

**ENRICA SALVATORI**



**VLAD L'IMPALATORE**

e altre 14 storie

**ENRICA SALVATORI**

**VLAD L'IMPALATORE**

**E ALTRE 14 STORIE**

**WWW.HISTORYCAST.ORG**

**2013**

**AUTORE:** Enrica Salvatori è l'ideatrice, l'autrice e la voce di Historycast. Laureata in Storia, è professore associato all'Università di Pisa. Insegna Storia Medievale nel corso in laurea in Storia, e Storia, nel corso in laurea in Informatica Umanistica (le cui lezioni sono regolarmente rese disponibili via podcast su *iTunesU*). Autrice di una settantina di pubblicazioni universitarie e divulgative, è attualmente responsabile dell'*e-learning* per l'area umanistica dell'Università di Pisa

**COORDINAMENTO EDITORIALE:** Marco Della Croce

**SEGRETERIA DI REDAZIONE:** Elisabetta Bruno

**TESTI:** © Enrica Salvatori

**COPERTINA:** rielaborazione grafica originale di Marco Della Croce del ritratto del principe di Valacchia, tratto dall'edizione Bamberg (1491)

**PROGETTO GRAFICO, CARTINE, REDAZIONE E IMPAGINAZIONE:** © Marco Della Croce

**CODICE ISBN:** in attesa di assegnazione

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, memorizzata o trasmessa in alcuna forma e con alcun mezzo (elettronico, meccanico, fotocopia o in altro modo), compresi cinema, radio, televisione, senza l'autorizzazione scritta dell'autore

[www.historycast.org](http://www.historycast.org)

© 2006 - © 2013 (I edizione) Enrica Salvatori - tutti i diritti riservati

## **PREFAZIONE**

A cosa serve la Storia? Grande domanda, a cui molti hanno cercato di rispondere. In teoria si potrebbe vivere benissimo anche senza. Basta aver da mangiare, da dormire, un tetto sulla testa e magari qualcuno che ti rimbocchi amorevolmente le coperte. In realtà non è così. Dopo aver mangiato, dormito e socializzato un poco, tutti sentiamo dentro di noi alcune voci insistenti nella nostra testa. Domande a cui cerchiamo, talvolta inconsciamente, di dare risposta. Chi siamo? In che mondo viviamo? Come questo mondo si è prodotto? Perché ragioniamo così? Come mai siamo regolati da determinate leggi? Cosa ci distingue da altre culture e civiltà? Perché parliamo una determinata lingua e non un'altra? E così via.

Ad alcune domande tenta, da secoli, di rispondere la Filosofia e la sua parente prossima, la Teologia. Ad altre riesce solo a rispondere la Storia. Solo la Storia, infatti, ci fornisce alcune coordinate di base su cui tentare di disegnare la nostra identità come uomini che vivono in un determinato periodo e in una porzione precisa del mondo. Senza la conoscenza della Storia, senza l'esercizio virtuoso della memoria, perderemmo noi stessi, ci annulleremmo in una nebbia indistinta di realtà incomprensibili.

Quindi la Storia serve, ma quale Storia? Se la Storia ci dà alcuni mattoni per costruire le fondamenta della nostra identità sociale o culturale, chi fornisce l'argilla? Chi ci racconta la Storia? Possiamo dar fiducia al fornitore? E se questo fornitore ci racconta che i forni crematori dei campi di sterminio tedeschi non sono mai esistiti, oppure che Maometto non è mai vissuto, cosa dobbiamo fare? Come possiamo verificare ciò che ci viene detto e quindi testare la bontà delle nostre fondamenta?

Historycast tenta di dare ai suoi ascoltatori non tanto risposte, quanto strumenti per poter decidere autonomamente e in piena consapevolezza se la Storia che ci viene raccontata è così certa, valida, veritiera, obiettiva e semplice come alcuni vorrebbero farci credere. Lo fa raccontando piccoli o grandi episodi del passato, curiosità o considerazioni che non daranno certezze, ma faranno – spero – fiorire tanti dubbi e desideri di approfondimento.

**Enrica SALVATORI**

## **HISTORYCAST**

Historycast è un podcast di argomento storico nato nel 2006. In questo volume si pubblicano per la prima volta in esteso e in ordine cronologico i testi integrali delle puntate che vanno dalla numero sedici alla numero trenta.

Tutti gli audio, della durata di trenta minuti l'uno circa, sono liberamente scaricabili dal Web all'indirizzo [www.historycast.org](http://www.historycast.org). Gli ascoltatori possono anche, molto più semplicemente, abbonarsi gratuitamente al servizio tramite iTunes: basta cercare il nome Historycast nel motore di ricerca interno di iTunes Store.

Historycast ha una cadenza trimestrale e spazia dalla preistoria alla storia contemporanea, sempre col medesimo taglio: non raccontare il passato “*così come si è svolto*”, ma illustrare le diverse visioni del passato che sono arrivate fino a noi. Insomma parla di chi racconta la storia, di come lo fa e perché lo fa.

In sostanza Historycast tenta di dare ai suoi ascoltatori non tanto risposte, quanto strumenti per poter decidere autonomamente e in piena consapevolezza se la storia che ci viene raccontata è così certa, valida, veritiera, obiettiva e semplice come alcuni vorrebbero farci credere. Lo fa raccontando piccoli o grandi episodi del passato, curiosità o considerazioni che non daranno certezze, ma faranno – spero – fiorire tanti dubbi e desideri di approfondimento.

**HISTORYCAST**

## **16 – LE REPUBBLICHE MARINARE**

### **QUATTRO CITTÀ ALLA CONQUISTA DEL MEDITERRANEO**

*Agli inizi del XII secolo Amalfi, Venezia, Pisa e Genova aprono la strada alla circolazione nel Mediterraneo, dominando gli scambi a largo raggio e i traffici marittimi. Quattro città governate, nel periodo in questione, da istituti comunali e quindi sostanzialmente autonome dal punto di vista politico. Di fatto, quattro Repubbliche Marinare, un nome oggi caduto in disuso negli ambienti scientifici, ma ancora ampiamente usato nel linguaggio comune. C'è chi ha voluto attribuire a queste città la liberazione di un Mediterraneo per troppo tempo occupato da vascelli islamici dediti alla pirateria. Ma le cose stanno veramente così?*

«Un giorno il califfo Harûn al-Rashîd inviò alcuni messi da Carlo Magno in risposta a una cortese ambasciata ricca di doni che lui per primo aveva inviato a Bagdad. Ma, dato che gli ambasciatori musulmani non sapevano dove Carlo Magno vivesse, decisero di andare a Roma, sulla quale essi pensavano che Carlo regnasse. Chiesero però inutilmente aiuto ai vescovi della Campania, della Toscana, dell'Emilia, della Liguria, della Borgogna e della Gallia, perché da tutti costoro furono presi in giro o addirittura cacciati. Così, dopo un anno intero, e avendo ormai male ai piedi, essi giunsero finalmente ad Aix-la-Chapelle e poterono vedere l'imperatore al quale raccontarono l'accaduto, perché egli valutasse quanto poco i suoi Conti ed Abati lo tenessero in considerazione».

Historycast ritorna con un capitolo sulle Repubbliche Marinare. E a questo punto – sono certa – che quelli di voi a cui il titolo fa ripescare alla memoria nomi come Amalfi, Venezia, Pisa e Genova – la grande epopea mediterranea delle città medievali, – si staranno già chiedendo *ma cosa centra Carlo Magno? E Bagdad?*

C'entra, perché il racconto che vi ho appena fatto, tratto da una cronaca carolingia del secolo VIII, ci descrive, anche se con un aneddoto divertente, di che genere erano le relazioni tra l'Europa cristiana e il mondo islamico nell'Alto Medioevo, prima che le cosiddette Repubbliche Marinare facessero vela verso i lontani empori.

Ci dice che i due mondi si conoscevano, ma male. In particolare che l'Europa di Carlo era consapevole della potenza dei califfi, ma che molto probabilmente non era vero il contrario. Il *Dar-al-Islam* conosceva infatti ben poco del panorama europeo, probabilmente perché l'Europa occidentale non era in quel momento considerata un'area politicamente ed economicamente attraente.

Dal punto di vista dei commerci, infatti, il racconto – e anche altre testimonianze che si recuperano qua e là nei manoscritti – ci dice che gli scambi c'erano ma erano probabilmente limitati al mondo dei doni tra governanti e tra gli strati superiori della società. Si trattava soprattutto di beni di lusso, come schiavi e stoffe preziose che facevano bella mostra di sé dentro alle corti principesche.

L'altra cosa che ci racconta l'*odissea* degli ambasciatori di Baghdad in Europa è che – appunto – l'Europa non c'era. L'Impero di Carlo era tutt'altro che unito, le informazioni non circolavano sufficientemente bene entro i confini e vi era una scarsa consapevolezza della dimensione politica di regni e domini.

Se facciamo però un salto di tre secoli in avanti il panorama appare tutto diverso. Dopo il Mille il Mediterraneo risulta solcato da centinaia di navi saracene e cristiane, appartenenti a l'una o all'altra città, a l'uno o all'altro regno. L'Europa, pur politicamente ancora divisa – anzi, in buona parte frammentata – ha una forza economica crescente nei confronti dei mercati islamici e orientali e la forza politica è comunque tale da arrivare a organizzare numerose spedizioni armate contro gli *infedeli*, di cui la prima crociata è solo l'esempio più famoso.

Amalfi e Venezia prima, Pisa e Genova poi, aprono la strada alla circolazione nel Mediterraneo e, agli inizi del XII secolo, dominano gli scambi a largo raggio e i traffici

marittimi. Dato che queste città sono, nel periodo in questione, rette da istituti comunali (e quindi sostanzialmente autonome), da qui viene l'etichetta di "Repubbliche Marinare", oggi caduta un po' in disuso negli ambienti scientifici, ma ancora ampiamente usata nel linguaggio comune.

Cosa è successo in questa manciata di secoli? Come è avvenuto il cambiamento? Alcuni in passato lo hanno interpretato come conquista, anzi come *liberazione* cristiana di un Mediterraneo per troppo tempo occupato da vascelli islamici, dediti quasi esclusivamente alla pirateria.

Diciamo subito che, se anche se questa interpretazione non gode più di alcun favore, gli elementi per pensarlo ci sono tutti. A cominciare dalla pirateria saracena, testimoniata in decine e decine di annotazioni negli *Annali* di IX e X secolo. I Saraceni avevano una base addirittura in Provenza, erano alle Baleari, tenevano covi in Sardegna, dominavano la Sicilia oltre che tutto il nord Africa e la penisola iberica. Insomma, erano un vicino indubbiamente scomodo e pericoloso.

Da parte cristiana, e in particolare da parte delle Repubbliche Marinare, non mancavano nei loro proclami i toni fortemente ideologici, oggi diremmo *da crociata*. Facciamo un esempio: gli *Annali* ufficiali del comune di Genova si aprono proprio con l'esaltazione della partecipazione della città alla prima crociata e hanno, al loro interno, un capitoletto tutto autonomo dedicato a un'altra impresa antislamica: la presa delle città spagnole di Almería e di Tortosa, nel 1147.

Pisa, da parte sua, produce addirittura poemi che la inneggiano come grande paladina della cristianità, e questo ancor prima della presa di Gerusalemme. Non solo, ma la città toscana mette in bella mostra sulla facciata della sua cattedrale epigrafi in versi che ricordano le sue imprese contro gli *infedeli*, come questa, che narra di un saccheggio attuato contro Palermo:

«Passati 1016 anni dalla nascita di Cristo fu condotta la spedizione contro le coste della Sicilia e l'intero popolo pisano in armi, con numerosa flotta, si diresse verso Palermo. Forzata la catena del porto, sei grandi navi saracene vennero allora catturate, colme di tesori, cinque delle quali furono poi incendiate e una, venduta, servì con il suo ricavato ad innalzare questi muri».

Il messaggio è abbastanza chiaro: la cattedrale è stata costruita grazie all'apporto di un'impresa che è stata *gloriosa* perché è stata voluta e sostenuta da tutti i cittadini. È stata anche *cristiana* e *antislamica*, non solo perché condotta contro un porto saraceno, ma perché il suo ricordo è affisso sulla facciata del più importante tempio cittadino.

Ma dato che le cose in storia possono essere lette in modo diverso a seconda di chi scrive e, qualche volta, anche di chi legge, ecco la solita vicenda narrata dal monaco benedettino Goffredo Malaterra.



*«I Pisani, cioè mercanti, che erano soliti venire a Palermo per commerciare, desiderando vendicare un'ingiuria subita dai Palermitani, fecero vela per la Sicilia. Dato che erano più interessati ai guadagni che alle questioni militari, non volendo sprecare tempo – e quindi soldi –, aspettando l'aiuto del Conte Normanno, assalirono Palermo da soli. Ma, vedendo che i nemici erano più numerosi del previsto, ruppero la catena del porto e, reputando questo sufficiente, tornarono a Pisa».*

Come avete letto la gloriosa impresa antislamica ammantata di ideologia cambia del tutto aspetto se vista dagli occhi di un non Pisano, cambia del tutto aspetto: i valorosi guerrieri sono in realtà avidi mercanti che attaccano per vendetta e, incapaci di portare a termine quanto iniziato, si accontentano di una rapida incursione nel porto. C'è da dire che Goffredo Malaterra non è quel che si dice un testimone imparziale: cronista dei re normanni, a loro volta ostili ai Pisani, deve spiegare al mondo perché i suoi sovrani non hanno minacciato i Saraceni di Palermo, mentre Pisa sì.

Quale sia stata la verità, l'incrocio di queste due fonti qualcosa ci fa capire: che, oltre all'esigenza di rendere il mare più sicuro e di tutelare i Cristiani, c'era qualcos'altro in ballo. Gli ultimi studi hanno infatti scoperto che il Mediterraneo di X e XI secolo era un mare molto più frequentato di quanto un tempo non si credesse.

Alcuni relitti islamici lungo le coste francesi, una volta esplorati dagli archeologi subacquei, si sono rivelati imbarcazioni dedite al commercio e non alla rapina.

In alcune chiese di Pisa sono inseriti, a mo' di decorazione nelle pareti esterne, alcuni bacini ceramici di fattura islamica di X secolo. Le analisi fatte hanno dimostrato che provengono proprio dagli empori saraceni del nord Africa e della Sicilia, ossia da Palermo, ed è fortemente improbabile che siano frutto solo di rapina. Molto più plausibile è che siano invece quello che rimane di un'attività commerciale iniziata o cresciuta proprio in quel periodo.

Palermo, quindi, è nota ai Pisani prima dell'assalto. Vi vanno probabilmente i mercanti per comprare e vendere beni, proprio come scrive Goffredo Malaterra. E allora perché assalirla? Per rapina certo, forse anche per rappresaglia di un torto subito. Forse anche come mossa politica, per presentarsi ai poteri universali, papa e imperatore, come una nuova Roma, città che può e deve proteggere la cristianità tutta perché ne ha la volontà e i mezzi. Ossia la flotta.

Sempre rimanendo nel messaggio politico, la possiamo anche leggere come un modo per dire ai Saraceni: *«fino a oggi siamo stati solo clienti dei vostri empori, ma d'ora in poi cominceremo anche noi a dettare alcune regole».*

Come vedete, le letture possono essere veramente tante. Tuttavia il quadro si chiarisce, anche solo di un poco, se allarghiamo lo sguardo anche ad altre città, soprattutto a Venezia e ad Amalfi che precedono Pisa e Genova nell'espansione sul mare. Lo fanno grazie alla posizione politica e geografica; sono entrambe, in maniera diversa, vicine all'Impero Bizantino in Oriente che – lo ricordo – all'epoca non è mai caduto, anzi vive proprio in quel periodo una nuova fioritura ed è in stretto, e spesso amichevole, contatto con i domini

islamici. Venezia e Amalfi hanno inoltre la possibilità materiale, ossia navi e *know how*; hanno mercanti e armatori esperti che investono nei commerci e che intensificano via via i contatti con Bisanzio e con gli altri empori della parte sud orientale del Mediterraneo.

Contemporaneamente quei mercati si rendono conto che l'Europa può essere economicamente interessante. Intanto perché ha cominciato a produrre: tra X e XI secolo la popolazione comincia a crescere; la produzione agricola migliora per cui aumentano le merci che avanzano e che è possibile destinare al commercio e che fanno capo alle città per essere smistate. Per gli empori africani questo significa poter acquistare beni che a loro mancano: legno, ferro, argento e alcuni prodotti lavorati come i tessuti in lana, magari proprio quelli tinti di rosso da una cocciniglia che vive del sud della Francia.

Le città rifioriscono, per prime e con maggior vigore quelle sul mare; cresce anche la forza politica dei cittadini. Pur nella debolezza di papi e imperatori, anzi proprio grazie alla loro inefficienza, il ceto dirigente cittadino sa trovare in sé stesso la capacità di autogoverno, sa investire nel mare, fa costruire più navi, mette le proprie risorse non solo nella terra ma anche nei convogli destinati a portare ai Saraceni quello di cui hanno bisogno e a riportare indietro navi cariche di beni di lusso, sete, oro, spezie.

E lo fa non tanto perché incattivito dalle continue minacce islamiche, ma quanto perché conosce già quel mondo posto oltre l'orizzonte. Una conoscenza che, a volte, si traduce in aspri scontri, altre in dialogo, e porta – tra XI e XII secolo – a spostare lentamente l'equilibrio delle forze in campo, prima a favore dei califfi, poi sempre più in mano alle Repubbliche. I due mondi, islamico e cristiano, non hanno quindi mai veramente smesso di parlarsi, ma ora ci sono grandi interessi sul campo e c'è qualcuno che riesce a parlare più forte.

Dopo quanto detto appare abbastanza chiara un'altra cosa: si può parlare di un mondo islamico e cristiano, di Saraceni e Cristiani, di fedeli e *infedeli* per raccontare la storia degli scambi nel Mediterraneo medievale? Al di là dell'ideologia che ammantava le canzoni di crociata, le epigrafi sulle cattedrali o gli *Annali* ufficiali delle Repubbliche, la risposta non può che essere negativa. In realtà usiamo questi termini per comodità, spesso semplificando in maniera errata una realtà che era molto più articolata, mobile e anche ambigua.

Come in Africa e in Spagna, il mondo islamico era tutt'altro che unito e aveva comportamenti diversi, così le città dell'Europa cristiana – e prima fra tutte le nostre Repubbliche – sono tutt'altro che solidali fra loro e partecipano alle Crociate solo nella misura in cui intravedono vantaggi materiali, pronte a discostarsene, se rovinano i rapporti cordiali ormai intessuti con i vari emirati e califfati.

E, infatti, a partire dal XII secolo prevalgono i conflitti tra Genova, Pisa e Venezia, piuttosto che la guerra ai Saraceni con cui si preferisce siglare numerosi accordi diplomatici. Nei porti islamici del Mediterraneo si moltiplicano i fòndachi (ossia i magazzini) occupati da Pisani, Genovesi e, insieme a loro, da mercanti che vengono da Marsiglia, Arles, Montpellier, Barcellona, Lucca, Siena...

