bari, De Ninno (1897, XIV,1: 7-8) cita ad esempio Gabriele Sagarriga e Giuseppe Bellacosa definendoli *gentiluomini*, là dove indica la professione dei carbonari menzionati. Ambedue appartenevano alla nobiltà di Giovanazzo.

³⁷ Con questo titolo compare il Signor Cavaliere Don Carlo Nicolai, figlio cadetto di Gianbattista, marchese di Canneto in Puglia, in un rogito del notaio Vito Nicola Rubino di Canneto del 5.4.1840 (AS di Bari).

³⁸ Citato da Spagnoletti, 1997: 111.

del trono³⁹. Sempre nell'Ottocento, il termine *gentiluomo* continua a indicare anche un appartenente al patriziato, e questo lo si può ricavare da documenti di origine pugliese redatti dalle autorità di polizia nel 1820 con lo scopo di tenere sotto controllo le sette⁴⁰.

Trattando del *gentiluomo* inteso come stipendiato di una famiglia aristocratica bisogna in ogni caso ricordare che il *gentiluomo* va distinto dal *lacchè*, il quale era invece un servitore di rango inferiore, un valletto in uniforme che seguiva o precedeva il suo padrone, figura molto popolare nelle grandi città del Meridione. Costoro furono visti a Napoli dal marchese de Sade che rimase colpito dallo sfarzo di questi corteggi: "Nulla eguaglia la bellezza di questi carri dorati nei quali si fanno trasportare le dame di corte; i valletti a piedi, i facchini vestiti con livree di gala, i paggi, i gentiluomini riccamente abbigliati e che scortano le sedie, danno a tutto il corteo un'aria di magnificenza veramente imponente"⁴¹.

In senso lato, questi *gentiluomini* palermitani e napoletani facevano parte della categoria sociale dei domestici, di cui rappresentavano il gradino più elevato (ma non dimentichiamo l'uso che nel Settecento si faceva appunto del termine *gentiluomo di camera*, un'alta carica occupata dai nobili presso la corte del re di Napoli) ma anche di *gentiluomo* nel senso di collaboratore di un personaggio importante con la funzione di maestro di cerimonie⁴². Quella dei domestici, nel suo complesso, era peraltro una schiera numerosa anche a Palermo, proliferata grazie ai bassi costi della manodopera⁴³. Lo sfarzo dei nobili poteva esibirsi anche ricorrendo a questo personale a buon mercato. I domestici e i *gentiluomini*, vivevano con le loro numerose famiglie nei piani alti dei palazzi signorili⁴⁴. Questi *gentiluomini* erano chiamati con l'appellativo di *Don*, che era attestazione del loro rango.

Essi godevano di un relativo benessere economico. Fino all'Unità, la professione del domestico fu infatti per i palermitani un'occupazione ambita in quanto assicurava un salario continuo, unitamente a un prestigio sociale invidiato dalle categorie sociali più basse. Gentiluomini, maestro di casa, maggiordomi, paggi, lacché, cochieri, famigli, cuochi, volanti, servitori, domestiche rappresentavano una piramide che andava allargandosi, anche numericamente⁴⁵, dal vertice verso il basso. In particolare i *gentiluomini*, grazie alla posizione che occupavano, tendevano a farne sfoggio con orgoglio e alterigia tutta

³⁹ Spagnoletti, 1997: 117.

⁴⁰ De Ninno, 1897: 249; vedi anche 1897, 3: 68.

⁴¹ De Sade, 1993: 271; de Sade visitò Napoli nel 1775-1776.

⁴² Il vicerè di Sardegna Don Giuseppe Vincenzo Lascaris (1777-1780) aveva un maestro di cerimonie chiamato *Gentiluomo*, il quale, tra gli altri compiti, aveva quello di accompagnare le dame invitate ai ricevimenti del vicerè a omaggiare il padrone di casa, che le riceveva stando sotto un baldacchino oppure, se desiderava, andava egli stesso ad omaggiare, sempre accompagnato dal *Gentiluomo*, oltre che dal capitano e dagli aiutanti di campo. Era il *Gentiluomo* a scrivere e mandare i biglietti di invito alle autorità che il vicerè intendeva invitare ai propri ricevimenti (Pillai, 2001: 571).

⁴³ Il largo impiego di servitù era una caratteristica della nobiltà italiana, si veda lo studio di Casalini, 1997, ad esempio la tabella relativa a Firenze (p. 49), che riporta le varie categorie di domestici impiegate da nobili e borghesi attorno alla metà del XIX secolo.

⁴⁴ Il *piano nobile* di un palazzo antico indica l'abitazione dei proprietari. Il tipico palazzo gentilizio aveva al piano terreno la scuderia e il magazzino dei grani e orzo e la carbonaia; nell'ammezzato c'era la cucina; seguiva poi il *piano nobile*, dove si trovavano il cosiddetto *quarto grande* del signore, spesso corredato di cappella, e il *quarto piccolo* riservato ai fratelli minori.

⁴⁵ "Quella di ospitare una enorme massa di servitori è una delle caratteristiche più appariscenti della Firenze di metà Ottocento. Nel 1810 il mestiere del domestico risultava in assoluto il più diffuso e nel 1861 [...] i servi superano ancora il 10% della popolazione, non molto diversamente da quanto accadeva a Londra, Parigi Roma o Vienna" (Casalini, 1997: 165).

panormitana. E, naturalmente, non volevano essere confusi con gli altri che servivano il signore⁴⁶; del resto, conclude il barone Michele Palmieri di Miccichè (1779-1863) ricordando la casa paterna, anche questi signori hanno la loro etichetta: il cocchiere non salirà mai in casa per servire durante una cena o un ricevimento⁴⁷; il domestico in livrea non porterà mai un fardello; per queste mansioni esiste un domestico a parte, detto *mezza livrea*; per farla breve, non credo di esagerare parlando di ventidue o ventiquattro domestici al servizio di mio padre, ivi compreso maggiordomo, valletti, domestici propriamente detti, cuochi, cocchieri, credenzieri, camerieri ecc.⁴⁸

Come si nota, Palmieri non cita i *gentiluomini*, evidentemente non considerandoli essere parte della servitù vera e propria. Ugualmente, essi non sono menzionati nell'elenco del personale di casa Valguarnera nel 1784-85⁴⁹.

Questo fenomeno della gerarchizzazione della servitù nobiliare si rileva anche in altri paesi d'Europa. Così scrive Jean-Pierre Labatut:

I domestici e i servi in genere costituivano una fascia sociale classificata secondo una gerarchia che ricalcava i quadri della società di origine. Nel Portogallo settecentesco non si confondeva mai un cocchiere con un palafreniere, o una guardarobiera con una cameriera. In Francia in quello stesso periodo si distinguevano nettamente due categorie di domestici: la categoria superiore fatta di fattori, di segretari, di maggiordomi e quella inferiore fatta di valletti, di cocchieri, di lacchè, di postiglioni, di serve tutt'fare.⁵⁰

Nel romanzo di Federico De Roberto, *I Vicerè*, è descritta con accuratezza la vita di una famiglia dell'alta nobiltà catanese, gli Uzeda. Qui compaiono *servi e famigli* e un *maestro di casa*, Baldassarre, rappresentati come nettamente distinti dai *gentiluomini* che frequentano la casa. Questi ultimi fanno parte della "corte" degli Uzeda, senza però essere considerati servitù. Ad essa appartiene invece il maggiordomo, cui comunque spetta l'appellativo di *Don*⁵¹.

Anche nel caso dei *gentiluomini*, la funzione passava di padre in figlio, come del resto succedeva con la servitù in generale. A Firenze, per fare un esempio, "è piuttosto frequente che, osservando gli *stati delle anime*, si noti l'inserimento, nello *staff*, di parenti dei domestici già in servizio. Non potendoli accogliere nella propria casa, sono gli stessi padroni che si preoccupano talvolta di trovar loro un'altra opportuna collocazione"⁵². Come nel caso della servitù vera e propria studiata da Maria Casalini a proposito della Firenze ottocentesca, anche a Palermo si deve registrare un passaggio nella categoria dei domestici di coloro che "appaiono vittime di un declassamento sociale, soprattutto figli di artigiani e di lavoratori autonomi, ma, in qualche caso, anche di impiegati"⁵³.

⁴⁶ Nelle case nobiliari del Sette-Ottocento "Più il personale è numeroso più le mansioni sono precise e suddivise. Tutta la mole del lavoro di pulizia della casa grava comunque sulle spalle di altri. Così i camerieri hanno sotto di sé le persone di fatica, i cuochi gli sguatterri, i cocchieri gli staffieri e gli aiuti di stalla" (Casalini, 1997: 81).

⁴⁷ I cocchieri erano molto orgogliosi del proprio stato, derivato dal fatto che la loro funzione era legata al cavallo; nel romanzo di Federico De Roberto *I Vicerè*, il capo cocchiere di casa Uzeda viene addirittura gratificato dell'appellativo di *Don*: "Don Gaspare, il cocchiere maggiore, verde in viso come un aglio, si stringeva nelle spalle" (De Roberto, 1998: 9). I cocchieri portavano sulla livrea lo stemma padronale e servivano quindi a far riconoscere ai passanti il proprietario della carrozza che guidavano, sui cui sportelli comunque compariva sempre lo stemma nobiliare.

⁴⁸ Palmieri di Miccichè, 1991: 210.

⁴⁹ Morreale, 1995: 54. Viene invece menzionato un *mastro di cerimonie* cui è corrisposto un'onza di stipendio. Anche nell'elenco della servitù di casa non compare il *gentiluomo*. Ovviamente il numero di persone di servizio è indicazione di status symbol (op. cit.: 69-70).

⁵⁰ Labatut, 1999: 200-201.

⁵¹ Alla morte del principe di Uzeda il palazzo viene gettato nello sconforto e nella confusione: "Baldassarre!...Don Baldassarre!..." Tutti assediavano ora il maestro di casa; poichè, lasciata la carrozza che scappava di corsa, egli rientrava nel cortile: "Baldassarre, che è stato?...E ora che si fa?...Don Baldassarre, chiudere" (De Roberto, 1998: 9).

⁵² Casalini, 1997: 81.

⁵³ Casalini, 1997: 82.

Questo fenomeno, aggiungiamo, è alla base anche di quello riguardante i *gentiluomini* passati al servizio di un nobile titolato, dato che anch'essi soffrono di un progressivo impoverimento e declassamento di un rango in origine più alto, che poco a poco li costringe a trovare presso una famiglia dell'alta nobiltà quell'impiego di prestigio che nella provincia era rappresentato dalle varie funzioni legate all'amministrazione. Del resto le élite provinciali già sul finire del XVII secolo hanno cessato le cooptazioni per evitare l'afflusso di nuovi concorrenti nella gestione del potere locale. Per comprendere il fenomeno della diffusione della professione di *gentiluomo* bisogna tenere infine presente il flusso che dalla provincia porta alla città. Mentre in provincia la piccola nobiltà o i cadetti di importanti casate avevano la possibilità di occupare gli uffici pubblici grazie appunto al loro rango, nelle grandi città ciò diventava molto più difficile, data la presenza di più autorevoli concorrenti. La città comunque attrae e la nobiltà inurbata deve di conseguenza adattarsi a svolgere questa funzione subalterna, sfruttando i propri natali e l'educazione ricevuta. Non disponendo di un patrimonio consistente, il *gentiluomo* che proviene dalla provincia non trova spesso altra soluzione che mettere a frutto il proprio nome e i propri natali che ne fanno un compagno, seppur stipendiato, del nobile di alto rango. È evidente che il modello della corte, divenuto popolare nell'Europa settecentesca, si è diffuso anche a livello locale, generando fenomeni di imitazione. Come il sovrano può godere della compagnia, e della piaggeria dei propri nobili, così il nobile può godere di quella dei *gentiluomini* subalterni.

Del resto, nota lo storico Orazio Cancila trattando del XVIII secolo,

La presenza a Palermo di un elevato numero di aristocratici e proprietari e di una consistente borghesia impiegatizia e professionale determinava, rispetto ad altri centri dell'isola, una più larga domanda di beni di consumo e di servizi che ne soddisfacessero le esigenze, e che, pur con i limiti già indicati, offriva lavoro ad una notevole massa di gente dal reddito modestissimo, la cui miseria era spesso in allucinante contrasto con lo sfarzo della nobiltà vecchia e nuova. [...] Per il basso costo dei salari, il domestico o la domestica era una prerogativa non solo degli aristocratici e degli ecclesiastici, che comunque ne avevano a disposizione quasi sempre parecchi, ma anche di qualsiasi piccolo benestante.⁵⁴

La situazione a Palermo doveva essere molto simile a quella di Napoli dove, scrive un viaggiatore francese, "Le profession ici de quinze mille personnes, c'est d'être devant un carrosse, la profession de quinze mille autres, d'être derrière".

È evidente che in questo mondo di piccole e grandi gelosie, di esibizione di rango e funzioni, gli alberi genealogici fossero studiati con particolare attenzione, come lo erano il blasone e le parentele. In questo universo che gravitava attorno alla grande nobiltà palermitana troviamo dunque i nostri *gentiluomini*, per i quali l'orgoglio genealogico è ancora più importante perché serviva a distinguerli dalla servitù vera e propria. Non esitiamo ad affermare che il successo delle opere di Filadelfio Mugnos (tra l'altro *livre de chevet* in casa Uzeda) fosse dovuto proprio a questa sua condiscendenza nel concedere patenti di nobiltà a chi affermava di essere di illustri natali⁵⁵.

La funzione, o meglio la professione dei *gentiluomini* siciliani, perché di essa in realtà si tratta, è stata ben descritta da Federico De Roberto nel romanzo *I Vicerè*. Qui i *gentiluomini* vengono ironicamente chiamati *lavapiatti*, per la loro assiduità alla mensa del principe Uzeda. Così compaiono per la prima volta nelle pagine del romanzo, allorché è appena arrivata la notizia della morte del principe (siamo nel maggio del 1855): "Don Mariano Grispo e don Giacinto Costantino arrivavano, come ogni giorno all'ora della colazione, per far la corte al principe, e non sapevano niente"⁵⁶. Appena un po' più tardi sopraggiunge "don Cono Canalà, altro dei lavapiatti. Don Cono entrò in punta di piedi, quasi per paura di schiacciare qualcosa, e fermatosi dinanzi alla principessa esclamò, gestendo col braccio: "Immensa iattura!...

⁵⁴ Cancila, 1988: 47.

⁵⁵ Mugnos, 1647-1670, voll. 3

⁵⁶ De Roberto, 1998: 12-13.

Catastrofe immensurabile!... La parola spira sul labbro...⁵⁷. Un altro *lavapiatti* è, sempre nello stesso romanzo, Don Casimiro Scaglisi, che compare mischiato “a un crocchio di nobilastri invidiosi” al funerale di Donna Teresa Uzeda⁵⁸. I *lavapiatti* descritti da De Roberto rifiutano questa definizione che ovviamente ritengono offensiva. Don Lorenzo Giulente, zio del nobile di minor rango che sposerà una Uzeda, era “celebre liberale lavapiatti del duca [Uzeda]”. Don Casimiro si rivolge al collega apostrofandolo: “Io non faccio il lavapiatti a nessuno!” “I lavapiatti,” rispose don Lorenzo, “dovete sapere che io li ho tenuti sempre in cucina...”⁵⁹. Si tratta insomma di un dialogo rivelatore del rango che il nobile Don Lorenzo ritiene gli si debba riconoscere (è lui ad avere in casa i lavapiatti...) e dell'ironia invece che lo investe proprio a causa della sua funzione di uomo facente parte della corte di un nobile di alto rango. Per i più alteri tra i nobili egli è un servitore, mentre nella sua opinione è un nobile esattamente come loro. Questi lavapiatti assolvono comunque alla importante funzione di formare la piccola corte che si muove intorno al grande titolato. Sempre nei *Vicerè*, aiutano il principe Uzeda a organizzare il ricevimento che precede l'apertura del testamento⁶⁰. Naturalmente i lavapiatti ricavano dei vantaggi dal loro frequentare la casa del nobile, così don Blasco Uzeda ricorda che “ragazzo, egli aveva visto i bei tempi di casa Uzeda, quando suo padre, il principe Giacomo XIII, spendeva e spandeva regalmente, con venti cavalli in istalla, uno sciame di servitori e un'intera corte di lavapiatti che prendevano posto alla tavola imbandita giorno e notte”⁶¹.

Questi cortigiani appartengono alla piccola nobiltà, ovviamente guardata con disprezzo dai titolati. Don Blasco infatti considera la nobiltà del barone di Risà di Niscemi, padre della sposa del principe Uzeda, “della quinta bussola, non solo incapace di stare a paragone con quella sublime degli Uzeda, ma neppure degna d'uno dei loro lavapiatti, di quei nobilucci morti di fame che vivevano facendo quasi da servitori ai gran signori”⁶².

Resta il fatto che i lavapiatti costituiscono effettivamente la corte del titolato, svolgendo al tempo stesso anche mansioni di servitù. Così scrive De Roberto: “La sua missione fu quella di dare un erede al marito, di perpetuare la razza dei Vicerè; compitala, ella fu considerata come una bocca inutile, peggio d'un lavapiatti; Perché i lavapiatti facevano almeno la corte alla famiglia, all'occorrenza davano una mano al maestro di casa; mentre donna Margherita non sapeva fare nulla [...]”⁶³.

Dell' ambiente dei *lavapiatti*, ma noi preferiamo chiamarli col loro nome di *gentiluomini*, facevano parte anche i *gentiluomini a spasso*, di condizione inferiore al *gentiluomo* puro e semplice. Il *gentiluomo a spasso*, come indica la sua stessa qualifica, era infatti contraddistinto dalla precarietà di impiego.

Quando nel 1778 il *gentiluomo* Don Salvatore d'Anna si sposa a Palermo con Giuseppa Amari, ha come testimone il padre di lei, Don Francesco Amari, di anni 65 (era dunque nato nel 1713), definito nello *stato libero matrimoniale*⁶⁴, che si trova conservato nell' Archivio storico diocesano di Palermo (anno 1777-78, f.

⁵⁷ De Roberto, 1998: 17-18. Questo Don Cono (o Carlo) è persona dalla forbita favella, il che denota il suo livello di cultura. È infatti lui a scrivere l'iscrizione funebre di Donna Teresa Uzeda e Risà, che comunque, nell'intento di De Roberto, mette in evidenza la vacuità del personaggio.

⁵⁸ De Roberto, 1998: 33. “Don Casimiro parlava così per astio, giacchè fin a tre giorni addietro era stato lavapiatti di casa Francalanza, ma fin da quando la principessa era andata in campagna, il principe non l'aveva più ricevuto, credendolo iettatore”. “Ma don Casimiro non voleva riconoscere che il dispiacere di non goder più dell'intimità degli Uzeda lo animava contro di loro” (op. cit.: 34 e 37).

⁵⁹ De Roberto, 1998: 37.

⁶⁰ De Roberto, 1998: 51.

⁶¹ De Roberto, 1998: 63.

⁶² De Roberto, 1998: 65.

⁶³ De Roberto, 1998: 93-94.

⁶⁴ Questa documentazione raccoglie gli *stati liberi e i processetti matrimoniali* dell'intera città. Il primo fondo inizia dal 1749-50. In essi viene riportata la formula di registrazione dello stato libero che precede il matrimonio, il “pro

1104), a dire il vero in maniera curiosa, e cioè come *Gentiluomo a spasso*: “D. Franciscus Amari Pater sponsae, ann. 65, ut dicit Gentiluomo a spasso, de domo al giardinazzo... dicit lo sposo fare, ut supra [cioè il gentiluomo], et dicit lo sposo non essere stato militare.” Segue la firma di Don Francesco Amari. Testimoni per la sposa sono il padre (di nuovo) e Don Gaspare Messina di anni 40, di professione «Cammariero a spasso»⁶⁵.

Il *Gentiluomo a spasso* non aveva uno stipendio fisso, ma si spostava dall'una all'altra casa di nobili. Così mi informa a riguardo Francesco Lo Piccolo: “Si potevano vedere ai Quattro Canti⁶⁶, il cuore degli affari cittadini, frammisti alla folla di artigiani e commercianti in attesa di lavoro, con la parrucca intalata e una livrea particolare simbolo evidente della categoria, aspettando una chiamata per qualche servizio”⁶⁷. Nel romanzo di De Roberto, compare anche questo personaggio, si tratta di quel Don Casimiro Scaglisi il quale partecipa al funerale della principessa Uzeda, che era stato da poco licenziato dal principe di Francalanza (“il lavapiatti a spasso continuò, interrompendosi quando l'orchestra taceva”)⁶⁸.

Del resto, per capire appieno il personaggio Francesco Amari, che aggiunse al proprio i cognomi altisonanti dei Sitaiolo, dei Ventimiglia e dei La Grua, non dobbiamo dimenticare che il Settecento è il secolo dei grandi e piccoli impostori; è il secolo di Cagliostro, come dell'abate Vella, i quali riescono a imporre la propria menzogna in una società assetata di titoli e di onori.

Il titolo di Don

Il titolo di *Dominus*, abbreviato in *Don*⁶⁹, che accompagna i nomi di molti maggiorenti nei documenti di origine meridionale, dobbiamo precisare che esso non è attribuito ai soli nobili. Il termine deriva dalla forma apocopata di *donno* (inteso come *signore, padrone*; secc. XII-XIII), a sua volta dal latino *domnu(m)*, forma sincopata di *dominu(m)* (*dominus* a sua volta deriva da *domus*) e sta quindi comunemente per

libertate”; seguono poi i nomi degli sposi, di cui viene indicata paternità e maternità, età e luogo di nascita, dati che invece non compaiono sempre negli atti matrimoniali delle parrocchie; per tale motivo gli *stati liberi* sono quindi di grande importanza anagrafica. Vengono poi le deposizioni dei testimoni sulla libertà degli sposi, da cui spesso si può ricavare la professione dello sposo e il suo domicilio. I testimoni in genere sono due per ognuno degli sposi e ne viene indicata anche l'età, patria, professione e domicilio.

⁶⁵ Il *cammariero* era ovviamente di rango inferiore rispetto al *gentiluomo*, indicava infatti un semplice amministratore.

⁶⁶ Le sante protettrici degli antichi quartieri di Palermo dominano ancora oggi dalle facciate delle *Quattro Cantonere* di Piazza Vigliena, erette a protezione dei quattro quartieri che stanno alle loro spalle. Piazza Vigliena è formata dall'intersezione delle due principali arterie cittadine, corso Vittorio Emanuele (l'antico Cassaro) e via Maqueda, che incrociandosi ad angolo retto danno vita ai quattro rioni. I Quattro canti furono costruiti grazie all'iniziativa del vicerè marchese di Vigliena, presa il 21 dicembre del 1608. Fu progettata nel 1609 da Giuseppe Lasso e completata dieci anni più tardi da Giuseppe De Avanzato. “Per la sua posizione centrale e per l'indubbio fascino della sua originale struttura, piazza Vigliena ha rappresentato a lungo il vero cuore della vita cittadina palermitana, luogo di elegante passeggio e teatro compiacente della risoluzione di importanti affari” (Fabbri, 2002: 37).

⁶⁷ In una Guida alla città di Palermo pubblicata agli inizi dell'Ottocento, Gaspare Palermo scrive: “In questa piazza possono far capo tutti coloro che si devono provvedere di servidori o di cocchieri, giacchè vi stanno tutti quelli che non sono impiegati” (citato da Falzone, 1961: 32). In tutta l'Italia meridionale era del resto in uso la professione di domestico temporaneo che si metteva al servizio di un signore di passaggio. Ancora più comune era la pratica di ingaggiare un *servo di piazza*, come fece ad esempio Johann Wolfgang Goethe una volta giunto a Napoli nel 1787.

⁶⁸ De Roberto, 1998: 35.

⁶⁹ *Don* a sua volta si abbrevia nei documenti in *D*: oppure *D.*; nella corrispondenza privata compare anche *D.n* e *d.n* (Mocciaro, 1991: 93).

Signore, appellativo diffusosi per influenza spagnola⁷⁰, ma presente nei documenti già da molti secoli⁷¹. La *D.* che precede il nome è una qualifica che secondo Lorenzo Caratti di Valfrei viene “anteposta al nome di qualche persona molto in vista per la sua particolare posizione sociale, od economica”⁷². Secondo il linguista Luca Serianni “è un semplice appellativo di rispetto, premesso al nome di particolari categorie di persone”⁷³. Nel *Grande dizionario della lingua italiana* si dice che “per i laici è titolo proprio dei nobili spagnoli e della nobiltà dei paesi di dominazione spagnola, esteso poi, anche nell'Italia meridionale, a ogni persona di riguardo. In forma proclitica (per lo più davanti a nome proprio) è d'uso comune nell'Italia meridionale dove equivale semplicemente a 'signore’”⁷⁴.

In Sicilia, secondo Denis Mack Smith, l'appellativo onorifico *Don* è un titolo che specialmente nel Settecento e nella prima metà dell'Ottocento è considerato essere automaticamente “il segno di una posizione sociale. Chiunque avesse raggiunto questo rango nella società non poteva essere mai più completamente riassorbito nella massa indifferenziata, e per tutti costoro l'attività principale consisteva nel mantenere o aumentare quelle distanze che costituivano il loro titolo alla rispettabilità”⁷⁵.

In Sicilia il *Don fu anche* titolo nobiliare vero e proprio. Era stato introdotto dagli spagnoli nella seconda metà del XVI secolo e venne concesso comunemente con trasmissibilità a tutti i discendenti dei due sessi. Premetto che l'ammissione alla nobiltà, secondo l'usanza del regno di Napoli, poteva essere fatta anche sulla base del censo (è la cosiddetta “nobiltà di toga”). Il titolo nobiliare vero e proprio era un gradino successivo e, logicamente, più alto. All'iscrizione alla nobiltà locale si arrivava dunque anche per censo, e questa era la via più breve attraverso la quale nel Seicento si perviene sia al feudo che al titolo nobiliare. Rendite fondiari, diritti feudali e giurisdizionali per la nobiltà di spada, commercio e speculazioni finanziarie per i nuovi ricchi rappresentavano la scorciatoia per accedere al ceto nobiliare⁷⁶. La ricchezza non era però sufficiente per entrare nel ristretto numero dell'alta aristocrazia, che si sentì, in Sicilia come a Napoli, distinta da quella di origine togale e mercantile. Solo il matrimonio con la figlia di un appartenente a questa aristocrazia di sangue poteva permettere il passaggio da un rango inferiore ad uno superiore. Si assolveva così all'esigenza inderogabile di essere vero nobile in quanto ricco di *fortuna*, di *virtù* e di *parentele*. Non sempre però le famiglie appartenenti alla grande nobiltà accettarono questi matrimoni, rifiutando di mescolarsi a chi riteneva essere, a dispetto della ricchezza e del titolo con essa ottenuto, comunque di sangue plebeo, come è stato rappresentato con grande efficacia nel romanzo *I Vicerè* di Federico De Roberto, pubblicato nel 1894 e ambientato a Catania. Questo conflitto tra una aristocrazia di lontana origine feudale e una più recente, di nomina regia (non dimentichiamo le esigenze dei re spagnoli di *sacar dinero* iniziata nel Seicento⁷⁷) tende ad attenuarsi nel XVIII secolo a causa dell'indebolimento economico della classe feudale.

⁷⁰ Vedi l'approfondito studio di Leone, 1969: 332 e segg. e la nota di Serianni, 1998: 12. Sull'uso di *Don* in Spagna vedi [degli Uberti] 1996: 27-28. Alla fine del Quattrocento a Ferdinando I d'Aragona “la antica e bellicosissima nazione spagnuola aggiunse il DON, segno e testimonio dell'onore e della riverenza con che essi Spagnuoli le persone di grande affare altamente note hanno costume di nomare” (Gosellini, 1821).

⁷¹ Parlando di Matteo Filomarino, il Campanile dice che “vien nominato con titolo di Dominus (il che dimostra come egli era uomo nobile a quei tempi)” e cioè nel 1080 (Campanile, 1610: 83).

⁷² Caratti di Valfrei, 1995²: 272.

⁷³ Serianni, 1998: 12.

⁷⁴ GDLI, IV: 940.

⁷⁵ Mack Smith, 1997: 574.

⁷⁶ Delille, 1988: 63.

⁷⁷ “Questa vendita di titoli e di privilegi può esser sembrata un modo per compensare il fatto che i nobili pagavano così poche imposte, ma se è così era un modo autolesionistico, poiché la nobiltà comportava il privilegio di ulteriori esenzioni dalle tasse e anzi era ricercata deliberatamente proprio a questo scopo. Man mano che i ricchi in numero sempre maggiore divenivano baroni, le famiglie più antiche erano ansiose di comprarsi una posizione di superiorità rispetto a loro, e questo naturalmente scatenava un ambizioso spirito competitivo che poteva durare all'infinito”

L'uso del *Don* nei documenti settecenteschi riguardanti ad esempio i palermitani, è dunque sicura attestazione del loro ceto, esso è infatti raro nelle fonti parrocchiali palermitane del Seicento, un secolo comunque piuttosto parco di attributi nelle registrazioni anagrafiche, come si può rilevare anche in generale dalle scritture parrocchiali, dal *ductus* tracciato con fretta, e mancanti quasi sempre di riferimenti seppur essenziali ai personaggi in questione. L'uso del *Don* viene regolato invece nel XVIII secolo, e il *Don* passa a indicare un ceto di *rendati* (e cioè di chi gode di una rendita, o prebenda, o comunque di uno stipendio) che, in quanto tale, dispone dei privilegi che a questa categoria competono. Il *Don* distingue dunque chi lo porta dai *burgisi*, che sono piccoli proprietari di campagna e dai *mastri*, artigiani anche di una certa consistenza economica. Così scrive infatti Luigi Guelfi Camaiani a proposito di Jacobus Ruspa Rondanelli (1576-1646): “diversi indizi testimoniano la nobiltà del suddetto Jacobus. Prima di tutto, troviamo il titolo di *Dominus*, che veniva, a quell'epoca, concesso solo a nobili di antica stirpe; in secondo luogo, come si ricava dall'atto di morte, Jacobus fu sepolto all'interno della chiesa parrocchiale, privilegio, questo, riservato alle persone di rango elevato”⁷⁸.

Il nobile titolato, quello cioè che a tutti gli effetti fa parte dell'aristocrazia al quale in una certa data e con un certo atto è stato conferito il titolo, è di solito, ma non sempre, qualificato con *Signor Don*, al quale viene fatto seguire il suo titolo principale. Nel XVIII secolo il *Don* di questa categoria è preceduto dal trattamento di *Illustre* o *Illustrissimo*, che ancora oggi è uso in Spagna⁷⁹. È comunque da tenersi presente che nel Regno di Napoli il numero dei nobili era limitato, infatti alla fine del Settecento i nobili intesi in senso lato (nobiltà feudale, cavalieri, patrizi) era di 4.700, cioè circa l'1 % della popolazione⁸⁰:

Gli attributi di *eccellentissimo* ed *illustrissimo* mi sembra che venissero riservati ai funzionari regi: il vicerè, il protonotaro, i giudici, i capitani d'arme; oppure ad istituzioni come i consigli civici. Pensi che nel 1717 i giurati di Marsala furono redarguiti dal vicerè e minacciati di severa punizione se avessero osato ancora una volta rivolgersi al Senato (consiglio civico) di Trapani senza usare il titolo di "illustrissimo" [...] Tenga presente però che in una società formalistica e gerarchizzata, quale era quella siciliana dell'età moderna, il rispetto dei ruoli era rigoroso e i titoli rispondevano a questo tipo di mentalità, che poi è diventata, per dirla con Fernand Braudel, una struttura vera e propria che si è mantenuta fino a tempi recenti. Il mastro don Gesualdo verghiano deve il suo nome al permanere di una simile struttura: anche quando egli ha "fatto fortuna" ed è diventato un don conserva il vecchio titolo di mastro.⁸¹

Lo storico palermitano Francesco Lo Piccolo, trattando della registrazione parrocchiale di Palermo, scrive: “Da essa emergono i nomi del parroco o del cappellano che amministra i sacramenti⁸², mentre circa il tessuto sociale della popolazione i riferimenti sono molto esigui: la sola distinzione è quella tra il *magister*, esponente delle maestranze e il *dominus*, che poteva essere un possidente, un notabile o un cadetto di nobile famiglia. Fa eccezione il titolato che con la sua sfilza di nomi, collari e feudi costituisce

(Mack Smith, 1997: 197). I re hanno sempre avuto bisogno di soldi, ma in Spagna la crisi si era aggravata con Filippo II. Infatti i rappresentanti delle città, della nobiltà e del clero finanziarono in maniera irrisoria la Corona. Filippo II dovette quindi basarsi principalmente sulle risorse del Nuovo Mondo e di quanto gli veniva dalla Castiglia. Le guerre del padre Carlo V avevano svuotato le casse dello stato ed il 17 gennaio del 1557 Filippo II dovette dichiarare bancarotta e interrompere i pagamenti ai banchieri (Bonomi, 2011: 8-9). Questa tendenza alla nobilitazione per motivi finanziari si conserverà nei secoli seguenti, tanto che Arno Mayer ha scritto che i regni di Napoli e di Sicilia “brulicavano di nobili. C'erano principi e duchi a dozzine, e un numero sterminato di marchesi e baroni” (Mayer, 1994: 115).

⁷⁸ Guelfi Camaiani, 1992: 667.

⁷⁹ Ad esempio nel ruolo attuale dell'Ordine di Malta si legge dei cavalieri spagnoli "Illustrissimo Sr. D. etc."

⁸⁰ Horak, 2013: 229.

⁸¹ Lettera del prof. Giovanni Alagna del 16.2.1998.

⁸² “[...] al Senato cittadino, per privilegio concesso da Clemente VIII il 5 ottobre 1599, spettava il diritto di scegliere i parroci delle undici parrocchie palermitane, che venivano stipendiati insieme ai loro cappellani, sagrestani e spese di culto, a patto che amministrassero i sacramenti gratis a cittadini e forestieri” (Lo Piccolo, 1999: 17).

la nota barocca dominante”⁸³. Quanto scrive il prof. Alagna ci conferma come i titoli non legati ad una funzione fossero ab origine, e cioè il *Don* nel nostro caso non veniva acquisito da un particolare personaggio, ma gli derivava per nascita.

L'appellativo di *sig.* che compare nei documenti anagrafici siciliani è invece piuttosto generico e di solito accompagnava altri titoli. Si può infatti trovare la formula *lo no. sig.*, oppure *lo m.co sig.* (e cioè lo nobile signore/lo magnifico signore). A Marsala, per fare un esempio locale, dal XVII secolo in poi i documenti si fanno meno ricchi di appellativi e ancor meno lo sono a Palermo; “si diffonde il generico *Don* che viene usato per gli esponenti dei ceti più elevati, nobili o civili che fossero. Non so dirLe se a Palermo si usasse un numero maggiore o minore di titoli, perchè la mia esperienza di documenti palermitani è troppo limitata e tale da non consentirmi neppure di formulare una qualche ipotesi da sottoporre a verifica”⁸⁴.

Il *Dominus* che accompagna i nomi dei palermitani indica in ogni caso un'appartenenza al ceto superiore. Bisogna infatti ricordare che in epoca spagnola, in Sicilia l'uso dei titoli, degli appellativi e dei trattamenti era regolato da una precisa legislazione⁸⁵, ragion per cui tra Cinquecento e Settecento l'uso del *Don* (come degli altri appellativi) è soggetto nei documenti che hanno carattere ufficiale o pubblico, a una normativa molto dettagliata, comunque spesso non osservata. Solo nel secolo scorso il ricorso al *Don* si diffonde in tutto il Meridione come appellativo onorifico generico che non ha più un carattere nobilitante ma di omaggio nei confronti del maggiorente.

L'appellativo indicato nei documenti ufficiali (atti anagrafici, rogiti notarili, dispacci dell'amministrazione) chiarisce dunque la posizione sociale della persona in questione. I cittadini nullatenenti sono definiti in Sicilia (la ricerca di Giovanni Alagna riguarda documenti marsalesi) *personi miserabili*. All'estremo opposto si trova (a partire già dal XIII secolo) il *nobilis dominus/nobilis domina/magnificus dominus*⁸⁶.

Per quanto riguarda l'appellativo di *nobilis*, che nel Trecento viene attribuito nei documenti siciliani ai giurati e agli amministratori municipali di un certo rango, senza che costoro godessero di altri titoli specifici derivanti da una formale investitura nobiliare, la quale, se concessa, permetteva l'uso dell'appellativo *miles*⁸⁷. *Nobilis* rappresenta quindi una distinzione attribuita al personaggio in questione, e non una qualifica vera e propria (vedi ad esempio il documento marsalese redatto *per nobilem Fridericum de Incisa militem regni Sicilie cancellarium*). Anche le donne hanno diritto a questo appellativo: *nobilis et egregia Altamilia de Ferro* (doc. marsalese citato da Alagna⁸⁸). Verso la fine del XV secolo compare anche l'appellativo di *missier*.

Come si è detto, l'uso e la frequenza degli appellativi possono variare di epoca in epoca: come tendenza possiamo rilevare che la curia angioina e poi quella aragonese li usarono con moderazione, e lo stesso si verifica nel Cinquecento agli inizi della dominazione spagnola. La tendenza cambierà invece con gli inizi del Seicento.

Nel XIV secolo compare la formula col *dominus* raddoppiato (*regnantibus serenissimis dominis dominis nostris Dei gratia regibus Sicilie illustrissimo rege Friderico...inclito rege Petro*)⁸⁹, che passa ad indicare un personaggio di altissimo rango, segno evidente dell'indebolimento del *Dominus* semplice, divenuto comune appellativo per un rango inferiore. La prima attestazione di *Don* in un documento marsalese è del 1413; si tratta di un

⁸³ Lo Piccolo, 1991: 105.

⁸⁴ Lettera del prof. Giovanni Alagna del 16.2.1998.

⁸⁵ Vedi l'esauriente articolo di Alagna, 1999.

⁸⁶ Alagna, 1999: 1. In un'epitaffio della Cappella di S. Geronimo del nome di Gesù a Messina, riportato da Buonfiglio Cortese (1738: 40), risalente al 1489, troviamo sia il *Dominus* attribuito a Pietro de Luna e parimenti al vescovo Ranieri de Castello, sia altri nobili definiti *Nobiles Viri Magnifici Domini*.

⁸⁷ Alagna, 1999: 2.

⁸⁸ Alagna, 1999: 2.

⁸⁹ Alagna, 1999: 1-2.

testo di origine spagnola (*illustrissimi atque serenissimi principis domini don Ferdinandi Dei gratia regis Aragonum et Sicilie*); resta comunque in uso il *Dominus* rafforzato. Nel XVI secolo il *Don* a Marsala è attribuito nei documenti ai nobili di origine feudale⁹⁰. “La decisione di fregiarsi di un attributo non era però una scelta individuale, anzi rientrava nei compiti del governo viceregio la concessione di una tale facoltà. Infatti fu il viceré in persona, il conte di Alvadeliste, che, nel 1588, nel corso di una sua visita a Marsala, *stante antiqua et notabili memoria ipsius civitatis*, concesse *viva voce* ai giurati la *grazia* di potersi fregiare dell'attributo di *spettabili*”⁹¹. Nel 1592 il viceré conte d'Alba, seguendo i principi della *Pragmatica de las cortesias* di Filippo II (nato nel 1527), non a caso chiamato “el rey prudente”, diventato famoso per la cura con cui esaminava anche le pratiche di minore importanza attinenti all'amministrazione del regno, applicò anche alla Sicilia la regola che tendeva a limitare l'abuso dei titoli. La prammatica “stabiliva con minuziosa precisione quale appellativo spettasse a ciascun magistrato, prelado, ufficiale o nobile del Regno”⁹². Nonostante queste iniziative, l'inflazione dei titoli e gli abusi nel loro uso non cessarono e nel 1597 il parlamento chiese al viceré di intervenire nuovamente, ma non risulta che fossero emanate nuove norme. Evidentemente la legge si rivelava impotente di fronte al costume. Da parte loro, i magistrati di vario grado sembrano preoccupati principalmente di conservare i propri titoli e di riconfermare le relative concessioni, così nel 1602 il viceré duca di Feria ordina che solo a lui spetti il titolo di *eccellenza e dominazione illustrissima*, seppur da usarsi negli atti pubblici e nella tipografia.

Ricapitolando, in epoca più antica *Dominus* equivaleva a *messere*, infatti Ferrante della Marra precisa a proposito dei documenti medievali di origine meridionale da lui trattati: “scrivo Messere, dove la scrittura dice *Dominus*; perché così ricerca l'uso, e la semplicità di quei buoni tempi, ne' quali il *Dominus* il dominio solamente dinotava”⁹³. Lo stesso autore scrive a questo proposito: “Nel 1326 Pandolfo de' Comiti di Sorrento vien da Rè Roberto nominato col titolo di *Dominus*, il quale, ò per Signor, ò per Messer, che s'intenda, era in quei tempi dato da i Rè per segno di gran honoranza”⁹⁴. Nel XVII secolo il *Don* è di spettanza di chi lo ha ricevuto con lettera patente sovrana, ma già nel XVIII secolo il *Don* diventerà, anche in altre parti del Meridione, di uso generico, a imitazione di quello spagnolo. Mentre però nell'uso della lingua parlata esso ebbe larga diffusione, nei documenti pubblici resterà ristretto alle categorie dei maggiorenti. Un esempio, per quanto riguarda la Puglia di fine Settecento, ci è fornito da un *Elenco dei “massacrati in Trani e fuori”* dell'anno 1799, nel quale solo i personaggi appartenenti al ceto superiore, alcuni dei quali di origine nobile, vengono qualificati di *Don*⁹⁵. Nell'elenco dei Cavalieri ascritti al ruolo reale del borbonico *Ordine di San Ferdinando e del Merito* (1860), tutti i personaggi riportati sono indicati col *Don*⁹⁶.

Col Settecento cessa la dominazione spagnola, ma l'uso legato a questa società non subisce mutamenti. Il *Don* si è dunque generalizzato ed esso viene premesso sia ai nomi dei nobili titolati, sia a quelli dei notabili, comunque di supposta origine nobile. Alagna cita infatti un documento marsalese in cui si trovano i seguenti nomi: “il barone di Fra Giovanni don Vincenzo Palma, il conte di San Carlo D. Antonio Grignano, ma anche D. Bernardo D'Anna, D. Francesco Laudicina”⁹⁷.

⁹⁰ Vedi ad esempio i testi delle lapidi riportati in Alagna, 1998a:158-159.

⁹¹ Alagna, 1999: 4.

⁹² Alagna, 1999: 4; *Pragmaticarum Regni Siciliae novissima collectio*, Panormi 1637, II: 514.

⁹³ Della Marra, 1641: XL.

⁹⁴ Della Marra, 1641: 130.

⁹⁵ L'elenco è pubblicato in Pedío, 1974; II: 604 e segg.

⁹⁶ Solito, 1996: 471.

⁹⁷ Alagna, 1999: 5. Don Bernardo d'Anna o de Anna è il padre di Giuseppe, che otterrà nel 1780 l'ammissione come Cavaliere di Giustizia (cioè fornendo le richieste provanze nobiliari per i quattro quarti) e nel 1812 il titolo di marchese che intesterà sulla sua proprietà agricola di Canneto (vedi de Anna, 2003b)

L'epoca di maggiore fioritura del *Don* è il XIX secolo: "l'appellativo, solitamente abbreviato in D., si antepone al nome proprio e accompagna altri appellativi nobiliari, ecclesiastici o professionali. Dal 1848 il *Don* viene usato per designare tutte le persone che i documenti del tempo definiscono *civili* [cioè *borghesi*], contrapponendoli ai *villici*, i cui nomi non sono accompagnati da alcun appellativo"⁹⁸. Il *Don* diventa quindi spettanza dei nobili come dei borghesi, siano essi *proprietari* o *civili* o esponenti delle arti liberali, oltre che, naturalmente, degli ecclesiastici. In Sicilia e nel Meridione in generale, dopo il 1861, il *Don* viene sempre più spesso accompagnato a *signor*, nell'uso spagnolo. Entra in uso anche la formula che vede come primo appellativo *signor*, cui fanno seguito il titolo professionale e il cognome. Altra formula è quella che vede al primo posto il titolo professionale, seguito da D. e poi dal nome e cognome. È il Novecento il secolo della democratizzazione anagrafica e documentaria. Il *signor* viene infatti introdotto per indicare una qualsiasi persona. Poiché le distinzioni sono difficili a sparire, esse vengono reintrodotte sotto forma di titolo professionale che accompagna sempre più spesso il nome, grazie anche alla diffusione dell'istruzione di massa.

In sintesi quindi: originariamente il *Don* è di pertinenza nobiliare, ma a partire dal XVIII secolo se ne generalizza l'uso tanto da perdere nel secolo seguente la sua caratterizzazione sociale per diventare semplice appellativo di rispetto. Questo si diffonde in maniera esponenziale a Napoli (nelle commedie di Eduardo De Filippo anche personaggi di bassa condizione sociale ne sono attribuiti quando si vuole indicare comunque una forma di considerazione) e meno in Puglia dove resta limitato alla borghesia di un certo livello e naturalmente alla nobiltà.

Non tutti gli studiosi sono però d'accordo nel ritenere che il *Don* fosse, precedentemente al secolo XIX, indice di nobiltà. Così afferma la *Rivista del Collegio Araldico*

Il Mango⁹⁹ ritiene che il titolo di Don in Sicilia fosse distintivo dei Nobili, ma non di nobiltà, perché l'usavano pacificamente anche le persone di ceto civile, e veniva concesso a molti non nobili e senza che portasse nobiltà. Allorquando si voleva che il titolo di Don fosse apportatore di nobiltà, allora lo si concedeva abbinato al titolo di Nobile sotto la forma di Nobile col Don. Ma può risponderci al Mango che, se il Don non fosse stato titolo che importava nobiltà, non si comprenderebbe perché esso fosse compreso fra quelli nobiliari ai fini della tassazione.

Si tenga però presente che per gli spagnoli il *Don* è da ritenersi indice di nobiltà solo fino al Cinquecento:

Nobiliariamente nunca se ha considerado el Don como título de Nobleza. Sin embargo, hasta el siglo XVI es preciso admitirlo como indicio de ella, pues su uso, hasta aquella época, era limitado al Estado Noble. El abuso que desde el citado siglo se ha venido haciendo del mismo ha servido para su anulacion total. Se puede considerar esta distincion como presuncion de nobleza en los siglos anteriores al XVI"¹⁰⁰

Questa era la normativa che regolava, prima dell'avvento della Repubblica, la concessione del *Don*:

In base all'art. 52 dell'attuale ordinamento nobiliare, modificato dal R.D. 14 febbraio 1930 n. 101¹⁰¹, il Don non costituisce titolo, ma qualifica, che, nei riguardi della Sicilia, viene mantenuta alle famiglie che ne abbiano avuto speciale concessione ed alle famiglie insignite di titoli di Principe e di Duca. Il Mango, oltre all'elenco contenuto nello scritto succitato, ha raccolto tutte le famiglie decorate del titolo di Don nel suo: *Il Nobiliario di Sicilia*, vol. II, p. 378. Anche il Monroy¹⁰² si è occupato del titolo di Don, riproducendo un diploma di concessione del 19 giugno 1574.

⁹⁸ Alagna, 1999: 5.

⁹⁹ Mango, 1897: 57; Mango, 1904: 226, n. 3.

¹⁰⁰ *Apuntes de Nobiliaria*, "Hidalguía", Madrid 1960, citato da [degli Uberti], 1996: 28.

¹⁰¹ Vedi anche il R.D. 21 gennaio 1929 n. 61, Ordinamento dello stato nobiliare italiano e il R.D. 7 giugno 1943, n. 651 (vedi [degli Uberti] 1996: pp. 27-28 che ne riporta il testo in cui si indica a chi spettava, secondo questa regolamentazione, la qualifica di Don e Donna).

¹⁰² Monroy, 1904: 226, n. 3.

Oltre ai titoli di Don, concessi unitamente a quelli di Nobile (Nobile col Don), come è stato detto, a proposito del titolo di Nobile, riportiamo qui i cognomi delle famiglie decorate del semplice titolo di Don.¹⁰³

Nel 1620 Il viceré Francesco di Lemos stabilì che “il titolo di *Don* non si poteva attribuire né a voce né per iscritto senza uno speciale privilegio: *Titulus Don nemini nec in voce nec in scriptis convenit absque speciali privilegio, vel alia ratione aliqua*”¹⁰⁴. Proibizione che aveva una ragione pratica, infatti nello stesso periodo inizia la vendita da parte del sovrano del titolo nobiliare di *Don*. È dunque necessario dargli autorevolezze e distinguerlo dall’appellativo onorifico. È perciò comprensibile che le autorità vigilino affinché non venga usurpato.

Grazie a questa disposizione, il corleonese Gaspare d'Anna (n. 1580-1627), *doctor utriusque iuris* (UJD), aveva in pratica la funzione di avvocato civile ed ecclesiastico, poco prima di morire, ottenne, in riconoscimento dei meriti suoi e dei suoi antenati, concessione per sé e per i suoi discendenti del titolo ereditario nobiliare di *Don*¹⁰⁵, che passerà al figlio Carlo (n. 1616) e poi ai suoi discendenti. La data della concessione è il 19 ottobre del 1627, fatta dal duca di Albuquerque, che agiva in nome del re di Sicilia Filippo III (Filippo IV di Spagna), venendo di conseguenza ammesso nei ranghi della nobiltà siciliana¹⁰⁶.

Riportiamo parte del testo, di non facile lettura, del documento di nomina:

Vicerex Excellentissime [seguono abbreviazioni] Philippus Dei gratia rex Castelle Aragonus [...] Virtus, caritas pro se gloriam et honorem consequi video ita ut alienis ornamentis non indigeat, quandoquidem in semet ipsa [?] ipsique eius radiis nitidissimo splendore lucescit, multo et magis si ad eam evidentiam ingenue nobilitatis accedat quod Principes [geruntur?] et uberrimis sue munificentie fructus in subditos de se benemeritos ditissime elargiantur. Cum itaque in fidelis nobis dilecte Dominus Gaspar de Anna ex civitate Corleonis in mei vice Regno [...] supplicam feceris, ut attentis in avos tuos seriatis variis in rebus fideliter prestitis queque tu ipse prestitisti in officiis nostris iudicis causarum civilium et criminalium et quondam pater tuus [...] summa integritate animique rectitudine atque Deo dante in exhibitarum in posterum sperare possumus te filiosque tuos et descendentes titulo Don ornare dignaremur, nos petitione tua benigne suscepta, prememoratisque perpensis, in nostri grati animi [...] eodem gratia duximus [?] te prosequenti tenore [...] de certa scientia Deique auxilio deliberate et consulte [...] specialia maturaque, sacri nostri supremi Consilii accedente deliberationi te [predittum ?] Dominum Gasparem de Anna liberosque tuos tam mares quam feminas legitimos natos et nascituros ac totam illorum posteritatem legitimam ad tituli nomen et honorem Don extollimus ac dicto titulo et honore decoramus. Itaque de fregio [?] Dominum Don Gasp. de Anna tibi appellari liceat nec non filii tui seu ab eodem descendentes cum tota illorum utriusque sexus legitima posteritate, eodem titulo et honore uti valeant in [...] et [...] tam tu prefatus Dominus Gaspar de Anna quam dicti filii tui seu ab eis descendentes cum tota utriusque [...] sexus posteritate ut supra, uti ac frui dicto titulo Don in omnibus et singulis actis tam publicis quam privatis peragendis, Donque intitulemini et nuncupemini et ab aliis intitulari et noncupari liceat absque ullo impedimento et contradictione et ut [...] quam volumus sortiantur officia [...].

È da tenersi presente che i denari non bastavano ad acquisire il titolo nobiliare, infatti a Gaspare questo venne concesso in virtù di *una più antica nobiltà*, come quasi un secolo e mezzo più tardi accerterà la

¹⁰³ *I titoli nobiliari*, 1941: 462.

¹⁰⁴ Alagna, 1999: 4. Il *Don* è quindi nel XVI secolo un titolo vero e proprio, come dimostra il fatto che in una lapide di Messina (1563), apposta accanto a una fontana pubblica, si leggono i nomi dei giurati che la fecero edificare. Tra questi giurati, solo uno, Don Giovanni Marullo, ha il *D.*, mentre gli altri, seppur pure nobili, sono indicati col solo nome e cognome (Buonfiglio Costanzo, 1738: 18).

¹⁰⁵ Archivio di Stato di Palermo, Real Cancelleria, vol. 644, f. 12, retro.

¹⁰⁶ “I titoli nobiliari venivano concessi esclusivamente dai Sovrani del tempo, e i diplomi relativi erano redatti, a seconda delle varie epoche, in lingua latina, spagnuola o italiana. Anche durante l’epoca viceregia, in cui fu larga, da parte dei Viceré per delega, la vendita dei titoli, specie di Barone di allodi, di Nobile e di Don, i diplomi venivano emanati dai Sovrani” (Arnone, 1940: 10).

commissione preposta all'ammissione del suo discendente Giuseppe nell'Ordine Costantiniano di San Giorgio¹⁰⁷. Prova di questa antica nobiltà di cui godeva Gaspare non è soltanto il suo titolo di dottore in giurisprudenza, spesso appannaggio di nobili, ma anche la carica di sindaco da lui rivestita a Corleone, ufficio, noterà la Commissione, di spettanza di nobili. Bisogna precisare che fino a quando non saranno istituiti (nella prima metà del XVIII secolo) gli Albi d'Oro della Nobiltà, per riconoscere la nobiltà di una famiglia si ricorreva al criterio di accertare se la famiglia della persona aveva avuto ascendenti che avessero occupato uffici riservati ai nobili.

Gaspare sfruttò un momento particolarmente favorevole per chi voleva acquisire titoli nobiliari, infatti, scrive lo storico corleonese Giovanni Colletto (1881-1953): "Appena salito al trono Filippo IV fece causa comune con l'imperatore Ferdinando II, ma per la guerra gli mancavano denari, ordinò che in tutti i modi fossero raccolti dalla Sicilia un milione di scudi e altri due milioni dai rimanenti possedimenti italiani. A tal fine furono conferiti al vicerè Conte di Castro i più ampi poteri di vendere quanto fosse vendibile di feudi e giurisdizioni"¹⁰⁸. Già a partire dalla metà del Cinquecento i *titulados* erano molto aumentati di numero; nel 1621 il numero dei nobili che giurarono fedeltà al nuovo re era più del doppio di quello di sessant'anni prima, "e tuttavia il vero accelerarsi di questo processo era solo all'inizio. In complesso, nel solo decennio 1620-1630 furono creati sette nuovi ducati, diciassette marchesati e ventisette nuovi principati; di questi ventisette, otto nel solo anno 1627"¹⁰⁹. Il 1627, l'anno in cui Gaspare accede al titolo di *Don*, è dunque l'anno di grazia per chi intende nobilitarsi. Gaspare, dotato di mezzi economici che glielo permettevano, non si lasciò sfuggire l'occasione. Del resto la cifra che dovette sborsare non fu particolarmente esosa, infatti Denis Mack Smith scrive che "Lo snobismo fu tassato in misura sempre maggiore, e la vera inflazione dei titoli principeschi cominciò nel 1620. Quando chiunque pagasse soltanto *cento scudi* poteva ottenere il titolo di *Don*, molti *plebei* furono ansiosi di salire questo primo gradino della scala sociale"¹¹⁰. La somma, dicevo è modesta, se pensiamo ad esempio che nel 1634 ci fu chi pagò ben 20.000 scudi per ottenere il titolo e la carica di *Maestro portulano*, e cioè di sovrintendente alla dogana. Ma comunque lo storico inglese esagera, preso com'è dal desiderio di denigrare i re spagnoli. Nell'elenco pubblicato dal Mango di Casalgerardo delle famiglie siciliane decorate del titolo di *Don* troviamo infatti soltanto 114 famiglie, il che non rappresenta affatto una cifra eccessiva.

Presto le autorità spagnole si resero conto che i siciliani usavano titoli nobiliari senza averne diritto o senza averne acquistato l'uso. Il 15 ottobre del 1620 il viceré emana una prammatica che intende porre fine all'abuso:

L'Illustrissimo, ed Eccellentissimo Signor Don Francesco de Castro Duca di Taurisano, Conte di Castro, Comendatore de Horna...as, Cavaliere di S. Giacomo la Spada, Viceré, e Capitan Generale p(er) S(ua) C(esarea) Maestà in questo Regno, col presente bando ordina, provvede e comanda, che nessuna persona di qualsivoglia stato, grado, conditione e sesso ardisca di qua innanzi mettersi, né in voce, né in scritto titolo di Don non avendolo esso, o suoi antecessori privilegio, e non lo tenendo per altre ragione legittimamente, sotto pena d'onze duecento applicate al Regio Fisco per ogn'uno, che contravverrà, e per ogni contraventione. Di più col presente bando per esecuzione di lettere di S.C. Maestà dell'ultimo di dicembre 1619 eseguite in Regno a 11 agosto 1620 si notifica che tutte quelle persone, che vorranno comprare titolo di Don, con pagar onze quaranta per una volta alla Regia Corte

¹⁰⁷ Vedi de Anna, 2003b: 139-162.

¹⁰⁸ Colletto, 1934: 234. Su questa importante opera del sacerdote corleonese pubblicata nel 1934-1936 vedi Marchese, 1999: 70-72.

¹⁰⁹ Mack Smith, 1997: 197-198. La vendita dei titoli non fu che una parte della politica del *sacar dinero* operata dalla corona di Spagna, che tra il 1621 e il 1647 impose nuove tasse.

¹¹⁰ Mack Smith, 1997: 259.

per aiuto delle spese che S.C. Maestà mantiene in Alemagna nelle guerre contro heretici, compariscano nel Tribunale del Real Patrimonio, che gli darà la spedizione.¹¹¹

Insomma, la guerra a Ugonotti e Luterani fu, in una certa misura, finanziata dai nostri *Don*. Tre secoli più tardi i *Don* corleonesi emigrati in America si dedicheranno ad altre attività. Ogni epoca ha le sue guerre.

Bibliografia

- G. Alagna, *Marsala. Il territorio*, Palermo 1998.
- G. Alagna, *Appellativi di uso nei documenti marsalesi dal XIII al XX secolo*, Settentrione, 1999.
- G. Aldrighetti, *La Famiglia Pontificia*, Nobiltà, 39, 2000.
- F. Angiolini, *L'Ordine di S. Stefano negli anni della Reggenza (1737-1765)*, in: *L'Ordine di Santo Stefano nella Toscana dei Lorena*, Atti del convegno di studi, Pisa 19-20 maggio 1989, Roma 1992.
- C. Arnone, *I titoli nobiliari siciliani ed i loro trapassi durante i secoli*, Rivista araldica, annata 1940.
- G. P. Bellori, *Vita di Michelangelo Meriggi da Caravaggio pittore*, in: *Vite dei Pittori, Scultori ed Architetti moderni*, Pisa 1821 (1° ediz. 1672); voll. 3; I
- D. Bonomi, *Storia del "rey prudente", al secolo Filippo II di Spagna, un re controverso*, Rinascita, 2.8.2011.
- M. Bonserio, *Le conclusioni decurionali della Città di Giovinazzo. Anni 1551-1762*, Giovinazzo 1994.
- G. Buonfiglio Costanzo, *Messina città nobilissima*, Messina 1738.
- F. Campanile, *L'armi ovvero insegne de' nobili*, Napoli 1610. (reprint Sala Bolognese, 1986).
- O. Cancila, *Palermo*, Roma-Bari 1988.
- L. Caratti di Valfrei, *Scopri le origini della tua famiglia*. Manuale genealogico-storico per tutti, Milano 1995².
- M. Casalini, *Servitù, nobili e borghesi nella Firenze dell'Ottocento*, Firenze 1997.
- G. Colletto, *Storia di Corleone*, Siracusa 1934.
- L. G. de Anna, *L'appellativo di "Don" in Sicilia. Note ad uso genealogico*, Nobiltà, settembre-ottobre 2000.
- L.G. de Anna, *Varianti nella semantica dell'appellativo di gentiluomo*, Nobiltà, gennaio-febbraio 2002.
- L. G. de Anna, *Il cingolo militare, una distinzione cavalleresca napoletana*, Il Mondo del Cavaliere, 10, 2003a.
- L. G. de Anna, *Un esempio di prove nobiliari settecentesche: l'ammissione nel S.M.O. Costantiniano di San Giorgio*, Nobiltà, 53, marzo-aprile 2003b.
- L.G. de Anna, *Il gentiluomo: dalla società alla lingua*, in: *Tra Italia e Francia, in honorem E. Suomela-Härmä*, Memoires de la Société Néophilologique de Helsinki, LXIX, Helsinki 2006.
- [P.F. degli Uberti], *L'iberico "Don"*, Nobiltà, 10, 1996.
- G. Delille, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli*, tr. it. di M. A. Visceglia, Torino 1988.
- F. Della Marra, *Discorsi delle Famiglie estinte, forastiere, o non comprese ne' Seggi di Napoli imparentate colla Casa della Marra*, Napoli 1641.
- F. De Roberto, *I Vicerè*, intr. di N. Zago, Milano 1998.
- F. de Sade, *Viaggio in Italia*, a cura e trad. it. di B. Cagli e P. Bartolini Bigi, Roma 1993.
- C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Bari 1995.
- P. Fabbri, *Palermo e Monreale. Arte e storia*, Firenze 2002.
- G. Falzone, *Itinerari palermitani*, Palermo 1961
- T. Garzoni, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo*, a cura di G.B. Bronzini, voll. 2, Firenze 1996.
- S. Giacobello, *I teatri nel quadro delle attività musicali palermitane del fine Settecento*, Avidi Lumi, Palermo, febbraio 1999.
- G. Gosellini, *Vita e morte di don Ferrando Gonzaga principe di Molfetta*, Pisa 1821.
- L. Guelfi Camajani, *Albo d'oro delle famiglie nobili e notabili europee*, Firenze 1992, vol. XIII.
- M. Horak, *Aggiornamenti e nuovi studi sulla composizione della nobiltà europea nei secoli XVII e XVIII e le sue migrazioni*, Nobiltà, 113, 2013.