La stagione dei grandi scambi è iniziata e procede in maniera non lineare con guerre sanguinose, stragi e scontri, ma anche con trattati di raffinatissima giurisprudenza, dialoghi politici e culturali e condivisione delle conoscenze.

È la stagione che vede i cavalieri franchi, aiutati da navi genovesi e pisane, entrare a Gerusalemme. Ma è anche la stagione in cui i mercanti pisani aprono un proprio fòndaco al Cairo e ospitano mercanti alessandrini, cioè islamici, sulle proprie navi. È il periodo dove si cristallizza la figura dell'*altro* come nemico e la crociata diventa un'arma politica e un sistema di pensiero. Ma è anche il periodo in cui l'Europa recupera gran parte della cultura dell'antica Grecia, da tempo perduta, proprio tramite il contatto con gli Arabi. Non di rado questa trasmissione è favorita dal mercante colto, dallo *scriba*, dal notaio o dal semplice cittadino delle nostre Repubbliche.

Uno fra tutti, di nuovo un pisano, Leonardo Fibonacci che, ancora ragazzo, all'inizio del Duecento, parte da Pisa per Bugie, in Tunisia. Qui il padre, che fa lo scriba pubblico per la colonia pisana del posto, lo chiama perché reputa utile che il figlio impari nella pratica la sua arte e la capacità di far di conto.

Leonardo rimane affascinato dalla scienza conosciuta dai sapienti del luogo. Grazie a loro, grazie anche ai viaggi che intraprende nel Mediterraneo e alle notizie che recupera dalle navi in arrivo, diventa esperto in matematica e percepisce l'importanza di una cifra numerica che l'Occidente non conosce e non usa ancora: lo zero. Un numerino di valore solo apparentemente nullo, che oggi noi usiamo grazie a lui e alla circolazione di idee e di uomini che caratterizza il pieno Medioevo.

Una circolazione che non possiamo certo raccontare né come una liberazione, né come una gloriosa impresa, ma in qualche modo – e in un certo senso – *impresa* lo è stata.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (LE REPUBBLICHE MARINARE)**

Pietro Corrao, Mario Gallina e Claudia Villa, *L'Italia mediterranea e gli incontri di civiltà*, Bari 2001

Gabriella Airaldi (a cura di), *Gli orizzonti aperti. Profili del mercante medievale*, Milano 2009

Enrica Salvatori, *Boni amici et vicini. Le relazioni tra Pisa e le città della Francia meridionale dall'XI alla fine del XIII secolo*, Pisa 2002

Giosuè Musca, *Carlo Magno e Hārūn al-Rashīd*, Bari, 1996

Marco Tangheroni (a cura di), *Pisa e il Mediterraneo. Uomini, merci, idee dagli Etruschi ai Medici*, Milano 2003

Michele Campopiano e Catia Renzi Rizzo (a cura di), *Antologia di fonti scritte, dal secolo IV alla metà del secolo XII*, Web

Leonardo Fibonacci, *Il tempo, le opere, l'eredità scientifica* (a cura di Marcello Morelli e Marco Tangheroni), Pisa 1994

## 17 – DRACULA

### LA DUBBIA STORIA DI VLAD III “L’IMPALATORE”

*Con Vlad III, vojvoda di Valachia – il nobile sanguinario che ha ispirato Bram Stoker nella creazione del personaggio del conte Dracula – Historycast cerca di capire come un principe di uno stato cristiano, europeo, della prima Età Moderna, sia potuto diventare l’archetipo del tiranno crudele, simbolo del Male assoluto fino a trasformarsi nel terrificante vampiro del fortunato romanzo dello scrittore irlandese. Eppure, a ben vedere, con Vlad III ci troviamo lontani dai luoghi comuni che vogliono che un uomo sia soltanto buono o cattivo, pio o blasfemo, leale o traditore. Quello che è certo, però, è che ci è stato raccontato così.*

«Invitò a casa tutti i signori e nobili del paese. Quando il pranzo ebbe fine si rivolse al più anziano e gli chiese quanti principi che avessero regnato nel paese si ricordasse. L'uomo rispose quel che sapeva. Poi interrogò gli altri, giovani e vecchi. Uno rispose cinquanta, un altro trenta, e nessuno era abbastanza giovane per ricordarsene meno di sette. Allora fece impalare tutti quei signori, che erano in numero di cinquecento».

Quello che avete letto è un brano tratto da un *pamphlet* anonimo in lingua tedesca del 1463 che racconta una delle tante atrocità che avrebbe commesso Vlad III Tepes, meglio noto come Dracula, *voivoda* – ossia principe – di Valacchia, vissuto nella seconda metà del Quattrocento.

Con Vlad/Dracula Historycast cerca di capire come un principe di uno stato cristiano, europeo, tra la fine del Medioevo e la prima Età Moderna, sia potuto diventare l'archetipo del tiranno crudele, il simbolo stesso del *Male* assoluto, fino a trasformarsi nel vampiro del celebre romanzo di Bram Stoker.

La domanda che sta alla base della nostra escursione nelle selvagge foreste dei Carpazi non è se Vlad/Dracula fosse veramente cattivo, ma chi ce lo ha raccontato così e perché. Ci stuzzica poi anche la questione *si può usare il termine cattivo in storia?* Le risposte – come ormai siete abituati a leggere – non sono facili da dare, non solo perché la percezione di ciò che è *Male* è cambiata moltissimo nei secoli, ma anche perché proprio la figura di Vlad è stata oggetto di letture diverse e di altrettanti giudizi: tiranno pazzo e crudele, *serial killer* al trono, ma anche modello di sovrano giusto e severo e, addirittura, eroe.

Prendiamo, ad esempio, l'episodio appena raccontato. Preso così, come evento fuori contesto, appare effettivamente un esempio di crudeltà efferata. Ma se lo contestualizziamo e cerchiamo di verificarlo il suo valore cambia radicalmente.

Siamo nella Pasqua del 1459 e Vlad, che è solo da tre anni al potere, invita i suoi vassalli a palazzo. Il titolo di *voivoda* non è saldo nelle sue mani: gli è infatti contestato da un lontano cugino, Dan, che ha alleati potenti e per primo Mattia Corvino, re d'Ungheria, e poi i borghesi delle ricche città della Transilvania e i numerosi boiardi, cioè proprio i nobili vassalli invitati a pranzo. Dracula ha bisogno di consolidare il potere, ma se guarda alla storia della sua dinastia la vede costellata di assassini, rapimenti, detronizzazioni. Da qui la domanda: «*quanti principi valacchi ricordi?*». Che tradotto significa: «*a quanti principi sei sopravvissuto alimentando l'instabilità del regno?*».

La risposta avrebbe determinato la decisione di Vlad: dopo il banchetto avrebbe eliminato – impalandoli – tutti i nobili di fedeltà incerta, sostituendoli con uomini propri. Ma lo ha fatto davvero? E in che misura? La fonte di cui sopra parla di cinquecento esecuzioni, ma con tutta probabilità è menzogna. Ricostruire ciò che accade veramente nella Pasqua del 1459 a Targoviste è infatti difficilissimo. Le cronache contemporanee non ne parlano e ciò è molto strano. Studi fatti sui resti del palazzo sostengono che gli invitati non potevano essere più di cinquanta, mentre dai documenti emerge che, se le esecuzioni ci furono, le vittime furono probabilmente molte meno: su ventitré membri dei consigli principeschi di Vlad solo undici scomparirono, infatti, dai documenti dopo quella data.

Certo, dimezzare il numero dei consiglieri da ventitré a undici, per di più impalandoli, è un gesto estremamente persuasivo. E anche vero che uccidere undici persone è diverso che massacrarne cinquecento e, in ogni caso, quello di Vlad si può interpretare come un atto di semplice realismo politico, del tutto simile a quelli perpetrati da altri sovrani europei del tempo. Un tempo in cui le lotte per la successione al trono crescono esponenzialmente con il crescere dell'importanza e del potere delle monarchie nazionali.

Come mai allora proprio il gesto di Vlad viene deliberatamente falsificato e portato a esempio di crudeltà cieca? Perché il numero dei nobili uccisi si decuplica? Per cercare di comprenderlo dobbiamo prima studiare un po' di geografia.

La catena dei Carpazi attraversa la Romania con una linea sinuosa. A sud-sud-est, bagnata dal Mar Nero, c'è la Valacchia, una regione povera di città, ma che nel Quattrocento assume un'importanza strategica da un punto di vista geopolitico: controlla infatti la foce del Danubio, l'incrocio delle vie commerciali che collegano l'Asia all'Europa centrale e alcune direttrici di traffico tra i Balcani e l'Ungheria. Attraverso il suo territorio transitano quindi merci molto richieste e si raccolgono copiose tasse doganali. Di cultura prevalentemente romena e di religione ortodossa, il principato di Valacchia è legato al regno d'Ungheria, anche se i rapporti tra i due stati sono tutt'altro che tranquilli: i principi valacchi, infatti, non si dimostrano mai vassalli particolarmente obbedienti e sottomessi.

A nord-ovest troviamo invece la Transilvania che, di fatto, separa la Valacchia dall'Ungheria. Terra ricca di città, abitate da una società borghese organizzata in comunità abituate all'autogoverno, è abitata da una popolazione assai diversa, come etnia, lingua, cultura e religione. Vicina alla corona ungherese – e quindi cattolica – è stata insediata nel tempo da coloni provenienti dalle regioni del Reno, della Mosella e del Lussemburgo, richiamati dagli stessi re ungheresi per lavorare nelle miniere d'oro e d'argento. I nuovi arrivati, chiamati Sassoni, sfruttano abilmente la felice posizione dei loro borghi posti lungo arterie commerciali e, nel corso del Trecento, ottengono numerosi privilegi legati al commercio, al transito delle merci e, soprattutto, alla moneta, che coniano per conto del regno d'Ungheria.

Ungheria, Transilvania e Valacchia sono quindi legate da interessi economici forti ma separate da appartenenze politiche, culturali e religiose contrastanti. A complicare le relazioni c'è poi un vicino assai potente e molto pericoloso: l'Impero Ottomano. Nel Quattrocento i Turchi sono infatti in piena espansione: nel 1448 le truppe del sultano Murad II sconfiggono i Serbi nella celebre disfatta di Kosovo Polje, mentre nel 1453 cade nelle mani di Maometto II la stessa Bisanzio e, con essa, il millenario Impero Romano d'Oriente.

Anche se ufficialmente i principi valacchi giurano fedeltà e obbedienza al cristianissimo re d'Ungheria, a partire dal 1417 pagano anche un tributo di sottomissione ai Turchi. Posti dalla storia in una posizione geografica a dir poco delicata tengono, quindi, volutamente una posizione ambigua, nota a tutti, ma ufficialmente taciuta che però ha il pregio di garantire una certa pace e di favorire la circolazione delle merci.

I tributi sono però gravosi e non solo dal punto di vista squisitamente monetario. I sultani ottomani hanno infatti preso l'abitudine di esigere dai Valacchi ostaggi in garanzia

dei giuramenti di fedeltà. Uno o più figli del principe e dei boiardi vengono trattiene nel Sultanato ed educati alla turca. Lo stesso Vlad, ancora adolescente, viene trasferito presso il sultano e torna in patria a reclamare il trono solo dopo quattro anni. È una pratica intelligente ed efficace, da parte del sultanato, perché da un lato attenua le differenze culturali tra i due mondi e dall'altro determina in Valacchia un'instabilità istituzionale costante, di cui i sultani, come custodi degli eredi al trono, sono gli arbitri. Ma c'è da dire che è anche una pratica diffusa tra i sovrani cristiani, primo fra tutti quello d'Ungheria.

Una volta raggiunto il potere Vlad, come i suoi predecessori, cerca inizialmente di mantenere il delicato equilibrio degli interessi in campo: paga il tributo ai Turchi e giura fedeltà all'Ungheria, impegnandosi a proteggere le città dei Sassoni. È una linea che ha poco futuro. Per ristabilire le finanze valacche esige tributi nella propria propria moneta, piuttosto che in fiorini ungheresi, e questo danneggia gli interessi economici della Transilvania, dato che obbliga i mercanti sassoni al cambio e, quindi, promuove una politica monetaria autonoma.

In Transilvania, per altro, trovano ospitalità alcuni suoi nemici, come il cugino che lo vuole scalzare dal principato. Mentre la rinnovata aggressività turca lo costringe a intervenire militarmente contro il Sultano, il nuovo sovrano d'Ungheria, Mattia Corvino, decide di consolidare il potere appoggiando le proteste dei Sassoni contro lo stesso Vlad.

Il *voivoda* si ritrova così in una posizione delicatissima. Praticamente è lasciato da solo contro la minaccia turca, con alle spalle due alleati sulla carta – Transilvania e Ungheria – che però gli negano ogni aiuto concreto per salvaguardare i propri interessi locali. Ma sul campo di battaglia Vlad si rivela un guerriero formidabile. Sotto la sua guida la resistenza e la capacità bellica dei Valacchi è eccezionale, tanto che i Turchi subiscono pesanti sconfitte che coinvolgono anche la popolazione civile. È lo stesso Vlad a dircelo, quando fa il resoconto delle sue azioni a Mattia Corvino.

*«I luoghi in cui si trovavano i guadi sono stati bruciati e distrutti, gli abitanti – uomini, donne, giovani e bambini, insieme ai neonati – sono stati uccisi. E le cifre date più sopra rappresentano il numero dei morti le cui teste e le cui spoglie sono state portate ai nostri ufficiali. Quelli che non sono stati registrati sono morti bruciati nelle loro case».*

Stragi efferate, battaglie in campo aperto, ma anche incursioni notturne destabilizzanti e supplizi inferti a scopo dimostrativo. Uno degli episodi più celebri è del 1462, quando Maometto II arriva alle porte di Targoviste, ma non la conquista, perché ad attenderlo trova una foresta di cadaveri turchi impalati. Sono uomini, donne e bambini catturati nelle battaglie e nelle incursioni precedenti che Vlad ha fatto trapassare da pali ed esporre all'esterno, fino a coprire lo spazio di tre chilometri quadrati.

Un supplizio, quello dell'impalamento, che ci fa orrore, ma all'epoca era assai diffuso tra gli Ottomani e largamente praticato da tutti i principi e boiardi rumeni nell'esercizio della giustizia. Vlad utilizza la pena del palo in maniera massiccia e sistematica, senza guardare se la vittima è nobile o plebea. Lo scopo di tale pratica è chiaro: al pari dei vicini



Turchi, il *voivoda* ritiene che l'esposizione pubblica di un tormento o di una sentenza (come mostrare dagli spalti delle mura le teste dei nemici uccisi) sia un sistema molto efficace per dissuadere il nemico dall'attacco o il congiurato dal tradimento. E Vlad sa che i nemici contro cui è stato lasciato da solo sono veramente pericolosi e determinati, così come lo sono i nemici interni: i boiardi riottosi, i Sassoni gelosi dei propri privilegi commerciali e, soprattutto, il re d'Ungheria.

Ed è proprio lui, Mattia Corvino, a segnare la fine politica e la fama futura di Vlad/Dracula. Per il sovrano, egli è una spina nel fianco, un vassallo troppo autonomo per i suoi gusti che, per di più, riesce a rintuzzare militarmente il pericolo turco, cosa che lui non è in grado di fare per mancanza di fondi e perché impiega inizialmente le truppe soprattutto per rafforzare internamente il potere.

Ma nel 1462 Venezia e il papato gli anticipano una grossa somma affinché organizzi una crociata contro l'avanzata ottomana e Mattia deve decidere se e come muoversi contro i Turchi. Ma appoggiare militarmente Vlad lo danneggerebbe troppo: significherebbe da una parte dare prestigio e appoggio a un vassallo poco amato, dall'altra alienarsi le simpatie della Transilvania, le cui rendite rappresentano un terzo delle entrate del regno. E così il re decide di sostituire il suo vassallo con un personaggio a lui più vicino: attira Vlad presso di sé con la promessa di dargli in sposa la figlia e poi lo fa arrestare, ponendo sul trono valacco il fratello di Vlad, Radu Cel Frumos, ossia *Il Bello*, personaggio docile, gradito al re e ai vicini Sassoni.

Nel 1463 Vlad Tepes è, quindi, ai ceppi, ma Mattia deve giustificare le sue azioni di fronte ai promotori della lotta contro i Turchi. In fondo ha imprigionato l'unico uomo che sia riuscito a rallentare l'avanzata del Sultano. Ecco allora che spuntano, proprio nello stesso anno, strani testi: vengono fatte recapitare al papa lettere di Vlad che dimostrerebbero il suo tradimento, che rivelerebbero la sua vicinanza e alleanza con il Sultano. Contemporaneamente esce a Vienna un *pamphlet* anonimo, la *Storia del voivoda Dracula*, in cui sono narrate, una dopo l'altra, decine di atrocità che Dracula avrebbe commesso: impalature di uomini, donne e bambini a migliaia, una donna incinta sventrata per capire come funziona la gravidanza, madri costrette a mangiare i propri figli, banchetti a base di gamberi allevati con cervelli umani e così via.

Le lettere e il *pamphlet* contengono un insieme di falsità e di esagerazioni in cui le azioni terribili del *voivoda* sono volutamente amplificate ed enumerate senza contestualizzazione. Il ritratto di Vlad, tiranno valacco, traditore della cristianità, *mostruosamente cattivo* perché affetto da crudeltà irrazionale e morbosa, risulta fissato per sempre.

La propaganda orchestrata da Mattia Corvino, con l'appoggio dei Sassoni e del nuovo *voivoda* di Valacchia, serve nella contingenza a motivare la strategia politica del re d'Ungheria, ma ha una diffusione enorme, superiore ai desideri degli stessi falsificatori. Alla radice del successo di tali falsità c'è forse la curiosità morbosa per le manifestazioni del *Male*, ma hanno un peso anche le polemiche politiche dell'epoca che mettono in contrasto la tirannide con la libertà, gli intellettuali e i filosofi che cominciano a ragionare su quale sia la radice del potere, quali i suoi possibili limiti. Il mostro Vlad/Dracula

appare, decisamente, oltre il limite. In sostanza, un *mix* di fattori che facilitano la diffusione dei testi propagandistici di Mattia Corvino che cercano di trasmettere al mondo intero una sola lettura di Vlad Tepes: quella del crudele tiranno impalatore.

Una fama a cui cerca di porre rimedio un altro testo, uscito poco dopo il *pamphlet* del 1463, scritto da un russo della corte di Ivan III il Terribile che interpreta la storia di Dracula in tutt'altra maniera. Come Nicolò Machiavelli vede in Cesare Borgia il modello del principe, così Teodoro Kuricyn riconosce nei modi di Vlad i comportamenti che il suo zar Ivan dovrebbe imitare: la severità nei confronti dei nobili riottosi, l'eguaglianza dei sudditi davanti alla legge, l'idea che un sovrano debba essere severo e giusto, rispettoso, ma non succube, verso la Chiesa, abile e intelligente nel trattare i falsi amici e determinato nelle azioni militari. Siamo nel periodo in cui in tutta Europa il potere del monarca si fa sempre più forte, tende a diventare assoluto.