¹¹¹ *Pragmaticarum Regni Siciliae*, 1666: 31-32.

- Investitura dei Cavalieri*, Rivista del Sovrano Militare Ordine di Malta, giugno 1937.
- I titoli nobiliari siciliani ed i loro trapassi durante i secoli*, Rivista del Collegio Araldico, XXXIX, 1941.
- J.-P. Labatut, *La nobiltà europea dal XV al XVIII secolo*, Bologna 1999.
- E. Leone, *Dominus: la storia della parola e le origini dei titoli onorifici don e donna*, in Atti e Memorie dell'Accademia toscana di Scienze e Lettere 'La Colombaria', XXXIV, Firenze 1969.
- A. Lepre, *Storia del Mezzogiorno d'Italia*, voll. 2, Napoli 1986.
- F. Lo Piccolo, *Diari palermitani inediti (1557-1760)*, Palermo 1999.
- D. Mack Smith, *Storia della Sicilia medievale e moderna*, Bari 1996.
- A. Mango, *I titoli di Don concessi in Sicilia dal secolo XVI*, Giornale Araldico Storico Genealogico Siciliano, Palermo 1897.
- A. Mango, *Sui titoli di Barone e di Signore in Sicilia*, Palermo 1904.
- A.G. Marchese, *L'ulivo saraceno. Civiltà letteraria siciliana*, Palermo 1999.
- A.J. Mayer, *Il potere dell'Ancien Régime fino alla guerra mondiale*, Roma-Bari 1994.
- A.G. Mocciaro, *Italiano e Siciliano nelle scritture di semicolti*, Palermo 1991.
- A. Monroy, *Annotazioni all'Elenco provvisorio delle famiglie nobili e titolate della regione siciliana*, Palermo 1904.
- H. Montesi Festa, *Cristina di Svezia*, Milano 1938.
- A. Morreale, *Famiglie feudali nell'età moderna. I principi di Valguarnera*, Palermo 1995.
- F. Mugnos, *Teatro genealogico delle famiglie nobili titolate feudatarie ed antiche nobili del fidelissimo Regno di Sicilia viventi ed estinte*, Palermo 1647-1670, voll. 3 (reprint Bologna 1978).
- A. Narbone, *Bibliografia sicola sistematica o Storia letteraria della Sicilia*, Palermo 1850, vol. I.
- M. Palmieri di Miccichè, *Pensieri e ricordi storici e contemporanei*, Palermo 1991.
- A. Palomba-E. Romano, *Storia di Grottaminarda. Il paese di San Tommaso*, Grottaminarda 1989.
- G. Pardi, *Storia di Caltagirone*, Palermo 1901, edizione anastatica, Bologna 1988.
- T. Pedío, *Giacobini e sanfedisti in Italia meridionale*, Bari 1974, voll. 2.
- F. Pillitteri, *Lo spirito caritativo a Palermo: il Conservatorio S. Lucia*, Nuove prospettive meridionali, 8, gennaio-aprile, Palermo 1994.
- Pragmaticarum Regni Siciliae novissima collectio*, Panormi 1666, III.
- (S.A.) *Prove di nobiltà della Famiglia Scarselli esistenti nell'archivio di Stato di Bologna*, Bologna 1912.
- F. Renda, *Storia della Sicilia dal 1860 al 1970*, Palermo 1984, 3 voll.
- R. Ruo, *Saggio storico degli Ordini Cavallereschi antichi e moderni estinti ed esistenti nel Regno delle Due Sicilie sotto le varie dinastie*, Napoli 1832, reprint Cosenza 1994.
- G.S. Sainty, *The Orders of Saint John*, New York 1991.
- L. Serianni, [Nota sul don], La Crusca per Voi, 16.1.1998.
- P. D. Solito, *I reali ordini di S. Ferdinando e del Merito e di Francesco I dopo la caduta del Regno delle Due Sicilie*, Nobiltà, 15, 1996.
- A. Spagnoletti, *Storia del Regno delle Due Sicilie*, Milano 1997.
- G. Villani, *Nuova Cronica*, a cura di G. Porta, voll. 3, Parma 1990-1991.

TEATRO
GENOLOGICO
DELLE FAMIGLIE

NOBILI, TITOLATE, FEVDATARIE,
& Antiche Nobili, del Fidelissimo Regno
di Sicilia, Viuenti, & estinte.

DEL SIG. DOTT. D. FILADELFO
M V G N O S.

P A R T E S E C O N D A.

ALLILLVSTRISS. SENATO
DELLA FELICISSIMA CITTA
DI PALERMO.



IN PALERMO, Per Domenico d'Anselmo. M. DC. LV.
Imp. Salernus V. G. Imp. de Dentis Praef.

ET QUIDEM ET RESPEXIT EAS VELUT PER SPECULUM
NELLO SPECCHIO DELLA MATERIA: MOMENTI DI STORIA DI UNA METAFORA

Silvio Melani

Università degli Studi di Udine
silvio.melani@tin.it

La metafora è molto antica, e forse antichissima: ripercorrere, senza pretesa di completezza, alcuni momenti della sua storia fino all'epoca in cui fu composta la seconda parte del *Roman de la rose* è lo scopo principale di questi appunti. La sua potrebbe essere un'origine lontana da noi anche nello spazio, da ricercarsi in India. Secondo alcuni studiosi, il sistema filosofico indiano chiamato Sāṃkhya avrebbe le sue remote premesse in epoca vedica o pre-buddista (VI-VII secolo a. C.)¹. Questo sebbene la prima organica rappresentazione della dottrina (il *Kārikā* o *Sāṃkhya-Kārikā*) sia di solito datata intorno al IV secolo d. C., o comunque non prima del II². Nel Sāṃkhya, forse per la prima volta in una concezione filosofica, l'origine del mondo sensibile è spiegata senz'altro come un riflesso (*pratibimba*) della Luce (*Puruṣa*) nell'Oscurità (*Prakṛti*)³. Si tratta di un'alterazione dell'originario stato di quiete sia di *Puruṣa* sia di *Prakṛti*, alterazione dovuta alla vicinanza e alla relazione intercorrente fra i due principi. *Puruṣa*, principio maschile, è l'ispiratore che dona coscienza e vitalità all'intero creato e che, all'interno della singola manifestazione (quindi del singolo uomo), diviene anima assumendo l'aspetto di colui che conosce e non agisce. *Prakṛti*, invece, principio femminile e imperfetto, è un ente agente e non cosciente. Ma la metafora è adombrata ancor prima, nella *Brahmabindu-Upanishad* che risale, forse, agli ultimi tre secoli prima di Cristo. In quel testo, l'anima delle creature è considerata un'unità, solo distribuita tra le varie creature, un'unità e una molteplicità allo stesso tempo, *così come la luna è riflessa in molte acque*⁴. Il mondo in cui noi ci troviamo, secondo la concezione indiana, è illusorio, e il riflesso della Luce in quello è causa di sofferenza⁵. Questa cessa solo quando *Puruṣa* non illumina più *Prakṛti*. L'universo ha un'evoluzione periodica, e il suo tempo è circolare. Ogni volta che il tempo riprende, principia un nuovo ciclo cosmico. Ma durante gli intervalli del tempo il cosmo non si manifesta, e la *Prakṛti* si trova in uno stato di quiete. In tale stato le sue tre componenti, le tre *guṇa* (o 'qualità') – cioè *rajas* ('attività, passione'), *sattva* ('armonia'), *tamas* ('caos') –, sono in equilibrio fra loro. A causa del *karma*, ovvero delle azioni compiute nei cicli anteriori dagli esseri viventi che non hanno ancora raggiunto

¹ A causa, forse, della tradizionale maggiore attenzione del pensiero indiano alle idee filosofiche in sé piuttosto che alla *storia* delle filosofie, ogni riferimento ad una dottrina originatasi in India deve misurarsi con cronologie incertissime.

² H. Detering, *Traces of Indian Philosophy in Basilides Part 1: Basilides References to Sāṃkhya*, trad. di M. Lockwood (http://radikalkritik.de/wp-content/uploads/2018/09/Basil_part1_b.pdf) p. 19. Il testo originale in tedesco (*Spuren indischer Philosophie bei Basilides – 1. Teil: Basilides referiert Sāṃkhya 1*) è disponibile come bozza: https://www.academia.edu/35885389/Spuren_indischer_Philosophie_bei_Basilides_1._Teil_Basilides_referiert_Sāṃkhya_1. In questo testo in tedesco vedi p. 17.

³ Il caso di Platone sarà esaminato più avanti.

⁴ Detering, *Traces* cit., p. 28, n. 81 (p. 25 del testo in tedesco). Il riferimento è a *Indische Philosophie: Altindische Weisheit aus Brāhmanas und Upanishaden*. Digitale Bibliothek 4, Sonderband *Klassiker der indischen Philosophie*, Berlin 2006, p. 6984 (in CD-ROM).

⁵ Cfr. P. Martinetti, *La sapienza indiana*, Milano, Celuc libri, 1981, p. 40. «[...] il Sāṃkhya è [...] fondato sulle stesse premesse filosofiche comuni a tutti i sistemi [indiani]: l'assoluta infelicità dell'esistenza, la trasmigrazione delle anime, il dualismo dell'esistenza assoluta e dell'esistenza empirica, la liberazione per mezzo della conoscenza. L'intelletto, o *buddhi*, è il solo che può consentire la distinzione fra *prakṛti* e *puruṣa*, e quindi la liberazione».

la liberazione e destinati quindi a reincarnarsi, l'equilibrio si altera, e un nuovo ciclo inizia. Ogni nuova manifestazione del cosmo avviene dunque per cause etiche, e l'intero susseguirsi dei cicli avrà termine solo quando tutti gli esseri avranno conseguito la liberazione dal *karma*)⁶. Secondo Surendranath Dasgupta, la filosofia Sāṃkhya è un dualismo realistico perché non contempla, come oggetto della sua indagine, la divinità (ovvero, un dio che provvede alla creazione dei mondi, al loro mantenimento e alla loro dissoluzione)⁷.

Un dualismo analogo sembrerebbe caratterizzare anche l'uso della metafora da parte di quel Basilide "predicatore presso i Persiani" di cui parlano, con acredine, gli *Acta Archelai* attribuiti ad un certo Egemonio, personaggio di cui non conosciamo null'altro che il nome. Gli *Acta* sono il più antico scritto polemico anti-manicheo, e danno conto di un dibattito, forse fittizio, tra Mani e Archelao, vescovo della città di Carrhae (Carrhae, oggi Harran), allora compresa nella Mesopotamia romana. Scritti probabilmente in greco nel IV secolo d. C., sono oggi noti grazie ad una traduzione latina e ad un frammento in greco incorporato nel *Panarion* di Epifanio. Negli *Acta* è scritto che

in principio furono la luce e le tenebre, le quali erano per sé, e si diceva che non fossero create. Finché furono per sé, avevano un'esistenza separata, così come desideravano e come si conveniva loro: a ognuno è infatti caro ciò che gli è proprio e non gli nuoce. Dopo però che si furono conosciute reciprocamente, e le tenebre ebbero contemplato la luce, la inseguirono, prese dal desiderio di qualcosa di migliore, e volevano mescolarvisi e parteciparne. Ma mentre le tenebre erano così disposte, la luce in nessun modo accoglieva qualcosa da quelle, e non aveva il loro stesso desiderio: soltanto, le venne voglia di guardare. Vi guardò come in uno specchio. Così, solo un riflesso, ovvero un barlume, si manifestò nelle tenebre; ma la luce guardò appena e si ritrasse, senza nulla aver preso da quelle. Le tenebre invece intravidero la luce, e la materia ne prese un riflesso e un barlume, cosa che dispiacque alla luce. Dunque l'elemento di minor valore non prese da quello di maggiore la vera luce, ma ne strappò via, con un brusco movimento, una qualche parvenza di luce e di riflesso. Cosicché, non c'è in questo mondo un bene perfetto, e il bene che c'è è pochissimo, perché poco fu anche quello che in principio fu ottenuto. Nondimeno, in virtù di quella piccola luce, anzi, di quel riflesso di luce, le creature furono in grado di generare una somiglianza equivalente alla commistione che avevano raccolto dalla luce stessa. E questa è la creazione quale noi la percepiamo⁸.

Nonostante tale dottrina non trovi corrispondenza con quanto conosciamo del suo pensiero grazie ad altre fonti, il Basilide che la espone è oggi generalmente identificato con il maestro gnostico attivo ad Alessandria d'Egitto tra 117 e il 138 d. C., del quale nessuna opera è giunta fino ai giorni nostri⁹. Tra le fonti antiche, solo gli *Acta Archelai* ci dicono che fu predicatore tra i Persiani. Come nel sistema indiano del Sāṃkhya, secondo Basilide luce e tenebre rimasero nella quiete finché non seppero l'una delle altre. Una volta che si riconobbero, le tenebre desiderarono ardentemente la luce (il testo latino usa termini erotici: *concupiscentia*, *libidinem*). Nessun desiderio toccò invece la luce, se non una momentanea curiosità, dalla quale subito si distolse. Le tenebre ebbero però il tempo di strappare un riflesso della luce, e da quello prese origine il nostro mondo imperfetto. Egemonio fa di Basilide un plagiatario, e più volte lo accusa di essersi fraudolentemente appropriato delle idee di Sciziano. Sfrondando le notizie biografiche su di lui da alcuni motivi letterari legati alla leggenda di Simon Mago, Sciziano parrebbe essere stato un ricco mercante "saraceno", attivo sulla pista carovaniera

⁶ M. Angelillo – E. Mucciarelli, *Il Brahmanesimo*, Xenia edizioni, Milano, 2011, p. 80 e ss.

⁷ S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, Nuova Delhi, 1992, vol. 1, p. 258.

⁸ Traduzione mia da Hegemonius, *Acta Archelai*, ed. Ch. H. Beeson, Leipzig, J. C. Hinrichssche Buchhandlung, 1906, LXVII, pp. 96-97. Il brano è riprodotto e tradotto anche in Detering, *Traces cit.*, pp. 5-6 (testo tedesco, pp. 4-7).

⁹ Negli *Acta* si dice anche che fu autore di almeno tredici libri (Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica*, IV.7, ne conta due dozzine).

compresa tra l'antica città di Petra e il Mar Rosso. Ebbe fama di maestro di saggezza, fu considerato precursore del manicheismo e a lui fu attribuita la paternità dei libri di Mani¹⁰. Per parte sua Hermann Detering propone invece l'ipotesi di un influsso indiano (dello Sāṃkhya) sulla dottrina attribuita a Basilide dagli *Acta Archelai*. Vari elementi (in verità circostanziali) sono adottati a sostegno di questa ipotesi: a Basilide Egemonio fa dire che egli si rifaceva alla filosofia dei "barbari", ovvero dei non-Greci e dei non-Romani. Non potendo trattarsi dei Persiani (poiché la dottrina di Zoroastro, per quanto dualista, non contemplava una cosmogonia come quella esposta da Basilide) è ben possibile che si tratti degli Indiani: Clemente d'Alessandria, concittadino di Basilide, nei suoi *Stromata*, 1.15.71, definì i gimnosofisti indiani «un altro genere di filosofi barbari»¹¹. Alessandria d'Egitto, inoltre, era il cuore degli scambi commerciali tra India e impero romano, soprattutto nel I secolo d. C., e là dove viaggiano le merci possono, in teoria, viaggiare anche le idee. Ma l'elemento più convincente è la forma della metafora in sé: il dualismo di Basilide è anch'esso tra tenebra e luce, e anche nel suo sistema non intervengono gli dei, ma solo due entità increate ed eterne, una delle quali (la luce) riconosciuta come "migliore" dall'altra e da quest'ultima desiderata. Come un atto violento è descritta l'appropriazione da parte delle tenebre di un riflesso della luce. Quest'ultimo, pur da solo, ha la facoltà di generare nelle tenebre la creazione quale noi la percepiamo. Notiamo subito che la violenza con cui le tenebre strappano alla luce un "riflesso" sembra configurare quest'ultimo quasi come qualcosa di corporeo, un "brandello" della luce stessa. Ma una certa corporeità del riflesso sembrerebbe essere stata asserita già secoli prima da Platone. Questo ci porta indietro nel tempo rispetto all'epoca di Basilide, cioè al IV secolo a. C.

La metafora dello specchio ricorre a vario titolo in gran parte dell'opera platonica¹², ma quello che ci interessa di più sono alcune metafore che riguardano l'origine del mondo sensibile presenti all'interno del *Timeo*. In quel dialogo (29B1-2) Platone designa il mondo empirico come l'immagine (*éidon*) di un modello intelligibile. Ora, tale immagine non esiste di per sé: è l'apparenza di una cosa diversa da sé, e per questo necessita di un ricettacolo, di un "luogo" (*kora*) per potersi contrapporre all'Essere, al suo modello. Questo ricettacolo è la materia. (Per Platone, *Timeo* 30A, la materia è tutto ciò che è visibile e in moto disordinato: assomiglia, secondo Nicholas Kazanas, alla eterna *Prakriti* del sistema Sāṃkhya, di cui si è in precedenza detto, con le sue tre *guna* sempre in movimento la cui interazione dinamica – una volta accolto il riflesso della Luce – costituisce l'universo fisico)¹³. Platone, in verità, *non designa mai* la materia come uno specchio, né dice che l'immagine in essa prodotta è di tipo speculare¹⁴. Ma osserva Anne Marker che la possibilità di interpretare il discorso platonico in relazione allo specchio ha comunque sedotto molti esegeti, ed è tanto più attraente se si considera che lo specchio rimanda un'immagine mobile, come può essere l'immagine del mondo sensibile, sebbene il mondo sensibile restituisca le immagini di un moto spontaneo e disordinato delle cose¹⁵. Secondo la studiosa, l'esame del *Timeo* permette di vedere, in altri passi dell'opera, che Platone concepiva in effetti lo specchio come un ricettacolo, un "luogo", e la materia, per contro,

¹⁰ Cfr. G. Belmonte, *Le testimonianze su Sciziano*, in «Oriente e Occidente», <https://www.yumpu.com/it/document/view/15902343/le-testimonianze-su-sciziano-oriente-e-occidente>, p. 6

¹¹ Detering, *Traces* cit., p. 18 (p. 16 del testo in tedesco).

¹² Cfr., su questo, almeno P. Vuilleumier, *Platon et le schème du miroir*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 16, 2 (1998), pp. 3-47.

¹³ N. Kazanas, *Platone e le Upaniṣad*, in *Platone e il Vedānta*, a cura di Carmelo Muscato, Acireale – Roma, Tipheret, p. 33.

¹⁴ A. Marker, *Miroir et χώρα dans le Timée de Platon*, «Études platoniciennes» 2, 2006, consultabile in rete, <https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes/1063>, p. 79

¹⁵ Ivi., p. 80 e 92.

come una sorta di specchio¹⁶. L'immagine riflessa è, per il filosofo greco, reale fino al punto di essere un quasi-corpo (si pensi di nuovo a quanto dirà Basilide del riflesso "strappato" dalle tenebre alla luce, quasi fosse un lembo di abito o di carne). La Marker vede nella complessa e tortuosa spiegazione che Platone dà dell'immagine speculare (Platone non aveva la stessa nozione di "riflesso" che abbiamo noi oggi) una polemica contro le nuove teorie ottiche dei suoi tempi, che tendevano ormai a concepire le immagini nello specchio come puramente virtuali¹⁷. Nel *Timeo* e altrove Platone parla dello specchio come di qualcosa che riceve un'impronta. Questa è distinta dal modello, di cui è un'apparenza, un *phainòmenon*. Il filosofo insiste sul carattere "liscio" dello specchio, ed è questo un altro aspetto condiviso con la *kora*, col ricettacolo universale, che è vergine di qualsiasi forma e nel quale si imprime le immagini dei modelli intellegibili. Egli paragona dunque l'immissione delle immagini universali nella *kora* all'opera dell'artista che, prima di imprimere le figure in una materia molle, la spiana e la rende perfettamente liscia (*Timeo*, 50E)¹⁸.

I membri della comunità religiosa dei Mandei abitano oggi in alcune zone dell'Iran e dell'Iraq, ma recenti persecuzioni hanno allontanato gran parte di quelli iracheni. Alcuni studiosi pensano che questa (l'unica delle antiche comunità gnostiche sopravvissuta fino ai nostri giorni) sia derivata dalla setta giudaico-cristiana dei Nazareni, e che sia fuggita dalla Palestina del I secolo d. C. per sottrarsi ad altre e più antiche persecuzioni. La sua origine rimane tuttavia incerta: quello che è sicuro è che i suoi testi sacri, risalenti al II-III secolo d. C., sono scritti in una lingua, l'aramaico, molto simile a quella usata dagli Ebrei in fuga da Gerusalemme dopo la distruzione del secondo tempio nel 70 d. C. Il mandeismo è considerato una religione monoteista, ma il suo è un sistema basato su un dualismo gnostico, ovvero sulla contrapposizione tra un dio supremo del Mondo del Bene e della Luce (*Malka d-nhura*), rappresentato come un'acqua luminosa, e il Mondo del Male e delle tenebre, rappresentato invece come acqua nera e spessa¹⁹. Quest'ultimo è abitato da demoni il cui capo è *Ruha*, spirito malvagio di natura femminile. L'uomo vive nel mondo delle tenebre, che l'anima abbandona nel momento della morte del corpo perché dopo la morte ritorna al regno della Luce, passando però per stadi intermedi. In uno dei miti cosmogonici dei Mandei, *Ptahil* (la quarta e meno perfetta tra le gerarchie della Luce), ricevette dal padre, *Abatur*, l'ordine di creare il mondo. A *Ptahil* fu concesso perciò un "manto di luce" e, percuotendo l'"acqua di tenebra" con quello (cioè facendovelo riverberare?), la solidificò, creando il mondo sensibile (*Tibil*). Quest'ultimo si rivelò tuttavia un mondo atroce, e la sua creazione fu imputata a *Ptahil* come grave colpa²⁰. Anche *Abatur*

¹⁶ Ivi, p. 80.

¹⁷ Ivi, pp. 85-86.

¹⁸ Il fatto che l'immagine si *imprima* nello specchio fa ipotizzare a Vuilleumier, *Platon* cit., p. 15 e n. 14, che forse Platone pensava alla traccia di questa impressione come a qualcosa che potesse sussistere indipendentemente dall'originale, se non per sempre almeno per qualche tempo. Tale pensiero non lo rileva Marker, *Miroir* cit., p. 91, per la quale il simulacro platonico è un'imitazione del modello, ma non esiste se non per la presenza di quest'ultimo (cosa che distingue l'immagine degli specchi da tutti gli altri simulacri salvo l'ombra, cioè il sogno, il disegno e la pittura, la scultura, il modellare, la scrittura).

¹⁹ Cfr. M. V. Cerutti, *Dualismo e ambiguità. Creatori e creazione nella dottrina mandea sul cosmo*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1981, p. 19.

²⁰ In un'altra versione del mito è addirittura la seconda delle gerarchie celesti che, per una sorta di ribellione e per il desiderio di una specie di "creazione privata", ordina a *Ptahil* di condensare le acque scure e di sovrapporvi il firmamento luminoso. Cerutti, *Dualismo* cit., p. 31 e n. 23, si domanda se una certa eco lontana di questo racconto possa ritrovarsi in Plotino (*Enneadi*, IV, 8) il quale parla del desiderio dell'anima di avere uno spazio tutto per sé. In *Enneadi* IV, 8, 6, linee 3-16 si dice invero che appartiene alla natura di ciascun essere di creare qualcosa dopo di sé, procedendo da un principio indivisibile fino al termine ultimo che è il fenomeno sensibile. La generazione procede perennemente finché tutte le cose non raggiungono l'ultimo grado agli ultimi limiti del possibile: l'immensa potenza che diffonde se stessa su ogni cosa non può sopportare che nulla

fu perciò coinvolto nella punizione, per avergli ordinato di crearlo. Entrambi furono cacciati dal Mondo della Luce ed essi crearono per sé, tra il mondo inferiore e quello della Luce, dei mondi propri, sui quali regnare sovrani. Al di sotto della volta celeste, il cosmo è da allora governato dai Dodici e dai Sette, antichi dei astrali e planetari mesopotamici che i Mandei avevano ridotto a demoni²¹. In questa versione del mito mandeo possiamo notare che la creazione deriva da un atto volontario e forse ribelle di alcune delle gerarchie della Luce, a differenza di quanto avviene nel sistema del Sāmkhya e nel mito raccontato da Basilide, dove la creazione parrebbe un incidente che coinvolge suo malgrado la luce stessa. Possiamo notare però, ancora una volta, la natura “corporea” di quest’ultima, il cui riflettersi nell’“acqua di tenebra” è rappresentato addirittura come un *percuotere*. Il mondo empirico è, si è detto, negativo: è il regno del Male e dei demoni. Ma, a guardar bene, anche il Mondo della Luce non è perfetto: manifesta infatti una progressiva degenerazione dalla prima delle sue entità all’ultima, *Ptahil*; e il “manto di luce” (o “abito di fuoco vivo”) con il quale *Ptahil* crea il mondo sensibile sembrerebbe un lume già depotenziato²².

Nel frammento del libro XVII del *Corpus Hermeticum* troviamo trascritto questo brano dialogato tra Tat (Hermes Trismegistos) e Ammon:

«[...] Se ti sforzi di comprendere, o mio re, capirai che vi sono immagini incorporee di corpi».

«Quali?» Chiese il re.

«Le immagini che appaiono negli specchi, non ti sembrano incorporee?»

«Sì, è così, Tat, divino è questo tuo pensiero» disse il re.

«Ma esistono anche corpi incorporei: non credi tu, ad esempio, che siano incorporee quelle orme che appaiono nei corpi, sia degli esseri animati che di quelli inanimati?»

«Dici bene, Tat».

«Così gli incorporei si riflettono nei corpi e i corpi negli incorporei, ossia il mondo sensibile si riflette nell’intelligibile e il mondo intelligibile nel sensibile. Adora dunque le statue, o re, poiché anch’esse in sé contengono le forme del mondo intelligibile»²³.

In questo racconto gli specchi sono due: fedele al principio ermetico «come sopra così sotto», il mondo intelligibile si riflette nel sensibile, ma anche il mondo sensibile si riflette in quello intelligibile. Le teorie ermetiche, sviluppatesi in ambiente alessandrino, risalgono all’epoca dei Tolomei (II secolo a.C.). I testi del *Corpus Hermeticum* e dell’ermetismo furono però scritti dal I al III secolo d. C. L’ermetismo fu discusso da filosofi pagani e cristiani, influenzando le filosofie tardo-antiche e anche il Cristianesimo. Goffredo Coppola e Guido Calogero, nella voce *Ermete Trismegisto* dell’*Enciclopedia italiana* edita da Treccani scrivevano nel 1932:

Negli ambienti egiziani ellenizzati che facevano capo ad Alessandria dovettero trovarsi studiosi

rimanga senza esserne partecipe. Per Plotino però, che si richiama in questo al Platone “ottimista” del *Timeo*, il processo sembrerebbe non essere negativo: l’Anima è infusa nel mondo dalla bontà del Demiurgo (*Enneadi*, IV, 8, 1), e immette ordine e bellezza nell’universo (*Enneadi*, IV, 8, 2). Nulla impedisce che un essere qualsiasi partecipi della natura del Bene, nella misura in cui è capace di parteciparne (*Enneadi*, IV, 8, 6, 17).

²¹ Cfr. E. Lupieri, *I Mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia, Paideia Editrice, 1993, pp. 64-65. Per altre versioni del mito, cfr. *ivi*, pp. 208-215. All’analisi dei miti della creazione mandei è dedicato in particolare lo studio di Cerutti, *Dualismo* cit.

²² In una delle versioni del mito *Ptahil*, all’inizio, splendido di luce, discende là dove non vi è alcun mondo ed entra nello sterco e nell’acqua torbida, ma al loro contatto il suo fuoco vivo si smorza senza che egli riesca nel suo intento di creare il mondo. Gli occorreranno altri tre tentativi per ottenere ciò che voleva. Cfr. Lupieri, *I Mandei* cit., pp. 27-28.

²³ Traduzione in <http://www.lamelagrana.net/wp-content/uploads/downloads/2013/10/Ermete-Trismegisto-Corpus-Hermeticum-Libri-I-XVIII.pdf>, p. 44.

di filosofia platonica che al rinnovato interesse per il pensiero di Platone univano l'intenzione religiosa di giustificarlo mediante l'appoggio di una sacra rivelazione: atteggiamento dogmatico-mistico che tornava a farsi valere nel campo del platonismo, dopo l'esperienza scettica ed eclettica. Uno degli studiosi che vissero in tale ambiente culturale fu probabilmente lo stesso Ammonio Sacca, maestro di Plotino. Insieme si manifestava naturalmente, in questa età di prevalente sfiducia nell'originale creatività del pensiero e di desiderio d'autorità, la tendenza ad attribuire i propri scritti a quegli autori che delle verità più vetuste ed auguste si stimassero depositari: dove la falsa attribuzione non è tanto da intendere come un inganno fatto dall'autore al lettore, quanto come un'ingenua sostituzione di personalità, di chi sentisse il suo pensiero come coincidente con quello dell'antico maestro²⁴.

Il tema del mondo come riflesso di un'entità superiore, è, nella filosofia occidentale, soprattutto di derivazione neoplatonica. Come abbiamo visto con Basilide e col dialogo del *Corpus Hermeticum* sopra citato, e come vedremo avanti, l'Egitto fu una terra importantissima per il suo sviluppo. Nel III secolo d. C., anche per quel Plotino che gli Arabi chiamarono "il Platone egizio" la materia è uno specchio, ma uno specchio tenebroso (quasi come l'"acqua di tenebra" dei Mandeï, verrebbe da dire). Uno specchio in cui, piuttosto che ritrovarci, ci si smarrisce, uno specchio fluttuante e torbido, profondo e difforme che accoglie la luce dell'anima senza poter peraltro diventare egli stesso forma²⁵. La materia è assolutamente impassibile ed esteriore a tutto ciò che accoglie (vedi *Enneadi*, III, 6; ma, in quel testo, "esteriore" va inteso in senso non spaziale). Conseguenza fondamentale di questa exteriorità è che, in Plotino, la corporeità non può essere considerata ilomorfica: ovvero, negli esseri contingenti non vi è una composizione ontologica di materia e forma (questo nella misura in cui la materia resta sempre esterna alla forma e differisce dalle qualità che accoglie)²⁶. La materia è un non-essere, ma non qualcosa di inesistente: «Non è un nome vuoto, ma un certo sostrato, per quanto invisibile e inesteso», si legge in *Enneadi*, II, 4, 12, linee 22-23. (Ricordiamo qui che per Platone la materia era invece «tutto ciò che è visibile e in moto disordinato», *Timeo* 30A). Come lo specchio, la materia non subisce dunque passione a causa delle immagini che vi si vedono. Tra lei e lo specchio c'è però una differenza: come le immagini nello specchio scompaiono non appena scompare ciò che le produce, così accade anche in quelle nella materia, una volta allontanatosi il modello; ma lo specchio in sé rimane visibile, mentre la materia, che abbia o meno un contenuto, non si vede mai, perché non è una forma. Questa è la ragione per cui si credono vere le cose viste nella materia, mentre non si credono vere quelle viste negli specchi (*Enneadi*, III, 6, 13, linee 34-52). In ogni caso, non vi sarebbero cose sensibili senza la materia, così come non vi sarebbero immagini senza lo specchio (*Enneadi*, III, 6, 14, linee 1-2)²⁷. Ci possiamo rappresentare la materia solo grazie a quello che Platone definiva, nel *Timeo* (52B, 2-3), un "ragionamento bastardo", non fondato sulla sensazione perché la materia non è percettibile ai sensi. Un ragionamento che al tempo stesso è pensiero e non-pensiero, un'alienazione dell'intelligenza²⁸. Con quella che Plotino chiama una *rappresentazione*

²⁴ [http://www.treccani.it/enciclopedia/ermete-trismegisto_\(Enciclopedia-Italiana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/ermete-trismegisto_(Enciclopedia-Italiana)/).

²⁵ F. Fauquier, *La matière comme miroir: pertinence et limites d'une image selon Plotin et Proclus*, «Revue de métaphysique et de morale», 1, 2003, p. 66.

²⁶ Ivi, p. 68.

²⁷ J. Pépin, *Plotin et le miroir de Dionysos (Enn. IV, 3 [27], 12, 1-2)*, in «Revue Internationale de Philosophie», vol. 24, no. 92 (2), 1970, p. 317.

²⁸ Fauquier, *La matière* cit., p. 68 e 71-72. Plotino, trattando della materia, si trovò di fronte ad un problema di difficile soluzione: da una parte egli, contrario al dualismo degli gnostici, non poteva riconoscere alla materia una sussistenza indipendente dall'Uno, ma dall'altra doveva farne il residuo ultimo e indeterminato di ciò che resta del reale, una pura passività che è assenza di Bene e che quindi può essere identificata come male. Addirittura, in altre occasioni egli presenta la materia non solo come pura passività, ma come un ostacolo all'imposizione delle forme, e dunque all'ordine e al Bene: quasi si trattasse di un principio opposto all'Uno,

riflessa (cioè una comparazione con altre realtà), la materia è descritta nelle sue caratteristiche essenziali per mezzo di metafore. La metafora dello specchio è la più famosa tra quelle usate da Plotino: ricorre ripetutamente, a volte con lo specchio in senso proprio sostituito dallo specchio d'acqua (cfr. *Enneadi* II, 3, 17, linea 5; VI, 5, 8, linee 16-17, e particolarmente *Enneadi* III, 6). Ma non è l'unica, e non è univoca. Abbiamo detto che la materia e lo specchio sono impassibili. Tuttavia, come in Platone, nel suo discepolo del III secolo non si distingue bene tra la "passività" della cera e l'"impassibilità" dello specchio: c'è un'interazione tra l'immagine propria del riflesso e quella propria dell'impronta nella cera. Peraltro, nell'immaginario (se non nella scienza) dell'epoca, specchio e cera non erano così diversi come potrebbero esserlo per noi²⁹. Un'equivalenza tra materia e specchio, si è detto, non è esplicita in Platone, ma lo è in Plotino. Si è detto anche che in Plotino la metafora dello specchio non è univoca, perché, servendo a rappresentare la relazione di una realtà con il suo principio superiore, si applica, oltre che alla materia, al rapporto pensiero-linguaggio e intelligenza-anima. Ma lo specchio è anche un principio di dispersione: Plotino allude brevemente a quel mito orfico nel quale il giovane dio Dioniso si rimira curioso in uno specchio fabbricato per lui da Efesto, e, mentre si osserva, i Titani, su ispirazione di Era che lo odia, lo assalgono e lo fanno in brani. Questo racconto è interpretato come il principio della diffrazione dell'anima indivisibile nei corpi (vedi qui, più avanti, il paragrafo dedicato a Proclo). Il rispecchiarsi di Dioniso crea il mondo sensibile, con tutta la sua varietà. Alludendo in breve a questo mito, Plotino dice: «Le anime degli uomini, al contrario [degli dei], avendo visto le loro stesse immagini, per così dire, nello specchio di Dioniso, balzarono laggiù dalle regioni superiori; ma nemmeno esse sono tagliate fuori dal loro principio e dall'Intelligenza»³⁰. Come si può leggere nelle *Enneadi* (VI, 2, 22, linee 33-35, e IV, 5, 7, linee 44-5), la comparazione dello specchio si applica in modo privilegiato alla condizione dell'anima, la cui parte inferiore, o la specie inferiore, è descritta come il riflesso di un'anima più alta. Lungi dall'essere inerte, dice Fauquier (*La matière* cit., p. 78), nel mito orfico lo specchio e l'immagine in quello riflessa attraggono Dioniso, precipitando la catastrofe. Ora, poco prima di evocare tale mito, Plotino (*Enneadi* IV, 3, 11, linee 7-8) nota che uno specchio è capace di catturare, in modo quasi magico, una forma³¹. (Ai giorni nostri, in certe culture, permane la credenza antichissima secondo la quale gli specchi non velati sono in grado di imprigionare le anime dei morti). Se le immagini che appaiono nello specchio sono delle non-realtà, così pure lo sono quelle del regno dei corpi: sono apparenze (cfr. *Enneadi*, III, 6, 13, linee 49-56). Questa idea dell'inconsistenza dell'universo empirico può ricordare la "teoria del riflesso", o *Pratibimba-vada*, dell'India. È una teoria di incertissima collocazione cronologica, ma la cui origine è attribuita a Padmapāda, fondatore della scuola Vivarna dell'*Advaita Vedānta*³². Secondo questa scuola (e qui

e del male in sé (cfr. M. Bonazzi, *Il platonismo*, Torino, Einaudi, p. 140). Una sintesi più efficace al riguardo fu quella introdotta in seguito da Proclo, vedi più avanti nel nostro testo. Proclo separò nettamente la materia dal male per evitare che l'Uno, in quanto causa al sommo grado della materia stessa, risultasse essere il Male al sommo grado (*Ibid.*, p. 141)

²⁹ Fauquier, *La matière* cit., p. 75.

³⁰ Plotino, *Enneadi*, traduzione a cura di Giuseppe Faggin, Milano, Rusconi, p. 579 (IV, 3, 12, linee 1-4).

³¹ Cfr. Pépin, *Plotin* cit., p. 319.

³² Di Padmapāda si suppone sia stato attivo intorno all'VIII secolo d. C., cfr. W. J. Johnson, *A Dictionary of Hinduism*, Oxford, Oxford University Press, 2010, s.v. Tuttavia di Śaṅkara, che la tradizione vuole essere stato suo maestro, oggi si ritiene che abbia vissuto tra VI e VII secolo, cfr. A. Pelissero, *Filosofie classiche dell'India*. Brescia, Morcelliana, 2014, p. 283. E addirittura altri, in base a datazioni tradizionali, pensano possa essere fiorito già nel V secolo a. C. (cfr. <http://bharatbhumika.blogspot.com/2014/08/puranic-chronology-of-india.html>), oppure nel I secolo d. C. (cfr. Y. Keshava Menon, *The Mind of Adi Shankaracharya*, Amedhbad ecc., Jaico Publishing House, 2011¹¹, p. 144, che riferisce, ma definendola isolata, la data proposta dal commentatore Anandagiri [XIX secolo d. C.]; su altre ipotesi biografiche cfr. N. Isayeva, *Shankara and Indian*

devo semplificare), il *Jīva* (ovvero il Sé empirico), così come l'universo o *Jagat*, è un mero riflesso in *avidyā* (l'ignoranza, detta anche *māyā*, ovvero 'illusione', quella che si potrebbe definire la causa "materiale" dell'universo stesso). È un riflesso del prototipo, o *bimba*, vale a dire del *Brahman*, la Realtà Assoluta, l'unica veramente esistente. La relazione tra *Brahman*, *Jīva* e *Jagat* è quella che intercorre tra una faccia e il suo riflesso in uno specchio³³. Un po' come in Plotino, l'intero universo, con la sua apparente molteplicità, non ha, dunque, una propria essenza, ed è irreal³⁴ (per quanto la sua sia una irrealtà diversa da ciò che è puramente inesistente o impossibile: è ciò che nasconde il vero carattere della realtà spirituale)³⁵. Ma, tornando a Plotino, la metafora di un oggetto riflesso in una superficie liquida o in uno specchio è comunque considerata da lui stesso un modo inadeguato di illustrare la partecipazione per illuminazione della materia all'anima, perché i corpi sono costituiti da tale partecipazione secondo un rapporto antisimmetrico: la materia è come in contatto con la forma, ma non con tutta la forma, la quale permane in se stessa³⁶.

Nel V secolo d. C., Proclo userà tre diverse immagini per illustrare la partecipazione della materia alla forma: la cera, il ritratto e lo specchio, tutte secondo lui inadeguate e provviste di valore soltanto

Philosophy, Albany, State University of New York Press, 1992, pp. 83-87). La "teoria del riflesso" avrebbe peraltro le sue origini nei *Brahma sūtras*, opera la cui datazione è anch'essa incertissima, collocata com'è tra il 450 a. C. e il 200 d. C. (cfr. Isayeva, *Shankara* cit., p. 36; A. J. Nicholson, *Unifying Hinduism: Philosophy and Identity in Indian Intellectual History*, New York, Columbia University Press, 2013, p. 26). Alcuni credono (cfr. qui sotto nota 35) all'ipotesi che Plotino abbia potuto conoscere il Sāṃkhya (cosa che in genere gli studiosi occidentali ritengono però molto difficile, soprattutto per ragioni cronologiche). Non si potrebbe forse del tutto escludere la possibilità che anche Padmapāda e la "teoria del riflesso", qualora mai fossero cronologicamente anteriori a Plotino, possano essere stati da quello almeno imperfettamente conosciuti. Sui rapporti tra il neoplatonismo, rappresentato in particolare da Plotino, e la filosofia indiana si possono consultare almeno i saggi raccolti in *Neoplatism and Indian Philosophy*, ed. P. Mar Gregorios, Albany, State University of New York Press, 2002. Mentre gli studiosi indiani che hanno contribuito a questa raccolta sembrano più preoccupati di mettere in luce i tratti paralleli tra i due sistemi di pensiero (pur senza suggerire un rapporto di filiazione diretta l'uno dall'altro), gli studiosi occidentali ammettono sì le a volte impressionanti somiglianze, ma si preoccupano maggiormente di escludere ogni rapporto di dipendenza sulla base di considerazioni cronologiche e/o di difficoltà nell'individuare una "rotta" lungo la quale queste idee avrebbero potuto viaggiare. R. T. Ciapalo conclude il suo intervento (*The Oriental Influences Upon Plotinus' Thought: An Assessment of the Controversy Between Bréhier and Rist on the Soul's Relation to the One*, pp. 78-79) facendo appello al concetto di "filosofia perenne". Il che potrebbe anche essere legittimo, ma, credo, poco illuminante per quanto stiamo qui cercando. (Lo stesso Ciapalo ammette che questo concetto di "filosofia perenne" gode oggi di scarsa popolarità).

³³ Come per Platone, per Plotino, e poi per Proclo, anche per Padmapāda una sola metafora non basta a definire il carattere ingannevole e soprattutto indefinibile della cosiddetta realtà: egli ne usa infatti altre, per cui cfr. Stephen H. Phillips, *Padmapāda's Illusion Argument*, in «Philosophy East and West», 37, 1, 1987, p. 10.

³⁴ Questa è la concezione, estrema, di Padmapāda, cfr. *ivi*, p. 13.

³⁵ Ricordiamo che anche in Plotino la materia «non è un nome vuoto». Detering, *Traces* cit., pp. 28-29 (nel testo tedesco pp. 25-26), riferisce che recentemente F. Heinemann (*Die Spiegeltheorie der Materie als Korrelat der Logos-Licht-Theorie bei Plotin*, in «Philologus» 81/1-4, 2016, pp. 1-17) ha ipotizzato un'influenza della filosofia Sāṃkhya su Plotino. Secondo questo studioso, le idee di Plotino e del Sāṃkhya corrispondono passo per passo, salvo che – sembrerebbe fargli dire Detering – nel Sāṃkhya il mondo è considerato un miraggio (*Māyā*), mentre per il filosofo alessandrino sarebbe reale. Ma noi abbiamo visto che anche per Plotino il nostro mondo soffre di irrealtà; ed è invero proprio questa irrealtà che Heinemann sottolinea, come risulta anche dalla citazione che lo stesso Detering (*Ibid.*, p. 28; testo in tedesco, pp. 25-26) fa di una pagina del suo studio (cfr. Heinemann, *Die Spiegeltheorie* cit., p.14).

³⁶ Fauquier, *La matière* cit., p. 80.

propedeutico³⁷. Al contrario di Platone e di Plotino, Proclo vedeva una netta differenza tra il modo in cui la cera accoglie una forma e quello in cui lo specchio la riflette³⁸, segno di un'evoluzione, a questo riguardo, delle idee del platonismo. Quanto alla metafora dello specchio, Proclo, nel suo commento al *Parmenide*, dopo averla esposta, la critica tre volte. La prima critica (840, 24-27) è interpretabile in due modi: secondo uno, la metafora è impropria in base all'osservazione che tra l'oggetto riflesso e lo specchio c'è una distanza spaziale, cosa che non si dà tra materia e forma (ma già Plotino lo aveva detto, cfr. *Enneadi* III, 6, 15); secondo l'altro, perché lo specchio ha una sua estensione, mentre la materia è inestesa. Anche questa critica si trova già in Plotino, vedi *Enneadi* III, 6, 13, e soprattutto *Enneadi* II, 4, dove si discute della non-grandezza della materia³⁹. Una seconda critica procliana riguarda il fatto che, laddove un volto per rispecchiarsi si volge verso uno specchio esterno, la causa intellettuale si volge verso se stessa e non verso ciò che è esterno (824, 27-30)⁴⁰. Un'ultima critica (840, 30 - 841, 1) parrebbe fondarsi sull'idea che l'oggetto riflettentesi nello specchio emani verso quest'ultimo degli effluvi, di natura, potremmo quasi dire, corpuscolare, che si ricombinano in immagine sulla superficie riflettente (Platone credeva nella fisicità del riflesso, sia pure in modo diverso). Questo non farebbero le forme, le quali rimangono in loro stesse senza che niente da loro emani⁴¹. Proclo è in ogni caso interessato soprattutto alla partecipazione della materia alla forma, e la metafora dello specchio vale per rappresentare la conversione della materia verso le realtà superiori, come un riflesso, per cui l'immagine dello specchio non vale più per l'impassibilità che rappresenta, e neppure per la sua esteriorità, ma per la specularità stessa che riproduce il processo di costituzione di ogni realtà per processione e poi per conversione: la disposizione o desiderio della materia non è *sui generis*, proviene esso stesso da ciò che gli è superiore⁴². Tuttavia, molti anni prima di Fauquier, Jean Pépin aveva parlato dello specchio in Proclo, soffermandosi su un altro aspetto del pensiero di quel filosofo, il riflettersi dell'Intelletto cosmico in uno specchio che non è lui stesso ma è a lui esterno. Esaminando soprattutto il commento che Proclo aveva scritto al *Timeo* di Platone, Pépin illustra l'interpretazione che in tale commento si dava del mito dello specchio di Dioniso. Platone diceva (*Timeo* 33B) che, per molte ragioni, il Demiurgo (colui che immette il riflesso delle realtà soprasensibili nella materia) conferisce al mondo (di forma sferica) una superficie esteriore perfettamente liscia. Tale superficie, dice Proclo, è il limite tra il corporeo e l'Intelletto e l'Anima superiore. Per questo i teologi orfici hanno preso lo specchio molato da Efesto come simbolo dell'attitudine dell'universo a ricevere la pienezza dell'Intelletto, e che Dioniso (divinità nella quale esistono primariamente le cause intelleggibili dell'universo)⁴³, avanti di procedere alla totalità della demiurgia divisa, si contemplò nello specchio

³⁷ Cfr. *ivi*, p. 84: per Plotino le immagini che illustrano la partecipazione, lo specchio, la cera, il ritratto, non hanno nulla di scientifico. Vogliono solo evidenziare, attraverso tre modi di partecipazione, un modo unico che procede per assimilazione. Poiché queste tre immagini hanno di mira la stessa realtà, già Platone le utilizzava indifferentemente. La loro fondamentale inadeguatezza risiede nel loro carattere sensibile e divisibile, mentre la partecipazione sfugge a queste caratteristiche. Tuttavia, la diversità delle immagini permette di mettere in risalto aspetti diversi della partecipazione, anche se non può restituire la natura completa.

³⁸ *Ivi*, p. 74.

³⁹ *Ivi*, p. 83.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, nota 87, dove si dice che nella dottrina di Plotino è l'Anima che rivolge il suo sguardo verso l'esterno per informare la materia; ma non è il Demiurgo, che per Plotino è l'intelligenza che pensa il vivente (vale a dire l'intelleggibile) che ella porta in sé. Possiamo riferirci a VI, 2, 22, linea 35 e ss., là dove il modello è posto al di fuori e si riflette nella materia come una pittura o come un'immagine nell'acqua grazie all'attività dell'intelligenza. L'Anima rappresenta la mediazione tra la materia e il Demiurgo.

⁴¹ *Ivi*, p. 84.

⁴² *Ivi*, p. 85.

⁴³ Cfr. il commento al *Timeo*, II, 314, 24-25, dove si parla di Phanes, prima manifestazione di Dioniso.

fabbricato per lui da Efesto, dio che ha una funzione demiurgica⁴⁴. Proclo qui vede il mitico specchio come ciò che separa l'unità intellegibile (Dioniso prima della violenza dei Titani, prima del rispecchiamento) dalla molteplicità sensibile, e permette a questa di essere irradiata da quella. In altri testi dello stesso autore si apprende che le immagini di Dioniso sono intermediarie tra la creazione che esse governano e il modello intellegibile dal quale hanno ricevuto la forma. Si apprende anche che la fabbricazione dello specchio di Dioniso è, secondo i teologi orfici, uno dei simboli del fatto che la funzione demiurgica di Efesto, costruttore dello specchio, riguarda il mondo sensibile, non l'Anima o l'Intelletto⁴⁵. A differenza di quanto dice il mito orfico, però, in Proclo Dioniso non sembra manifestare alcun compiacimento per la sua immagine, né lo specchio esercita alcuna attrazione sul modello, e neppure (come invece voleva Plotino) la esercita sulle anime degli uomini⁴⁶.

Nel suo commentario al *Somnium Scipionis* (ovvero all'ultima parte del VI libro del *De re publica* di Cicerone), un altro autore neoplatonico, Ambrogio Teodosio Macrobio (V secolo d. C.), scrisse (I, 14, 15) che l'Intelletto procede da Dio e l'Anima dall'Intelletto. L'Anima organizza e riempie di vita gli esseri che vengono dopo di lei, e quest'unico splendore le illumina tutte e si riflette in tale insieme come un'unica figura sembra moltiplicarsi in una serie di specchi posti uno dietro l'altro per ripeterne l'immagine⁴⁷. Tutto si sussegue in una successione non interrotta di esseri che vanno degradandosi quanto più discendendo verso il basso. In tale successione, a partire da Dio fino alla più infima feccia dell'universo, tutto è concatenato. La successione di specchi è immagine ripresa da Plotino (*Enneadi*, I, 1, 8 e anche I, 4, 10), mentre la definizione di "aurea catena" – che per il suo inventore, il poeta Omero (*Iliade*, VIII, 19 e segg.), aveva un significato certamente diverso – è utilizzata da Macrobio per rappresentare la «degradazione della vita nella materia e del legame ininterrotto che unisce le cose divine tra esse ed esse con l'uomo. Attraverso Macrobio e altre simili interpretazioni neoplatoniche l'immagine è passata nel cristianesimo»⁴⁸. In questo tardo commentatore la moltiplicazione degli specchi illustra metaforicamente come le entità abbiano un diverso grado di partecipazione all'Anima.

⁴⁴ Il corpo di Dioniso fatto a pezzi dai Titani rappresenta l'Anima cosmica, mentre il suo cuore, conservato integro da Atena, rappresenta l'Intelletto cosmico (cfr. il commento al *Timeo*. II 146, 1). Nel commento al *Parmenide* dello stesso Proclo (808, 25) si dice che l'Uno è unico e precede il pensiero; l'Intelletto pensa tutte le cose in modo unitario; l'Anima le contempla tutte una per una. Così la divisione è la funzione propria dell'Anima, poiché ella difetta del potere di pensare tutte le cose simultaneamente in unità, e le è stato assegnato il pensarle separatamente una per una. Ella dunque le pensa tutte, a imitazione dell'Intelletto, ma le pensa separatamente: il potere di dividere e definire appare infatti per la prima volta nell'Anima. Dicono pertanto quei "teologi" (orfici) genericamente invocati da Proclo che, quando Dioniso fu smembrato dai Titani, il suo cuore fu preservato indiviso da Atena, e che la sua anima fu la prima ad essere divisa: la divisione in sette parti è propria in primo luogo dell'Anima. Proclo, nel commento al *Timeo* (II, 197, 18) aveva anche opposto l'attività parcellizzante di Dioniso a quella unificante di Apollo, ma nella prospettiva della costituzione delle ipostasi: formando l'Anima universale, il Demiurgo (Efesto) prima la divide in porzioni e poi la riunisce e l'armonizza (cfr. Pépin, *Plotin cit.*, p. 313).

⁴⁵ Vedi Proclo, *In Plat. Tim.*, I, 142, 10 - 144, 18 (si rimanda alla trad. inglese *Commentary on Plato's Timaeus*, a c. di D. Baltzly, D. T. Runia, M. Share e H. Tarrant, paperback edition, Cambridge etc., Cambridge University Press, 2011-, vol. 1, a c. di H. Tarrant, 2011, pp. 238-240).

⁴⁶ Per tutto quanto sopra esposto, vedi Pépin, *Plotin cit.*, pp. 313-315.

⁴⁷ Platone nel *Timeo* (30B 4-5) diceva che il Demiurgo creò l'universo ponendo l'Intelletto nell'Anima e l'Anima nel corpo. Quanto all'immagine dei "molti specchi" si ritrova già in Plotino, *Enneadi*, I, 1, 8, linee 17-19: Plotino dice che l'Anima offre di sé, nei vari corpi, dei riflessi che sono come le immagini di un viso in diversi specchi. Forse non è inutile ripetere che nelle antiche *Brahmabindu-Upanishad* l'anima delle creature è considerata un'unità, solo distribuita tra le varie creature, un'unità e una molteplicità allo stesso tempo, *così come la luna è riflessa in molte acque* (vedi qui nota 4, per il riferimento bibliografico).

⁴⁸ Macrobio, *Commento al sogno di Scipione*, traduzione it. a cura di M. Neri, Milano, Bompiani, 2007, p. 614.

Hasan al-Basri (VI-VII secolo d. C.) fu un mistico islamico, maestro in quella Mesopotamia che abbiamo conosciuto come terra importante per la storia della nostra metafora (la terra dei Mandei, la terra in cui predicò Basilide). Egli paragona il mondo al riflesso che il sole (immagine di Dio) proietta su una superficie d'acqua. Tutto ciò che possiamo percepire di questo riflesso – riassume Titus Burckhardt – proviene dalla sua immagine originaria, ma quella è indipendente dalla propria immagine riflessa ed infinitamente superiore⁴⁹. La luce rappresenta l'Essere, e l'oscurità rappresenta il nulla; quanto è visibile è la presenza, e quanto non è visibile è l'assenza. Non si vede nello specchio se non ciò che vi si riflette. L'esistenza dello specchio (da intendersi come specchio-materia) è tradita dalla possibilità di questo riflesso. In quanto tale, tuttavia, senza la luce che cade su di lui, lo specchio è invisibile, e ciò significa che esso non è specchio in quanto tale (si riconsideri allora cosa diceva Plotino: lo specchio in sé rimane visibile, ma la materia, che abbia o meno un contenuto, non si vede mai, perché non è una forma).

Nella seconda metà del secolo XII Alano di Lilla scrisse il suo *De planctu Naturae*, il 'Lamento di Natura'. Pensatore legato al fervente platonismo della scuola di Chartres, Alano merita di essere qui ricordato per un'immagine che propone in quel testo (cap. XVIII). Riporto, per poi tradurlo, il passo in latino in cui tale immagine compare, perché è interessante tanto da un punto di vista filosofico quanto filologico: *Que non ex pruritu Affrodites promiscuo propagata sed hoc solo Nature natique geniali osculo fuerat deriuata, cum Ylem formarum speculum mendicantem eternalis salutauit Ydea, eam Iconie interpretis interuentu uicario osculata*. Cioè: 'Lei [la Verità, di cui l'autore sta parlando] non era stata diffusa dalla promiscua lascivia di Venere, ma era derivata dal solo bacio di Natura e del Figlio, al tempo in cui l'eterna Idea [Dio Padre], baciò, con l'intervento vicario dell'interprete Immagine [Natura], la materia, specchio che mendica le forme'. In questo passo, riportato secondo il testo dell'edizione Häring⁵⁰, la materia è, secondo antica tradizione, paragonata ad uno specchio. Ma di lei si dice anche che "mendica" le forme, e che la sua assoluta povertà è alleviata da Dio Padre, il quale la "bacia" per bocca di quella Natura demiurgica che è al contempo Anima del Mondo e Spirito Santo⁵¹. Finora, l'immagine della luce o del mondo ideale che anima la materia informe è stata rappresentata dai filosofi platonici e da Platone stesso come un qualcosa che si "imprime", non senza un atto di tipo quasi fisico. Alano ricorre all'immagine delicata e poetica del bacio che la Natura-Spirito Santo le dà per conto del Padre. In verità, l'edizione procurata per la *Patrologia Latina* di Migne porta una lezione diversa: invece di *mendicantentem* ha *meditantem*⁵². Giusta è però la scelta testuale di Nikolaus Häring, per due motivi. Uno, che è il più forte, rimanda alla sua probabile e remota fonte: Plotino cita a questo proposito il Platone del *Simposio* (203B 4), ricordando che la materia può essere rappresentata come un mendicante (*prosáites*), perché come un mendicante non

⁴⁹ Per questa e per le nozioni seguenti vedi T. Burckhardt, *La simbologia dello specchio nella mistica islamica*, in *Considerazioni sulla conoscenza sacra*, tr. Italiana, Milano, SE, 1997, pp. 68-69.

⁵⁰ Alain of Lille, *De planctu naturae*, a c. di N. M. Häring, in «Studi medievali», 19, 2, 1978, pp. 797-879.

⁵¹ «La forza della natura, [...], e il principio vitale che le rispettive facoltà (locomozione, ciclo della generazione e della corruzione, sensazione e intellesione), imprimono alle varie forme viventi altro non sono, già secondo Guglielmo di Conches, che l'anima del mondo. Ma Guglielmo, a sua volta, concorda con Abelardo nell'identificare tale anima del mondo con il demiurgo, cioè con il modo in cui, derivandolo dal *Timeo* platonico, egli avrebbe concepito la terza persona della Trinità, lo Spirito Santo. Sembrerebbe dunque questa linea, che attraverso i chierici di Chartres e con la probabile mediazione neoplatonica risale direttamente fino a Platone, la fonte che più marcatamente influenza la scrittura di Alano.» Alano di Lilla, *Il lamento della natura. De planctu Naturae*, tr. italiana a c. di G. Giuliani, Ikonaliber. Edizione del Kindle, Introduzione, posizione Kindle 135-140).