Vlad diventa così, nell'area russa e balcanica, il modello del grande sovrano che deve suscitare timore reverenziale.

La storia di Vlad Tepes non è finita qui e non finisce nemmeno con la sua morte. Liberato da Mattia Corvino perché torni a far paura ai Turchi (il principe fantoccio Radu non ne è stato capace), il *voivoda* viene ucciso in battaglia e la sua testa viene esposta dal Sultano sul muro del palazzo imperiale. Teoricamente muore quindi da eroe della cristianità. Ma i testi contro di lui continuano a vivere e a succhiare il sangue della sua storia, trasformandolo in qualcos'altro.

Quasi dimenticato in patria, viene riscoperto dagli storici rumeni solo nel XIX secolo e, dato che la Romania è diventata nazione nel 1918 attraverso l'unione di Valacchia, Moldavia e Transilvania, Vlad Tepes ha tutte le caratteristiche per essere inserito tra gli eroi nazionali che hanno difeso in passato l'indipendenza della Romania – tutta intera – dai Turchi. Nel 1976 Nicolae Ceaușescu celebra il cinquecentesimo anniversario della sua morte: in quel frangente numerose pubblicazioni lo presentano come un grande riformatore, un comandante senza pari, un principe severo ma giusto.

Nell'Europa occidentale continua invece l'effetto del *pamphlet* di Mattia Corvino. E nell'Inghilterra vittoriana, puritana nei comportamenti esterni ma morbosa nell'intimità, lanciata alla conquista del mondo dall'industria e dalla tecnologia, ma appassionata ai cupi panorami gotici, alle storie dell'orrore, attirata e terrorizzata allo stesso tempo dalla morte, in quest'Inghilterra un impresario teatrale irlandese trasforma Vlad in un mito.

Per farlo mette insieme diversi ingredienti che, come capita in quasi tutti i capolavori, non sono di per sé originali, ma formano una miscela esplosiva, se ben miscelati fra loro.

Il primo: gli ambienti cupi ed esotici, nel nostro caso le lontane foreste transilvane e i manieri arroccati su ripide alture.

Il secondo: il terrore della morte, della morte apparente, delle realtà a margine tra la vita e la morte. Per la gente comune sono le messe nere, le sedute spiritiche; per Mary Shelley è *Frankenstein*; per Bram Stoker è *Il Vampiro*. Dracula non fu mai accusato di vampirismo, ma le leggende sui vampiri sono diffuse nell'area balcanica e rumena fin dal XVI secolo.

Il terzo: il sesso, la condanna, ma anche la curiosità morbosa verso le donne lascive che

si lasciano morsicare il collo, trasposizione narrativa del genere femminile che nella società borghese e operaia comincia a ottenere indipendenza economica e autonomia nelle scelte personali.

Il quarto: la condanna, ormai universale, nell'Europa dell'Ottocento, verso il tiranno assoluto, il potere non condizionato da un parlamento. Il risultato? Con Bram Stoker Vlad Tepes non c'è più, è rimasto solo Dracula.

Come avete visto tante possono essere le letture di un principe la cui figura *autentica* è destinata probabilmente a rimanere incerta, perché le fonti che ce la raccontano sono, per un verso o per l'altro, tutte fortemente di parte, gravemente condizionate dalle intenzioni di chi le ha prodotte.

Basti pensare al nome stesso, *Dracula*, le cui origini sono ancora oggi fonte di dibattito. Per la maggior parte degli studiosi il soprannome deriverebbe dal fatto che il padre, anche lui un *Vlad*, viene accolto dal re d'Ungheria nell'*Ordine del Dragone*, assumendo così il soprannome di *Dracul*. Tuttavia, poiché dal latino *draco* deriva il romeno *drac*, che significa *diavolo*, ecco che Dracula può intendersi anche come *figlio del diavolo*.

Alcuni però hanno notato che *Dracul* assomiglia all'antico slavo *drukòl*, vale a dire *lancia, bastone ferrato*, e quindi *palo* che in romeno è *teapa*, da cui il soprannome *Tepes, l'impalatore*.

È finita qui? Macché. In alcune fonti *Dracul* viene trasformato in *Dragulus* che, con un gioco di assonanze, richiama lo slavo *drag*, *caro amato*. Così Dracula diventa un sovrano *beneamato*.

Ma se *beneamato* direi che non pare proprio un aggettivo plausibile, possiamo allo stesso modo usare il termine *diabolico, cattivo*? Sembra piuttosto che con Vlad/Dracula ci troviamo lontani dai luoghi comuni che vogliono che un uomo sia buono o cattivo, pio o blasfemo, leale o traditore.

Quello che è certo è che, nel corso dei secoli, Vlad III Tepes ci è stato raccontato proprio così.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (DRACULA)**

Cazacu Matei, *Dracula. La vera storia di Vlad III l'Impalatore*, Milano 2006

AA.VV., *Miti e leggende di Dracula e della Transilvania*, Roma 2006

James Meiron, *La storia segreta di Dracula. I misteri di Vlad l'Impalatore*, Roma 2006

Bram Stoker, *Dracula*, (ed. originale) 1897 e Milano 2008

Elena Percivaldi, *Vlad l'Impalatore. Spietato tiranno o eroe nazionale?*, Web

## **18 – PERICLE**

### **FU VERA DEMOCRAZIA?**

*«Noi abbiamo una forma di governo che non guarda con invidia quelle dei vicini, e non solo non imitiamo gli altri, ma anzi siamo noi stessi di esempio a qualcuno». Pericle, come tutti sanno, è unanimemente riconosciuto come il padre del concetto stesso di democrazia. Ed è proprio quanto le democrazie del mondo occidentale moderno debbono veramente a quella ateniese il tema di questo diciottesimo capitolo di Historycast. In altre parole, quanto era veramente democratico Pericle? In che misura possiamo ritenere fondatrici le norme di governo varate nell'Atene del V secolo, rispetto alla nostra attuale visione democratica?*

*«Noi abbiamo una forma di governo che non guarda con invidia quelle dei vicini, e non solo non imitiamo gli altri, ma anzi siamo noi stessi di esempio a qualcuno. La parola che adoperiamo per definire il nostro sistema politico è democrazia, perché nell'amministrazione si qualifica non rispetto ai pochi, ma rispetto alla maggioranza: vige però per tutti di fronte alle leggi, l'assoluta equità di diritti nelle vicende dell'esistenza privata; e dall'altra si costituisce una scala di valori fondata sulla stima che ciascuno sa suscitarsi intorno, per cui, eccellendo in un determinato campo, può conseguire un incarico pubblico, in virtù delle sue capacità reali, più che nell'appartenenza a una fazione politica. Di contro, se si considera il caso di un cittadino povero, ma capace di operare un ufficio utile allo Stato, non gli sarà d'impedimento la modestia della sua condizione».*

Quello che avete letto è un brano assai famoso per chi ama la storia antica. Si tratta di una piccola parte del monologo che il grande statista ateniese Pericle avrebbe pronunciato nel 430 a.C. per ricordare i caduti della città dopo un anno di guerra con Sparta. Nel 2002 il comico italiano Paolo Rossi mise in scena questo monologo, in buona parte rimaneggiato per adattarlo al palcoscenico.

*«Qui ad Atene noi facciamo così. Qui il nostro governo favorisce i molti invece dei pochi: e per questo viene chiamato democrazia. Qui ad Atene noi facciamo così. Le leggi qui assicurano una giustizia eguale per tutti nelle loro dispute private, ma noi non ignoriamo mai i meriti dell'eccellenza. Quando un cittadino si distingue, allora esso sarà, a preferenza di altri, chiamato a servire lo Stato, ma non come un atto di privilegio, come una ricompensa al merito, e la povertà non costituisce un impedimento. Qui ad Atene noi facciamo così. La libertà di cui godiamo si estende anche alla vita quotidiana; noi non siamo sospettosi l'uno dell'altro e non infastidiamo mai il nostro prossimo se al nostro prossimo piace vivere a modo suo. Noi siamo liberi, liberi di vivere proprio come ci piace e tuttavia siamo sempre pronti a fronteggiare qualsiasi pericolo. Un cittadino ateniese non trascura i pubblici affari quando attende alle proprie faccende private, ma soprattutto non si occupa dei pubblici affari per risolvere le sue questioni private. Qui ad Atene noi facciamo così. Ci è stato insegnato di rispettare i magistrati, e ci è stato insegnato anche di rispettare le leggi e di non dimenticare mai coloro che ricevono offesa. E ci è stato anche insegnato di rispettare quelle leggi non scritte che risiedono nell'universale sentimento di ciò che è giusto e di ciò che è buon senso. Qui ad Atene noi facciamo così. Un uomo che non si interessa allo Stato noi non lo consideriamo innocuo, ma inutile; e benché in pochi siano in grado di dare vita ad una politica, beh tutti qui ad Atene siamo in grado di giudicarla. Noi non consideriamo la discussione come un ostacolo sulla via della democrazia. Noi crediamo che la felicità sia il frutto della libertà, ma la libertà sia solo il frutto del valore. Insomma, io proclamo Atene scuola dell'Ellade e che ogni ateniese cresce sviluppando in sé una felice fiducia in sé stesso e la prontezza a fronteggiare qualsiasi situazione ed è per questo che la nostra città è aperta al mondo e noi non cacciamo mai uno straniero. Qui ad Atene noi facciamo così».*

Il messaggio evidente dietro la riproposizione satirica di Paolo Rossi era quello del confronto tra la vera democrazia (quella antica) e il regime contemporaneo. In sostanza, Paolo Rossi sembrava dirci che per recuperare la vera democrazia dovevamo andare alle origini, confrontare gli insegnamenti dei fondatori rispetto alle azioni dei contemporanei.

Risale proprio a quel periodo – devo confessarlo – una mia curiosità su Pericle e la nascita della democrazia, che oggi ho l'occasione di approfondire anche per gli amici di Historycast. In sostanza, la domanda che mi affascina è la seguente: quanto era democratico Pericle? In che misura possiamo ritenere fondatrici le norme di governo varate nell'Atene del V secolo, rispetto alla nostra attuale visione democratica?

Come ormai siete abituati a fare, non aspettatevi risposte risolutive. Historycast può solo presentare una serie di opinioni a confronto, che poi sta solo a chi ascolta valutare e approfondire.

Tanto per cominciare diciamo allora che nessuno dei discorsi di Pericle è in realtà di Pericle. I suoi monologhi ce li tramanda infatti Tucidide, un nome tutelare per gli storici di professione, colui che eliminò l'influenza degli dèi dalle azioni umane e dichiarò per primo che il compito dello storico era quello di raccontare i fatti con obiettività ed equidistanza, rispettando innanzitutto le fonti.

Parole sante, che ci farebbero credere che i discorsi di Pericle da lui riportati siano stati più o meno recitati come lui racconta. Ma un legittimo dubbio permane. Tucidide era infatti comunque un uomo, con proprie idee sul governo da applicare nella *sua* Atene. E caso vuole che Tucidide esprima un deciso apprezzamento verso l'opera dello statista ateniese, in contrasto con le scelte politiche dei successori, rei di non aver seguito l'esempio di Pericle e di aver instaurato in Atene una democrazia radicale, rispetto a quella assai più moderata del predecessore.

Anzi in un passo Tucidide ci dice che in realtà quella di Pericle non fu una democrazia: lo fu solo di nome, perché di fatto il potere era nelle mani del primo cittadino, ossia di Pericle stesso.

Vedete che cominciano subito i problemi? Se Tucidide ammirava Pericle allora come si deve interpretare quest'ultima affermazione? Elogia Pericle proprio perché in realtà si trattava di uno statista non veramente democratico? In effetti le letture più recenti di Tucidide tendono a sposare proprio questa lettura. Vediamo perché...

Innanzitutto pare assodato che fin dalle origini e per numerosi intellettuali della Grecia del V e IV secolo la parola democrazia abbia avuto un'accezione ambigua, se non proprio negativa. Questo si evincerebbe dal nome stesso, derivato da due parole. La prima è *démos* ossia popolo, che però può essere usato per indicare tanto l'insieme dei cittadini, tanto la parte del popolo basso, più numerosa e opposta agli aristocratici. E questa interpretazione meglio si accorda al contesto dell'Atene classica.

L'altra parola è *kràtos*, ossia il potere che si esplica con la violenza, assai diverso da *arché* che designa invece semplicemente il dominio, il governo, come si può notare nei concetti di autarchia (dominio di sé) od oligarchia (potere dei pochi).

Nell'Atene del V secolo la parola democrazia sarebbe allora da tradurre come un sistema politico in cui è il popolo minuto afferma il suo potere sui notabili con la forza,

anche se solo con la forza della maggioranza. Non a caso tra i maggiori pensatori della classicità troviamo critiche feroci alla democrazia, come ad esempio ha fatto Platone nella sua Repubblica.

*«A parer mio la democrazia si instaura quando i poveri hanno la meglio, e quelli della fazione opposta, in parte sono sterminati, in parte esiliati».*

Allora la domanda è: Pericle diede il potere a una parte precisa del popolo che sovrastò l'altra parte con la forza del numero?

Quando Pericle cominciò a mettersi in luce sulla scena politica il sistema che governava Atene era già estremamente elaborato ed era formato da organismi che si completavano e si controllavano a vicenda. Gli organi principali erano tre: il consiglio – o *bulé* – a cui spettava l'iniziativa legislativa: era formato da cinquanta uomini per ciascuna delle dieci tribù, che però non potevano farne parte più di due volte; l'assemblea di tutti i cittadini – o *ecclesia* – confermava i magistrati, votava le leggi proposte dal consiglio, deliberava su questioni di approvvigionamento e di difesa del paese. La votazione avveniva per alzata di mano, salvo quando si procedeva all'ostracismo di un personaggio ritenuto pericoloso. In quel caso il suo nome era scritto su una conchiglia o su un pezzo di coccio. Questa procedura prevedeva però un quorum di votanti di almeno seimila persone.

Infine vi erano i tribunali emanati dall'*eliea*, corti d'appello per tutte le decisioni prese dal consiglio o dall'assemblea. Anche l'*eliea* era formata da una percentuale nutrita della cittadinanza e all'interno delle corti si votava a maggioranza.

Come si capisce da questa sintesi era l'insieme dei cittadini che decideva in maniera diretta (e non tramite rappresentanti) sulle questioni che attenevano il governo della città. Ma chi aveva la cittadinanza? Come in tutte le società antiche, anche nell'Atene del V secolo il cittadino è identificabile col guerriero: ossia il maschio libero in grado di andare in guerra.

Questo tagliava immediatamente fuori dalla cittadinanza le donne, i minori e gli schiavi. E non era poco. Lo studioso Joe Allman dell'Università dell'Oregon ritiene che dei quattrocentomila abitanti dell'Atene di Pericle solo un decimo avesse diritto di cittadinanza. Il rapporto liberi/schiavi era invece di uno a quattro. Gli schiavi e le donne erano alla base dell'economia domestica e i primi davano inoltre un contributo essenziale all'economia pubblica, lavorando sovente in condizioni disumane. Ma c'erano anche altre tipologie di esclusione.

I maschi atti alla guerra dovevano essere ateniesi, figli di padre e madre ateniese. Gli stranieri, barbari o greci che fossero, anche se residenti da tempo in città non potevano partecipare all'assemblea e alle magistrature. E anche questa regola, per una città proiettata sul mare, centro di un vero e proprio impero marittimo voleva dire molto.

La norma era tuttavia aggirabile. Lo fece lo stesso Pericle quando, avendo perduto i due figli maschi per colpa della peste, fece legittimare il figlio bastardo avuto da Aspasia, l'amore della sua vita, la donna che – a quanto si racconta – *«ogni giorno, uscendo di casa e rientrandovi, prendeva tra le braccia coprendola di baci».*



Amata appassionatamente Aspasia non era però ateniese ma di Mileto, e il loro figlio Pericle il giovane non avrebbe avuto diritto alla cittadinanza, anche perché nato da una coppia non sposata. Ma per un padre potente come Pericle, che la sorte aveva privato di discendenza legittima, questi erano ostacoli risibili.

Il secondo motivo di esclusione era la povertà e qui incontriamo la vera invenzione democratica di Pericle. Tutte le quattro classi ateniesi, compresa quella dei *teti*, gli ultimi, i marinai, i non possidenti, erano cittadini, ma è chiaro che la loro effettiva partecipazione politica era assai limitata. Partecipare alle assemblee costava infatti giornate di lavoro, non parliamo poi nel caso di partecipazione al consiglio. Pericle introdusse allora una *mistoforia*, un'indennità giornaliera riconosciuta a coloro che ricoprivano cariche pubbliche, in particolare quelle di giudice e di membro del consiglio.

Guardata dal punto di vista dell'idea di democrazia quale ci siamo costruiti nel corso del tempo, si trattò di un passo in avanti incredibilmente ampio: la vera partecipazione è infatti quella garantita dalla libertà dal bisogno, non ci sono dubbi. Anche se oggi lamentiamo, e non poco, il peso che la degenerazione di questo principio ha portato sulla nostra spesa pubblica.

In sostanza, Pericle aprì nel concreto, le porte del consiglio ai cittadini più poveri, che erano sostanzialmente i marinai, i lavoratori del porto. Perché lo fece? Per coerenza verso un'idea di democrazia che si stava formando come cera morbida nell'incredibile fucina dell'*agorà* di Atene?

Forse. O forse, come alcuni pensano, il provvedimento potrebbe aver avuto il senso di un'elargizione a scopo di allargare i legami clientelari, fatta usando denaro pubblico e non proprio e in direzione non della propria tribù ma del popolo. Quali che fossero le reali intenzioni di Pericle, l'effetto fu comunque potente, rivoluzionario. Perché il voto a maggioranza dava effettivamente al *demos*, al popolo minuto il potere della maggioranza.

L'allargamento della partecipazione politica ai lavoratori del mare era evidentemente anche il frutto diretto della posizione dominante che Atene aveva assunto proprio sul mare. L'Atene del V secolo è sede di un vero e proprio impero a cui decine e decine di città soggette pagano un tributo di sottomissione, accettando anche una presenza militare ateniese sul proprio territorio.

Normalmente a questo allargamento viene messa in relazione anche un'altra area di intervento, quella dedicata alle grandi opere cittadine: la costruzione delle mura per assicurare il collegamento di Atene al porto del Pireo; la realizzazione di nuovi arsenali, di moli e magazzini per lo stesso porto; l'allestimento della più potente flotta mercantile e militare del mondo greco; il riordino dell'Acropoli con nuovi templi, il Partenone, i Propilei, l'Eretteo, il tempio di Atena Nike, costruiti grazie al notevole afflusso di denaro che arrivava dalle città tributarie.