⁵² PL, vol. 210 (Parigi 1855), 482B.

pretende tutto ciò che possiede il donatore, ma si contenta di ciò che può ricevere⁵³. L'altro motivo (di valore accessorio, perché vuole solo spiegare come la lezione rifiutata ha preso origine) è paleografico: è più facile che la lezione *mendicantem* si corrompa in *meditantem* che non il contrario. Possiamo infatti ammettere, credo senza soverchie difficoltà, che la prima *n* di *mendicantem*, espressa con un *titulus*, sia caduta in una parte della tradizione, e che qualche copista, di fronte ad un improbabile ed assurdo *medicantem*, abbia corretto in *meditantem* (e la sua può essere stata sia una correzione deliberata, sia il frutto di una lettura errata: la *c* e la *t*, nella *littera moderna*, come è noto, si somigliano moltissimo).

Bonaventura da Bagnoregio non fece in tempo, prima della morte, a pubblicare la serie di conferenze intitolate *Collationes in Hexaëmeron*, tenute a Parigi davanti ad un foltissimo pubblico di *magistri* universitari e di studenti tra la Pasqua e la Pentecoste del 1273 (9 aprile - 28 maggio). Tali conferenze, dedicate ai sei giorni della Creazione, sono state indicate da Raoul Manselli come una delle sue opere più splendide, nonostante non ne rimangano altro che due *reportationes*, ovvero trascrizioni fattene dagli ascoltatori, una delle quali (la cosiddetta "versione A") più breve, e l'altra ("versione B", notevolmente differente) più lunga⁵⁴. Parlando della creazione, Bonaventura, almeno in parte influenzato dal neoplatonismo, non volle esimersi dal declinare in modo estremamente ricco e vario l'uso di metafore ispirate allo specchio. Nel 1273 Bonaventura dunque disse: «E così appare chiaramente che tutto il mondo è uno *specchio* solo, che, per innumerevoli luci, rifrange la sapienza divina, e come un carbone tutto ardente che effonde luce» (*Collatio* II, 3)⁵⁵. Una variazione della nostra metafora possiamo ritrovarla in queste parole dalla *Collatio* XII, 14:

tutto il mondo è *ombra, via, vestigio*, ed è il libro scritto di fuori [Apoc. 5, 1]. Infatti, in ogni creatura, rifulge l'esemplare divino; ma rifulge permisto alla tenebra; è come una certa opacità mista alla luminosità. Inoltre tutto il mondo è anche una *via* che conduce all'esemplare. Come tu puoi osservare che un raggio di sole che entra attraverso una finestra, viene diversamente colorato a seconda dei diversi colori delle diverse parti; così il raggio divino rifulge in modo diverso nelle singole creature, e nelle diverse proprietà. È detto nella Sapienza: *Nelle sue vie si manifesta* [Sap. 6, 17]. Ancora, il mondo è *vestigio* della sapienza di Dio. Onde la creatura non è che un certo simulacro della sapienza di Dio, e quasi una certa scultura.

Si notano due cose: la prima, è che a Bonaventura interessava sottolineare l'aspetto "didattico" del mondo creato, che è come un libro aperto, rivelatore di Dio (e questo era già da tempo un *topos* tradizionale)⁵⁶; la seconda, indissolubilmente legata alla prima, che il mondo era per lui,

⁵³ Cfr. *Enneadi*, III, 6, 14. Si dovrebbe forse riaprire (ma l'argomento eccede le mie attuali competenze e il tempo concessomi in questa sede) lo spinoso dibattito riguardo a quanto il medioevo occidentale poteva conoscere dei testi di Plotino, dibattito che in genere, oggi, si tende a risolvere negativamente (si veda ad esempio *la Stanford Encyclopaedia of Philosophy*, voce *Medieval Philosophy*, in rete all'indirizzo <https://plato.stanford.edu/entries/medieval-philosophy/index.html#ref-10>, dove si dice che le *Enneadi* nel medioevo erano quasi completamente indisponibili).

⁵⁴ Cfr. la voce *Bonaventura da Bagnoregio*, in *Dizionario biografico degli italiani*, 1969, in rete all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/bonaventura-da-bagnoregio-santo_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/bonaventura-da-bagnoregio-santo_(Dizionario-Biografico)/)

⁵⁵ Cit. da Bonaventura, *La sapienza cristiana. Collationes in Hexaëmeron*, introduzione, traduzione e note a c. di V. C. Bigi, Milano, Jaca Book, 2018², pp. 67-68.

⁵⁶ Ivi, p. 175. Sul "libro" della Natura, rivelatore di Dio (Sant'Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, LXV, 7 già diceva «Sia il tuo libro la pagina divina che devi ascoltare; sia il tuo libro l'universo che devi osservare. Nelle pagine della Scrittura possono leggere soltanto quelli che sanno leggere e scrivere, mentre tutti, anche gli analfabeti, possono leggere nel libro dell'universo»), cfr. J. M. Gellrich, *The Idea of the Book in the Middle Ages. Language Theory, Mythology, and Fiction*, Ithaca (New York), Cornell University Press, 1985, pp. 29-36 e *passim*, G. Tanzella-Nitti, *Teologia e scienza. Le ragioni di un dialogo*, Roma, Edizioni Paoline, 2003, cap. II, *Il libro della natura e i suoi rapporti con la Rivelazione*, pp. 35-49.

platonicamente, un riflesso della luce divina: non per niente nella *Collatio* XI, 1, Bonaventura aveva per esempio detto, con parole ancor più chiare, che tutte le creature compongono lo specchio di Dio⁵⁷. Rispetto a Macrobio, autore frequentatissimo dai dotti medievali, egli risolse in maniera diversa il problema del differente risplendere della luce divina nelle creature. Macrobio, sviluppando un'immagine plotiniana, aveva immaginato una vertiginosa catena di specchi in cui quella luce si degrada sempre più; Bonaventura, contemporaneo delle cattedrali gotiche dalle grandi vetrate multicolori, pensava probabilmente a queste ultime quando diceva che il raggio di luce divina entra come da una finestra e «si colora in diverse maniere secondo i diversi colori delle diverse parti». Forse Bonaventura, francescano e biografo di San Francesco, voleva significare, in comunione di spirito con l'autore del *Cantico delle creature*, che nel mondo sensibile non c'è "degradazione", ma armoniosa variazione di tinte.

Pochi anni dopo le conferenze di Bonaventura saranno composti questi versi:

Nessuno può nascondersi a lui [a Dio], / per quante precauzioni prenda; / perché mai cosa sarà così lontana / che Dio non la tenga davanti a sé / come se fosse al suo cospetto. / Passino dieci anni o venti o trenta, / oppure cinquecento, oppure centomila, / che essa sia fatta in campagna o in città, / sia onesta o disonesta, / Dio la vede immediatamente / come se fosse stata appena fatta; / e dall'eternità l'ha vista, / con immagine veritiera, / nel suo specchio eterno / che nessuno, eccetto lui, sa lucidare, / senza niente togliere al libero arbitrio. / Questo specchio è lui stesso, / dal quale noi prendemmo origine. / In questo bello specchio terso / che tiene e tenne sempre con sé, / dove vede tutto ciò che accadrà / e che terrà sempre davanti a sé, / vede dove andranno le anime / che onestamente lo serviranno, / e anche quelle di coloro che non hanno cura / di onestà e di giustizia; / ed egli promette loro, nel suo pensiero, / per le opere che essi avranno compiuto, / salvezza o dannazione⁵⁸.

Così sono stati recentemente tradotti, seguendo il testo stabilito a suo tempo da Ernest Langlois⁵⁹, i versi 17455-17483 della seconda parte del labirintico *Roman de la rose*, opera di un contemporaneo di Bonaventura da Bagnoregio, ma più giovane: l'orleanese Jean de Meun. Secondo Enrico Fenzi, parrebbe da attribuirsi interamente a questo autore la paternità della metafora dello specchio là adoperata⁶⁰. In un precedente lavoro ho scritto che, nei termini in cui essa compare nelle edizioni moderne del *Roman de la rose*, a cominciare da quella di Langlois, sembrerebbe in effetti una metafora peregrina (la divinità è uno specchio che vede in se stesso; uno specchio auto-lucidante...). Ho aggiunto poi che forse tale metafora di un Dio-specchio il quale nel suo eterno presente vede ogni cosa potrebbe in parte corrispondere a quella adoperata da Tommaso d'Aquino: l'Aquinate sosteneva che Dio vede in se stesso le creature con conoscenza non discorsiva, come si vedono, appunto, le cose nello specchio⁶¹. (Oggi, potrei ricordare anche che, secondo Bonaventura da Bagnoregio, i profeti conoscono in modo infallibile le cose contingenti perché le vedono nello specchio di Dio)⁶². Ma ho accennato infine alla possibilità che all'origine delle parole di Jean de Meun vi fosse una lettura del commento al *Timeo* di Proclo, ed alla possibilità che il testo del *Roman* portasse

⁵⁷ Cfr. Bonaventura, *La sapienza cit.*, p. 159.

⁵⁸ Guillaume de Lorris - Jean de Meun, *Il Romanzo della Rosa*, a cura di R. Manetti e S. Melani, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2015, p. 1001.

⁵⁹ *Le roman de la Rose par Guillaume de Lorris et Jean de Meun*, publié d'après les manuscrits par E. Langlois, Firmin-Didot, Paris, 1914-1924, 5 voll.

⁶⁰ E. Fenzi, *Dante e il Roman de la Rose: alcune note sulla 'candida rosa' dei beati e sulla questione del libero arbitrio*, in «Critica del testo» XIX, 2016, 1, pp. 222-223.

⁶¹ S. Melani, *Astri, libero arbitrio e ragione nella seconda parte del Roman de la rose*, in «Le forme e la storia» n.s. XI, 2018, 1, p. 92.

⁶² *Collatio* III, 29 (cfr. Bonaventura, *La sapienza cit.*, p. 84).

una lezione diversa da quella stabilita nell'edizione Langlois. Pertanto ho prospettato una correzione sulla base di quanto si legge in manoscritti ritenuti autorevoli dallo stesso Langlois, sebbene non per questa parte dell'opera: i manoscritti Ca e Ce. Ai vv. 17461-17462 ho proposto infatti di leggere e di intendere, con Ca e con Ce, invece di *Cil miroers c'est il meïsmes / de cui comencement preïsmes* ['Quello specchio è lui stesso, dal quale noi prendemmo origine'], *Cil miroers c'est li meïsmes / de cui comencement preïsmes* ecc. ['Questo specchio è lo stesso dal quale noi prendemmo origine']⁶³. Il testo Langlois è in questo caso sospettabile, secondo me, di aver accolto una lezione maggioritaria sì ma frutto di un banale e potenzialmente poligenetico fraintendimento lessicale, tra l'articolo determinativo *li* e il pronome personale *lui* (poi letto *il*)⁶⁴. La mia proposta può servire per legittimare l'ipotesi di una lettura del commentario di Proclo da parte di Jean de Meun: ipotesi che comporta una diversa interpretazione dei versi in lingua d'oïl. A questa ipotesi non è estraneo il rischio, perché, sebbene frammenti di una traduzione dell'opera di Proclo (dovuti a Guglielmo di Moerbeke) si siano conservati, e rimandino ad una data anteriore al 1274, tra quelli non se ne trova oggi uno contenente la metafora che fa dell'universo corporeo uno specchio di Dio⁶⁵. Per parte sua Gérard Verbeke – ma forse troppo scrupolosamente – mette in guardia contro facili supposizioni che altre parti del testo procliano siano state oggetto di traduzioni oggi perdute⁶⁶. Ma, nonostante questo monito, non mi

⁶³ Ivi, pp. 94-95.

⁶⁴ Melani, *Astri ecc.*, p. 95, n. 23.

⁶⁵ G. Verbeke, *Guillaume de Moerbeke, traducteur de Proclus*, in «Revue Philosophique de Louvain», troisième série, 51, 3, 1953, pp. 349-350.

⁶⁶ Ivi, p. 357. Lo studioso dice che le informazioni di cui disponiamo attualmente non ci autorizzano a dirimere la questione. Ma si deve ricordare che nel 1274, dopo la morte di Tommaso d'Aquino, i suoi colleghi dell'Università di Parigi chiesero al Capitolo generale dei Domenicani l'invio di alcune opere tradotte dal greco, tra le quali un'*Exposicionem Timei Platonis*, che Tommaso aveva promesso prima del suo ritorno in Italia e della sua morte. Lo stesso Verbeke pensa (ivi, p. 350) che si tratti del testo di Proclo, e gli *artistae* sembrano, secondo me, alludere ad una traduzione completa (cfr. il brano della lettera riprodotto in ivi, p. 349: si noti infatti che le altre due opere richieste nella lettera erano state tradotte integralmente da Guglielmo di Moerbeke). Occorre aggiungere poi che A. Birkenmajer, *Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, B. XX, H. 5), Munster, 1922, dette conto della scoperta di una traduzione latina dei primi tre libri del commentario al *Timeo* di Proclo nel codice cod. Voss. lat. Fol. 100 della Biblioteca Universitaria di Leida, traduzione che, per ragioni stilistiche, attribuì a Guglielmo di Moerbeke. In seguito alle critiche ricevute da F. Pelster in una lettera da questi indirizzatagli, Birkenmajer rinunciò (ma forse frettolosamente?) a questa sua ipotesi attributiva. Il manoscritto di Leida in cui è contenuta la traduzione del commento al *Timeo* è del secolo XVI, e appartenne prima ad un certo Baptiste Rosarius e poi a Pierre-Michon Bourdelot, medico della regina Cristina di Svezia (cfr. K.-A. De Meyier, *Notes sur quelques manuscrits de Pierre Bourdelot conservés à Leyde*, in «Scriptorium», 3, 1949, 2, pp. 258-259). La data tarda del manufatto non implica affatto una data tarda della traduzione che peraltro, comprendendo il terzo libro dell'opera di Proclo, dovrebbe contenere anche il mito dello specchio di Dioniso. Sebbene poi Birkenmajer abbia rinnegato l'attribuzione a Proclo, mi sembra che la sua spigolatura tra i vocaboli latini con cui sono tradotte le parole greche dell'originale collochi comunque la traduzione stessa in un'epoca preumanistica (cfr. ivi, p. 14 e ss.). Birkenmajer, p. 8, ricorda poi che due cataloghi della biblioteca papale (uno del 1295, e uno del 1311 registrano rispettivamente un *commentum Procli super Timeum Philonis* [sic] e un *commentum Procli successoris Ethimeon* [sic: forse da dividere e correggere e *Timeo* = 'dal *Timeo*'] *Platonis*. Lo stesso Birkenmajer ricorda (p. 11, n. 1) che nel 1491 il milanese Pierantonio da Fossano vide, nella biblioteca di Saint-Hilaire di Poitiers, un codice antico e in latino del commento di Porfirio al *Timeo* di Platone. Poiché il commento di Porfirio andò presto perduto, lo studioso polacco ritiene che quello visto dal Fossano fosse il commento di un altro, e pensa piuttosto a Calcidio che non a Proclo. Lo stesso afferma C. Vecce, *Pierantonio da Fossano a Poitiers: un mercante lombardo e le scoperte dei codici in Francia*, in «Italia medioevale e umanistica», 29, 1986, p. 198: «Di Porfirio, comprendiamo l'indicazione dell'*Isagoge*, nella traduzione di Boezio;

pento della mia ipotesi, e colgo qui l'occasione per precisarla meglio. Proclo parla, si è visto, di uno specchio. Questo, costruito da Efesto per Dioniso e *perfettamente lucido*, è l'universo, nel quale Dioniso vede tutto distintamente e tutto crea riempiendolo del suo divino splendore. Per parte sua, Jean de Meun parla di uno specchio *lucidato* da Dio, il quale vi osserva dentro, e, tra gli autori che egli poteva (forse) conoscere, è soprattutto Proclo a sottolineare il carattere di politezza dello specchio⁶⁷. In Proclo il lucido specchio è la materia, ed è *esterno* a Dioniso; nel testo dell'edizione Langlois sembrerebbe invece uno specchio *interno* (*c'est il meïsmes*, 'è lui stesso'), che Dio provvede a lucidare. È vero che Proclo, nel suo commento al *Parmenide*, aveva affermato che, al contrario di un volto, che si riflette in uno specchio esterno, la causa intellettuale si volge verso se stessa e non verso ciò che è esterno (824, 27-30)⁶⁸. Ma, da una parte, la traduzione in latino del *Parmenide* (1286) è probabilmente più tarda rispetto alla redazione della seconda parte del *Roman de la rose* (terminata intorno al 1284)⁶⁹; dall'altra, Dio, che è assolutamente perfetto, non ha certo bisogno di essere *lucidato*, neppure da se stesso, perché nulla potrebbe aggiungere alla propria perfezione; invece, un sostrato materiale ed esterno a Lui può avere tale necessità. (Perché l'universo riceva al meglio le illuminazioni dell'Anima e dell'Intelletto – dice Proclo, proprio nel commento al *Timeo* – la sua superficie deve essere perfettamente liscia)⁷⁰. Inoltre, il Dio di Jean *tiene con sé*, da *sempre* (vedi il v. 17474), il suo specchio: mi pare bizzarra, se non involontariamente comica, l'espressione "lo tiene con sé da sempre", qualora tale specchio fosse Lui stesso⁷¹. Jean afferma poi che da questo specchio noi prendemmo origine (v. 17462); e noi, in quanto creature di questo mondo, traiamo certamente origine, secondo i platonici, da una proiezione delle forme sulla materia. Vorrei concludere con una lunga ma credo utile precisazione. Si potrebbe obiettare che, se fosse per Jean l'universo quello

ma è priva di fondamento quella sul *Timeo* di Platone. Si sarà trattato del commento di Calcidio, e la confusione poteva insorgere in chi conosceva l'importanza della mediazione di Porfirio nella genesi di quel commento». Tuttavia, forse, questa ipotesi non è così stringente: lo stesso Vecce (*ibid.*, n. 45) dice che «Frammenti del perduto commento di Porfirio sopravvivono in Proclo: PW, 22-1 (1953), 281».

⁶⁷ Come abbiamo visto, Alano di Lilla (una delle fonti sicure della parte del *Roman de la rose* dovuta a Jean de Meun) aveva proposto sì l'immagine della materia come «specchio che mendica le forme», questo specchio, ma niente aveva detto a proposito dell'operazione del "lucidare" da parte di Dio.

⁶⁸ La traduzione del commento di Proclo al *Parmenide*, opera di Guglielmo di Moerbeke, non firmata né datata, sembrerebbe essere stata terminata poco prima della morte del dotto domenicano, cfr. A. Paravicini-Bagliani, *Guillaume de Moerbeke et la cour pontificale*, in *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700^e anniversaire de sa mort*, a c. di Jozef Brams, Leuven, Leuven University Press, 1989, p. 46.

⁶⁹ Cfr. Jean de Meun, *Ragione, Amore, Fortuna (Roman de la Rose, vv. 4059-7230)*, a cura di Pietro G. Beltrami, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2014, p. 17.

⁷⁰ Cfr. Pépin, *Plotin cit.*, p. 314.

⁷¹ Quanto a un Dio che, come il Dioniso del mito, vuole guardare nello specchio della materia, non è forse inutile citare qui quanto riporta Burckhardt, *La simbologia cit.*, pp. 69-70, a proposito di Muḥyīd-Dīn Ibn 'Arabī, filosofo platonico di Murcia (26 luglio 1165 – 16 novembre 1240), del quale alcuni sospettano un'influenza su Ramon Llull e forse, almeno indiretta, su Dante. Ibn 'Arabī scriveva: «Dio (*al-haqq*) volle vedere le essenze (*a'yân*) dei Suoi Nomi perfettissimi (*al-asmâ al-husnâ*), che il numero non è in grado di esaurire, – e se preferisci puoi ugualmente dire: Dio volle vedere la Sua essenza (*'ayn*) sotto forma di oggetto (*karwān*) globale che, essendo dotato di esistenza (*al-wujûd*), riassume tutto l'ordine divino (*al-amr*), per manifestare in tal modo il Suo mistero (*sirr*) a Se stesso. Giacché la visione (*ru'yâ*) che l'essere ha di se stesso in se stesso non è simile a quella che gli offre un'altra realtà di cui si serve come di uno specchio: attraverso di esso egli si manifesta a se stesso nella forma risultante dal "luogo" della visione; quest'ultima non esisterebbe senza il "piano di riflessione" e il raggio che in esso si riflette». Questo oggetto, commenta Ibn 'Arabī, è da una parte la materia originaria (*al-qâbil*), dall'altra Adamo [universale]; la materia originaria è in una certa misura lo specchio oscuro e in cui non è ancora apparsa alcuna luce, ma Adamo al contrario è "la limpidezza stessa di questo specchio e lo spirito di questa forma". (*Fuṣūḥ al-Hikam*, capitolo su Adamo).

specchio che *esiste da sempre* e *sempre esisterà* (cfr. v.17476), ciò equivarrebbe a proclamare l'universo stesso coeterno alla divinità oltre che destinato a durare in eterno; il che, per l'ortodossia, è una doppia bestemmia⁷². La questione è delicata. Vero è che Jean aveva già ammesso la creazione del mondo nei vv. 5244-5245, ma aveva anche detto che Dio ne portava in sé dall'eternità la forma (intendendo con questo gli archetipi del mondo stesso, vv. 15731-16734). Ma nel *Roman* leggiamo anche:

lo fece [il mondo] all'inizio / da un'unica massa / che era tutta un caos / privo di ordine e di distinzione; / poi lo divise in parti, / che in seguito non furono più divise / e tutto assommò dopo averlo numerato, / e seppe a quanto ammontava la somma; / e con misure determinate dalla ragione / portò a termine tutte le figure, / e diede loro la tridimensionalità [vv. 16740-16760].

Manca, qui, qualsiasi accenno ad uno specchio, ma i versi descrivono una creazione a partire da una massa caotica che rimanda alla materia informe del pensiero platonico. E non c'è, in questi versi, né in altri, una sicurezza del fatto che Jean non contemplasse la possibilità della generazione del mondo *ab aeterno*. L'origine "matematica" del cosmo rimanda invece chiaramente alle dottrine del platonismo. Jean, lettore del *Timeo*, dice che Dio impose alla materia caotica misura e numero⁷³. Egli poteva dichiararsi "creazionista", ma intendendo con questo (e solidale coi neoplatonici) che il mondo era stato causato dall'eternità⁷⁴. Quanto al v. 17462 (*e toujoursz present le tendra, 'e che terrà*

⁷² Nel 1277, anno in cui Jean forse già attendeva alla redazione della sua parte del *Roman de la rose*, l'arcivescovo di Parigi Étienne Tempier scrisse una famosa condanna dei più diffusi errori filosofici, tra i quali vi era l'affermazione dell'eternità del mondo. Sulle varie concezioni di questa eternità (aristoteliche e averroiste) condannate dal vescovo, vedi *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire* par D. Piché, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1999, proposizioni 87, 89, 90, 98, 99. Già nel 1270 Tempier aveva emesso una condanna degli errori dei filosofi, e il punto 5 condannava già l'ipotesi dell'eternità del mondo (cfr. *Ibid.*, p. 160).

⁷³ Cfr. *Timeo*, 31C 3-36E. Cfr. però anche la *Sapienza di Salomone* 11, 20 ("Tu hai disposto tutto con misura, calcolo e peso"), un testo in cui peraltro molti riconoscono influssi tardo-platonici.

⁷⁴ Proprio il Proclo del commento al *Timeo* aveva dato una risposta sistematica al problema dell'eternità dell'universo: questa «non significa che esso sia ingenerato: al contrario, esso è eterno ma anche generato, perché dipende per la sua esistenza da altre cause e perché è composto. Insomma, l'universo diviene eternamente nel tempo perché è generato da principî divini intelligibili (che a loro volta sono eterni secondo una diversa modalità: la loro eternità è di carattere intemporale)» (Bonazzi, *Il platonismo* cit., p. 143). Per Proclo (*In Timaeum*, 1-277, 8-10) l'universo è dunque eterno, ma è detto generato perché è portato all'esistenza da un'altra causa e non si è generato da se stesso (come l'Uno) e non è in sé sussistente. Per il platonico medievale Bernardo di Chartres, che si rifà alla dottrina del *Timeo*, «Il mondo è l'*opus dei* e, in quanto tale, non ha né un principio né una fine nel tempo; le *opera dei* non sono *temporalia* ma *causativa* perché la loro causa è anteriore al tempo ed è conosciuta solo da dio [...] Il mondo è detto eterno non nel senso che non ha una causa ma nel senso che è perpetuo e indissolubile; la sua causa, la volontà divina, è invece eterna» (I. Caiazzo, *La materia nei commenti al Timeo del secolo XII*, in «Quaestio», 7, 2007, pp. 251-252). San Tommaso, nel 1270, consacrò a questo problema il suo *De aeternitate mundi*. Che il mondo ci sia da sempre, e non creato da Dio, era considerato da Tommaso un assurdo filosofico, perché tutto quanto esiste deve essere stato causato da qualcosa esistente in massimo grado. Ma da un punto di vista puramente razionale non è necessario che la causa agente preceda il suo effetto nella durata: nel caso del sole e dei suoi raggi non si può dire che il sole preceda nel tempo questi ultimi, pur essendone la causa. Come ha spiegato Umberto Eco, si poteva dunque credere che il mondo non fosse eterno solo per fede (U. Eco, *Prove dell'eternità del mondo. Le ragioni di Tommaso d'Aquino*, elzeviro pubblicato sul Sole 24 ore, 30 novembre 2014 (ripubblicato il 20 febbraio 2016 e messo in rete all'indirizzo www.ilsole24ore.com/art/cultura/2016-02-20/prove-eternita-mondo-ragioni-tommaso-d-aquino-100226.shtml?uuid=ACoq7oYC). Però, «La nozione di un universo creato da Dio contemporaneamente dal nulla e dall'eternità, nozione che sarà considerata da san Tommaso d'Aquino come logicamente possibile, ancorché falsa in realtà, appare a san Bonaventura come una contraddizione così macroscopica che non si può

[tale “specchio”] sempre davanti a sé’), insieme con altri indizi, farebbe pensare che egli credeva sicuramente in una durata eterna dell’universo⁷⁵. (Jean forse poteva addirittura immaginare che la materia, da Dio soltanto ordinata, fosse a Lui coeterna. A tale perplesso sospetto poteva indurlo la lettura del commento di Calcidio al *Timeo*, ma forse anche di Bernardo di Chartres, che, rifacendosi proprio al *Timeo* e a Calcidio, parlava di “tre principi primi”, l’Artefice, le Idee e la materia⁷⁶. Certamente Calcidio su questo aspetto non era stato molto chiaro, perché prima aveva esposto la dottrina di una materia creata da Dio, e aveva lodato Mosè, a cui l’attribuiva; dopo però aveva dimostrato che la materia è uno dei tre “principi primi”, e come tale eterno in base al semplice ragionamento che ciò che può essere definito un principio non può a sua volta avere un principio)⁷⁷. La cultura e le inclinazioni filosofiche di Jean potevano portarlo dunque a prospettare (sia pure anch’egli con una certa oscurità, per anche troppo comprensibile cautela) che l’universo materiale, specchio di Dio, è *da sempre* con quello, in quanto causato dall’eternità, e anteriormente al tempo. Imponeva poi sulle spalle della demiurgica Natura, amministratrice del creato, la responsabilità di realizzare le creature, e quella di perpetuarle⁷⁸. Dio “forgia” l’universo (v. 5245), ma Natura lavora alla produzione dei singoli esseri viventi nella sua fucina (vv. 15895, 16009, 19420, 19439), e l’opera di entrambi ha un carattere artistico: sono entrambi artefici⁷⁹. Sull’esempio di Platone, i platonici parlano, per la nascita del mondo sensibile, oltre che di specchi, di sculture e ritratti. Anche Bonaventura, nella *Collatio* XII, 14, definisce l’essere creato “quasi una certa scultura”. L’arte umana,

immaginare un filosofo tanto mediocre da non essersene accorto» (É. Gilson, *La filosofia di San Bonaventura*, traduzione it., Milano, Jaca Book, 1994, p. 180).

⁷⁵ Cfr. S. Melani, *Origine e destino ultimo della materia e del mondo. Note sulle concezioni di Jean de Meun*, in «eHumanista/IVITRA» XI, 2017, p. 156 e *passim*.

⁷⁶ Caiazzo, *La materia* cit., p. 248 e 253. L’autrice, p. 261, dice poi: «Bernardo di Chartres, rispettando la lettera del racconto timaico e influenzato da Calcidio, non aveva affermato apertamente che la materia era stata creata da dio».

⁷⁷ Cfr. rispettivamente i capitoli 276-278 e 303, 305-306 del suo commento. L’ambiguità di Calcidio derivava forse dal fatto che egli, filosofo sì ma anche cristiano, non poteva permettersi di affermare troppo inequivocabilmente che vi era qualcosa coeterno a Dio. Leggendo quanto scrive C. Moreschini, *Calcidius between Creatio Ex Nihilo and Platonism*, in *Light on Creation*, ed. da G. Roskam e J. Verheyden, Tübingen, Mohr Siebeck, 2017, p. 260), si ha quasi l’impressione che Calcidio seguisse una sorta di principio di “doppia verità” *ante litteram*: egli era filosofo, e per questo la creazione dal nulla rimase estranea alla sua spiegazione del *Timeo*; ma in quanto cristiano, viveva in un’epoca nella quale tale creazione era ormai dogma. La dottrina di una creazione dal nulla aveva cominciato ad affermarsi nel Cristianesimo, e solo gradualmente, a partire dalla seconda metà del II secolo d. C. (cfr. *ivi*, pp. 259-260), ma all’epoca di Calcidio era ormai dottrina ufficiale della Chiesa. Eppure, ricorda sempre Moreschini (*ivi*, p. 268), Calcidio non sostenne mai che il mondo fu creato dal nulla. Quando definisce Dio come *fabricator*, egli usa il termine non nel senso di ‘creatore’ ma come traduzione dell’espressione platonica *demiurgo*, ‘artefice’, il che comporta una creazione causativa. Il mondo materiale è un’imitazione del mondo intelligibile, il quale (vedi il commento di Calcidio, cap. 25) sempre è, mentre quello materiale, sua imitazione, sempre è, fu e sarà.

⁷⁸ Jean fa dire a Natura (vv. 19021-19028): «Ma solo l’uomo, al quale avevo fatto / tutti i benefici che sapevo fare, / solo l’uomo, al quale faccio, per mia decisione, / portare il viso alto verso il cielo, / solo l’uomo, che io formo e faccio nascere / nella propria forma del suo Creatore, / solo l’uomo, per cui mi affanno e peno / è lo scopo di tutte le mie fatiche» [miei i corsivi]. Dio, apparentemente estraneo all’amministrazione ordinaria della Sua creazione, sembrerebbe riservarsi solo il compito di immettere nel corpo dell’uomo l’anima immortale (cfr. i versi successivi del *Roman*). In questo Jean parrebbe rifarsi a quanto Alano di Lilla dice nel *De planctu naturae* a proposito compito vicario della Natura per quanto pertiene alla creazione.