È stato detto che si trattò di una vera e propria politica sociale in quanto aprendo cantieri pubblici con i tributi delle città greche, questo reddito veniva di fatto redistribuito ai lavoratori più poveri in forma di salari. Ma gli storici attuali hanno diversi dubbi in proposito, nati dal fatto che non si può attribuire allo statista motivazioni ideali e strategie economiche che sono state elaborate molto più tardi e che vedono nell'avvio delle grandi opere dei volani sociali ed economici di estrema efficacia.

Secondo questi critici Pericle avrebbe agito semplicemente nel solco di una tradizione che vedeva nell'organizzazione di feste e liturgie sontuose, nella costruzione di templi grandiosi, nell'organizzazione di spettacoli pubblici la chiave per onorare la città e se stessi, per aumentare cioè a dismisura il proprio prestigio.

A questo punto dobbiamo ritornare alla democrazia e in particolare ai suoi organi: il consiglio, l'assemblea, i tribunali. C'è infatti da dire che i gruppi dirigenti restavano patrimonio delle classi alte. Le magistrature politiche, militari e finanziarie continuavano a essere occupate dai membri delle più ricche classi di censo.

Inoltre per quanto quarantamila cittadini su quattrocentomila abitanti siano una percentuale che a noi oggi appare inaccettabilmente bassa, un'assemblea in cui teoricamente partecipino tutti gli aventi diritto e votino per alzata di mano appare una realtà assai poco funzionale e molto poco democratica. Il motivo è evidente. Riesce a dominare e a indirizzare l'assemblea chi si ingrazia con opere ed elargizioni il numero più elevato di persone, chi guida e incanta gli uditori con la propria capacità oratoria, con la forza dei propri discorsi, chi insomma riesce a comunicare meglio il suo pensiero.

Ed è nota la vicinanza di Pericle al mondo dei sofisti, coloro che insegnavano la morale e la legge tramite la carica persuasiva della parola. Una parola che si fa dura, violenta, quando c'è da eliminare un avversario politico, allontanandolo per sempre dalla città. Parola che si fa vera e propria campagna di informazione di massa tramite il teatro. Fu Pericle ad esempio a mettere in scena i Persiani di Eschilo, vero e proprio manifesto politico della superiorità greca sul mondo orientale.

Ecco allora che da questo punto di vista Pericle, stratega per quindici anni, mente politica della città per oltre trent'anni, sembra uno statista tutt'altro che democratico, il cui potere è determinato dal carisma, dal potere sugli altri, dall'abile uso dei soldi pubblici e dei mezzi di comunicazione.

Fu oggetto per questo di critiche feroci. Le principali furono sull'indennità pecuniaria data a chi prendeva una carica pubblica, meccanismo di degenerazione della classe politica, composta sempre più di poveracci ignoranti in cerca dell'obolo e facili da manipolare. Altre critiche gli vennero sulla corruzione dei costumi, l'eccessiva attrazione subita dal fascino femminile. Ma su tutte l'accusa più grave era quella della *tirannide*, del dominio ingiusto e incontrollato sulle altre città greche e sugli stessi Ateniesi.

Qualità positiva secondo Tucidide che evidentemente non approvava l'eccesso di allargamento democratico, che prediligeva un regime più oligarchico e che lodava appunto Pericle perché la sua fu una democrazia solo di nome, in quanto di fatto il potere era nelle sue mani.

E adesso che facciamo? Ci abbeveriamo ancora alle sorgenti della democrazia ateniese? In motivi per farlo indubbiamente ci sono. Non a caso i nostri progenitori nel corso del tempo hanno guardato all'Atene classica come un modello non necessariamente da copiare, ma in cui ritrovare l'origine di alcuni principi oggi per noi assodati. Come l'idea della duplice libertà del cittadino: libertà "positiva" di partecipare alla vita politica e libertà "negativa" dall'interferenza del potere statale.

Ma vi troviamo anche il peso dell'uomo di stato, della *leadership* sul sistema, l'indennità politica che da diritto sacrosanto diventa corruzione del sistema stesso. Vi

troviamo l'orrore della schiavitù, abolita – se pensiamo alla storia dell'umanità – solo di recente, l'inferiorità giuridica e sociale delle donne (in parte e per buona parte del mondo) ancora da eliminare. I limiti dati cittadinanza, problema così acuto e attuale con i nostri immigrati.

Insomma, ognuno nel suo tempo tende a vedere nella Grecia classica quello che più si avvicina al proprio mondo e ai propri problemi. E oggi, angosciati come siamo dalle tante pecche e crepe delle nostre democrazie, siamo più attenti forse agli aspetti negativi, contraddittori, non funzionali, della democrazia delle origini.

L'operazione che dovremmo in realtà fare, ossia quella di guardare all'Atene di Pericle come un mondo diverso dal nostro, giudicabile non dal punto di vista dell'ideale ma della complessa realtà che esprimeva ci riesce difficile. Troppo il tributo che pensiamo di dovere all'Atene classica, troppo il carico ideale che questo collegamento comporta.

Certo è che, ritornando al nostro Paolo Rossi e al suo monologo di Pericle, ho come il sospetto che se il comico fosse trasportato indietro nel tempo nell'Atene del V secolo si troverebbe ben presto ad affollare le schiere dei detrattori di quel principe/tiranno. O comunque tra i detrattori di quella democrazia: fondata – come denuncia Aristofane – sulla guerra e sulla corruzione politica.

Ma il paragone credo che comunque lo onori.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (PERICLE)**

Claude Mossé - *Pericle. L'inventore della democrazia*, Bari 2006

Luciano Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, Bari 2006

Joe Allman e Walt Anderson, *Evaluating democracy: an introduction to political science*,  
Goodyear Pub. Co. 1974

*Qui ad Atene noi facciamo così*, di Paolo Rossi – RAI 2002

## **19 – I GIUSTI**

### **IL RUOLO DELL'INDIVIDUO NEGLI AVVENIMENTI DELLA STORIA**

*In questo diciannovesimo capitolo parliamo dei Giusti, di donne e uomini, cioè, che con il loro comportamento eroico hanno contribuito a salvare la vita di moltissime persone. Donne e uomini sicuramente dotati di grande coraggio, di profondo senso della giustizia e di irrinunciabili imperativi morali. Donne e uomini, tuttavia, assolutamente comuni, come l'italiano Giorgio Perlasca, la danese Karen Jeppe e il bulgaro Dimitar Peshev, che non hanno esitato a rischiare la propria stessa esistenza per aiutare dei perfetti sconosciuti. Ma qual'è stato, in concreto, il loro vero ruolo nel corso degli avvenimenti?*

[Giorgio Perlasca] «Dopo la presa del potere dei Nazisti, hanno imposto la Stella [agli ebrei] davanti e di dietro. E questo mi ha fatto molta impressione, perché non avevo mai visto una cosa del genere. Vedere degli uomini e delle donne marchiati in quella maniera non era una cosa che io potevo approvare. [...] La mia opinione su quello che è avvenuto e sulle mie possibilità è che l'occasione fa l'uomo ladro e di me ha fatto ... beh, quello che è avvenuto, insomma. Avendo la possibilità di farlo, l'ho fatto».

[Intervistatore] «Lei sapeva che gli ebrei venivano portati nei campi di concentramento?».

[Giorgio Perlasca] «Tutti lo sapevano, da almeno quattro o cinque anni».

Quello che avete appena letto è un breve estratto di un'intervista fatta nel 1990 a Giorgio Perlasca, l'italiano che in 45 giorni – dal 1° dicembre del 1944 al 16 gennaio del 1945 – riuscì a salvare 5.218 ebrei ungheresi dallo sterminio.

La sua storia, che molti lettori probabilmente conoscono già o attraverso il libro che lo ha riscoperto – la *Banalità del Bene* di Enrico Deaglio – o per aver visto il film di Alberto Negrin con un magistrato Luca Zingaretti –, ci aiuta a introdurre una domanda a cui, ovviamente, non sapremo rispondere. Quanto conta il singolo nella storia? Quale peso può avere una sola persona nell'evolversi degli eventi?

Tanto per essere chiari, non stiamo parlando dei cosiddetti “grandi uomini”, di quelli cioè che palesemente hanno contato molto, nel bene e nel male, perché hanno raggiunto posizioni di potere determinanti e le hanno sfruttate abilmente, modificando con il loro operato la vita di moltissime persone.

Di loro gli storici si sono occupati e continuano ad occuparsi fin troppo. La storia del potere è infatti una potente calamita che attira molti sguardi, un po' per fascino, un po' per necessità. Ma oggi noi parliamo di *altre* persone. Di coloro che, guardandoli da lontano, appaiono come piccoli scogli affioranti dalla superficie di un fiume in piena. Argini incrollabili, a cui però solo pochi riescono ad attaccarsi, incredibilmente forti ma incapaci di arrestare la corrente.

Non dirò che Giorgio Perlasca era una persona comune, perché non la era. Le persone comuni seguono la corrente e poi – ad alluvione finita – protestano dicendo che «non sapevano nuotare». Giorgio Perlasca evidentemente era fin dalla giovinezza uno che nuotava, ossia ragionava con la propria testa, dato che trasformò la sua adesione al fascismo in una consapevole partecipazione alla guerra d'Etiopia e poi alla Guerra Civile Spagnola, ovviamente dalla parte di Franco. Ma dato che l'adesione a un'idea di per sé non rende ciechi, rifiutò il fascismo delle leggi razziali e fu pronto ad assumersi le responsabilità della sua scelta, quando l'8 settembre del '43 lo trasformò da rappresentante

in Ungheria di una ditta italiana a prigioniero.

Rifugiatosi presso l'ambasciata spagnola, si trovò nelle condizioni di poter aiutare gli ebrei ungheresi che l'ambasciata già tutelava. E lo fece all'italiana, barando. Quando l'ambasciata ispanica si spopolò, si inventò la carica – inesistente – di console spagnolo a Budapest e con questa si accreditò presso il governo del filonazista Ferenc Szálasi; sfruttando una legge spagnola del '24 per il rimpatrio degli ebrei sefarditi, rilasciò migliaia di falsi passaporti e salvacondotti agli ebrei nascosti nell'ambasciata e nelle case protette sparse per la città, pattugliò giornalmente Budapest sull'auto ufficiale e spesso portò cibo al ghetto e alle case protette, recuperò ebrei dai treni merci in partenza per i campi di sterminio, chiese favori, evitò stragi.

La sua storia – tragica ed entusiasmante al tempo stesso – è quasi incredibile, come il silenzio che l'ha circondata a partire dal '45, quando Perlasca riuscì a tornare in patria. Riscoperto solo grazie alla testardaggine di alcune donne ebreo, fu recuperato a fatica dai mezzi di comunicazione italiani dopo l'uscita del libro di Deaglio e di una trasmissione televisiva, *Mixer*, andata in onda nel '90, due anni prima della morte.

Ora, Giorgio Perlasca è ufficialmente un eroe italiano. È entrato a pieno titolo nella storia, anche se questo è successo solo perché qualcuno si è ricordato di lui. Ma qual è stata allora nel concreto la sua importanza?

Se si guardasse solo ai numeri dovremmo dire, onestamente, poco. Certo 5.218 persone è l'equivalente di un intero paese, ma in Ungheria nel 1941 vivevano quasi ottocentomila ebrei e di questi se ne salvarono alla fine della guerra solo duecentomila. Il contributo di Perlasca matematicamente si può etichettare come lo 0,6% che, allargato all'intera *Shoah*, si riduce allo 0,09%.

Ma per chi è sopravvissuto – come per chi lo ha riscoperto – si tratta una quantità più che sufficiente. Sto parlando dello *Yad Vashem*, il memoriale ufficiale israeliano che ricorda le vittime ebreo della *Shoah*, accanto al quale esiste il *Giardino dei Giusti tra le Nazioni*, dove sono onorati coloro che, a rischio della propria vita, salvarono degli ebrei dallo sterminio. Perché secondo il precetto del Talmud: «se tu salvi una vita è come se avessi salvato il mondo», a cui fa eco anche il Corano: «chi salva una vita salva il mondo intero».

Per essere Giusti, quindi, una vita basta. Ma se per la morale (o la religione), per quello che possiamo condividere del concetto di essere umano, la definizione ci suona incontestabile, possiamo ugualmente dire che i Giusti sono stati importanti nella storia? Che dobbiamo ricordarci di loro? E se sì, perché?

Non suoni blasfema, né irriverente questa domanda. La stima per Perlasca e gli altri Giusti è assoluta. Tuttavia, ragionando da storici, dobbiamo dire che raccontare una vicenda umana, anziché un'altra, studiare la storia di un individuo, anziché quella di un

gruppo, di una massa, di un movimento o di un'istituzione, è sempre frutto di una scelta. E, quindi, se scegliamo di raccontare la loro storia dobbiamo chiedercene il motivo. Al di là di quello ovvio, che tutte le storie, anche singole, contribuiscono a disegnare il quadro complessivo. È vero che una piccola vicenda personale può diventare lo spiraglio per una migliore comprensione di un fenomeno nella sua interezza. Ma la storia di Giorgio Perlasca basta da sola a diventare chiave di lettura per l'Ungheria del 1944-45? La risposta non può essere che negativa. E allora?

Leggendo i materiali e le discussioni messe a disposizione dal *Comitato per la Foresta dei Giusti* ci si avvede di due forti motivazioni. La prima – scontata ma non semplice, né esente da problemi – è educativa. Raccontando la storia di un Giusto, si esercita il dovere della memoria del Bene. Si accentra l'attenzione dei giovani sulle figure che hanno saputo andare controcorrente, e che, come ha detto il giornalista Gabriele Nissim

«[...] si battono per la verità e non accettano compromessi, preservano la memoria del male quando la si vuole rimuovere, sono capaci di pensare in autonomia di fronte al ribaltamento dei costumi morali, cercano di preservare l'integrità morale anche in condizioni di grande solitudine, non rinunciano alla propria capacità di giudizio».

La memoria dei Giusti, o memoria del Bene è, in sostanza, quella che riesce a dare ai giovani il senso di un compito, di una responsabilità personale da esercitare nella situazione storica che vivono. E questo può valere anche quando l'efficacia dell'azione del singolo è ridotta o grandemente frustrata. Così, ad esempio, la vicenda della danese Karen Jeppe che riuscì a salvare dall'olocausto armeno, noto come il *Grande Male*, probabilmente solo poche centinaia di persone.

E pensare che aveva loro dedicato tutto, da quando, ventisettenne, decide di impegnarsi come insegnante nella missione tedesca di Urfa, in Turchia, dove sono raccolti gli scampati ai massacri del 1894-96. Qui, dal 1903, impara l'armeno, l'arabo e il turco. Introduce poi nell'orfanotrofio della missione un nuovo metodo di studio che consente agli allievi di imparare le lingue in poco tempo. E non si limita a insegnare: organizza centri di lavoro con produzione di ricami armeni che sono divenuti poi famosi in tutto il mondo. Acquista terreni, impianta coltivazioni, adotta due orfani.

Ma l'orrore è alle porte. Nel 1915 il gioco delle alleanze della Prima Guerra Mondiale permette lo scatenarsi delle istanze ultranazionaliste dei Giovani Turchi. Costoro, al governo, procedono alla deportazione di buona parte del popolo armeno dall'Anatolia verso i deserti della Siria e della Mesopotamia. Nelle marce della morte, che coinvolgono un milione e duecentomila persone circa, centinaia di migliaia muoiono di fame, malattia o sfinimento o vengono massacrate dalla milizia curda o dall'esercito turco.

Karen Jeppe fa quel che può. Sembra quasi di vederla assistere alla morte delle persone a cui ha dedicato tutto, affannarsi tra la tenda dove abita e la casa della missione, dare rifugio a pochi armeni negli scantinati, travestendoli da arabi e da curdi per farli sfuggire



alla deportazione, portare acqua e cibo alle carovane della morte. Alla fine della guerra i pochi rifugiati escono dalle sue cantine, ma anche Karen esce per un certo periodo da sé stessa. Ciò che ha visto è stato troppo, troppo il divario tra le energie spese e i risultati ottenuti. La malattia e i nervi la riportano per qualche tempo in Danimarca.

Ma si sa, quando le persone agiscono sotto l'impulso di un imperativo morale, la vita non consente di stare a guardare. Allora Karen torna dal suo popolo ad Aleppo, in Siria, costruisce un ambulatorio, una casa dei fanciulli, una fabbrica di vestiti per i sopravvissuti. Si impegna con la *Lega delle Nazioni* per liberare i giovani schiavi cristiani e le fanciulle armene dagli *harem*. Nel 1923 dalle sue *Stazioni di ricerca e di soccorso*, riesce a salvare circa duemila tra donne e bambini e a riunire l'80% delle famiglie. Ma la sua battaglia è costantemente frustrata dalla mancanza di fondi, dalla disattenzione colpevole delle istituzioni, dalla storia dei vincitori che rende – come lei stessa ha dichiarato – «*la notte così scura*».

Le vite di Perlasca, come quella della Jeppe, sono indubbiamente, al di là dei risultati, molto educative. Raccontano entrambe di scelte consapevoli: la prima scatenata dalla combinazione tra pensiero, coraggio e occasione, la seconda ragionata e diventata scelta di vita.

In entrambi i casi il messaggio è tuttavia molto chiaro: se si mantiene una forte coerenza con i propri principi si riesce ad agire contro quello che palesemente appare sbagliato.

Entrambi, in un determinato momento della loro esistenza, si sono chiesti fino a che punto avrebbero potuto vivere in pace con la propria coscienza, se avessero commesso, o non avessero commesso, certi atti. Entrambi decisero di agire in un determinato modo non per cambiare il mondo per il meglio, ma perché – come ha detto la filosofa Hanna Arendt – «*questo era l'unico modo in cui avrebbero continuato a vivere con sé stessi*».

Vero? Verissimo, ma c'è un problema, anzi più d'uno. Il tipo di insegnamento che i due danno è di carattere morale, filosofico, non storico. Perché se li si prende come esempi di storia, dal punto di vista della linea storiografia si fa un'operazione assai antica, che non a caso è citata dalle organizzazioni per i Giusti. È, in altre parole, il principio enunciato da Cicerone nel I secolo a.C., *historia magistra vitae, la storia è maestra di vita*. Dalla storia possiamo ricavare principi e insegnamenti che guidano il nostro vivere quotidiano, che indirizzano le nostre scelte. In astratto, suona *giusto*.

Peccato però che a partire dalla stesso Cicerone questo principio sia stato usato per indicare come *esemplari* personaggi e vicende assai disparate, una buona parte delle quali oggi noi giudichiamo – da un punto di vista squisitamente morale – tutt'altro che educative: guerre, massacri, dittature, genocidi. Volete qualche esempio? La conquista del *West*, le crociate, la scomparsa degli Inca, la *caccia alle streghe*.

Il fatto è che di esempi, di buoni esempi, i libri di storia sono sempre stati pieni. Sono però cambiati, nel tempo, il concetto di buono e le motivazioni che, di volta in volta, hanno spinto i contemporanei a indicare eventi e personaggi del passato come esemplari. Ed è inutile girarci intorno. A scriverla – questa storia – sono sempre i vincitori. Non ci sarebbe *Yad Vashem* senza Israele, non racconteremmo Perlasca se la nostra attuale costituzione repubblicana non fosse nata dalla Resistenza e la storia di Karen Jeppe non la

trovate scritta nei libri di testo turchi, perché l'attuale governo turco non ammette che sia esistito il *Grande Male*.

La qualifica di Giusto non può quindi che essere relativa al tempo, al luogo e alle persone che la raccontano. In questo momento – e solo in alcuni paesi del mondo – la determinazione di ciò che rende un uomo Giusto è legata all'accettazione di alcuni principi derivati dalla storia, in particolare di quella europea e americana.

Mi riferisco agli eventi che hanno portato alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, stesa nel 1789 durante la Rivoluzione francese, ai *Quattordici punti* di Woodrow Wilson del 1918, ai *Quattro pilastri delle libertà* enunciati dalla *Carta atlantica* di Franklin Roosevelt e Winston Churchill, del 1941.

È stata poi la Seconda Guerra Mondiale – e i suoi orrori – a far redigere la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del '48, la cui qualifica di *universale* è derivata dal fatto che il conflitto appena terminato aveva avuto appunto carattere *mondiale* e che, quindi, i principi dei vincitori venivano estesi anche ai vinti. Ma la ratifica della dichiarazione vide importanti astensioni e la reale accettazione di tutti e di ciascun principio della *Dichiarazione* è tutt'altro che *universale* nel mondo. Le conseguenze pratiche di questi diritti, sul piano della giustizia ad esempio, hanno visto la creazione di tribunali – come quello dell'Aja e l'attuale *Corte Penale Internazionale* – che hanno scontentato molti, suscitato critiche severe e i cui risultati sono lontanissimi dall'essere universalmente accettati. In sostanza, si fa fatica ancora oggi a definire con precisione un concetto condiviso di genocidio e di crimine contro l'umanità. Da lì ne deriva che anche la qualifica di Giusto – come quella di Criminale – è relativa a chi la pronuncia.

Per sfuggire a questo inevitabile relativismo, nei testi delle organizzazioni che promuovono i Giusti troviamo spesso il concetto di *Male*, scritto con la M maiuscola, quasi a dargli un senso estremo, assoluto. E altrettanto sovente incontriamo l'idea che il Novecento sia stato l'epoca del *Male Assoluto*, di un *Male* così intenso, diffuso e potente da sopravanzare gli altri mali avvenuti nel tempo: parlo dei genocidi e dei totalitarismi, della *Shoah*, del nazismo, dei *gulag* staliniani, della pulizia etnica nella ex Jugoslavia, dei massacri perpetrati in Cambogia e in Ruanda.

Ma è così veramente? Possiamo davvero leggere il Novecento come un secolo dove l'orrore ha toccato una sorta di culmine? Che si distingue dal passato, dal resto della storia, per la gravità dei crimini commessi? Vi lascio con questa domanda aperta, e passo alla seconda motivazione che troviamo espressa negli statuti e nelle carte costitutive delle organizzazioni per Giusti.

Sto parlando del fatto che la storia dei vinti, delle vittime e di coloro che spesso silenziosamente si prodigarono ad aiutarle, dimostrerebbe, cioè, che non c'è un cammino segnato a cui è inutile opporsi. Le storie di Perlasca e della Jeppe ci dicono che, mentre gli eventi evolvevano, tutto era ancora possibile. Se un commerciante è riuscito a farsi passare come diplomatico, se una ragazza ha attraversato l'Europa per aiutare un popolo martoriato, allora cosa sarebbe successo se quella scelta l'avessero fatta persone con maggiore potere? L'esempio c'è e si chiama Dimitar Peshev.

Vicepresidente del Parlamento bulgaro e fautore dell'alleanza della Bulgaria con la Germania Nazista, Dimitar Peshev accettò di ratificare le leggi razziali considerandole

poco importanti. Quando però seppe che si stavano per allestire le deportazioni, il 7 marzo del '43 si precipitò in Parlamento, radunò alcuni deputati, piombò di sorpresa nell'ufficio del Ministro degli Interni Gabrovski e, dopo uno scontro drammatico, lo costrinse a revocare l'ordine della deportazione. Poi telefonò personalmente a tutte le prefetture per verificare che il contrordine fosse stato rispettato. Grazie a lui e alla posizione che mantenne costante in seguito, tutto il paese insorse a favore degli ebrei.

Per onor di cronaca dobbiamo dire, però, che di lui in Bulgaria si parla solo da poco, perché dopo l'occupazione del paese da parte dell'*Armata Rossa*, Peshev venne processato con l'accusa di essere antisemita e antisovietico, internato in un *gulag* per quindici anni e morì aspettando inutilmente di essere riabilitato.

Come è noto la storia non si può fare con i se e quindi ha poco senso chiedersi cosa sarebbe successo se altre persone in posti chiave avessero ragionato come lui. Tuttavia è vero che la storia di Peshev ci aiuta a non considerare la storia, anche quella del potere, come un percorso ineluttabile e meno che mai – come si faceva nell'Ottocento e nel Novecento – come il cammino dell'umanità verso un progresso e il bene assoluto. Perché – come ha sostenuto Hanna Arendt – *«solo quando è accaduto qualcosa di irrevocabile possiamo tentare di tracciarne la storia. E la storia ha molti inizi, ma nessuna fine»*.

Per questo appare importante recuperare *tutte* le storie. Raccogliere le storie dei vinti, dei silenziosi oppositori, degli scogli che resistono alla corrente, è un modo per allontanare da noi l'idea che la corrente sia inevitabile, l'idea che il fiume non possa essere deviato.

Si obietterà – e con ragione – che queste storie possono venire alla luce solo ora, dopo il crollo del Nazismo o la caduta del muro di Berlino. E solo qui. Che ci sono ancora tante storie da scovare, che il quadro complessivo ha ampie zone nascoste. Nei manuali di storia per le scuole di numerosi paesi gli esempi che si illustrano sono spesso quelli che il potere, in quel momento, vuole veicolare come tali. E noi stessi oggi, in casa nostra, nascondiamo, neghiamo, trascuriamo storie che ci *danno fastidio*, che urtano contro le nostre certezze.

È vero, è verissimo. È anche vero, però, che oggi c'è un libro di storia in più a disposizione di chi vuole leggerlo. È la Rete e la grande capacità di informazione che dà. Non a caso nei paesi non democratici, come la Cina, internet è censurato. Però oggi serbi, croati e bosniaci, ad esempio, possono leggere la storia dei *loro* Giusti, anche se questa non è scritta sui *loro* libri. Perché accada questo si devono creare le condizioni non solo economiche e tecnologiche, ma anche culturali perché tutti possano accedere in maniera critica e intelligente alla Rete

Ma questa è tutta un'altra storia.

Vorrei chiudere questo capitolo sui Giusti – che sono Giusti solo in un momento e per alcuni e non per sempre e per tutti – confessando che personalmente la storia di Giorgio

Perlasca, Karen Jeppe e Dimitar Peshev a mio figlio la racconterò.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (I GIUSTI)**

Enrico Deaglio, *La banalità del Bene*, Milano 1991

Hanna Arendt, *La banalità del Male*, Milano 1994

Gabriele Nissim, *Una bambina contro Stalin. L'italiana che lottò per la verità su suo padre*, Milano 2007

Gabriele Nissim, *L'uomo che fermò Hitler*, Milano 2000

Raphael Stainville, *Grande male. Medz Yeghern : Turchia 1909, un testimone del massacro degli Armeni*, Cinisello Balsamo-San Paolo 2008

Paolo Cossi, *Medz Yeghern, il grande male*, Milano 2007

*Mixer. Intervista a Giorgio Perlasca* – RAI 1990

## **20 – CITTADINO E ROMANO**

### **LEGGI, CALUNNIE E POTERE AL TEMPO DI CARACALLA**

*Nel 212, con la sua famosa Constitutio Antoniana, l'imperatore Marco Aurelio Antonino, detto Caracalla, decide di estendere la cittadinanza romana a tutti i sudditi. Un atto assolutamente rivoluzionario che, se da una parte trova fermi e contrari alcuni dei ceti più importanti della società romana del tempo, dall'altra si rivela necessaria per aumentare la stabilità dell'Impero. Un'integrazione piena, sancita dalla legge, stabilita da un imperatore, da molti considerato un uomo brutale, cinico e assassino, ma che ha avuto il grande merito di comprendere che il consenso passa necessariamente attraverso l'uguaglianza di tutti.*

*«È interessante sapere come si dice che egli prendesse in moglie la sua matrigna Iulia. Un giorno, quando lei, bellissima, si presentò denudata in gran parte come per negligenza, Antonino disse “Vorrei, se si potesse”. Gli fu risposto “Se piace, si può. Non sai che in quanto imperatore devi stabilire le leggi e non subirle?” Udito ciò la smania scomposta trovò la spinta per divenire crimine e lui celebrò nozze che, se avesse veramente saputo decidere le leggi, sarebbe stato suo unico dovere proibire. Rese infatti moglie sua madre – non in altro modo era chiamata – e aggiunse così l’incesto al fratricidio, dato che si unì a una donna di cui aveva da poco ucciso il figlio».*

Questa notizia da giornale scandalistico di bassa categoria ci viene da una fonte letteraria di straordinaria importanza, anche se estremamente controversa, l'*Historia Augusta*, e si riferisce all'imperatore romano Marco Aurelio Antonino, detto Caracalla. A questo personaggio, indicato dai contemporanei come pazzo, avido, crudele, fratricida e incestuoso, si deve una delle leggi più importanti della storia di Roma che allarga, nel 212 d.C., la cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'Impero.

Sia per il tema estremamente attuale, ossia quello della cittadinanza regolata dallo stato, sia per la curiosa contraddizione che emerge quando pensiamo a una legge lodevole emanata da un tiranno pazzo, Historycast si addentra nel suo ventesimo capitolo nei cupi corridoi di corte della Roma Imperiale.

Iniziamo, come nostro solito, a smontare la fonte che abbiamo appena letto. Di vero c'è probabilmente molto poco, quasi nulla, eccetto forse il ricordo del fratricidio. Iulia Domna, moglie dell'imperatore Settimio Severo, era la *vera* madre di Caracalla e non la matrigna. Ebbe da Settimio due figli: il maggiore era – appunto – Marco Aurelio Antonino, in seguito chiamato Caracalla, mentre il minore era Geta, entrambi associati al potere imperiale dal padre quando erano ancora molto giovani. Data la parentela non furono ovviamente mai celebrate nozze tra Iulia Domna e il figlio maggiore: sarebbe stato impensabile.

Cresciuto a pane, intrighi e guerre, Caracalla imparò probabilmente ben presto le regole del potere cosicché, appena morto il padre, attirò il fratello a *Palazzo* e qui lo uccise – pare – tra le braccia della madre, inventandosi su due piedi una presunta congiura ordita dal fratello ai suoi danni.

Dato che poi, dietro a un imperatore – quale era Geta – vi erano legioni, città, governatori provinciali, senatori e consiglieri, l'assassinio del fratello fu seguito da una vera e propria epurazione dei possibili nemici o dei personaggi ostili. Come già Caracalla era abituato a fare, d'altronde, dato che nel 205 aveva eliminato il potente prefetto del pretorio Plauziano che, per inciso, era anche suo suocero. Nell'occasione si era disfatto anche della moglie, Flavia Plautilla, e del fratello di lei, prima esiliati a Lipari e in seguito uccisi.

La vedovanza (vogliamo dire forzata?); il fatto che la madre gli sia rimasta tenacemente accanto nonostante l'assassinio del figlio minore; il rifiuto di contrarre seconde nozze e di mettere quindi al mondo un erede legittimo: queste furono le premesse alle voci maliziose sui rapporti fra madre e figlio. Voci che probabilmente già circolavano in alcuni corridoi mentre i due erano ancora in vita.

Ma all'origine del falso racconto di seduzione che abbiamo letto all'inizio c'è probabilmente ben altro. Prima di tutto l'opposizione a Caracalla di buona parte della classe senatoriale, avversa alle sue leggi e dotata di un buon canale di comunicazione. Si chiamava Cassio Dione e potremmo definirlo "uno storico in conflitto d'interessi", un intellettuale che coprì cariche di governatore, console, proconsole e appunto senatore. Testimone diretto del periodo dei Severi, ma anche rappresentante della classe senatoria e dei suoi interessi, Cassio Dione criticò in maniera particolarmente feroce l'imperatore Caracalla, da lui tratteggiato come vizioso, avido e crudele.

*«Antonino [ossia Caracalla] apparteneva a tre razze e non possedeva alcuna delle loro virtù, ma riuniva in sé tutti i loro vizi: l'inconsistenza, la codardia e la sconsideratezza dei Galli, la durezza e la crudeltà degli Africani e l'astuzia dei Siriani che gli veniva dal lato materno. [...] Antonino amava spendere soldi per i soldati che teneva in gran numero intorno a lui adducendo una scusa dopo l'altra, una guerra dopo l'altra, [...] ma faceva i suoi affari derubando, impoverendo e distruggendo il resto dell'umanità [...].*

Un brutto elemento, potremmo commentare, ma non ancora incestuoso. Per capire le origini della calunnia dobbiamo spostarci in avanti di qualche anno, quando il nostro imperatore ormai è morto e a contendersi il trono sono Macrino ed Eliogabalo. Il primo è il mandante dell'assassinio di Caracalla, il secondo ne è invece il cugino di secondo grado. Sua madre, Giulia Soemia, per promuovere la sua ascesa al potere, fa spargere la voce che Eliogabalo è in realtà il figlio naturale di Caracalla.

Ecco che, probabilmente, è proprio in questo frangente che si scatena la feroce propaganda contro l'imperatore defunto. Già segnalato da Cassio Dione come irrazionalmente crudele e vizioso, Caracalla diventa adesso anche lo sposo della madre. La conseguenza – voluta – è che il suo presunto figlio Eliogabalo venga segnato tre volte: figlio illegittimo, nipote di una sguadrina ed erede di un incestuoso fratricida. Il marchio dell'infamia è completo. I sostenitori di Macrino hanno così ottimi argomenti da usare contro Eliogabalo.

Ma perché vi racconto tutto questo? Perché di recente, mi è capitato di sfogliare alcuni manuali scolastici e compendi di storia romana scritti prima degli anni Sessanta e vi ho trovato la storia di Caracalla esattamente così come è stata raccontata da Cassio Dione e dalle altre fonti a lui ostili. Ho trovato, cioè, il ritratto di un imperatore pazzo e crudele, vizioso, affascinato dalla vita militare e, quindi, rozzo, avido esattore di tasse destinate quasi esclusivamente agli eserciti e alle conquiste.

C'è da dire che, per fortuna, oggi il modo di fare la storia è diverso. La seconda metà del Novecento ha visto un enorme mutamento nel modo di guardare a tutte le fonti storiche, quindi anche a quelle della storia antica. Le dicerie sul quadro familiare, le critiche ai personaggi più o meno folli che si trovano scritte negli autori classici sono considerate di norma poco attendibili. Continuano a essere prese in considerazione – certo



– ma solo come testimonianze di propaganda politica, attuata da parte di correnti, gruppi, ceti o singole persone in momenti particolari della storia.

Una propaganda che, come è ovvio, è dettata da motivazioni ideologiche o personali, che spesso interpreta alcune azioni in maniera aprioristicamente negativa, omette eventi o particolari significativi, manipola la realtà o, addirittura, la inventa di sana pianta.

Insomma, ieri come oggi, la denigrazione dell'avversario era un sistema estremamente efficace per minarne la credibilità e l'autorevolezza. Il fatto, poi, che un testo infamante sia scritto in latino classico non rende automaticamente vero e affidabile il suo contenuto. In parole povere, agli storici oggi non interessa proprio se Caracalla sia andato a letto con sua madre. Semmai, gli importa di più sapere perché, come, quando e in quali circostanze la voce è stata fatta circolare. Perché anche una notizia falsa o stravolta può aiutare a ricostruire un clima politico.

Del passato, poi, interessa, ovviamente, ben altro: le scelte economiche, politiche, amministrative e i loro effetti sulla società. Cosa succede, però, quando le fonti che parlano di un personaggio o di un periodo sono quasi tutte affette da una forte marcatura ideologica? È il caso proprio del nostro Caracalla, di cui abbiamo ovviamente molte monete, lapidi, iscrizioni, statue, monumenti, ma un solo un vero cronista, Cassio Dione, che poi ha fatto da modello agli altri denigratori.

Ecco che allora il lavoro diventa molto più complicato. Perché, pur fortemente negativo nei confronti di Caracalla, Cassio Dione non dice vere e proprie falsità. Si limita a riportare solo i fatti che meglio calzano con l'idea che si è fatto di quell'imperatore e a interpretare le sue azioni secondo un punto di vista fortemente di parte. Allo storico spetta allora l'ingrato compito di spogliare, strato dopo strato, i fatti dalle opinioni e di sperare di farlo bene.

Prendiamo ad esempio il passo che ho letto, quando Cassio Dione sottolinea che Caracalla non era romano, ma che assommava in sé tutti i vizi di tre razze: gallica, africana e siriana. Si avverte in questa frase, forse, tutto lo sgomento del ceto dirigente senatoriale verso un Impero in cui i territori e le popolazioni conquistate cominciavano ad avere un'importanza crescente rispetto alla centralità di Roma.

Dalle province, e non più tanto dall'Italia, provenivano in numero sempre maggiore amministratori di grande peso politico e si mettevano in luce famiglie di enorme rilievo. Questo è proprio il caso della famiglia di Caracalla. Molti storici sono concordi a dire infatti che Settimio Severo fosse di origine africana, anche se la cosa non è pienamente provata.

In ogni modo Settimio nacque in Africa ed ebbe nel nord Africa il suo trampolino di lancio, come testimoniano ancora oggi le superbe rovine di *Leptis Magna*, in Libia. Sposò poi una donna siriana di altissimo rango, Iulia Domna appunto, figlia del gran sacerdote della divinità solare *El-Gabal* (ossia Eliogabalo) ad Emesa, in Siria. Da qui gli appellativi di *africano* e di *siriano* dati a Caracalla, a cui si aggiunse anche quello di *gallico* perché nacque a *Ludgunum* ossia Lione, in Gallia, mentre il padre vi era impegnato con l'esercito. Padre che seguì anche nelle imprese militari contro i Parti in Mesopotamia e in difesa dei confini della Britannia.

La formazione di Caracalla, dunque, il retroterra familiare, la carriera politica e militare,

formavano un reticolo dagli orizzonti estremamente ampi, che però quasi mai si incrociavano con Roma, dove l'imperatore restò sempre per poco tempo. Gli epiteti di *africano*, *siriano* e *gallico* rientravano, quindi, pienamente nella logica di confini politici che avevano toccato la massima espansione e che avevano ormai tanti baricentri, oltre a Roma.