⁷⁹ Il personaggio di Natura nel testo di Jean de Meun prende il posto dell’Efestò del commento al *Timeo* di Proclo (per il riferimento cfr. qui nota 45). In Proclo, Efestò, fabbro, è l’artefice di tutte le cose sensibili (sul modello di quelle intellegibili, di cui egli ha prodotto lo “specchio”). Ciò che Natura produce sprofondando nei corpi, è formato in modo divino e trascendente da questo dio.

preciserà Jean, non può che imitare, senza speranza di eguagliarla, Natura. Tipico di Platone e dei neoplatonici, quando discutono della materia e del rapporto tra la materia e la forma, è il ricorso al “ragionamento bastardo”, non fondato sui sensi, un ragionamento “al tempo stesso pensiero e non-pensiero, alienazione dell’intelligenza”, come lo definisce Pépin. Essi ricorrono a immagini differenti, a volte quasi contraddittorie, per illustrare i vari aspetti di un unico problema metafisico di fatto mai perfettamente sceverabile in termini discorsivi. Pertanto, se Jean, all’immagine del creato come prodotto di fucina, avesse – come credo – affiancato (sia pure solo con un breve accenno, probabilmente perché poteva darla per conosciuta) anche l’antica metafora dell’universo come specchio, non dovremmo, credo, stupirci⁸⁰.

Abbiamo qui percorso, sia pur in gran fretta e desultoriamente, circa mille e più anni di storia di un’immagine. Mi permetto di concludere con queste parole di un autore moderno: «Forse la storia universale è la storia della diversa intonazione di alcune metafore». Nonostante i limiti del mio testo (forse anche troppo evidenti), confido che chi le scrisse avrebbe tollerato, con indulgenza, l’averle io qui prese in prestito.

⁸⁰ Per esempio, un’opera conosciutissima dai contemporanei di Jean de Meun, il *De planctu Naturae* di Alano di Lilla (che è anche una delle fonti principali dell’Orleanese) la proponeva pur essa in modo asciutto, benché poetico. E che poi Dio veda nell’universo tutti gli atti presenti, passati e futuri degli uomini dipende da che Dio vede ciò che noi percepiamo in successione dal punto di vista della sua eternità: un’eternità che era stata definita da Jean ai vv. 17495-17497 (che si rifaceva a Boezio, *De consolatione Philosophiae* VI, pr. 6) come contemporaneo e perfetto possesso di una vita interminabile.

LA SINISTRA POLITICA ITALIANA TRA “CETO MEDIO RIFLESSIVO” E SOGNO POPULISTA. UN’ANALISI TRA LINGUAGGIO, STILE E MENTALITÀ

Nicola Guerra

Università di Turku

nicola.guerra@utu.fi

Negli ultimi anni è cresciuta esponenzialmente l’attenzione che politologi, filosofi, sociologi e linguisti hanno dedicato al populismo, ma sono ben pochi gli elementi sui quali si sia determinata un’unanimità di accordo. Volendo raggruppare in modo il più possibile omogeneo i diversi contributi nello studio e nella valutazione del fenomeno populista, si potrebbero identificare due correnti cardine di pensiero. La prima, incentrata sui contributi di Yves Mény e Yves Surel¹, di Cas Mudde² e di Margaret Canovan³, tende a considerare il populismo come un sistema di pensiero, se non una vera e propria ideologia, pur con connotati più sfumati rispetto alle ideologie tradizionali⁴. La seconda, alla quale si possono ricondurre studiosi come Ernesto Laclau⁵ e Pierre-André Taguieff⁶, mette in evidenza le lacune contenutistiche dell’offerta politica populista che non permettono di identificare una coerente visione del mondo e della società e inducono, dunque, a parlare semplicemente di uno stile populista⁷. L’analisi del populismo di Marco Tarchi si differenzia da entrambe le proposte, evidenziando che da un lato l’ideologia rappresenta un contenitore eccessivamente rigido rispetto al quale i populistici manifestano una forte ostilità e, dall’altro, come il solo stile sia certamente un contenitore troppo ampio e generico⁸. Secondo Tarchi la natura intima del populismo consiste nell’essere una vera e propria mentalità caratteristica, discendente da una specifica forma mentis derivata da una visione dell’ordine sociale alla base del quale si colloca la fede nelle virtù innate del popolo, il cui primato, quale fonte di legittimazione dell’azione politica e di governo, è dunque ampiamente rivendicato. Questa mentalità non è per definizione statica, non si manifesta in forma monolitica, ma presenta diversi gradi di intensità a seconda dei contesti e delle circostanze potendo assumere una elevata molteplicità di espressioni⁹.

L’introduzione del concetto di mentalità relativamente alla definizione del populismo è di grande rilievo, in quanto focalizza l’attenzione su modi di pensare e sentire che sono più emotivi che razionali ed anche distinti dalle ideologie, in quanto atteggiamenti intellettuali più che contenuti intellettuali. In base alla definizione proposta da Tarchi ben si coglie come la mentalità populista sia

¹ Y. Mény et Y. Surel, *Par le peuple pour le peuple. Le populisme et les démocraties*, Paris, Fayard, 2000.

² C. Mudde, *Populist radical right parties in Europe*, Cambridge, UK New York, Cambridge University Press, 2007; C. Mudde, “The Populist Zeitgeist”, in *Government and Opposition*, Volume 39, Issue 4, 2004, pp. 541-563; C. Mudde, “The Populist Radical Right: A Pathological Normalcy” in *West European Politics*, Volume 33, Issue 6, 2010, pp. 1167-1186.

³ M. Canovan, *Populism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981; M. Canovan, “Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy” in *Political Studies*, Vol 47, Issue 1, 1999, pp. 2-16.

⁴ M. Tarchi, *Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo*, Bologna, Il Mulino, 2015, pp. 36-40.

⁵ E. Laclau, *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016; D. Howarth (ed.), E. Laclau, *Post-marxism, populism and critique*, London New York, Routledge, 2015.

⁶ P-A. Taguieff, “La rhétorique du national-populisme”, in *Mots*, no. 9, octobre 1984, p. 113-139; P-A. Taguieff, *L’Illusion populiste: de l’archaïque au médiatique*, Paris, Berg International, 2002; P-A. Taguieff, *L’Illusion populiste. Essais sur les démagogies de l’âge démocratique*, Paris, Flammarion, «Champs», 2007.

⁷ M. Tarchi, *Italia populista...*, cit., pp. 40-46.

⁸ Ivi, p. 48.

⁹ Ivi, pp. 52.

compatibile con diversi contenuti politici e quindi adattabile anche a forze politiche estremamente lontane tra loro, spiegando così la trasversalità del populismo rispetto alla linea divisoria destra/sinistra.¹⁰ Come fa notare Tarchi, la mentalità populista, per sua natura, è trasversale rispetto all'asse destra/sinistra e non si riconosce nello schema di competizione che ad esso si riferisce, dato che le formazioni politiche che se ne fanno veicolo hanno bisogno di individuare uno spazio al cui interno raccogliere consenso, e ciò spiega perché ci siano manifestazioni di populismo che mostrano più affinità con l'uno o con l'altro di questi campi¹¹.

Il populismo può essere pertanto definito come quella mentalità che, individuando il popolo come una totalità organica artificialmente divisa da forze ostili, attribuisce ad esso naturali qualità etiche e ne contrappone il realismo, la laboriosità e l'integrità all'ipocrisia, all'inefficienza e alla corruzione delle oligarchie politiche, economiche, sociali e culturali, rivendicandone il primato come fonte di legittimazione del potere, al di sopra di ogni forma di rappresentanza e di mediazione¹². Volendo ricostruire un modello di popolo proprio dei populismi non ci si trova davanti ad un modello unico, ma piuttosto ad alcune caratteristiche ricorrenti e comuni alle diverse forme di populismo. Innanzitutto, il popolo diventa il depositario di tutte le virtù - laboriosità, onestà, spirito di sacrificio - in contrasto coi vizi delle classi dirigenti. Esso rappresenta il mito della "società civile" sana in opposizione alle dinamiche malate e corrotte della politica, si tratta di un popolo coeso e fatto di "gente comune" dotata di un generico buonsenso e di etica del lavoro, di anonimi eroi quotidiani, di "persone normali", di "uomini qualunque" oppressi dai potenti corrotti. Il populismo tratteggia una comunità coesa, una totalità organica della quale si valorizzano, in modo illusorio, "l'unità, l'omogeneità e l'unicità"¹³. Il populismo, dunque, non come ideologia in quanto non presenta caratteri di sistematicità né "libri sacri" che definiscano i comportamenti da tenere o interpretino il mondo in base a leggi e previsioni, e non come solo stile politico, ma come mentalità caratterizzata essenzialmente dall'attribuzione di qualità etiche naturali al popolo che ne fanno l'unica fonte di legittimazione del potere, dall'opposizione di tali qualità ai vizi delle oligarchie dominanti e dalla diffidenza verso ogni forma di mediazione e rappresentanza¹⁴.

Come fa notare Tarchi, una costante della storia repubblicana italiana è la sfiducia nei confronti delle istituzioni, ma questo potenziale latente non emerge sino agli anni Settanta a causa di quattro fattori principali che permettono la tenuta del sistema: il forte controllo dei partiti di massa sulla società; il diffuso clientelismo; il sostegno della Chiesa cattolica alla Democrazia Cristiana; il timore del ceto medio nei confronti del comunismo¹⁵. Saranno la crescente delegittimazione del sistema accelerata dalle inchieste di Tangentopoli, la caduta dei vincoli internazionali, l'indebolimento del consociativismo clientelare interno e l'emergere della trasversalità della corruzione rispetto all'asse destra/sinistra a favorire la "convincione tanto diffusa quanto ipocrita in base alla quale l'Italia sarebbe un paese a due facce nettamente distinte, in cui la società politica, corrotta e sleale, è responsabile di tutti i guasti, le arretratezze, le ingiustizie, le disfunzioni di cui la società civile, operosa e onesta, è la vittima incolpevole"¹⁶. Come fa notare Casadei, se il populismo generalmente si afferma come reazione a crisi che possono essere legate agli assetti politico-istituzionali (ad

¹⁰ Ivi, pp. 51 e 71.

¹¹ A. Muratore, "Le nuove rotte del populismo: parla Marco Tarchi", in *Interviste, Osservatorio Globalizzazione, Progetto Italia*, 23 Maggio 2019, consultabile all'indirizzo: <http://osservatoriogloballizzazione.it/progetto-italia/le-nuove-rotte-del-populismo-marco-tarchi/>

¹² M. Tarchi, *Italia populista...*, cit., p. 77.

¹³ Ivi, p. 58.

¹⁴ A. Muratore, "Le nuove rotte...", cit.

¹⁵ M. Tarchi, *Italia populista...*, cit., p. 205.

¹⁶ Ivi, p. 236.

esempio il crearsi di un vuoto nel sistema della rappresentanza politica), a processi di natura socioeconomica (ad esempio la crisi del welfare) o alla legittimità dell'intero sistema politico (messa in crisi, ad esempio, dal dilagare della corruzione), nel contesto italiano le tre crisi sembrano oggi cumularsi come mai era stato finora nella storia repubblicana¹⁷. Lo stesso autore fa riferimento alla trasversalità del populismo affermando che al di là dei richiami retorici alle possibilità della rete e della partecipazione attiva per superare la crisi della rappresentanza¹⁸, ciò che è andato consolidandosi è, in realtà, il diffondersi di un approccio populista attraverso l'intera arena politica, una sorta di virus "che attira nel vortice dell'escalation manichea, in gradi diversi, tutti coloro che vi partecipano"¹⁹. La convergenza attorno ai temi e agli stili argomentativi populistici, nell'odierna politica italiana, fa pensare che quella che sino a qualche tempo fa "era considerata un po' da tutti una patologia dei sistemi democratici rappresentativi sia diventata ormai una loro componente fisiologica"²⁰, con cui sia gli elettori, sia i partiti e i movimenti, sia gli studiosi della politica, volenti o nolenti, stanno abituandosi a convivere²¹. Come ha fatto opportunamente notare Claudio Martinelli, "gli scontri tra le forze politiche si sono accentuati e incarogniti, in ordine al linguaggio, al modo di rapportarsi nei confronti dell'opinione pubblica, ai comportamenti degli esponenti dei partiti sulla scena mediatica, con un generalizzato accantonamento della razionalità a favore del sensazionalismo delle affermazioni stentoree"²². A venire meno sono i grandi progetti collettivi mentre ad affermarsi è una "politica dai tempi brevi", quasi fulminea, che insegue la battuta a effetto, il colpo del k.o. "come nella boxe"²³, la frase funambolica che può essere consegnata a un tweet²⁴. Non si tratta di mera questione stilistica, perché mentre la sfera pubblica conosce processi di profondo degrado, ciò di cui si sancisce l'urgenza "sono risposte immediate alle volontà popolare"²⁵. La definizione di populismo introdotta da Tarchi ci consente di notare come il populismo potrà presentarsi anche come mero stile politico, utilizzato strumentalmente da attori che non condividano interamente la forma mentis populista. In questo senso bisogna leggere, secondo Tarchi, il populismo di Matteo Renzi che consapevolmente ha fatto ricorso ad un registro stilistico caratterizzato dall'uso della retorica, delle parole d'ordine e degli atteggiamenti populistici, ma che non deriva da una mentalità integralmente populista. Renzi non ha potuto essere populista fino in fondo perché della classe politica e dell'establishment fa parte da sempre e a pieno titolo, pur cercando di nascondere attraverso la retorica della "rottamazione". Con Renzi, fa notare Casadei, il campo che dovrebbe essere del centrosinistra o, addirittura, della sinistra si appropria dello stile populista, e in parte anche dei suoi contenuti²⁶. Con Renzi ci troviamo dinanzi a un politico di lunghissimo corso, nonostante la giovane età, che si è formato alla vecchia scuola partitica e che grazie a essa ha ottenuto le sue prime nomine e i suoi primi successi, ma che, attentissimo alle regole del marketing, attinge a piene mani al repertorio del populismo, ai suoi luoghi comuni e al suo

¹⁷ T. Casadei, "Tempi brevi della politica e populismo dilagante: il caso italiano", in F. Biagi e G. Ferraro (a cura di), *Populismo, democrazia, insorgenze. Forme contemporanee del politico*, Il Ponte, Anno LXXII n. 8-9, agosto-settembre 2016, p. 159.

¹⁸ T. Casadei, "Il mito del «popolo della rete» e le realtà del capo. Nuove tecnologie e organizzazioni politiche nel contesto italiano", in *Diritto pubblico comparato europeo*, 3, 2015, pp. 879-902.

¹⁹ L. Zanatta, "Il populismo. Sul nucleo forte di un'ideologia debole", in *Polis*, 2012, pp. 263-292.

²⁰ M. Tarchi, *L'idea populista. Dal qualunquismo ai girotondi*, Bologna, il Mulino, 2003, p. 207.

²¹ T. Casadei, "Tempi brevi...", cit., pp. 159-160.

²² C. Martinelli, "La teoria elitista della democrazia come risposta alla crisi del partito politico", in *Diritto pubblico comparato europeo*, 3, 2015, pp. 903-920.

²³ O. Calabrese, *Come nella boxe: lo spettacolo della politica in TV*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

²⁴ Cfr. S. Spina, *Openpolitica: il discorso dei politici italiani nell'era di twitter*, Milano, Franco Angeli, 2012.

²⁵ T. Casadei, "Tempi brevi...", cit., p. 161.

²⁶ Ivi, p. 162.

lessico²⁷. L'adesione renziana ad un registro linguistico populista si palesa, per citare alcuni esempi, col ricorso all'appellativo di "professoroni" a intellettuali e docenti universitari che si permettono di criticare i suoi progetti di riforma, a quello di "perditempo" per i tecnici del parlamento che contestano i suoi calcoli sui costi di un provvedimento, o ancora all'uso dell'espressione "alla faccia dei gufi!" ogni volta che ha superato un momento di difficoltà o in cui si trova impegnato in uno scontro dialettico con chi la pensa diversamente dal suo governo. Un linguaggio che testimonia una certa presenza di accenti e approcci populistici, nonché di modalità tipiche dell'antipolitica. A Renzi viene anche imputata una "logica di potenziamento del potere del capo"²⁸ associata a una visione negativa del pluralismo tacciato costantemente come sterile o addirittura dannoso "gioco delle correnti" e l'appello a una fiducia non nelle procedure che conducono a buone e ponderate decisioni ma nelle doti personali del capo²⁹. Ma secondo l'analisi di Casadei ad essere espropriato, di fatto, della sovranità è il popolo, il fulcro dell'organizzazione costituzionale, al quale si sostituisce la forza dei pochi o dell'uno³⁰. Dunque, dal punto di vista del populismo come mentalità, si può affermare che Renzi, inaugurando una tattica che è probabilmente destinata a fare proseliti, parla il linguaggio dei populistici nelle sedi istituzionali, facendone paradossalmente uno strumento dell'élite per prendere in contropiede i contestatori³¹.

Nell'attribuire a Renzi caratteristiche populistiche a livello di mero stile politico, senza condivisione alcuna della forma mentis populista, però si rischia di considerare proprio Renzi come l'iniziatore di dinamiche populiste a sinistra, cosa che in realtà non risponde alle reali dinamiche di interazione tra le sinistre e il populismo. Se ad oggi gran parte degli studiosi coglie la trasversalità del populismo nell'asse destra/sinistra, il populismo nei mass media italiani è stato ed è ancora principalmente correlato alla destra politica, sovente non senza una funzione di delegittimazione politica e di annunciazione del rischio democratico e di involuzione autoritaria³². Il populismo come confine estremo della democrazia rappresentativa, il populismo che quando diventa potere di governo rappresenta il rischio di un'uscita dalla democrazia e dall'ordine costituzionale³³. Una correlazione inoltre, quella tra populismo e destra politica, che ha talvolta portato a confondere sovranismo e populismo come se si trattasse di un unico fenomeno. Come fa notare Tarchi, invece i due fenomeni vanno tenuti distinti, in quanto, ad esempio, ai populistici interessa molto di più che la politica – di cui solitamente hanno un'immagine molto negativa: se lo ritenessero possibile, ne farebbero volentieri a meno, sostituendone le istituzioni con forme di autogoverno – risponda alle necessità,

²⁷ Sulle componenti stilistiche populiste di Renzi si vedano: M. Prospero, *Il nuovismo realizzato. L'antipolitica dalla Bolognina alla Leopolda*, Roma, Bordeaux, 2015; D. Allegranti, *Matteo Renzi. Il rottamatore del Pd*, Firenze, Vallecchi, 2011; D. Allegranti, *The Boy. Matteo Renzi e il cambiamento dell'Italia*, Venezia, Marsilio, 2014.

²⁸ Cfr. F. Bordignon, *Il partito del capo. Da Berlusconi a Renzi*, Santarcangelo di R. (RN), Maggioli, 2013; F. Bordignon, "Matteo Renzi. A «Leftist Berlusconi» for the Italian Democratic Party", in *South Eur. Soc'y & Pol.*, 1, 2014, pp. 1-23; G. Pasquino e F. Venturino, *Il Partito democratico secondo Matteo*, Bologna, Bononia University Press, 2014.

²⁹ T. Casadei, "Tempi brevi...", cit., pp. 163-164.

³⁰ Ivi, p. 167.

³¹ F. Chiapponi, "Il populismo 2.0. Note preliminari sulla "leadership" e sul modello organizzativo del Movimento 5 Stelle", in *Quaderni piacentini*, 3, 2012, p. 370.

³² W. Veltroni, "Non chiamiamoli populistici: contro questa destra estrema è l'ora di una nuova sinistra", in *La Repubblica*, 29.8.2018; G. Carotenuto, "Scalfari: Salvini vuole la dittatura. Di Maio? Finge di stare a sinistra", in *Il Giornale.it*, 10.4.2019.

³³ N. Urbinati, "Il populismo come confine estremo della democrazia rappresentativa. Risposta a McCormick e a Del Savio e Mameli", in *MicroMega Il Rasoio di Occam*, 16.5.2014, in linea: http://ilrasoiiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2014/05/16/il-populismo-come-confine-estremo-della-democrazia-rappresentativa-risposta-a-mccormick-e-a-del-savio-e-mameli/?refresh_ce.

alle aspettative e agli umori del popolo e quindi ai loro occhi una buona, efficiente e corretta amministrazione sarebbe sufficiente. Certo, non vorrebbero essere governati da poteri finanziari o altri blocchi di potere incontrollabili, ma chi esprime una vera mentalità populista non guarda con favore ad un rafforzamento dei vertici politici come avviene nel campo sovranista: lo stesso forte attaccamento al leader che è tipico dei seguaci dei movimenti populistici è dovuto al fatto che in lui vedono non il capo onnipotente ma un loro ventriloquo, che tale deve rimanere³⁴.

Se da un lato, dunque, la sinistra politica italiana nel suo messaggio politico ed elettorale ha sempre messo in guardia dal pericolo populista inteso come “virus della democrazia”, occorre chiedersi, considerando anche gli appunti populistici mossi a Renzi, quale sia il suo rapporto col populismo. Partendo dalla attualità non si può non rilevare il ruggente titolo dell’articolo di Linkiesta, “Come battere Lega e Cinque Stelle? Ecco il populismo di sinistra”, nel quale si perpetua una certa confusione tra populismo e sovranismo nello spiegare che “finora il populismo è stato associato alla destra perché le richieste della popolazione di maggiore sovranità sono state ascoltate solo da movimenti di destra”. L’articolo annuncia, non senza un certo entusiasmo, la presentazione del libro manifesto della politologa belga Chantal Mouffe, *Per un populismo di sinistra*³⁵, e declina la necessità di un movimento che vada oltre i partiti socialdemocratici e crei una contro narrazione patriottica ed emotiva rendendo le istituzioni più democratiche³⁶. Nel 2018 Caputo, sul giornale comunista online la Città futura, si interroga se sia possibile un populismo di sinistra e se sia necessario per tornare a vincere. Sin dalle prime righe dell’articolo emerge un ragionamento che appare tradizionalmente marxista, con la presenza di una forte ideologia che non è certamente un elemento tipico del populismo: “Quello di Salvini è esplicitamente un populismo di destra, di stampo essenzialmente sciovinista, che contrappone il popolo italiano – occultando così le contraddizioni al suo interno fra le diverse classi sociali – agli stranieri immigrati. In tal modo nasconde la contraddizione oggettiva fra l’interesse dei capitalisti a sfruttare la forza-lavoro, per estrarre il massimo plus-valore, e l’esigenza dei salariati di minimizzare tale sfruttamento”³⁷. Ciò che, nel quadro di questo contributo, però risulta interessante è la chiara identificazione di un bisogno di populismo per tornare a vincere, dove il populismo appare più concepito come un mezzo e non come una mentalità. La sinistra politica italiana sembra palesare un certo complesso elettorale³⁸ che la spinge verso la ricerca di uno stile populista concepito come scorciatoia funzionale al consenso, ma in realtà lontano dalla mentalità populista.

Sebbene l’auspicio di un ricorso al populismo sia ancora piuttosto circoscritto all’interno delle varie anime della sinistra italiana, certamente dal punto di vista politologico tale dinamica, fosse anche centrata sul semplice richiamo stilistico e linguistico, non può non apparire di rilievo per un’area politica, quella appunto delle sinistre, accusata talvolta di essere “demofobica” e di “avere perduto

³⁴ A. Muratore, “Le nuove rotte...”, cit.

³⁵ Bari, Laterza, 2018.

³⁶ Linkiesta, “Come battere Lega e Cinque Stelle? Ecco il populismo di sinistra”, in *Linkiesta*, 27.2.2019, in linea: <https://www.linkiesta.it/it/article/2019/02/27/come-battere-lega-e-cinque-stelle-ecco-il-populismo-di-sinistra/41237/>

³⁷ R. Caputo, “È possibile un populismo di sinistra?”, in *la Città futura*, 23.6.2018, in linea: <https://www.lacittafutura.it/editoriali/e-possibile-un-populismo-di-sinistra>

³⁸ L. Ricolfi, *Perché siamo antipatici? La sinistra e il complesso dei migliori prima e dopo le elezioni del 2008*, Milano, Longanesi, 2008; P. Mecarozzi, “Fausto Bertinotti: “Se la sinistra teme di andare alle elezioni, allora non esiste più”, in *Linkiesta*, 23.8.2019, in linea: <https://www.linkiesta.it/it/article/2019/08/23/fausto-bertinotti-crisi-di-governo-salvini-pd/43290/>; M. Gervasoni, “Un classico della sinistra: il terrore del voto”, in *nicolaporro*, in linea: <https://www.nicolaporro.it/un-classico-della-sinistra-il-terrore-del-voto/>.

ogni connessione sentimentale e ogni rapporto materiale e immateriale con il popolo, verso il quale provano un sentimento di pura idiosincrasia (peraltro sempre più palesemente ricambiato)”³⁹. In realtà alcuni contatti tra la sinistra politica italiana e la prassi e il linguaggio populista sono rintracciabili ben prima dell’esperienza Renzi e degli entusiasmi destati dal saggio della Mouffe, che sembra aver indicato una nuova speranza a sinistra nell’azione di ricerca di un consenso popolare. Se nel 1993 in Italia assistiamo, all’interno del clamore mosso da Mani Pulite, alla nascita del cosiddetto “popolo dei fax”, ossia di quei cittadini indignati che inviano fax alla Procura di Milano e alle redazioni dei giornali per esprimere solidarietà al pool di Mani Pulite e per manifestare il proprio disgusto verso i politici con la parola d’ordine “vergogna”, non possiamo comunque, aldilà di una analisi a posteriori su quali partiti abbiano beneficiato dell’azione del pool milanese, classificare tale fenomeno come di sinistra, ma piuttosto trasversale nell’asse destra/sinistra. Non ci sono, invece, dubbi che il fenomeno dei *girotondini* vada iscritto nell’alveo della sinistra. Nel 2002 la memoria di Tangentopoli era ancora fresca, il governo in carica era presieduto da Silvio Berlusconi, una parte della sinistra italiana, spiazzata dalla situazione politica e dai risultati elettorali, per sostenere i giudici di Milano, appellati da Berlusconi come “toghe rosse”, indisse appunto manifestazioni nella forma di girotondi, ideati da figure di intellettuali come Nanni Moretti, Roberto Vecchioni, Francesco Pardi, Paul Ginsbourg e Ottavia Piccolo, per sostenere “la democrazia in pericolo” e richiamare “la gente più sana del Paese”, definita anche come “ceto medio riflessivo”, alla difesa democratica⁴⁰. I principali slogan di questo movimento: “Giro-giro-tondo abbiamo toccato il fondo”, “Resistere resistere resistere” e “la giustizia è uguale per tutti”. Se il registro linguistico può essere accostato al populismo, il *movimento dei girotondi* evidenzia però un distacco ben marcato dalla fede incrollabile che il popolo diventi depositario di tutte le virtù in contrasto coi vizi delle classi dirigenti tipico della mentalità populista. Al contrario il *movimento dei girotondi* è animato e ideato da persone facenti parte della élite culturale del paese e da professori universitari e si contraddistingue per il richiamo ad una sola parte del corpo elettorale, quel “ceto medio riflessivo” non affetto dagli “abbagli del berlusconismo”. Se dunque il linguaggio potrebbe essere visto anche come di registro populista, ci troviamo davanti ad un fenomeno ben lontano da ogni mentalità populista. La non accettazione del risultato elettorale che premia Silvio Berlusconi segna un distacco, che perdurerà per anni e in parte anima anche il presente politico, delle sinistre dalla fede nel popolo e porta ad un atteggiamento opposto a quel riconoscimento di qualità etiche naturali al popolo che ne fanno l’unica fonte di legittimazione del potere. Dunque, ci troviamo davanti ad un movimento che, pur avendo tratti di stile connotabili come populistici, si oppone in modo netto al populismo inteso come mentalità. I richiami della Mouffe ad un populismo di sinistra o delle sinistre sembrano difficilmente realizzabili in Italia se le sinistre italiane non sposeranno il punto determinante della mentalità populista che consiste nel riconoscimento del popolo come unica fonte di legittimazione del potere, altrimenti la portata del populismo di sinistra verrebbe limitata, al massimo, al populismo come stile o al linguaggio populista come registro funzionale al convincimento e al consenso. Cioè ben lontano da ciò che dobbiamo intendere come populismo. Non a caso Luciano scrive: “c’è un populismo arruffato e c’è un populismo pettinato. Un populismo rabbioso e un

³⁹ D. Fusaro, *Populismo e “demofobia”, ovvero dove destra e sinistra si incontrano*, in *FQ Blog*, in linea: <https://www.ilfattoquotidiano.it/2019/09/19/populismo-e-demofobia-ovvero-dove-destra-e-sinistra-si-incontrano/5463027/>. Cfr. D. Fusaro, *Globalizzazione. La lotta di classe al tempo del populismo*, Milano, Rizzoli, 2019.

⁴⁰ A. Momigliano, “Storia tragica e grottesca dell’indignazione popolare in Italia”, in *Rivista Studio Lettera*43, 26.9.2018, in linea: <https://www.rivistastudio.com/indignazione-popolare-storia/>; R. Quartana, *Il bello della sinistra. Dai girotondi alla rivoluzione in franchising*, San Cesario di Lecce, Manni editori, 2005.

populismo perbenista”⁴¹. Se un aggettivo mal si sposa con la stessa intima natura del populismo è proprio quello di “perbenista” attribuito al presunto populismo di sinistra.