Ma c'è di più. Con Severo e Caracalla si manifesta un fenomeno che poi diventa costante: l'imposizione dei capi di stato da parte dei reparti dell'esercito e lo stretto legame tra questi e l'imperatore. L'ampiezza dei confini e il complicarsi delle dinamiche politiche rendono sempre più importante la loro difesa e il controllo dell'Impero ha nell'esercito una colonna imprescindibile. Di conseguenza l'incremento delle spese militari diventa una necessità che gli Imperatori più accorti non possono trascurare. Ancora una volta è questo il caso di Caracalla che mostra sempre una notevole attenzione e cura verso le sue truppe. Certo anche per scelta, oltre che per passione.

E non solo il fattore militare diventa sempre più importante, ma anche più *barbaro*, nel senso che si fa crescente il reclutamento di ausiliari tra le popolazioni di confine: Arabi, Parti, Germani. Si immettono negli organici dell'esercito non solo *peregrini*, cioè sudditi dell'Impero che non hanno la cittadinanza romana, ma anche persone che provengono da oltre confine e che portano nella vita militare usi, costumi e modi di combattimento diversi.

Viene proprio da qui il soprannome di Caracalla, il manto col cappuccio di origine celtica che l'imperatore amava indossare quando era con le truppe a salvaguardare i confini nord orientali o a tentare un ulteriore allargamento a est. Viene sempre da qui l'uso dilagante della tunica a manica lunga e dei calzoni. Costumi che i Romani ricavavano da mondi confinanti e interagenti con l'Impero.

Così in un mondo dove i cittadini romani erano ormai una minoranza, mentre la maggior parte degli abitanti liberi o erano *peregrini*, cioè sottoposti a diritti locali, o *dediticii*, veri e propri stranieri vinti e sottoposti ai tributi imposti da Roma, la preminenza – anche solo nominale – di chi poteva vantare la cittadinanza romana doveva sembrare un'ingiustizia palese.

Fino a Caracalla il privilegio della cittadinanza era elargito con una certa attenzione: lo si concedeva a interi municipi o a province per ragioni diplomatiche, e ai singoli per alti meriti ottenuti in diversa maniera. Il sistema più usato dai *peregrini* e dai *barbari* per diventare Romani era passare venticinque anni nelle file dell'esercito e ottenere, con il congedo, la cittadinanza e il diritto di contrarre matrimonio. Ma in ogni caso si trattava di concessioni limitate che mantenevano la diversità. Caracalla stravolge la situazione. Nel 212, con la *Constitutio Antoniana*, estese la cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'Impero, disgustando così buona parte della classe senatoriale.

Da anni gli storici si interrogano sull'importanza e l'efficacia di questa legge. Per Cassio Dione – inutile dirlo – si trattò di un semplice espediente per aumentare il numero dei contribuenti e, quindi, per raccogliere più tasse, anche se recenti studi lo hanno sconfessato. Pare infatti che la legge non portò particolari miglioramenti nelle casse dello

stato.

Altri, analizzando i tempi di pubblicazione e le parole usate nel testo, dicono che la *Constitutio Antoniana* fu una mossa per pacificare l'Impero, proprio all'indomani dell'assassinio di Geta. Indirizzandosi «agli dei e alle dee» ed emanando una legge valida per tutti che concedeva una cosa sostanziale alla stragrande maggioranza dei *liberi*, Caracalla avrebbe mirato a far dimenticare il fratricidio e a rafforzare il gradimento e l'immagine divina del nuovo imperatore in un clima pacifico dato dall'unificazione politica di tutti gli abitanti liberi.

Quale che fossero le sue ragioni, alcune cose appaiono certe. La legge veniva ad annullare differenze giuridiche che non avevano più ragione di esistere in un Impero da un lato vasto e, al suo interno, articolato in decine di diritti locali, ma dall'altro estremamente romanizzato e, quindi, molto omogeneo.

La conquista progressiva delle popolazioni che confinavano col dominio di Roma era sempre stata seguita nei secoli da un processo di assimilazione profondo che operava su più piani: l'arte, l'architettura, il paesaggio, ossia il modo in cui si costruivano case, templi e acquedotti, il reticolo delle strade, il sistema delle comunicazioni e dei trasporti, l'amministrazione dei municipi.

Tutto un insieme di spinte rendeva di fatto l'Impero una realtà fortemente omogenea sotto l'egida di Roma. La legge di Caracalla sanzionò legalmente tale omogeneità, ponendo sotto l'imperatore non un mosaico di città, ma l'insieme immenso dei sudditi.

Questo cambiò loro la vita? C'è chi dice di no, almeno a livello economico e sociale. Le vere differenze erano allora – come spesso sono anche oggi – legate più al censo che al diritto. Quindi, all'epoca di Caracalla era probabilmente più importante essere uomini liberi e ricchi che cittadini romani poveri. Tuttavia alcune tracce fanno pensare che comunque la legge venne accolta con favore.

16 agosto 215: Aurelio Zosimo – che si chiamava Zosimo, figlio di Leonida prima del *dono divino* – paga la tassa per la fornitura di cuoio per la preparazione di armi per l'esercito Imperiale.

In questa stringata ricevuta, scribacchiata in greco su un papiro egizio, c'è tutta una vita. È la vita di Zosimo, *peregrino* e figlio di Leonida che dopo la legge del 212 decide di far conoscere a tutti il suo nuovo *status* di cittadino romano, cambiando nome. Abbandona il patronimico e diventa Aurelio Zosimo, dal nome dell'imperatore che gli ha fatto il sacro dono della cittadinanza: Marco Aurelio Antonino, detto Caracalla.

È la traccia di una storia di integrazione piena, sancita dalla legge e vissuta, nell'intima individualità di Zosimo, come un dono inestimabile fatto da un imperatore, certo cinico, assassino, calcolatore, ma anche abbastanza intelligente da circondarsi di ottimi giuristi e da capire che per avere il consenso dei sudditi doveva renderli in qualche modo uguali.

Omogenei di fatto e di diritto, per essere meglio governati.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (I GIUSTI)**

Cesare Letta, *La famiglia di Settimio Severo*, Roma 1987

Cesare Letta, *Caracalla e Iulia Domna. Tradizioni storiografiche come echi di propaganda politica* in Rivista dell'Istituto di Studi Abruzzesi XXIII-XXVIII 1985-1990

Alessandro Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati bell'impero romano*, Bari 2006

Claude Nicolet, *Il mestiere di cittadino nell'antica Roma*, Roma 1980

## **21 – FEDERICO II**

### **SOVRANO ILLUMINATO O FEROCO TIRANNO?**

*Ritratto di Federico II di Svevia, un personaggio storico che nei secoli ha sempre suscitato giudizi estremi, abissalmente negativi come entusiasticamente positivi, mai pacati, mai dentro le righe. Giudizi espressi non solo presso i propri contemporanei, ma anche dagli studiosi dei secoli successivi. Questo capitolo di Historycast - come sua abitudine - non intende sposare cause, né raccontare ai suoi lettori chi era veramente Federico II di Svevia. Anche questa volta preferiamo invece andare a mettere un po' il naso dentro il mito di questo grande personaggio e capire cosa sta dietro alle tante letture che ne sono state fatte.*

*«E Federico fu un uomo pestifero e maledetto, scismatico, eretico ed epicureo, corruttore di tutta la terra, giacché seminò il seme della divisione e della discordia nelle città d'Italia, tanto che questa dura fino a oggi... Pertanto sembra verificata in Federico quella profezia dell'abate Gioacchino, che all'imperatore Enrico suo padre (il quale chiedeva cosa sarebbe diventato nel futuro il figlio) rispose "Perverso il tuo bambino! Cattivo il tuo figlio ed erede, oh principe! Oh Dio! Sconvolgerà il mondo!"».*

Sconvolse il mondo? Stupì il mondo? Historycast dedica il suo ventunesimo capitolo all'imperatore medievale Federico II di Svevia, un personaggio che ha sempre suscitato giudizi estremi, abissalmente negativi come entusiasticamente positivi, mai pacati, mai dentro le righe; e non solo presso i contemporanei, come Salimbene da Adam che abbiamo appena letto, ma anche dagli uomini del nostro tempo.

Prototipo del principe rinascimentale, se non addirittura illuminista per lo storico Ernest Kantorowitz, sovrano medievale, abile nel *birdwatching* per un altro storico più recente, David Abulafia. Il vero Federico non solo continua a fuggire dalle pagine dei libri, perché non è riproducibile nella sua complessità, ma sembra spingerci ancora dopo otto secoli a prendere una parte, a dichiarare un'appartenenza: guelfi o ghibellini, detrattori o estimatori.

Historycast non intende sposare cause, né raccontarvi chi era Federico II, ma andare a mettere un po' il naso dentro il suo mito e capire cosa sta dietro alle tante letture che sono state fatte di questo personaggio. Di certo si può dire che se di lui sono stati dati per otto secoli giudizi estremi, in buona parte è colpa della storia che lo ha messo in una posizione decisamente estrema.

Unico autentico successo del nonno omonimo, Federico Barbarossa – per intenderci quello della Lega Lombarda –, il nostro Federico nasce infatti da un azzardo diplomatico su cui pochi all'epoca avrebbero probabilmente scommesso. Ossia dal matrimonio tra l'erede di un impero, Enrico VI figlio del Barbarossa, e l'erede di un regno, Costanza d'Altavilla, ultima discendente dei sovrani di Sicilia.

Lo partorisce quarantenne. Praticamente da vecchia. In una tenda montata sulla piazza di Jesi, perché tutti possano essere testimoni di un parto che la vita e le conoscenze dell'epoca giudicavano praticamente impossibile.

Appena nato Federico si trova – almeno sulla carta – ad essere erede di un dominio di dimensioni straordinarie, dall'attuale Danimarca giù fino alla Sicilia, con un unico spazio libero messo proprio al centro: il Patrimonio di San Pietro, il territorio governato temporalmente dal papa. Con una cartina geopolitica così disegnata c'è poca scelta: od obbedire ossequioso alle indicazioni di una Chiesa che giustamente si sente assediata da tutti i lati, o dare pieno valore alla dignità imperiale che gli è stata tramandata. Appena giunta l'età della ragione, Federico prende la seconda strada e lo scontro col papato è inevitabile.

*«Una bestia furiosa è uscita dal mare, piena di parole bestemmiatrici; i piedi sono quelli di un orso, i denti quelli di un leone; assomiglia ad un leopardo ed apre le fauci*

*solo per oltraggiare il nome di Dio [...]. Per demolire la muraglia della fede cattolica, da molto tempo ha preparato gli arieti [...]. Per resistere alle sue menzogne con la verità manifesta [...] osservate la testa, il corpo e la coda di questa bestia, di questo Federico, di questo presunto imperatore».*

Nelle encicliche di Gregorio IX – come quella che avete appena letto – Federico è fisicamente e moralmente un *anticristo*, una bestia demoniaca, un persecutore della Chiesa, un eretico. A questa e ad altre accuse Federico risponde però con lingua tagliente, resa ancor più affilata dalla penna del braccio destro. Pier delle Vigne. Nelle sue lettere, che spedisce ai regnanti di mezza Europa, i pontefici risultano avidi di denaro, colpevoli dell'usura che pubblicamente condannano, manipolano i sovrani col solo fine di accrescere il proprio dominio, dimenticano il messaggio di povertà e carità che proviene dai vangeli e sono lontani, lontanissimi dall'esempio di vita cristiana mostrato appena ieri da Francesco d'Assisi.

Sono accuse che vi suonano per caso più moderne di quelle lanciate da Gregorio IX contro Federico? Ovviamente sì: in parte, anche se solo in parte, le condividiamo ancora oggi perché sono state proprie di molti movimenti religiosi della nostra storia. Riprese nel Cinquecento da Martin Lutero, ci hanno meditato sopra gli intellettuali protestanti e anglicani, sono poi rifluite nei testi dei pensatori illuministi, ancora rimbalzate nei *pamphlet* anticlericali dei liberali dell'Ottocento e da lì giunte fino a noi.

Visto attraverso questa luce Federico appare allora un principe in un certo senso fuori dal suo tempo e più vicino al nostro, indipendente dal potere della Chiesa e libero pensatore. Se ci aggiungiamo altre pennellate, poi, la sua figura sembra avvicinarsi ancora di più, fino ad apparirci quasi familiare. Qualche esempio? Dopo anni di crociate fallimentari il nostro imperatore riesce a conquistare Gerusalemme praticamente senza combattere, ma in forza di un accordo diplomatico. Una volta presa, la città santa diventa città aperta a tutte le confessioni del *Libro*. Le sue guardie personali sono saracene, alla sua corte sono ospitati di frequente gli ambasciatori musulmani del sultano d'Egitto, al-Kamil; lui stesso conosce l'arabo e ha una nutrita corrispondenza sia con i califfi che con sapienti islamici. Lo prova il *Libro delle questioni siciliane*, redatto da Ibn Sab'in, un mistico *sufi*, andaluso di Murcia, al quale il suo sovrano aveva passato una serie di questioni che l'imperatore aveva inviato in tutti i principali paesi dell'Islam, sollecitando una risposta.

Nella sua corte itinerante scrivono e dissertano pensatori di grande calibro e di religioni diverse: come Juda ben Salomon Cohen, di Toledo, autore di un'enciclopedia ebraica delle scienze. E anche gli intellettuali cristiani che vi transitano agiscono quasi sempre da tramite tra la cultura islamica e quella cristiana, come Michele Scoto, che riscopre in arabo Aristotele e studia le opere originali di Avicenna e Averroé; Leonardo Pisano, che divulga i numeri arabi che oggi tutti usiamo e che indirizza ai sapienti della corte alcuni problemi matematici.

A Federico si deve inoltre la prima fondazione sovrana di un'università. Ancora oggi intitolato a Federico II, l'ateneo di Napoli si data dalla *generalis lictera* dell'imperatore svevo del 5 giugno 1224 che indica la città campana come sede dello *studium generale* del

regno con un compito preciso: la formazione esclusiva del personale amministrativo e burocratico della *curia regis* e, quindi, la preparazione dei giuristi che devono affiancare il sovrano nella definizione dell'ordinamento statale e nell'esecuzione delle leggi.

Date così, alla spicciolata, ma oculatamente scelte, queste informazioni sembrano disegnare un sovrano illuminato, colto, proiettato in avanti e aperto mentalmente, al punto di andare controcorrente rispetto a quanto succedeva di norma nel suo tempo: sceglie la strada diplomatica al posto della guerra, è tollerante in un'epoca di aspri contrasti religiosi e apprezza scrittori e culture non cristiani pur essendo al vertice del Sacro Romano Impero. Comprende quanto possa essere di straordinaria utilità per lo stato una struttura deputata alla formazione di personale specializzato.

È vero? In buona parte no. Il ritratto risulta dipinto così, solo perché sono stati presi in conto alcuni colori e non altri. Una sfumatura da aggiungere è che i Saraceni di Lucera, a lui certamente molto cari, sono il risultato di una deportazione feroce di tutte le presenze islamiche residenti in Sicilia e ribelli all'imperatore. Mai integratisi veramente nel regno normanno e sottoposti almeno dalla fine del XII secolo a una pressione continua perché abbracciassero la fede cristiana, i musulmani di Sicilia si erano ribellati contro le autorità ecclesiastiche e l'amministrazione centrale, arrivando persino a coniare proprie monete.

Nel 1222 Federico catturò uno dei capi, Ibn Abbad. Il prigioniero invocò perdono, ma l'imperatore gli immerse lo sperone nel fianco lacerandone la carne, per poi impiccarlo. Ne seguì una lotta dura per soffocare la ribellione, culminata nello spostamento forzato dei sopravvissuti dalla Sicilia ad alcune località della Puglia, in particolare a Lucera.

Volete un'altra sfumatura? La diplomazia usata nella crociata fu dettata dalla necessità e dall'accortezza politica e non da implausibili idee pacifiste. Con l'esercito imperiale decimato dalla diarrea e la scomunica sul capo, Federico doveva a ogni costo ottenere un risultato tangibile e la sua conoscenza della lingua e del mondo islamici gli furono di enorme aiuto.

Ma il risultato comunque non fu esaltante: Gerusalemme era di nuovo libera ma in pessimo stato. Al-Kamil impose come condizione per andarsene l'abbattimento delle mura che, pare, lasciarono la città indifesa e indifendibile. Il monte del Tempio restò punteggiato da moschee, anche se ai cristiani venne concessa la visita. Ritornarono cristiane Nazareth e Betlemme, i luoghi dell'Annunciazione e della Natività, ma raggiungerle non era facile perché erano praticamente circondate da insediamenti islamici. Così il sultano spiega ai suoi la cessione di Gerusalemme:

*«Abbiamo loro concesso nulla più che qualche chiesa e un pugno di edifici in rovina. I sacri recinti, la venerata rocca e tutti gli altri santuari rimangono in nostro possesso come erano in passato [...] i riti musulmani sono vivi come non mai».*

Se si allarga un po' lo sguardo, anche la figura dell'imperatore come splendido mecenate luccica un po' meno. Se si paragona infatti i centri della vita culturale del suo regno con quanto accade nello stesso periodo nella Castiglia di Alfonso il Saggio, la bilancia pende decisamente verso la penisola iberica, dove nella *Scuola di Toledo* un



nutrito gruppo di studiosi cristiani, giudei e musulmani si impegna in una magnifica opera di traduzione dei testi arabi ed ebraici e di recupero delle opere antiche.

In confronto ad Alfonso, Federico, che è autore di un trattatello sull'arte di cacciare con gli uccelli, appare semplicemente un uomo colto, intelligente, curioso, ma anche un po' troppo convinto delle proprie qualità. E se è vero che è il primo sovrano a fondare un'università che sia utile al governo, si deve anche notare che Federico non porta avanti questa linea con il dovuto rigore, dato che affida numerosi incarichi ad aristocratici, non formati nello studio napoletano e quindi incapaci di portare all'imperatore un particolare *know how*.

E ancora con il papato, col quale si consuma una lotta lunghissima e feroce, l'imperatore non segue una linea di netta opposizione e meno che mai sposa linee di pensiero eretiche. Persegue, anzi, con determinazione gli eretici del suo regno, cerca continuamente di arrivare a compromessi con il pontefice e, al di là dell'esito della sua impresa in Medio Oriente, è un genuino assertore del movimento crociato.

E allora? Principe rinascimentale *ante litteram* o semplicemente uomo colto, sovrano illuminato o despota, libero pensatore amico di ebrei e saraceni o persecutore delle minoranze religiose?

La risposta può essere, non dico trovata, ma semplicemente cercata, solo se si guarda a Federico e al suo regno come realtà lontane nel tempo, in cui le persone agiscono seguendo motivazioni peculiari, dettate dalla mentalità dell'epoca, dalle condizioni politiche contingenti e dal contesto sociale e culturale che le circonda.

Il rapporto con la Chiesa, ad esempio, si comprende molto bene se si considera l'eredità piombata sul capo del giovane Federico: il regno di Sicilia. Dal papato era considerato un proprio feudo, un'appendice della Santa Sede solo temporaneamente affidata ai sovrani normanni, e quindi al loro erede. I Normanni però avevano lasciato a Federico tutta un'altra visione del regno, quella di una realtà rispettosa ma autonoma dal papato, perché retta dai sovrani per volontà divina.

Di fronte alle pretese della Chiesa Federico si erge allora come garante di un ordine che ritiene stabilito da Dio, come principe della pace, come difensore lui, e non altri della fede nel suo regno, e soprattutto come strenuo conservatore dei privilegi e dei diritti che gli avi gli hanno lasciato.

All'interno di questa logica di restaurazione, conservazione e consolidamento del potere imperiale, si spiegano anche gli altri aspetti della politica di Federico. La stessa lotta con i Comuni del nord, formalmente sottoposti alla sua autorità ma in realtà completamente autonomi, se da un lato è legata direttamente alla volontà di ripristinare il potere imperiale, dall'altro impegna Federico in una lotta durissima e infinita, senza esclusione di colpi. Colpi di successo, come la vittoria di Cortenuova del 1237, seguita da una maestosa parata trionfale in Cremona, curata nei minimi particolari.

Il carroccio, simbolo dell'autonomia delle città, sormontato da una torre di legno col vessillo imperiale è trainato da un elefante, dietro una lunga teoria di prigionieri incatenati. Ma anche colpi incassati a fatica come la distruzione di Vittoria dieci anni più tardi: la nuova città, voluta da Federico proprio accanto alla ribelle Parma per coronare un trionfo che crede imminente e scelta per custodire buona parte del tesoro imperiale.

Federico lontano a caccia, la guarnigione di difesa trascinata via da un'azione di disturbo, Vittoria si trasforma in un attimo in un cumulo di cenere, raziata dagli uomini, donne e i giovani parmensi che riportano a casa un bottino senza precedenti e lasciano l'imperatore a imprecare tra le rovine, come un'orsa orbata dei suoi cuccioli in una foresta.

La morte decide solo in parte l'esito di uno scontro che coinvolge tutti i protagonisti dell'Italia centrosettentrionale e che si trascina, mutando forma e sostanza, per decenni dopo la fine di Federico. Ma è uno scontro che non permette, anche qui, giudizi netti.

È una guerra che lo impegna troppo a lungo e così facendo dissangua il Regno di Sicilia, il dominio a lui più caro. Tuttavia è anche una guerra che segna in qualche modo la fine di un'epoca, quella dei liberi Comuni indipendenti, e apre la strada ad altre forme politiche più ampie, più organizzate e meno democratiche. Da questo punto di vista la riorganizzazione dell'Italia del nord tentata a Federico sembra anticipare un percorso verso la formazione di stati regionali che si compirà tra Tre e Quattrocento.

Ma allora che giudizio si deve dare? È possibile disegnare un quadro completo e ricco dello *Stupore del mondo* senza restare imbrigliati nelle spire del mito che è cresciuto sul suo personaggio. O senza cadere nella tentazione di modernizzare alcuni aspetti della sua politica?

Certo storia e mito vanno sempre a braccetto e lo storico avrebbe il dovere di spiegare quanto di autentico sta dietro un mito. Però quanto è difficile farlo, senza cadere noi stessi sotto gli incantesimi del presente.

Ernest Kantorowicz, uno storico tedesco, patriota di origine ebraiche, scrive la biografia di Federico II nel 1927. Vuole mostrare ai connazionali appena usciti dalla sconfitta della Prima Guerra Mondiale un Federico che è un esempio luminoso, un uomo eccezionale. Nelle sue pagine l'imperatore è il simbolo di un rinnovamento spirituale che lo storico auspica per la sua Germania. Peccato che nel 1933 Kantorowicz sia contestato dagli studenti nazisti e che nel 1938 scampi per poco alla famigerata *Notte dei Cristalli*.

Contemporaneamente in Italia, in pieno regime fascista, Gabriele Pepe disegna un Federico diverso, come un primo grande tiranno moderno. I suoi testi si trovano in parziale consonanza con quanto la propaganda fascista ha già stabilito: Federico antagonista dei papi, foriero dell'unità d'Italia e teorico di una ragion di stato tirannica, in parole povere un precursore del Duce.

Più di recente l'inglese David Abulafia si è dato un gran daffare a distruggere sia il mito del sovrano illuminato sia quello del tiranno moderno e, nella foga di distruggere, non sempre è riuscito a dare un quadro convincente di un personaggio chiave del Medioevo che non possiamo più incontrare, ma solo raccontare.

La verità è che, anche se si dovrebbe guardare a Federico come a un uomo del suo tempo, non possiamo fare a meno di leggerlo con gli occhi e soprattutto con le domande che il presente ci pone.

Tutto ciò che di terribile e bellissimo ha il mestiere dello storico è qui: nella consapevolezza che il passato è un mondo molto lontano, ma che i motivi che ci spingono

a scoprirlo sono vicinissimi.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (FEDERICO II)**

Ernst Kantorowicz, *Federico II imperatore*, Milano 2000

David Abulafia, *Un imperatore medievale*, Milano 1990

Wolfgang Stürner, *Federico II. Il potere regio in Sicilia e in Germania*, Roma 1998

Marco Brando, *Lo strano caso di Federico II di Svevia. Un mito medievale nella cultura di massa*, Bari 2008

Lorenzo Matteoli, *Federico II Svevo. Un “moderno” imperatore medievale*, Web

## 22 – SLAVES

### ANALISI CRITICA DELLA SCHIAVITÀ

*Piantagioni sterminate, schiavisti crudeli, violenza negli stati del sud, assenza di diritti, fuga, guerra, discriminazione, apartheid e infine libertà al Nord. La schiavitù è stata, senza dubbio, un'immane tragedia che appare tuttavia riscattata dagli eventi storici. In particolare dalla scelta strategica e militare di una parte della popolazione americana, quella del Nord, che si riconobbe in un sistema di produzione e di pensiero opposto all'altra parte, quella del Sud, più legata a valori tradizionali e legati principalmente allo sfruttamento della terra. Ma siamo davvero sicuri che sia questo sia l'unico modo di raccontare il triste fenomeno della schiavitù negli States?*

*«In campagna, a poca distanza da noi c'era un piantatore che qui chiamerò il signor Litch. Era un uomo rozzo e ignorante, ma molto ricco. Possedeva seicento schiavi, molti dei quali non li sapeva neppure riconoscere. La sua grande piantagione era amministrata da sorveglianti ben pagati. C'era una prigione e una postazione per frustrare gli schiavi e tutte le atrocità che vi erano commesse passavano sotto silenzio. Era talmente protetto dalla ricchezza da non essere accusato di alcun crimine, neanche di omicidio».*

Il brano che avete appena letto è tratto dalla autobiografia di Harriet Ann Jacobs, una schiava mulatta nata all'inizio dell'Ottocento nel North Carolina. Fuggita dalla schiavitù quasi trentenne, dopo aver subito per lungo tempo abusi sessuali da parte del suo padrone James Norcom, Harriet pubblicò la storia della sua vita nel 1861, poche settimane prima che scoppiasse la guerra civile tra il sud latifondista e schiavista e il nord industriale e operaio. Le sue memorie furono distribuite ai soldati nordisti perché meglio comprendessero per quale motivo avevano imbracciato il fucile e Harriet impiegò il resto della sua vita a lottare per i diritti dei suoi figli e per la condizione degli afro-americani.

Raccontata così, in poche righe, questa vicenda sembra veramente una sintesi perfetta della storia della schiavitù in America. Piantagioni sterminate, schiavisti crudeli, violenza negli stati del sud, fuga, guerra e infine libertà al Nord. Un'immane tragedia che appare tuttavia riscattata sia dal coraggio personale della vittima, Harriet, sia dalla più complessa scelta strategica e militare di una parte della popolazione americana, che si riconobbe in un sistema di produzione e di pensiero opposto all'altra parte.

Ma si può raccontare veramente così questa storia? Come è abitudine di Historycast la risposta è: sì e no.

Anche se la vita di Harriet è stata considerata per anni non attendibile dagli storici, oggi – al contrario – la si valuta come una fonte estremamente preziosa e valida, specialmente se unita al ricco epistolario dell'autrice. Ma è anche vero che la lettura che fa Harriet dello schiavismo non è l'unica possibile e, no, non possiamo certo raccontarla come una lotta tra cattivi e buoni.

Il fenomeno della tratta degli schiavi dall'Africa al Nuovo Mondo, dalle origini fino all'abolizione della schiavitù, è infatti tutt'altro che semplice da raccontare. Nero e bianco non si distinguono così nettamente come si poteva fare con schiavi e padroni dal solo colore della pelle. Partiamo allora dal Nero, ossia dall'Africa.

La prima domanda a cui non è possibile dare una risposta definitiva è infatti *«perché l'Africa?»*. Le risposte fornite in passato sul fatto che i neri mostrassero un minor tasso di mortalità rispetto alle popolazioni del Nuovo Mondo o una maggiore resistenza fisica degli Europei alle malattie tropicali, sono veritiere, ma non sembrano sufficienti a spiegare in maniera univoca la scelta. L'altra ragione indicata è ovviamente quella economica. Dopo la scoperta e la conquista delle Americhe, gli spagnoli si trovarono di fronte al problema della manodopera necessaria alla colonizzazione, che risolsero imponendo il lavoro coatto agli indigeni. Il trattamento si tradusse in uno sterminio di dimensioni apocalittiche, il che diede il via alla tratta.

I primi fornitori di schiavi neri alle colonie spagnole furono i Portoghesi, poi soppiantati

da Olandesi, Francesi e Inglesi. Tra Sei e Settecento, quando il fenomeno esplose su grande scala, costoro facevano affari d'oro comperando nelle Indie Occidentali la canna da zucchero o la melassa che, trasportate nei porti nordisti, venivano trasformate in rum. Da qui le navi ripartivano cariche di liquore alla volta dell'Africa, dove il liquore veniva scambiato con schiavi che venivano poi sbarcati nei porti del centro-sud America. A questo triangolo, che aveva il pregio di mantenere la tratta quasi invisibile per i porti del nord, se ne affiancava un secondo che scambiava gli schiavi con il cotone e il cotone, arrivato in Europa, con bigiotteria e merci varie destinate a sedurre le tribù africane. Quindi Africa perché bacino di merce umana di buona qualità e a prezzo stracciato. Ma è vero?

*«Molti abitanti della Guinea e altri negri furono catturati con la violenza, mentre altri erano ottenuti con lo scambio di articoli non proibiti, o con altri contratti legali d'acquisto, e furono mandati nel regno suddetto. Di questi un gran numero è stato convertito alla fede cattolica [...]. Perciò noi [...], poiché abbiamo concesso [...], piena e completa facoltà al re Alfonso di invadere, ricercare, catturare, conquistare e soggiogare tutti i Saraceni e qualsiasi pagano e gli altri nemici di Cristo, ovunque essi vivano [...], e di gettarli in schiavitù perpetua [...], garantiamo che le persone summenzionate [...] possano [...] comprare e vendere ogni e qualsiasi oggetto, merce e vettovaglia, secondo come riterranno conveniente [...] in ognuna delle suddette regioni».*

Avete letto la prima benedizione papale alla schiavitù, operata da Niccolò V nella famosa bolla *Romanus Pontifex* del 1454, che concesse al sovrano portoghese, tra le altre cose, anche pieno potere sui pagani d'Africa sottomessi in seguito all'occupazione o in virtù di acquisti commerciali.

Quando i vascelli portoghesi cominciarono a caricare schiavi dalle coste dell'Africa Occidentale, l'Europa cristiana conosceva e sosteneva da tempo diverse forme di schiavismo, approvava e praticava largamente il commercio degli schiavi provenienti soprattutto dall'Africa settentrionale e dall'Europa dell'est. A fronte di quest'uso diffuso, ci sono studiosi che, addirittura, si sono chiesti se altre strade potevano essere percorse rispetto alla tratta atlantica. Si sono chiesti, cioè, se l'Europa avrebbe potuto essa stessa fornire propri schiavi al nuovo mondo e creare così una specie di tratta bianca. Secondo queste analisi una simile scelta poteva risultare addirittura economicamente più redditizia rispetto all'opzione africana.

I triangoli sopra descritti disegnano inoltre una geometria dai contorni non del tutto chiari. In primo luogo perché la cifra totale degli schiavi che hanno lasciato il Continente Nero lungo i secoli è molto incerta e non esistono documenti che ci permettono di quantificarla. Indubbiamente l'Africa perse milioni di persone, oltretutto le più giovani e forti, e quindi interi sistemi economico-sociali furono distrutti dalle razzie. Ma ci furono anche ambiti che, al contrario, vissero un periodo di rapido sviluppo e ottennero grandissimi benefici sul piano economico proprio a causa della tratta.

Dato che gli Europei non riuscirono ad istituire nel campo un vero monopolio duraturo, la loro concorrenza reciproca andò spesso a favore dei poteri africani che riuscivano

invece a concentrare l'offerta di prigionieri e che divennero così – di fatto – i padroni degli scambi per tutta la storia della tratta. Protagonisti, quindi, e non vittime del circuito. Non furono costretti a parteciparvi né la sostennero perché poco civilizzati o incantati dalla paccottiglia. Al contrario, la tratta degli schiavi fu favorita in Africa dal fatto che mancava tra la popolazione un sentimento di appartenenza a una stessa comunità, mentre vi fiorivano le barriere etniche e la schiavitù era un'istituzione dalle antiche e solidissime radici.

Ma prendiamo anche noi un cargo e salpiamo verso il nuovo mondo: qui approdiamo, nove volte su dieci, in un paese ricco di piantagioni.

La tratta attraverso l'Atlantico prese infatti slancio solo nel momento in cui in America si sviluppò il sistema della piantagione, fossero queste di zucchero, cotone, cacao o caffè. Un sistema che – in sintesi – prevedeva larghe estensioni di terreno dedicate a coltivazioni specializzate; una manodopera forzata che doveva essere periodicamente rimpolpata da nuovi apporti; e una giurisdizione quasi feudale del proprietario sui suoi lavoranti.

Si pensa comunemente che il sistema delle piantagioni fosse il solo capace di garantire la valorizzazione delle Americhe in quel periodo. In realtà la storia appare molto più complessa e varia. Altri sistemi videro la luce nell'America del sud e nei Caraibi e il successo della piantagione con manodopera servile si determinò molto probabilmente non perché l'unico possibile, ma in conseguenza di abitudini, opportunità e scelte più o meno pratiche e contingenti.

Se si guarda poi agli stati schiavisti del nord America, quelli di *Via col Vento* per intenderci, non siamo in grado di dire quanto il sistema delle piantagioni costituisse effettivamente la soluzione più redditizia o funzionale. Già all'epoca gli esperti di economia guardavano al fenomeno con fondato sospetto: gli schiavi erano normalmente – e per ottime ragioni – lavoratori poco motivati, svogliati, pronti alla fuga o a dichiararsi malati. Lo schiavo rappresentava un capitale investito, e quindi la sua morte o il suo deperimento costituivano una perdita grave, spesso irreparabile.

Vi era poi il problema del mantenimento, che solo se adeguato poteva garantire una presenza sul lavoro attiva ed efficace. Gli stessi sudisti guardavano con timore all'ingigantire della schiavitù sul loro suolo, perché temevano il giorno in cui avrebbero finito per trovarsi “schiavi della schiavitù”. E, paradossalmente, fu proprio la Virginia il primo stato a proibire per legge il commercio degli schiavi.

Siamo inoltre facilmente portati a condannare in blocco i proprietari delle piantagioni come carnefici, ma se guardiamo alle testimonianze degli stessi schiavi la realtà doveva essere molto più variegata. In Louisiana non si lavorava la domenica. In Virginia e altrove si lasciava agli schiavi completa vacanza da Natale a Capodanno. In alcune piantagioni si potevano formare famiglie, in altre gli schiavi partivano soli il sabato sera per andare a trovare le proprie mogli. In altre ancora erano lasciati liberi la sera del venerdì sino al lunedì mattina. Gli orari di lavoro non erano quindi né migliori né peggiori di quelli praticati in media dal bracciantato agricolo di quei tempi.

L'opinione pubblica del Sud giudicava severamente chi era crudele o anche solo duro con gli schiavi e numerose sono le testimonianze del fatto che i peggiori proprietari fossero sovente gli affaristi *yankee* quando si trasferivano nel sud. Costoro assoggettavano



gli schiavi a uno sfruttamento implacabile e in genere dopo due tre anni abbandonavano l'impresa, disperando di non poter mai cavare dal lavoro servile quello che potevano trarre dai loro salariati al Nord.

E quindi? Nessuno vuole spezzare una lancia in favore della schiavitù, ovviamente, che è umanamente ripugnante. È il caso però di tornare indietro su qualche luogo comune. Il triangolo dello schiavismo era indubbiamente una miniera d'oro, ma a guadagnarci di più non era certo l'economia degli stati-piantagione. Anche gli *yankee* trovarono il modo di approfittare del fenomeno: seguirono infatti l'esempio degli Europei realizzando profitti colossali. I puritani della Nuova Inghilterra presero la schiavitù e la tratta con serietà, come una delle speciali benedizioni riservate da Dio ai suoi eletti.

Dobbiamo inoltre considerare che guardando ai soli dati materiali la condizione degli schiavi era nel suo complesso assai meno crudele di quella dei lavoratori liberi d'Europa come ci è descritta, ad esempio, da Friedrich Engels nelle *Condizioni della classe operaia in Inghilterra*, o da Rodolfo Morandi nella sua *Storia della grande industria italiana*, e certamente meno dura di quella che ancora per anni sarebbe esistita nelle campagne italiane.

«Non sono, e non sono mai stato, favorevole ad una qualsiasi realizzazione della parità sociale e politica della razza bianca e nera; esiste una differenza fisica tra la razza bianca e nera che credo impedirà per sempre alle due razze una convivenza in termini di parità sociale e politica. E poiché esse non possono convivere in questa maniera, finché rimangono assieme ci dovrà essere la posizione superiore e inferiore, ed io, al pari di chiunque altro, sono favorevole a che la posizione superiore venga assegnata alla razza bianca».

Credo che pochi siano capaci di dare nome e cognome a queste parole che oggi potremmo con tranquillità attribuire a un bianco razzista. Ma stiamo parlando del sedicesimo Presidente degli Stati Uniti d'America, colui che pose fine alla schiavitù, prima con la *Proclamazione dell'Emancipazione* del 1863, che liberò gli schiavi negli Stati ribelli all'Unione, e poi con la ratifica del *Tredicesimo Emendamento* della Costituzione Americana, con il quale nel 1865 la schiavitù venne abolita in tutti gli Stati Uniti.