Un'altra tematica interessante da prendere in esame in relazione al rapporto tra sinistre e populismo è quella dell'estensione del diritto di voto ai sedicenni. Se in un certo senso la proposta di riforma costituzionale avanzata da Enrico Letta⁴² potrebbe essere considerata di tipo populista, bisogna notare che essa sembra però più vicina alla “rottamazione” renziana che al “vaffa” grillino o alla “ruspa” salviniana. La si innesta, infatti, con una certa strumentalità elettorale sul successo riscosso da quello che viene definito “gretismo”⁴³ e dal trarre la deduzione, in base alla adesione giovanile di massa agli scioperi ambientalisti, “che ci siano canuti e compassati sessant'anni del tutto immeritevoli (se di merito stessimo parlando) del diritto di voto, per ignoranza o stoltezza, e invece vispi e brufolosi sedicenni molto più saggi della loro età”⁴⁴. Anche in questo caso il tentativo, seppur considerato da alcuni analisti e politologi come di stampo populista, appare piuttosto correlato alla ricerca e al recupero del un consenso elettorale piuttosto che alla attribuzione di virtù etiche al popolo. Relativamente alla crescente attenzione sul tema dei cambiamenti climatici e dell'inquinamento globale alla quale ha contribuito la visibilità della giovane Greta Thunberg, che in pochissimo tempo, con una intensa azione social e mediatica, ha trasformato il rischio della fine del pianeta nell'argomento ovunque più dibattuto, tanto da portare nelle piazze italiane oltre un milione di persone delle quali la maggioranza di studenti, occorre però fare alcune riflessioni in relazione col fenomeno populista. Aldilà dell'entusiasmo generato nelle sinistre italiane da tale fenomeno occorre comprendere le ragioni di tale mutamento e di tale crescita di attenzione. Interessanti in merito sono le considerazioni di Alessandro Volpi. “Greta rappresenta il paradigma della “infantilizzazione” della politica; una definizione che non intende esprimere una valutazione di merito ma soltanto l'indicazione di un metodo. Dopo anni in cui i linguaggi sono stati disarticolati, semplificati, banalizzati, “resi social” e i bambini hanno rappresentato i target di riferimento di un'infinita serie di messaggi, da quelli pubblicitari, profondamente consumistici, fino alla comunicazione politica destinata ad arrivare a tutti, e dunque elementarizzata, era pressoché inevitabile che solo una bambina, in grado di fare appello ad un funzionante lessico diretto, visivo, esplicitamente comprensibile, potesse interpretare un bisogno reale avvertito da milioni di giovani e renderlo credibile”⁴⁵. Se anche si volesse considerare il registro linguistico e di comunicazione del “gretismo” come vicino alle pratiche populiste⁴⁶, in virtù della elementarizzazione, emerge la presenza nelle sinistre italiane di una particolare assunzione che sembra confidare nel fatto che l'ambientalismo sia politicamente di sinistra e non invece distribuito nell'asse destra/sinistra. Convinzione che si traduce in una proposta che resta di tipo elettorale, di allargamento della base

⁴¹ S. Luciano, “Il gretismo è una moda giovanile come i tatuaggi e i Pokemon”, in *Italia Oggi*, in linea <https://www.italiaoggi.it/news/il-gretismo-e-una-moda-giovanile-come-i-tatuaggi-e-i-pokemon-2391630>

⁴² A. Gagliardi, “Voto ai sedicenni, alle urne un milione di giovani in più”, in *ilsole24ore.com*, 30.9.2019.

⁴³ Per “gretismo” si intende quel movimento caratterizzato da una crescente attenzione al tema dei cambiamenti climatici e dell'inquinamento globale al quale ha contribuito la visibilità della giovane Greta Thunberg che in pochissimo tempo, con una intensa azione social e mediatica, ha trasformato il rischio della fine del Pianeta nell'argomento ovunque più dibattuto, tanto da portare in piazza, in Italia, oltre un milione di persone.

⁴⁴ S. Luciano, “Il gretismo...”, cit.

⁴⁵ A. Volpi, “Greta Thunberg e quella “frattura sui comportamenti” che ha seppellito il Novecento”, in *Altreconomia*, 9.10.2019, in linea: <https://altreconomia.it/greta-thunberg-e-quella-frattura-sui-comportamenti-che-ha-seppellito-il-novecento/>

⁴⁶ M. Veneziani, “Populismo formato Greta Thunberg”, in *Panorama*, 13.6.2019, in linea: <https://www.panorama.it/news/politica/populismo-formato-greta-thunberg/>.

elettorale a proprio (presunto) vantaggio, ma appare al momento lontana da ogni mentalità realmente populista. Come fa notare Volpi, il “gretismo” ha un impatto sui comportamenti ed effettivamente potrebbe rappresentare e comportare, col superamento o l’affievolimento dello scontro ideologico, una modifica importante a livello di aggregazione politica. “In quest’ottica la scelta dei comportamenti diventa il discrimine fondamentale, così marcato da indebolire i caratteri della rappresentazione sociale; sono meno rilevanti gli interessi di classe, si affievolisce lo scontro ideologico e gli stili di vita spaccano in due la società, obbligando a elaborare nuove chiavi di lettura e, forse, a immaginare nuove forme di aggregazione politica”⁴⁷. Se dunque al “gretismo” vengono riconosciute effettive potenzialità di ridefinizione dello scenario politico, ciò è vero quanto meno rilevanti diventano gli interessi di classe e il peso delle ideologie, ossia più ci si avvicina ad una struttura di tipo populista, nella quale il popolo protegge sé stesso e il suo ambiente con uno scatto di responsabilità che incarna le sue virtù etiche. Situazione questa che però appare, al momento, ben distante e distinta da strategie di mero allargamento del consenso elettorale praticate a sinistra che non sembrano avere contatto con quella mentalità che è la radice più intima del populismo.

In ultima analisi è utile prendere brevemente in esame anche un’altra tematica cardine del discorso politico italiano, quella della gestione dei flussi migratori e dell’immigrazione, in modo da chiarire ulteriormente il rapporto tra sinistre e populismo. Emblematico dell’attuale dibattito politico a sinistra sul tema è l’articolo di Postiglione, “Del perché il popolo è razzista e la sinistra non lo rappresenta più”, nel quale si analizzano i dilemmi del posizionamento politico delle sinistre rispetto al tema delle migrazioni. Dilemma ben espresso dalla seguente fotografia della situazione. “La prima vittima di questo clima xenofobo è proprio la sinistra: se resta fedele ai propri valori d’accoglienza, è accusata di buonismo, di non badare adeguatamente alla sicurezza e di favorire gli stranieri sugli italiani. Se approccia il tema migrazione secondo un paradigma securitario, è accusata di autoritarismo”⁴⁸. Da anni le sinistre italiane hanno un chiaro posizionamento politico rispetto all’immigrazione che si basa sia sul principio di accoglienza umanitaria sia sulla fiducia nella possibilità di costruire una società multietnica. Posizioni difformi da tale visione, come ad esempio quella di Marco Rizzo, segretario generale del Partito Comunista, sono state bollate in senso dispregiativo come “sovranoismo di sinistra” o “rossobrunismo”⁴⁹. La posizione di Rizzo riassumibile in una dichiarazione, “nei processi migratori si crea un esercito industriale di riserva per abbattere in un sol colpo i diritti dei lavoratori autoctoni”⁵⁰, appare del tutto inaccettabile per gli altri partiti della sinistra e del centro-sinistra. La narrazione politica prevalente delle sinistre italiane sul fenomeno dell’immigrazione consiste nell’identificazione di pulsioni xenofobe nel popolo che,

⁴⁷ A. Volpi, “Greta Thunberg...”, cit.

⁴⁸ A. Postiglione, “Del perché il popolo è razzista e la sinistra non lo rappresenta più”, in *Huffpost*, 19/06/2015, in linea: https://www.huffingtonpost.it/alessio-postiglione/popolo-razzista-sinistra-non-rappresenta-piu_b_7610404.html

⁴⁹ Partito Comunista dei Lavoratori, “Salvini applaude Rizzo sui migranti”, in *Prima Pagina – Partito Comunista dei Lavoratori*, 6.1.2019; M. Madonia, “Perché in Italia comunisti e fascisti si sono uniti nel nome del sovranismo?”, in *The Vision*, 24.1.2019, in linea: <https://thevision.com/politica/pc-casapound-sovranoismo/>; R. Scafuri, “E Salvini si ritrova a sorpresa alleato dei super comunisti”, in *Il Giornale*, 30.9.2018; F. M. Bassano, “Il rossobrunismo e l’Italia”, in *Moked il portale dell’ebraismo italiano*, 5.07.2019, in linea: <http://moked.it/blog/2019/07/05/il-rossobrunismo-e-litalia/>. Sull’uso delegittimante del lessema “rossobruno” si veda, tra gli altri: M. L. Andriola, “Psicosi rossobruna”, in *paginauno*, 26.2.2019, in linea: <https://sinistrainrete.info/politica/14453-matteo-luca-andriola-psicosi-rossobruna.html>.

⁵⁰ www.ilpartitocomunista.it, “Marco Rizzo: “I migranti servono per eliminare i diritti””, in *affaritaliani.it*, 27.4.2015, in linea: <http://www.affaritaliani.it/politica/migranti-marco-rizzo-364714.html>; M. Madonia, “Perché in Italia...”, cit.

incentivate dall'offerta populista, metterebbero a rischio la struttura democratica del paese⁵¹. Al popolo viene generalmente attribuito un irrazionalismo xenofobo pericoloso o una incapacità di resistere alla seduzione del populismo di destra, col risultato che la rappresentazione del popolo nelle sinistre, per quanto riguarda la tematica delle migrazioni, sfocia in una accusa di mancanza di capacità di comprensione se non anche di egoismo e disumanità. Siamo in questo caso chiaramente ben lontani da ogni adesione ad una mentalità populista.

Concludendo la presente analisi si può affermare che l'auspicio della Mouffe per un populismo di sinistra non sembra ad oggi trovare ancoraggio nelle scelte politiche delle sinistre italiane. Se da un lato si assiste talvolta all'adozione di un linguaggio e di uno stile populista, esso appare però funzionale a politiche del consenso e risponde al potenziamento della rappresentanza parlamentare ed istituzionale senza riscontrare la presenza di una mentalità populista caratterizzata dalla fiducia nelle virtù etiche del popolo. In parte nella prima fase dell'ascesa politica nazionale di Renzi tale strategia si è dimostrata funzionale al contenimento della crescita elettorale del Movimento 5 Stelle, ma ad oggi tale strumentalità appare nella sua evidenza anche alla luce dell'impossibilità di spendere nuovamente il "nuovismo" di matrice renziana. In taluni esponenti delle forze del centro-sinistra e delle sinistre sembra ancora applicarsi quel meccanismo per il quale, una volta compreso il successo dei populismi, basti riprodurre le forme linguistiche e stilistiche per ottenere il medesimo risultato elettorale. Gli entusiasmi per la proposta della Mouffe potrebbero, dunque, restare semplicemente tali se la strada intrapresa resterà quella del mero esercizio stilistico. Del resto nelle sinistre italiane, oltre a questa prospettiva di un populismo esclusivamente linguistico e strumentale, è sempre molto forte la componente di coloro che oppongono un radicale rifiuto del populismo inteso come pericolo per la democrazia. Indubbiamente, quello del populismo di sinistra, resta un tema da tenere in considerazione da parte del ricercatore, ma ad oggi le sinistre italiane appaiono ancora piuttosto ancorate all'idea di "ceto medio riflessivo" e ad un concetto di "gente più sana del Paese" e restano consapevolmente ben distanti, se non ostili, da quella fede nelle virtù innate del popolo, il cui primato, quale fonte di legittimazione dell'azione politica e di governo, viene ampiamente rivendicato dal populismo.

⁵¹ G. Fioroni, "Populisti e sovranisti, l'asse del male antieuropeo", in *Huffpost*, 29.07.2018, in linea: https://www.huffingtonpost.it/giuseppe-fioroni/populisti-e-sovranisti-lasse-del-male-antieuropeo_a_23491652/; F. Miraglia, "Le ragioni dell'antirazzismo nell'era della xenofobia politica", in *Il Manifesto*, 08.10.2019; N. Barattini, "Italia carogna. L'Italia del razzismo, la crisi della sinistra, gli attacchi sui social e le telefonate a Salvini. Abbiamo incontrato Gad Lerner", in *Luz*, in linea: https://luz.it/spns_article/gad-lerner-intervista/.

GLI INIZI DEL POSTMODERNO (?): LA PROSPETTIVA REGIONALISTA E LA CENTRALITÀ DI TRIESTE

Balázs Fűzfa

Università degli Studi di Budapest “Eötvös Loránd”

fuzfa.balazs@sek.elte.hu

L'Europa Centro-Orientale è uno spazio spirituale virtuale, che dal punto di vista concettuale riceve ben di rado un determinato perimetro, mentre è un fattore esistente e fortemente produttivo dal punto di vista delle sue caratteristiche spirituali, nelle opere, nella cultura e nelle comunità culturali, nel suo universo di interconnessioni: queste sue possibilità, grazie ad alcuni spesso inattesi successi – culturali, letterari – di straordinaria portata, e non soltanto in virtù di questi ultimi, si fanno apprezzare nel modo e nella misura in cui l'estraneo che in questo spazio si nasconde, e la propria peculiarità che nell'estraneo si cela, lo portano a prendere coscienza della propria complessità.¹

Prima di tutto devo qui sottolineare che l'ipotesi da cui parto è chiaramente arbitraria e di natura sperimentale.

Secondo il mio punto di vista, il carattere dirimente e determinante, sia per la storia che per il presente della letteratura, può essere il concetto di “regionalità”, da me usato in questo breve saggio nel suo significato più ampio, e più ristretto. Alcune tendenze delle scienze letterarie – specialmente negli ultimi decenni – si sono occupate e si occupano con attenzione precipua della differenziazione ulteriore delle letterature nazionali, sia dal punto di vista della subalternità, che da quello della primarietà, della supremazia. Questo ha fatto sì che nascessero e/o si affermassero, soprattutto negli anni Ottanta e Novanta del secolo scorso, alcune notevoli e ormai imprescindibili teorie interpretative in seno (anche) alla critica letteraria, quali l'ottica postcolonialista, la critica femminista, oppure la prospettiva eco-critica. Sono prospettive che, pur sorgendo dal fertile terreno delle tendenze poststrutturaliste (psicoanalisi, decostruzionismo, estetica della ricezione, etc.), si sono dirette, per quanto riguarda le loro ottiche analitiche, verso un corpus ben più (de)limitato – rispetto alle tendenze precedenti – di fenomeni letterari. Corpus che, del resto, era di per sé messo in stretta relazione con una modalità ben precisa della vita sociale, così da indicare chiaramente una differenza specifica, passando attraverso la quale si poteva edificare una rete analitica autonoma (femminismo, coscienza ecologica, etc.).

Le “letterature regionali” quindi, in un certo qual modo sono sempre state presenti nel campo d'indagine – e d'interesse – principale della critica letteraria, anche se per quanto riguarda la definizione delle stesse, si può parlare di una certa, chissà quanto apparente, insicurezza. Sembra quasi che non sia stato giudicato sufficiente, come materiale necessario a che esse potessero aspirare alla costituzione di un corpus autonomo, quanto offerto dalle coordinate regionali, dagli usi popolari o da qualsiasi altro principio di organizzazione su più livelli. Usiamo il concetto di “letteratura

¹ Fried István, *Tézisek Kelet-Közép-Európáról (Tesi sull'Europa Centrorientale)*, in Id., *Bolyongás a kelet-közép-európai irodalmi labirintusban (Vagabondaggio nel labirinto della letteratura europea centrorientale)*, Lucidus, Budapest 2014, 33.

regionale” nella sua accezione più ristretta, proprio perché non siamo abbastanza audaci da poterla definire più precisamente. Forse perché ci sembra che non suoni abbastanza “scientifica”?

Negli ultimi decenni è emersa la questione relativa ad un ruolo di maggiore importanza e profondità che dovrebbe (o potrebbe) avere la regionalità nell’evoluzione della storia della letteratura (del lavoro degli storici della letteratura), rispetto a quello che penseremmo ad un primo approccio. Ciò vuol dire che non sono soltanto le circostanze relative alla nascita di un’opera (al suo svolgimento) o di un autore, a definire e determinare il carattere di regionalità, ma sono le opere stesse a poter disporre di precisi caratteri estetici che 1) o possono aver avuto origine soltanto in un determinato luogo, 2) oppure hanno avuto bisogno, perché potessero vedere la luce, della disponibilità, da parte dell’autore, di un sistema adeguato di conoscenza e relazionalità che nella sua referenzialità si potesse applicare al dato luogo.

Secondo quanto da me ipotizzato, negli anni ‘20 del Novecento esiste una macroregione letteraria, che va dai luoghi legati a Rilke (Duino) e Joyce (Trieste), passando per la Szombathely di Joyce e la Kőszeg di Ottlik, fino alla Vienna di Musil e alla Praga di Kafka, seguendo una linea che è parallela alla via dell’Ambra; una macroregione che è stata in grado di dare origine al primo modello degli strumenti poetici della modernità letteraria, con le grandi opere che su questa linea sono nate (*Elegie duinesi*, *Ulisse*, *L’uomo senza qualità*, *Il processo*, etc.).

L’analisi dei motivi del romanzo *Scuola sulla frontiera* di Ottlik², che possono essere messi in relazione con la questione della regionalità – e quindi con la macroregione che prendo come punto di riferimento e prospettiva di analisi – mette in chiara evidenza quanto sia importante il golfo di Trieste per l’autore ungherese: abbiamo già sottolineato questo carattere in un altro saggio³, per questo ci limitiamo qui a ricordare che il riferimento geo/topografico, che Ottlik riporta in due forme (generalmente come „Trieszti Öböl”, una volta come „trieszti öböl”) è presente ben dodici volte nell’opera, anzi questa presenza risponde a un criterio di regolarità, poiché sono queste occorrenze ad offrire una sorta di “cornice” al romanzo. La “scuola militare” come motivo, è definita del resto in quanto sita oltre i confini nazionali, per ben due volte nella raccolta di assenze di uno dei personaggi “minori”, Colalto. Ma possiamo aggiungere a questa riflessione anche un altro motivo di regionalità, che vediamo nella citazione dei viaggi dei personaggi, diretti a Budapest passando per Győr, Komárom e Tatabánya, vista l’evidenziazione, nel testo, dei nomi delle stazioni ferroviarie, che vengono infilati in una sequenza recitata dagli allievi come una nenia; a questo fa da chiosa la descrizione, posta alla fine del romanzo, del viaggio in traghetto fino a Mohács. Queste citazioni testuali altamente simboliche, anche se non si inseriscono appieno nella nostra prefigurazione della macroregione che si situa intorno alla Via dell’Ambra (ovvero non ne toccano tutti i punti salienti), pure segnalano la forza significativa (e di creazione di significato) che in questo testo letterario possono avere questi accenni al livello di mappatura geografica.

Partire, andar via, trasferirsi, insomma il complesso *topos* del viaggio, dopo il *Candide* di Voltaire, diviene sempre più importante nella letteratura. Ogni pur minimo movimento, nella *Scuola sulla*

² Edizione in italiano: Géza Ottlik, *Scuola sulla frontiera*, traduzione di Bruno Ventavoli, e/o, Roma 1992. Per un primo approccio all’opera di Ottlik si consigliano le pagine a riguardo di Beatrice Töttössy, *Ungheria 1945-2002. La dimensione letteraria*, Firenze University Press, Firenze 2012, 107-111.

³ Per maggiori informazioni si legga Fúzfá Balázs, *A „Trieszti Öböl” mint szabadság-szimbólum (Il “Golfo di Trieste” come simbolo di libertà)*, in Id., *Kifelé a ködből (Uscendo dalla nebbia)*, Savaria University Press, Szombathely 2017, 26–36.

frontiera, acquista direttamente il senso di una “liberazione”: persino il poter star fuori dal chiuso dell’ambiente convittuale un solo attimo, lasciandosi alle spalle l’isolamento tipico della scuola militare, diventa un’incommensurabile (sensazione di) libertà. Questa connessione simbolica, e le sue implicazioni di significato, diventano particolarmente importanti nella serie di fughe vissute dall’allievo Medve. E quindi ci chiediamo: esiste, nell’*Ulisse* joyciano, un livello semantico più importante di quello del viaggio nello spazio e nel tempo, nello spirito? O del vagare interiore nel *Castello*? E non possiamo dire forse lo stesso anche di quel che si legge nell’*Uomo senza qualità*? Non cominciano forse così, non parlano forse di questo le *Elegie duinesi* di Rilke?

Chi se io gridassi mi udirebbe mai
dalle schiere degli angeli ed anche
se uno di loro al cuore
mi prendesse, io verrei meno per la sua più forte
presenza.⁴

La poesia moderna, nei primi del Novecento, è alla costante ricerca della forma linguistica in grado di esprimere l’incertezza che proprio in quegli anni si affaccia sul mondo, e qui pensiamo soprattutto alla teoria della relatività di Einstein, in un possibile parallelo con l’opera di Rilke e dell’Endre Ady di „Minden Egész eltörött”⁵ (1909); una ricerca che continua con Joyce, nella Trieste più volte citata nella *Scuola* di Ottlik, durante e per mezzo della scrittura dell’*Ulisse* – che in maniera più o meno misteriosa è in relazione con l’Ungheria, più precisamente con la città di Szombathely, da cui provengono, secondo la *fictio* romanzesca, gli ascendenti di Leopold Bloom. Il romanzo di Joyce, del resto, appare solo un anno prima che il già citato Medve, guardando dalla finestra della camerata in cui trovano alloggio gli allievi della *Scuola sulla frontiera*, spinga lo sguardo lontano, fino addirittura a lambire la città stessa di Trieste.

E nel romanzo acquisirà sempre maggiore importanza non soltanto la determinazione delle coordinate geografiche (Kőszeg), ma la stessa vision dello spazio, come per la Vienna citata nell’opera di Musil, fino a diventare un motivo almeno importante quanto quello della “strada di ieri” per Rilke, la Dublino di Joyce, la cava di pietra in Kafka (nella scena finale del *Processo*). Se ci accostiamo con occhio più acuto a questi testi, possiamo accorgerci che questi riferimenti spaziali sono assai prossimi al concetto di cronotopo descritto da Bachtin: tutte le volte che questi parlano di spazio, individuano (anche) segmenti temporali, e tutte le volte che individuano segmenti temporali, lo fanno in spazi e significati spaziali differenti.

La molteplicità di prospettiva e la polifonia testuale sono sicuramente caratteristiche primarie di ogni opera, sebbene sia indubbio che gli elementi spaziali e temporali della poetica sono determinati in maniera tale che “non ci accorgiamo” nemmeno della sovrapposizione, o del passaggio osmotico, tra spazio e tempo dal punto di vista cronotopico.

Detto questo, pensiamo che l’intreccio del romanzo di Ottlik, che si nutre delle esperienze maturate nella scuola militare di Kőszeg in un periodo di tre anni, che a sua volta entra appieno nelle relazioni

⁴ Prima elegia, traduzione di Michele Ranchetti in Rainer Maria Rilke, *Elegie duinesi* (traduzione di Michele Ranchetti e Jutta Leskien), Feltrinelli, Milano 2006, p. 3.

⁵ *Ahi quant’è mozza, ora la Luna, / La notte quanto è deserta e silente, / Quanto son io dolente. / Ahi quant’è mozza, ora la Luna. / Ogni Tutto s’è affranto, / d’ogni foco sol divampan fiammelle / d’ogni amore solo particelle. / Ogni Tutto s’è affranto. / Corre con me un plaustro tristo, / L’orma sua come da un gemito seguìta, / Ch’al cupo silenzio confonde alte grida, / Corre con me un plaustro tristo.* (Traduzione di A.D. Sciacovelli, apparsa in Id., «Kocsi-út az emberélet útjának felén» (Una carriera nel mezzo del cammin di nostra vita), in B. Fűzfa (a cura di), *A tizenkét legszebb Magyar vers. 8. Kocsi-út az éjszakában*, Savaria University Press, Szombathely 2011, pp. 251-6.

temporali con le opere qui citate di Rilke e Joyce, Musil e Kafka, si strutturano alla stessa maniera di (o quantomeno in maniera simile a) questi ultimi, fino a diventare il *precorpus* che nella letteratura ungherese determina il periodo generalmente indicato come “postmoderno”. Oppure, con altre parole, può considerarsi un’opera emblematica del “tardo moderno ungherese”.

Con questa nostra esposizione vorremmo dunque richiamare l’attenzione di chi legge sul fatto che tutte le problematiche che sia dal punto di vista tematico che poetico appaiono in questa macroregione letteraria, anticipando il (post)moderno propriamente detto, sono portatrici dei segni caratteristici dello stesso, ovvero la presenza nei testi di strutture simmetriche e della stessa importanza, a cui si riferisce la disseminazione dei significati, la scomposizione delle sequenze di spazio e tempo, la complicazione (a volte esagerata) delle tecniche narrative, la loro struttura polifonica, la presentazione chiara e cosciente del loro essere narrati e creati come testi strutturati nonché – e soprattutto – la tematizzazione generale nel corpus testuale della problematica della lingua letteraria e della poetica della memoria.

Se volessimo dunque dare una risposta sicura alla questione su quale sia il luogo in cui ha avuto inizio, in Ungheria, il postmoderno dal punto di vista della poetica letteraria, saremo certi di trovarla nella regione della Pannonia occidentale, ben annunciata dalla prospettiva temporale della poesia di Dániel Berzsenyi, integrata dalla ricerca linguistica, dalla prospettiva spazio-temporale della narrazione, composizione, ipertestualità della *Scuola sulla frontiera* di Ottlik Géza, per approdare all’arricchimento apportato dall’opera poetica di Sándor Weöres, sia tematicamente, che per quanto attiene alla sua componente emotiva derivante dallo stretto legame con la regione in questione, infine sottolineando la complessità sinfonica dell’universo lessicale di tutti e tre gli autori, poiché le opere che essi composero, completate dalle componenti linguistiche dell’esperienza (post)moderna, ormai “non soltanto parlano di qualcosa, ma sono esse stesse quel qualcosa.”⁶

6 Dalla lettera di Géza Ottlik a László Gara, pubblicata da József Bende ‘sulla rivista «Vigília», 2002/2, 119.

Bibliografia delle fonti ungheresi e in lingua ungherese

- Az *Alföld című folyóirat különszáma a posztmodernről*. 2003/2 (szerzők többek között: Fried István, Heller Ágnes, Imre László, Kulcsár Szabó Ernő, Parti Nagy Lajos, Szirák Péter).
- A regionalitás problémái az új irodalomtörténeti kézikönyvekben. Beszélgetés a VII. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszus résztvevőivel. *Korunk*, 2011/11, 8–18.
- Bányai Éva 2011. *Leszűkített tér, regionalitás. Térképzetek, névtérképek, határidentitások*. Kom-Press Kiadó, Kolozsvár.
- Faragó Kornélia 2011. *Térrányok, távolságok*. Forum Könyvkiadó, Újvidék.
- Faragó Kornélia 2016. *Idők, terek, intenzitások*. Forum Könyvkiadó, Újvidék.
- Fried István 2002. *A közép-európai szövegüniverzum*. Lucidus Kiadó, Budapest.
- Fried István 2010. *Egy irodalmi régió ábrándja és kutatása*. Lucidus Kiadó, Budapest.
- Fried István 201. *Magyar irodalom(történet)*. Tiszatáj-könyvek, Szeged.
- Fried István 2014. *Bolyongás a kelet-közép-európai irodalmi labirintusban. Egy soknyelvű, sokműveltségű régió „természet”-rajza*. Lucidus Kiadó, Budapest.
- Fűzfa Balázs 2006. „...sem azé, aki fut...” (Ottlik Géza *Iskola a határon* című regénye a hagyomány, a prózapoétika, a hipertextualitás és a recepció tükrében). Argumentum–MTA Irodalomtudományi Intézete (Irodalomtörténeti füzetek), Budapest.
- Fűzfa Balázs 2017. *Kifelé a ködből. Írások Ottlik Géza műveiről*. Savaria University Press, Szombathely.
- Györe Géza 2015. A horvát és a szerb irodalom magyar recepciója. Mutatványoldalak egy készülő bibliográfiából. *Híd*, 2015/5, 27–51.
- Hardi Tamás 2010. *A Duna-térség megalkotása mint fejlesztési lehetőség Közép- és Délkelet-Európában*. <https://kgk.sze.hu/images/dokumentumok/kautzkiadvany2010/hardi.pdf> [2019. 03. 06.]
- Jeney László 2019. *A regionális szintek hierarchikus rendszere*. <https://slideplayer.hu/slide/2091239/> [2019. 03. 06.]
- Kántor Lajos – Láng Gusztáv 1971. *Romániai magyar irodalom 1945–1970*. Könyvkritérium, Bukarest.
- Kántor Lajos – Láng Gusztáv 2018. *Száz év kaland. Erdély magyar irodalmáról*. Bookart, Csíkszereda.
- Láng Gusztáv 1998. *Kivándorló irodalom*. Kom-Press Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár.
- Németh Zoltán 2013. *A szlovákiai magyar irodalom és a posztmodern fordulat*. Esztergom és vidéke, 2013/1, 34–36.
- Németh Zoltán 2014. Hálózatelmélet, kánon regionalitás. *Tiszatáj*, 2014/5 = <http://tiszatajonline.hu/?p=49960> [2019. 03. 06.]
- Görömbei András (szerk.) 2000. *Nemzetiségi irodalmak az ezredvégen*. Kossuth Egyetem, Debrecen.
- Papp Ágnes Klára 2011. Mágikus realista történelem. *Korunk*, 2011/11, 3–7.
- Pomogáts Béla 2005. *Magyar régiók*. Liliium Aurum, Dunaszerdahely.
- Pomogáts Béla 2009. *Régió Európában: a Vajdaság*. Vajdasági Magyar Művelődési Intézet, Zenta. 11–61.
- Pomogáts Béla 2016. *Magyar irodalom – határok nélkül*. Pro Pannónia Kiadói Alapítvány, Pécs.
- Pomogáts Béla 2010. *Regionális irodalom és nemzeti irodalom*. *Várad*, 2010/4 http://epa.oszk.hu/00100/00181/00058/index.php_2409_201004.htm [2019. 03. 06.]



La Via dell'Ambr

(By DI Richard Resch - <http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Bernsteinstrasse.jpg>, Copyrighted free use, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=12050654>)

UN PO' DI STORIA DEGLI ALPINI

Giorgio Blais

Associazione Nazionale Alpini

giorgio@blais.com

Ne è passata di acqua sotto i ponti da quel lontano e fatidico 15 ottobre 1872, data della firma del Regio Decreto che istituiva le prime 15 compagnie alpine e alla quale si fa risalire la nascita del corpo degli Alpini. Altra acqua è passata dall'8 luglio 1919, quando a Milano, terminata la Grande Guerra, venne costituita l'Associazione Nazionale Alpini (ANA), "per tener vivo lo spirito di corpo, per rendere onore alle virtù militari e civili dei soci che ne siano degni, per cementare i vincoli di fratellanza fra gli alpini di qualsiasi grado".

Da quasi 150 anni gli Alpini sono entrati prepotentemente nella vita, nella storia, nella leggenda dell'Italia. Essere alpino ha acquistato un significato particolare. Vuole dire uomo rude e schietto, uomo abituato alla fatica ed ai sacrifici, uomo generoso e portatore di valori semplici ed ideali, la famiglia, la terra, la natura, la Patria. Sugli Alpini si sono costruite leggende e fantasie, canti ed epopee, libri e film. Gli alpini sono circondati da una divertente oleografia, innanzi tutto quel cappello di feltro originale e praticissimo, la penna ben piantata sulla sinistra, molto spesso un fiasco di vino in mano, una manifestazione – unica al mondo! – come l'Adunata Nazionale annuale, che muove e smuove centinaia di migliaia di soci e familiari, da ogni regione d'Italia e dall'estero per riunirsi in allegria, in compostezza e in fierezza, ogni volta in una diversa città d'Italia. In queste occasioni la politica è bandita e solo l'*alpinità*, termine in traducibile in altre lingue, trova dimora. Le differenze di grado, di età, di condizione si annullano e resta solo l'orgoglio di aver servito l'Italia con il cappello, in montagna, sempre in condizioni più disagiate che negli altri reparti militari, ma con quel qualcosa in più che l'essere alpino comporta naturalmente.

"Alpin fa grado" si suole dire, perché fra commilitoni di diverse armi e di diversi gradi è sempre l'alpino che ha i migliori titoli per essere considerato il più importante.

Gli Alpini dicono che non si diventa mai ex Alpini, quando lo si diventa lo si è per sempre, fino alla fine, quando anche nell'estremo commiato il cappello accompagna l'alpino all'ultimo riposo.

L'unica differenza sensibile è tra l'alpino in servizio e l'alpino in congedo. Dieci, dodici mesi di naja, quando c'era ancora il servizio militare obbligatorio, oppure anni, se capitava di essere in guerra, poi il congedo, il tempo della maturità e del tramonto, decenni non più passati in servizio, ma distinti dall'appartenenza all'Associazione Nazionale, alle sue Sezioni, ai suoi Gruppi. Non c'è paese, nelle nostre Alpi e negli Appennini che non abbia il suo Gruppo Alpini. Questi Alpini si trovano, si riuniscono, rimangono uniti per sempre, mangiano e bevono e si divertono anche, ma sono sempre pronti ad accorrere dove c'è bisogno, dove un'azione di volontariato sia necessaria, dal soccorso in caso di calamità, all'imbiancare la scuola, dalla costruzione dell'asilo in Russia al ripulire i sentieri di montagna, all'accorrere in tutto il mondo dove ci sia un'emergenza.

Ci sono paesi dove tutti, o quasi, i giovani hanno fatto il militare nel corpo degli Alpini. E i battaglioni alpini prendono il nome dalle nostre città: Susa e Exilles, Aosta e Ivrea, Morbegno e Tirano, Belluno e Cividale, oppure dalle nostre valli e dai nostri fiumi.

Insomma essere alpini costituisce, o almeno ha costituito finora, una caratteristica peculiare delle nostre zone montane. E la ricchezza, direi la ricchezza sociale, di avere a disposizione gli Alpini in congedo, il fatto che essi esistano, rappresenta un valore e un bene che forse non si valuta appieno in tutta la sua importanza.

Proprio per questi motivi è utile ripercorrere i momenti salienti della loro storia.

Gli Alpini, costituiti nel 1872 per la difesa delle valli alpine, ebbero la loro prima esperienza operativa ad Adua, in Abissinia, nel 1896; successivamente combatterono in Libia, durante la guerra italo-turca del 1911-12. Furono queste esperienze d'impiego, come è manifesto, non in ambiente montano.

Il loro impiego "istituzionale", in montagna, cominciò con la Grande Guerra, a partire dal maggio 1915.

Possiamo dire che in fondo gli Alpini fossero, a livello nazionale, pressoché sconosciuti, come è vero che la stessa montagna, agli inizi del Novecento, era molto meno conosciuta di oggi. Non esistevano stazioni alpinistiche, lo sci era ai suoi albori, le scalate in montagna erano retaggio di pochi appassionati. Bisogna aggiungere che prima di allora non si erano mai combattute guerre in montagna. Si combatteva per attraversarle, ma non per difenderle, o addirittura per occuparle. Solo con la Grande Guerra le montagne hanno assunto un valore strategico fondamentale: di conseguenza, gli Alpini furono i soldati destinati a viverci e a combatterci, per anni, a quote superiori ai 2.000 metri (a volte anche ai 3.000). Gli Alpini dovettero dunque imparare a vivere, anzi a sopravvivere, a resistere alle intemperie, a combattere, costruendo strade e mulattiere, teleferiche e rifugi. Le esigenze logistiche erano gravose: per un battaglione di circa 650 uomini solo le necessità giornaliere di pane ammontavano a 5 quintali, così che sommando i viveri, le scorte di acqua, le munizioni, i foraggi e quanto serviva per la vita in quota, possiamo calcolare una massa di materiale da trasportare corrispondente a non meno di quattro tonnellate al giorno. E gli Alpini, uomini delle nostre montagne, seppero agire, comportarsi, vivere e combattere in maniera egregia, superiore ad ogni aspettativa.

Nacque così il *mito degli Alpini*: pensiamo solo alla forza evocativa di toponimi come il Monte Nero, l'Ortigara, l'Adamello, il Monte Grappa, e comprenderemo con quale forza gli Alpini abbiano imposto, all'attenzione degli Italiani, dei loro alleati e persino di chi stava dall'altra parte del fronte, il loro valore e le loro capacità. Basta citare la frase, ormai leggendaria, con cui la cronista di guerra austriaca Alice Schalek commentò la conquista di Monte Nero: "è stata un colpo da maestri. Giù il cappello davanti agli alpini!"

Alla fine del 1918 la guerra terminò eppure, nonostante la vittoria, in Italia si creò un clima politico opprimente: la nazione era sconvolta da scioperi e manifestazioni di piazza, gli ex-combattenti incontravano spesso derisione, disprezzo e anche ostilità da parte dei militanti di alcuni partiti politici. Quest'atmosfera suscitava particolari reazioni soprattutto da parte di chi, in tempo di guerra, aveva fatto parte di corpi speciali, omogenei, particolarmente affiatati fra loro, come è il caso degli Alpini. In quel difficile frangente si riunì a Milano un gruppo di persone che avevano combattuto come Alpini, intenzionato a reagire agli insulti e confermare i propri ideali di amor di patria.

Un capitano da poco congedato, Arturo Andreoletti, prese l'iniziativa: l'8 luglio 1919 riunì a Milano una sessantina di Alpini e diede vita all'Associazione Nazionale Alpini. Lo scopo, come abbiamo già illustrato, era quello di riunire tutti coloro che avevano prestato servizio negli Alpini e tener vive le memorie e le tradizioni che avevano reso gloriosi i loro battaglioni. L'iniziativa di Andreoletti, che durante la guerra era stato soprannominato dai suoi uomini "Capitano Padreterno", riscosse enorme successo: cominciarono a sorgere anche fuori Milano iniziative simili, vennero costituite le Sezioni dell'Associazione, prima in Italia poi anche all'estero; la prima delle sezioni estere fu quella della Gran Bretagna, costituita nel 1928. La rete di sezioni estere andò via via infittendosi: gli Alpini trasferitisi dopo la seconda guerra mondiale nei Paesi dell'Europa Settentrionale, costituirono la Sezione Nordica, su iniziativa di Ido Poloni, un alpino originario di Marostica (Vicenza) stabilitosi nella svedese Hofors. Alla Sezione Nordica afferiscono gli alpini che vivono in Svezia, Norvegia, Danimarca e Finlandia.

Fin dall'inizio della costituzione dell'ANA venne deciso che ogni anno gli Alpini si sarebbero ritrovati per celebrare con una memorabile manifestazione, per onorare il sacrificio dei compagni caduti. Inizialmente si chiamarono "convegni" e furono manifestazioni complesse e articolate, con trasferimenti e marce dei partecipanti in varie località, escursioni alpinistiche, pernottamenti in campeggi chiamati "alpinopoli", cerimonie celebrative, messe al campo, dibattiti congressuali. Questi "convegni" avevano una durata variabile, da un minimo di tre a un massimo di dieci. È interessante notare che i partecipanti non erano autorizzati a indossare il cappello alpino, allora di esclusivo uso degli Alpini in servizio.

Il primo Convegno si svolse nel 1920 sull'Ortigara. Memorabile una frase del Presidente Andreoletti nella sua allocuzione: "Perché niente è impossibile alla fede alpina!". L'anno successivo, nel mese di settembre, gli associati si riunirono sulle Tofane e sulla Marmolada. Il programma, rigidissimo, prevedeva l'inaugurazione a Cortina del monumento in bronzo al generale Cantore, una escursione alla Forcella di Fontana Negra, l'installazione di un accampamento nella zona del Contrin. Il Convegno del 1922 si svolse a Trento, con una solenne cerimonia alla presenza di Vittorio Emanuele III, per festeggiare i cinquant'anni di vita delle truppe alpine. Fu in quell'occasione che l'ANA venne ribattezzata "10° reggimento Alpini", denominazione data dal re con la motivazione che l'ANA si aggiungeva ai nove reggimenti alpini esistenti. Tale denominazione rimase fino alla seconda guerra mondiale.

Fu nel 1929 che i Convegni si trasformarono in Adunate, anche in relazione ai cambiamenti politici avvenuti in Italia. Nell'aprile 1929, infatti, la ricorrenza venne celebrata a Roma, con una plebiscitaria rappresentazione di forze e di consenso. Per la prima volta si abbandonavano le montagne e si effettuava una scenografica parata nella Capitale, alla presenza delle massime autorità dello Stato e della Chiesa. I partecipanti furono da allora autorizzati a indossare il cappello alpino con penna ed invitati a calzare gli scarponi. Gli oltre 25.000 alpini intervenuti furono alloggiati gratuitamente in caserme e scuole. La sfilata, la prima di una lunga serie che ancora oggi continua ogni anno in città diverse, era organizzata per sezioni, ognuna delle quali con la sua fanfara e con gli alfieri recanti il labaro sezionale e i gagliardetti dei gruppi. In tutto sfilarono 53 fanfare e 480 alfieri.

L'Adunata del 1932 si svolse a Napoli, mentre nel 1935 la XVI Adunata del 10° reggimento Alpini ebbe luogo a Tripoli, con la partecipazione di 79 sezioni sulle 88 esistenti. La Libia era stata ufficialmente pacificata definitivamente: ne era governatore Italo Balbo, un alpino!

Il resto è storia recente. Gli Alpini combatterono e si distinsero nella seconda guerra mondiale, sia nella campagna di Grecia che in quella di Russia, pagando un pesantissimo tributo di sangue, ricevendo riconoscimenti ed encomi, dagli alleati ma anche da parte di chi combatteva sull'altro lato del fronte. Dopo l'8 settembre ci furono anche unità alpine tra quelle che si ritrovarono dolorosamente a combattere su fronti opposti, sempre mantenendo fede ai loro valori e alle loro tradizioni.

La ripresa dopo la guerra fu lenta, ma tenace e piena di orgoglio. Vennero ricostituite cinque Brigate alpine, la Taurinense (Comando a Torino), l'Orobica (Comando a Merano), la Tridentina (Comando a Bressanone), la Cadore (Comando a Belluno), la Julia (Comando a Udine). Reparti alpini di qualità vennero inseriti nelle unità NATO con attività addestrative alle frontiere dell'Alleanza. Sempre gli Alpini riscosero riconoscimenti e apprezzamenti.

Gli Alpini furono attivi, responsabilmente attivi, anche nelle grandi catastrofi naturali in Italia, quali la tragedia di Longarone nel 1963 e il terremoto in Friuli nel 1976, in cui essi furono al tempo stesso terremotati e soccorritori.

Per concludere questa breve panoramica sulla loro storia militare e civile, riportiamo la testimonianza di un Capitano, Comandante di compagnia del battaglione Belluno, relativa alla tragedia di Longarone

GLI ALPINI A LONGARONE

La sera del 9 ottobre 1963 la 79^a compagnia Alpini del battaglione Belluno era impegnata in un addestramento notturno.

La temperatura era bassa, spirava una fresca aria autunnale, la notte era serena.

Alla fine dell'esercitazione, dopo le parole di compiacimento del Comandante della Brigata che era presente, la compagnia rientrava nella sua sede, la caserma Salsa di Belluno. Erano circa le 23. Gli automezzi, giunti nel cortile della caserma, si erano fermati, le sponde dei mezzi erano state abbassate, l'ordine di scendere era già stato dato.

In quel momento, dopo qualche convulsa telefonata, suonava l'allarme.

La voce si rincorreva incredula: "È crollata la diga".

Neanche due ore prima, sulla diga del Vajont, tecnici e operai si preparavano a una notte piena di ansie. La frana che stava scendendo dal Monte Toc assumeva aspetti sempre più preoccupanti. La terra cadeva nell'acqua del bacino provocando un ribollire biancastro di spuma, accompagnato da un boato che faceva tremare il terreno.

I tecnici sulla diga erano preoccupati, ma non allarmati da temere, in quel momento, il peggio.

Se anche la frana avesse assunto dimensioni maggiori, l'acqua non avrebbe raggiunto la sommità del manufatto.

Uno degli aspetti salienti di quei giorni era la fiducia che il personale aveva nelle caratteristiche della diga. Questa costituiva, nel suo genere, un capolavoro. Era alta 262 metri, la più alta diga del mondo, fra quelle del tipo a volta a doppia curvatura. Era stata realizzata in maniera perfetta, salda ed elastica al punto da non temere neppure i movimenti sismici.

L'ipotesi che essa potesse cedere, cosa che infatti non avvenne, non era stata neppure presa in considerazione.

Gli alpini della 79^a compagnia furono i primi a giungere a Longarone fra le truppe provenienti dal basso, cioè da Belluno. Al momento dell'allarme erano già in completo assetto. Il tempo di deporre le armi, ritirare gli attrezzi che si ritenevano indispensabili e risalire sugli automezzi. Fino a Ponte nelle Alpi il movimento fu regolare; ma lì, in corrispondenza del bivio che porta verso nord, risalendo il corso del Piave regnava una grande confusione. Non si sapeva se procedere o no, le notizie esatte mancavano. Dalle acque gonfie del Piave tronchi e cadaveri venivano sbattuti e trascinati vicino alla strada. Si ignorava l'esatta entità del disastro. Si diceva che la diga era crollata, alcune voci asserivano che la parte bassa di Longarone era stata spazzata via, altre meno pessimistiche parlavano di danni solo alla Cartiera e a Rivalta; si pensava che la ferrovia, dislocata a una quota superiore a quella della strada, sull'altro versante della valle rispetto al bacino, fosse rimasta intatta. Altri ancora consigliavano di non avventurarsi perché si ignorava se la tragedia si fosse compiuta o se altri pericoli sovrastassero.

Nel buio, nella confusione, nell'ansia, nello sgomento di quegli istanti, la coraggiosa decisione del Comandante della Brigata fu decisivo. Venne dato l'ordine di proseguire. Gli automezzi ripresero la strada verso nord, fino a dove era possibile proseguire. Alla stazione di Faè-Fortogna gli alpini scesero silenziosamente, caricarono sulle spalle le pale e i picconi che avevano con sé e si incamminarono: gli ufficiali e i graduati accesero le loro

lampadine. Nessuno fiatava. In un allucinante silenzio si avanzava in mezzo al fango. Alcuni civili accompagnavano gli alpini del battaglione Belluno e gli artiglieri da montagna del gruppo Lanzo, i reparti di stanza a Belluno.

Si avanzava, si avanzava sempre fin dove si intuiva essere stata la strada; a un certo punto più nulla. Il terreno era sconvolto, acque muggianti davanti e di fianco, una fila di lumini e di ombre nel buio tetro, un grande smarrimento in tutti. Lasciarono la strada, si inerpicarono sui fianchi della montagna, raggiunsero un ponte su cui passava la ferrovia, con le rotaie penzolanti nel vuoto, come due rami secchi.

Un gruppo di coraggiosi, operai della Faesite, che si erano avventurati ancor prima verso Longarone, stavano scendendo. Dissero al Comandante della compagnia: "È inutile andare avanti, a Longarone non c'è niente". Quel capitano per un momento si illuse: Preferì capire che a Longarone non era successo niente. Ma guardò in faccia quegli uomini e li vide piangere.

Sulla diga i timori stavano lasciando il posto al panico; l'ansia e la preoccupazione erano avvertite anche a Belluno dove si ricercavano febbrilmente gli organi preposti alle disposizioni di emergenza.

Ma verso le dieci e mezza di quel mercoledì sera 9 ottobre 1963, si avvertì netto, palpabile, sicuro il pericolo mortale che incombeva su tanta gente. La frana, che stava scendendo con regolare lentezza, cambiò di colpo il suo carattere. Su tutti i due chilometri di fronte la massa di terra enorme, compatta, acquistò di colpo velocità, precipitò a 50 km l'ora verso l'acqua, vi si tuffò dentro. L'irreparabile era avvenuto. Erano le 22.39. Si alzò una gigantesca ondata, spaventosa, L'acqua sollevata aveva un volume di 25 milioni di metri cubi. L'acqua s'innalzò, scavalcò la diga spazzando via le sovrastrutture, precipitò verso il basso, trecento metri di salto. Già spaventosa di per sé, acquistò velocità, forza, violenza. Davanti a lei, l'aria compressa da tale massa, la precedette, giunse sulle povere case di Longarone e delle sue frazioni, le soffiò via come fucilli, le sbattè contro la montagna. Un attimo dopo la grande, immensa ondata terminò il suo salto, s'impossessò delle macerie, le travolse colpendole ancora con uno schiaffo di morte, le risucchiò impastando tutto, livellando tutto.

Migliaia di vite, ignare del loro destino, si sono spente in un attimo, senza potersene rendere conto, i più a letto, i giovani davanti alla televisione, i vecchi con le carte in mano. La tragica, pietosa fine di Longarone e delle sue frazioni: Pirago, Fornace, Villanova, Faè, i borghi di Castellavazzo e di Codissago, Pineda, San Martino.

L'unico punto di riferimento era la chiesa di Longarone, dove i tre gradini che portavano all'altare erano rimasti l'unico punto identificabile. Attorno vi erano solo detriti e macerie, sminuzzati e livellati, come una spiaggia arida e uniforme.

Il primo Posto Comando per la condotta delle operazioni fu costituito su quei gradini. Il battaglione Cadore, giunto verso mezzanotte, stava già rastrellando la parte nord del paese e alle cinque compagnie del Belluno, la Comando, la 77, la 78, la 79, la Mortai vennero assegnati i settori per la ricerca di eventuali sopravvissuti. Gli alpini, consci del disastro, inebetiti dallo spettacolo, trovarono in sé la forza di riprendersi e riorganizzarsi. Si formarono lunghe catene umane che scandagliavano passo passo il terreno alla ricerca di qualcuno o di qualcosa che non potevano, purtroppo, più trovare. Nessun ferito, qualche corpo affiorante privo di vita, qualche oggetto. Dov'erano i mille e mille abitanti di Longarone? Si stava camminando sopra un enorme cimitero, nessuno sentiva la stanchezza, le lacrime bagnavano il volto di quei ragazzi senza che nessuno se ne vergognasse. A volte qualcuno si fermava di colpo e attorno a lui i compagni si chinavano illuminando la macabra scena e davano mano ai loro picconi e ai loro attrezzi. Il penoso lavoro durava a volte qualche minuto, a volte un'ora; poi il corpo veniva adagiato su una barella o qualche pezzo di legno trovato e adattato per il trasporto. Alcune ambulanze erano già affluite provenienti da Cortina e da Pieve di Cadore. Ogni ambulanza caricava salme fino al limite per andare a deporre il triste fardello in qualche cimitero dei paesini del Cadore o dell'Ampezzano

Alle prime luci, anche i soccorritori si resero conto esattamente dell'immane distruzione. Non c'era più tempo

per commiserare e commuoversi. Le ricerche continuarono in modo più sistematico. La compagnia Comando e la Mortai del Belluno si fermarono a Longarone, una verso i Murazzi, l'altra verso la chiesa. La 77^a e la 78^a si spostarono a Pirago, dove il solo campanile era rimasto in piedi, simbolo svettante di una fede consolatrice. La 79^a scese lungo le rive del Piave.

Tutti si impegnarono al massimo, nessuno avrebbe cercato successivamente glorie o riconoscimenti. IL sacrificio silenzioso e continuo venne stimato, da parte di tutti, il solo modo per manifestare la propria pietà per le migliaia di scomparsi. Dove si trovava un corpo si scavava vicino per trovarne degli altri. Fu necessaria molta cautela per liberare un letto dove due sposi giacevano vicini, con la mano dell'uomo sul volto della moglie, ultimo gesto di protezione e di affetto. Si impiegarono molte ore per liberare un ragazzo che aveva un libro di studio ancora in mano. Occorse molta fatica per riportare alla luce un uomo anziano aggrovigliato ai ferri contorti di una sedia da bar con ancora tre carte strette fra le dita, segno di una fine inaspettata e, fortunatamente, improvvisa.

I ricordi di chi è stato in quei giorni a Longarone sono pieni di particolari a volte raccapriccianti, sempre penosi, da cui la mente vuole rifuggire.

Gli alpini e gli ufficiali giovani, quelli che non hanno fatto la guerra, per la prima volta fecero conoscenza con la morte in maniera così completa e profonda da rendersi conto, solo allora, del reale significato della vita.

Sono passati degli anni. Longarone è di nuovo una cittadina costruita in maniera abbastanza razionale. Molta gente oggi non ricorda più la tragedia, la commozione che ha suscitato né la gratitudine per l'opera degli alpini. Eppure gli italiani si erano accorti in quei giorni di avere un Esercito e, fra i soldati, gli alpini, figli generosi della nostra terra, dal cuore grande, le mani forti, il giudizio pacato.

Gli alpini del 7° reggimento che con i loro tre battaglioni, Feltre, Cadore e Belluno, hanno scritto una pagina di meraviglioso amore e di stupenda modestia nel gran libro della storia, in questo libro che segna tutto il bello e tutto il brutto della nostra vita, in questo libro del destino e della volontà di Dio, dove alla pagina "9 ottobre 1963" si legge a caratteri di fuoco

Sciagura del Vajont



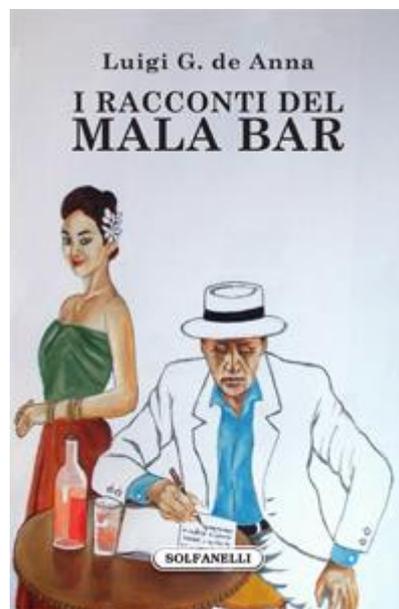
Luigi G. de Anna, *I Racconti del Mala bar. Diario di un Viaggiatore in Thailandia*

June Mahayos

Chiang rai

A due anni di distanza dal suo primo romanzo, *La Thailandese e il Colonnello* (Solfanelli, 2018), Luigi G. de Anna pubblica, sempre presso l'editore Solfanelli di Chieti, una raccolta di racconti brevi. Qui proponiamo la sintesi della fascetta editoriale:

La raccolta di brevi novelle *I Racconti del Mala bar. Diario di un Viaggiatore in Thailandia*, è la narrazione di fatti, e dei personaggi che li hanno vissuti, raccolti a Chiang rai, capoluogo della Thailandia settentrionale, al confine con Myanmar e il Laos. Chi racconta, il Viaggiatore, incontra in un bar di questa cittadina gli espatriati che vi vivono e ne riporta le avventure, a volte tragiche, a volte comiche.



Ne nasce un ritratto appassionante dei *farang*, come i thailandesi chiamano gli occidentali, visti nella loro molteplice tipologia, ma anche di quelle donne *thai* che a loro si accompagnano, donne a volte fedeli, a volte infedeli, ma sempre dolci e umane.

I Racconti del Mala bar ci conducono in un Paese esotico, ma sono al tempo stesso un itinerario nel desiderio dell'uomo di evadere dalla propria realtà quotidiana, per ritrovare, nel fascino dell'Oriente, una nuova ragione di vita.

I Racconti del Mala bar sono dunque ambientati nella città di Chiang rai, capoluogo della provincia più settentrionale della Thailandia, là dove essa confina con Myanmar e Laos. È questo il Triangolo d'Oro una volta famoso per la coltivazione e lo smercio dell'oppio, oggi sostituito da droghe sintetiche provenienti dal Myanmar. Chiang rai nell'estate del 2018 fu al centro dell'attenzione internazionale per via del *team* di eroici ragazzi che erano rimasti bloccati in una caverna della montagna di Tham Luang. La cittadina è famosa per alcuni templi, come il White e il Blue Temple, oltre alla New Clock Tower, esempi di una fantasmagorica nuova architettura thailandese. La Thailandia è meta di milioni di turisti, in maggioranza cinesi, indiani, giapponesi, ma molti sono anche i *farang*, come vengono chiamati gli occidentali. In origine la parola indicava i francesi, i primi occidentali ad essere accolti nel regno del Siam verso la metà del XVII secolo.

Sono i *farang* di oggi a costituire i personaggi intorno ai quali ruotano i 21 racconti di questa raccolta (*I fantasmi del Nana hotel; Andy e la pantera; Andy e gli spiriti; Karl e il suo contratto; Bianco Il tifoso; Helmuth e il topo; Konrad e il gallo; Luca il chai dii; Rainer e il casco; Sven e la sua disfunzione; Stefano e le sigarette; Börje e Min; Valerie e la mamma; Aom e i gatti; Luca e la giustizia; Renato e il tesoro; Peter e i libri; Dany e l'Arpa birmana; Julius e il padre; Italo e il Marinaio; Addio al Mala bar*): la Thailandia è dunque vista attraverso gli occhi dello straniero, che non è un "alieno" in quanto buona parte di questi *farang* di cui de Anna scrive, vivono a Chiang rai, quindi sono inseriti, in un modo o nell'altro, nel suo tessuto sociale. Ma il *farang* ha una sua

fondamentale controparte, la donna thailandese. Si tratta di una donna un po' particolare, quella che più facilmente entra in contatto con gli uomini occidentali che frequentano i bar e i *parlor* da Pukhet a Pattaya, centri del turismo alla ricerca del piacere. Solo una parte dei personaggi di cui i *Racconti* ci lasciano il ritratto sono però turisti, molti di loro sono "espatriati", appartengono cioè alla colonia degli occidentali che si sono stabiliti da noi, in Thailandia. Alcuni sono sposati felicemente con donne *thai*, magari vivono nelle fattorie dell'est della Thailandia, mentre altri, naufragato il non sempre felice matrimonio, conducono una vita precaria in città, divisi tra le località turistiche e le città del centro nord.

Luigi G. de Anna racconta soprattutto di questi ultimi, da lui incontrati al Mala bar, uno dei piccoli bar di Jetyodroad, la strada che dal New Clock Tower porta al tempio di Wat Jet Yod. Qui si fermano per passare la sera sia i turisti di passaggio, soprattutto giovani coppie che alloggiano nei molti *Bed and breakfast* e nelle *Guesthouse* della zona, sia, appunto, gli "espatriati".

Non so quanto di ciò che si racconta in questo libro sia vero, o parzialmente vero, o totalmente frutto di fantasia. L'ho chiesto all'Autore: "quanto devo credere che sia veramente successo?", al che mi ha risposto con un "up to you", che poi è la frase con cui gli stessi *thai* evadono alle richieste. Ma qualcosa di vero deve esserci, anche se de Anna ha dimostrato nel romanzo pure "thailandese" di non mancare di fantasia, perché ogni storia che si scrive è inevitabilmente autobiografica.

Chi registra queste storie è, o vuole essere, un osservatore. Osservatore disincantato, a volte ironico, a volte fortemente partecipe, coinvolto in una vicenda talora triste se non addirittura drammatica. Aleggia infatti su molti di questi *farang*, e a volte anche sulle loro donne, un'aria di triste destino, come se, giunti alla fine del loro viaggio (più a nord di Chiang rai, in Thailandia non possono spingersi) si accorgono di non avere trovato quello che cercavano.

Questo in contraddizione col romanzo *La Thailandese e il Colonnello*, che invece è il "diario" di una ricerca giunta a buon fine, la tranquilla felicità in una casa di campagna non lontano dal fiume Mekong. In realtà questi *Racconti del Mala bar* sembrano essere la continuazione proprio del romanzo, che nella sua prima parte, quella dedicata alle donne *thai* di Turku, era formato di tanti, differenti ritratti. Queste donne sono a loro volta delle "espatriate", il cui destino sembra non essere troppo diverso da quello dei *farang* di Chiang rai. Si è, e si resta sempre, degli instabili esseri esposti al vento del destino, come – ricordando una metafora cara a de Anna –, le barchette illuminate da una candela che noi *thai* mettiamo sulla corrente del fiume a novembre, in occasione della festa di Kratong.

I *Racconti*, un libro di 152 pagine, si leggono con rapidità. È questo un classico "libro da aeroporto", fatto per passare alcune ore in attesa. Ma è una lettura che fa meditare, non solo per la sua filosofia di fondo, ma perché, alla fine di ogni racconto, il lettore si porrà una domanda: "è vero questo"? oppure "può essere vero?" "che cosa mi vuole dire veramente?", a cui il lettore darà la risposta che gli viene più spontanea. L'Autore mi ha detto di aver trovato la sua personale risposta, passando dai fantasmi del primo racconto (*I fantasmi del Nana hotel*) alla certezza dell'ultimo (*Addio al Mala bar*). Dobbiamo veramente credergli?