Abraham Lincoln era quindi un convinto sostenitore dell'inferiorità dei neri? L'affermazione ci sconvolge solo perché una parte della storiografia del secolo scorso (e soprattutto la propaganda politica americana del Novecento) ha cercato di diffondere un ritratto sostanzialmente agiografico del Presidente, eroe positivo e buono, che avrebbe incarnato tutti valori fondanti della nazione: libertà, uguaglianza, unità, indipendenza.

Effettivamente Lincoln rappresentò davvero una parte rilevante degli ideali dell'epoca, ideali che però condannavano la schiavitù solo sul piano morale, mentre la accettavano in pieno sul piano pratico o politico o strategico. Ideali che non erano minimamente in contrasto con la radicata opinione che esistesse una gerarchia di importanza e di valore ben chiara tra bianchi e neri.

La strategia politica di Lincoln sulla schiavitù non fu improntata ai sentimenti umanitari che avevano già ispirato i capi della Rivoluzione, come Washington o Jefferson, o quelli che animavano le associazioni abolizioniste dell'epoca, quanto fu invece finalizzata, con grande senso pratico, alla risoluzione del conflitto con gli stati ribelli del Sud.

*«Se potessi salvare l'Unione senza liberare nessun schiavo, io lo farei; e se potessi salvarla liberando tutti gli schiavi, io lo farei; e se potessi salvarla liberando alcuni e lasciandone altri soli, io lo farei anche in questo caso. Quello che faccio a riguardo della schiavitù, o della razza di colore, lo faccio perché credo che aiuti a salvare l'Unione; e ciò che evito di fare, lo evito perché non credo possa aiutare a salvare l'Unione».*

Ecco perché la *Proclamazione dell'Emancipazione*, voluta da Lincoln, non liberò formalmente tutti gli schiavi, ma solo quelli degli stati confederati che non erano ancora tornati sotto il controllo dell'Unione: perché intendeva indebolire il nemico senza toccare gli interessi degli stati sottomessi. Quindi la schiavitù venne tollerata, per un incredibile paradosso, negli Stati non ribelli, cioè negli stati che si trovavano in guerra contro il Sud in nome della liberazione degli schiavi.

Non a caso la fine della Guerra di Secessione non risolse i problemi dei neri d'America. Al contrario. Oltre quattro milioni di afroamericani liberati e i loro discendenti mantennero a lungo una fortissima inferiorità di base, data dalla mancanza di una qualsiasi esperienza di vita pubblica, dall'analfabetismo, dalla povertà, dall'emarginazione, quanto più forte nel momento in cui negli States sbarcavano quotidianamente centinaia di immigrati agguerriti provenienti da gruppi etnici disparati. A mala pena tollerati dalla classe medio-alta del nord, gli ex schiavi erano letteralmente odiati non solo dagli antichi padroni, ma soprattutto dal proletariato bianco, dai sindacati e dagli immigrati perché considerati pericolosi concorrenti sul mercato del lavoro.

La fine delle catene non significò quindi autentica libertà, nemmeno quella di far sentire la propria voce. Ritornando alla vicenda di Harriet, la schiava fuggiasca divenuta *leader* abolizionista e scrittrice, abbiamo detto che per lungo tempo la sua storia non venne creduta. Ed è vero.

La prima delle *slave narratives*, o autobiografie di schiavi, di cui si abbia notizia è quella pubblicata da John Saffin, *Adam Negro's Tryall*, nel 1703; l'ultima venne scritta da George Washington Carver, nel 1944. Tra le due storie passarono circa due secoli e mezzo, un lungo periodo in cui uscirono quasi sessantamila autobiografie, che gli storici in buona parte ignorarono, bollandole come inattendibili.

La storia della schiavitù venne quindi scritta, fino alla seconda metà del Novecento, senza tener conto del racconto delle esperienze degli stessi schiavi, del loro punto di vista su di sé e sui loro padroni. Non stiamo parlando di studiosi incapaci. Al contrario, nella maggior parte dei casi – come ad esempio per Ulrich Phillips, riconosciuto per lungo tempo come il maggiore studioso della schiavitù – ci troviamo di fronte a ricercatori accurati, attenti, rigorosi e dalla solida formazione accademica, ma assolutamente razzisti. Il loro non era il razzismo dell'odio sociale ed economico, quello feroce alimentato dall'emarginazione e dall'ignoranza; era invece il razzismo paternalista e indulgente degli

intelletuali bianchi verso un popolo considerato infantile e irresponsabile, nel peggiore dei casi biologicamente inferiore, nel migliore culturalmente arretrato.

Questa linea di pensiero ebbe un immediato successo e dilagò sui manuali scolastici americani tra Ottocento e Novecento, perché si sposava alla perfezione con la visione che gli stessi statunitensi bianchi avevano elaborato di sé, della loro storia. È la famosa *teoria della frontiera*, ossia l'idea che la democrazia e la potenza americana nascessero proprio dalla particolare condizione in cui si erano trovati i costruttori della Nazione, conquistatori e civilizzatori dell'Ovest selvaggio.

Era una teoria che si alimentava direttamente all'idea, largamente diffusa anche in Europa, che esistesse una naturale selezione naturale tra le razze e che la razza bianca fosse destinata a farsi carico, in forza della sua superiorità, di portare la civiltà là dove questa non era presente e di sottomettere, e poi istruire, coloro che vivevano in uno stadio più basso nel progresso della civiltà umana. Fossero questi nativi americani o schiavi africani. In questa visione cosa mai poteva dire di valido il racconto di una giovane schiava nera fuggiasca?

Perché la sua voce, le loro voci, le voci delle minoranze potessero venire alla luce ci vollero i grandi mutamenti di opinione degli anni Sessanta e con essi la critica alla *White Man's History*, alla storia fatta e raccontata dall'uomo bianco. Furono mutamenti che portarono ovviamente a nuove interpretazioni e quindi anche a nuove distorsioni, nuovi eccessi.

Ma questo è materia per tutta un'altra storia.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (SLAVES)**

Frank D. Lewis e Kenneth Lee, *Slavery in the development of the Americas*, Cambridge 2004

Edward L. Ayers, *The Valley of the Shadow. Two Communities in the American Civil War*, Web 1993-2007

Pierino Marazzani, *Chiesa e schiavismo in Europa : due millenni di complicità e connivenze con la tratta degli schiavi*, Valentano 1988

Toby Green, *The rise of the trans-atlantic slave trade in western Africa, 1300-1589*, Cambridge University press, 2012

Enrico Beltramini, *L'America post-razziale. Razza, politica e religione dalla schiavitù a Obama*, Torino 2010

## 23 – I VICHINGHI

### LO SGUARDO OLTRE L'ORIZZONTE

*Secoli di racconti, derivati dai poemi epici come da cronache, da arazzi come da rune, e rivisitati con accenti romantici in tempi recenti, hanno dipinto l'immaginario comune dell'uomo vichingo: alto, biondo, barba e capelli lunghi, elmo con le corna e scudo rotondo, carattere rude e spigoloso, ma anche incline alle gioie del cibo e della vita allegra. Un uomo che ama veleggiare su veloci navi dalla testa di drago bordate di scudi, intento a scrutare in continuazione le onde e l'orizzonte, in cerca di ricche prede, monasteri, vascelli nemici e villaggi, ma anche mondi lontani, inesplorati e sconosciuti. Ma quanto c'è di vero in questo quadro?*

*«In quell'anno arrivarono terribili presagi sulla terra dei Northumbri, infondendo terrore nel popolo nel modo più triste: immense distese di luce percorsero il cielo, e vortici, e feroci draghi volarono nel firmamento. Questi tremendi segni furono presto seguiti da una grande carestia: e dopo non molto, nel sesto giorno prima delle idi di gennaio, la straziante incursione di uomini pagani fece un miserabile scempio della chiesa di Dio nella sacra isola, con rapine e massacri».*

È con l'attacco alla abbazia inglese di Lindisfarne nel 793 dopo Cristo – evento qui narrato da un anonimo anglosassone - che tradizionalmente si tende a collocare l'inizio dell'era vichinga, ossia dei due secoli e mezzo circa in cui le coste continentali dell'Europa settentrionale e diverse località mediterranee subirono gli assalti e le violenze degli uomini del nord.

Secoli di racconti, derivati dai poemi epici come da cronache, da arazzi come da rune, e rivisitati con accenti romantici in tempi recenti, hanno dipinto l'immaginario comune del vichingo: alto, biondo, con barba e capelli lunghi, elmo con le corna e scudo rotondo, veleggiante su snelle e veloci navi dalla testa di drago bordate di scudi, intento a scrutare le onde in cerca di ricche prede, monasteri, villaggi ma anche mondi lontani e sconosciuti.

Quanto c'è di vero in questo quadro? Historycast non può certo dirvelo. Nulla in storia è vero in assoluto. Quello che però possiamo fare è guardare a ciò che dicono oggi gli studiosi del mondo vichingo e cercare di capire come quell'immagine terribile e suggestiva si è formata nella nostra testa.

Cominciamo col dire che quello che per l'Europa cristiana fu l'inizio, non coincide per nulla con il punto di partenza di una cultura e di una civiltà che affonda le sue origini molto più indietro nel tempo. Gli studi più recenti infatti, emersi in buona parte dai ritrovamenti archeologici effettuati durante la costruzione di un oleodotto attraverso ottocento chilometri di suolo danese, tendono a individuare il momento della svolta per il mondo scandinavo nel I secolo della nostra era, ossia più di settecentottanta anni prima del sacco di Lindisfarne.

In particolare si punta il dito sulla battaglia della foresta di Teutoburg del 9 d.C. In questa vasta selva, ora patrimonio di due parchi naturali, i Romani subirono la prima cocente sconfitta ad opera di una compagine di tribù germaniche, perdendo ben tre legioni sotto il comando di Publio Quintilio Varo. La sconfitta fu talmente dura da digerire, che i Romani aspettarono altri sei anni prima di penetrare di nuovo nella foresta per seppellire ed onorare i propri morti e poi comunque tornare ad assestarsi a occidente del Reno.

Ma cosa c'entra questo coi Vichinghi, direte voi? C'entra perché i siti scandinavi del I secolo dopo Cristo e di poco posteriori continuano a restituire reperti preziosi di fattura romana. Nella tomba di Hoby on Lolland, in Danimarca, fu sepolto nei primi decenni della nostra era un comandante militare locale insieme a un ricco corredo, per metà nordico ma per l'altra metà romano. Il suo ultimo viaggio fu accompagnato, in particolare, da un set completo di vasellame da tavola romano, comprese due coppe d'argento decorate finemente con scene dell'Iliade e fabbricate a Capua da argentieri greci, che vi incisero anche il nome di Silius, comandante supremo dell'esercito romano nella bassa Germania tra il 14 e il 21 d.C.

Il fatto che il servizio sia completo e non mostri segni di danneggiamento fa ragionevolmente pensare che si trattasse di un dono, un dono importante, fatto da un comandante in capo (Silio) a un capo guerriero, operativo molto oltre il confine del Reno.

Questo e altri ritrovamenti simili hanno fatto supporre che la sconfitta di Teutoburg abbia reso gli imperatori romani molto più consapevoli della minaccia germanica e li abbia quindi spinti a cercare alleanze oltre confine, con tribù, re, capi delle terre poste al di là del territorio occupato dai propri nemici, ossia con gli uomini del nord.

Fu in questo frangente che gli Scandinavi cominciarono probabilmente a giocare un ruolo importante nello scacchiere nordico: ricevettero ricchi doni, ospitarono missioni diplomatiche, attivarono scambi commerciali e iniziarono anche a servire nell'esercito romano. In quel periodo, si crede, i capi tribù scandinavi erano già abili guerrieri in grado di dedicarsi a tempo pieno all'arte della guerra grazie al *surplus* prodotto dalla terra; ma il contatto con il mondo romano pare abbia accelerato notevolmente la trasformazione sociale ed economica: per rispondere alle richieste provenienti da Roma venne migliorata l'efficienza di agricoltura e allevamento, nuovi metodi di coltivazione furono inseriti e si determinò una più spiccata gerarchia sociale all'interno delle tribù e tra le tribù.

In buona sostanza cominciarono a svilupparsi dinastie regnanti di sovrani, di cui non potremo mai conoscere il nome, ma dei quali siamo in grado di visitare la tomba, valutare la grandezza dei villaggi, l'ampiezza e la disposizione delle case, la ricchezza delle mandrie e la capacità di costruire fortificazioni, come quella di Olgerdiget lunga dodici chilometri e costata l'abbattimento di più di novantamila querce. Insomma, l'argento fine di Capua, istoriato con scene completamente mute per la cultura nordica, pare abbia innescato nel mondo scandinavo un processo irreversibile di concentrazione della ricchezza e quindi di riorganizzazione interna del potere.

In tempi relativamente recenti a Illerup Ådal, nell'ovest della Danimarca sono state trovate più di quindicimila armi sepolte nel fango. Non si tratta di resti di una battaglia, ma di un deposito rituale e massiccio di armi fatto in un lago a seguito di più vittorie militari tra III e VI secolo d.C.

Ritrovamenti come quello di Illerup ne sono stati fatti venticinque: sono altrettante prove che a partire dal III secolo gli Scandinavi erano in grado di trasportare per mare migliaia di armati, di acquistare equipaggiamenti consistenti dai Romani e di saper combattere, probabilmente applicando tattiche apprese nello stesso esercito romano, per costruire domini forti e stabili, dotati di una forza militare centralizzata.

Nel corso del VI secolo il Mare del Nord, divenne quindi l'asse di scambi sempre più intensi tra il continente, le isole britanniche e la Scandinavia, in cui il *vik*, il villaggio commerciale costiero, era il nodo di una fitta rete di relazioni marittime. È questo mondo guerriero e commerciale insieme che nell'VIII secolo comincia a guardare con occhi avidi all'Europa cristiana. La prima a farne le spese è l'abbazia di Linsfarne il cui saccheggio non segna più evidentemente l'inizio dell'era vichinga, ma solo l'inizio di una nuova fase per un mondo che ha già una lunga storia alle spalle.

*«La schiera maledetta arrivò improvvisa attraverso i palazzi aperti, minacciando crudelmente gli uomini beati e, dopo aver ucciso con ferocia pazzia il resto dei membri, si*

*avvicinarono al santo padre per costringerlo ad abbandonare i metalli preziosi in cui si trovavano le ossa di San Columba, ma i monaci avevano sollevato il reliquiario dalla sua sede e l'avevano sepolto in un tumulo scavato sotto uno spesso strato di torba [...] Questo era il bottino desiderato dai Danesi, ma il santo rimase disarmato e con incrollabile proposito. [...] Quindi la pia vittima venne tagliata a pezzi».*

Quanto narrato da questa fonte agiografica del IX secolo è il sesto attacco vichingo al monastero di San Columba nelle Ebridi interne, datato 825. In quell'occasione gli assalitori ne uscirono a mani vuote, perché all'epoca buona parte dei monaci e del tesoro erano già stati trasportati a Kells in Irlanda. Nel trasloco, avvenuto a seguito del quarto assalto, era stato salvato quello che ancor oggi è considerato un tesoro inestimabile dell'umanità, il *Libro di Kells*, un evangelario miniato di incredibile bellezza che sopravvisse anche all'ultimo attacco, portato proprio a Kells nella prima metà del X secolo dal regno vichingo di Dublino. Oggi, per uno dei frequenti paradossi che la storia crea, il codice è attentamente conservato proprio a Dublino, al Trinity College.

Indubbiamente a partire dalla fine dell'VIII secolo per oltre duecentocinquanta anni gli attacchi Vichinghi terrorizzarono le popolazioni costiere e anche quelle più interne fluviali di gran parte d'Europa. Il quadro geografico degli attacchi fu infatti eccezionalmente ampio: da Shetland ad Algesiras, da Pisa a Pamplona, da Kells a Bordeaux. Cronache ed evangelari sono pieni di notizie di assalti e di preghiere per la salvezza, tali da disegnare un quadro di terrore diffuso e ben motivato. Tuttavia i punti oscuri sulle prime ondate vichinghe non mancano.

La prima domanda che non ha ancora una risposta condivisa è la più ovvia, quanto la più difficile: perché? Gli autori cristiani del tempo puntarono il dito sul *surplus* di popolazione derivato dalla poligamia, a sua volta conseguenza del paganesimo, ma era chiaramente una visione faziosa ed errata. Tuttavia, benché la poligamia di per sé non potesse provocare crescita demografica, l'aumento di densità della popolazione scandinava (rispetto alle potenzialità del territorio) è ancora oggi considerato una delle possibili spinte all'espansione.

Altre sono invece collegate allo sviluppo che abbiamo appena descritto: il raffinamento delle tecniche militari e dell'arte della navigazione pare ebbero un'accelerazione tra l'VIII e il IX secolo, i frequenti contatti commerciali con il continente fecero meglio conoscere agli Scandinavi la geografia del potere e della ricchezza, e infine la pace interna: la stabilità derivata dall'affermazione di alcune dinastie avrebbe favorito lo sguardo avido all'esterno. Commercio e razzie divennero un'opportunità per creare ulteriore ricchezza e incrementare il prestigio dei capi locali. Tale espansione com'è noto si produsse anche a oriente, nella parte del Europa all'epoca dominata e influenzata dall'impero bizantino. Ma questo grande capitolo della storia vichinga merita un capitolo a sé.

La seconda grande questione è come? Non ci si riferisce tanto alle modalità di attacco, normalmente sferrato con poche navi, veloci, silenziose e maneggevoli, e da guerrieri micidiali. Quanto invece alle strategie e alle alleanze. Se si leggono solo le tracce lasciate nelle cronache scritte dalle vittime, si ha l'impressione che gli attacchi fossero eventi improvvisi e imprevedibili, isolati, spontanei, e anche un po' irrazionali e per questo ancor



più temibili. Così facendo però sfugge la dimensione complessiva del fenomeno, che coprì un'area geografica molto ampia e che è possibile seguisse piani coordinati e ben pensati, anche perché gli obiettivi non erano casuali: ricche abbazie, porti e comunità fiorenti.

Manca spesso, in sostanza, il punto di vista vichingo, difficile da ricostruire perché le fonti scritte che li riguardano sono belle quanto complicate da leggere. Saghe che inneggiano guerrieri, eroi, conquiste e guerre, messe per iscritto in forma poetica o in prosa in tempi molto successivi, quasi sempre dopo l'avvio del processo di cristianizzazione.

Le fonti monastiche del continente tendono inoltre a presentare i Vichinghi come mostri dal comportamento satanico contrapposti ai martiri innocenti da loro massacrati. La realtà era quasi certamente più complessa. Furono infatti numerose le alleanze che si stabilirono tra capi guerrieri nordici e principi cristiani anglosassoni o franchi, come Pipino II d'Aquitania. Costui, depresso dal nipote Ludovico il Pio, riuscì a fuggire dal monastero in cui lo aveva rinchiuso Carlo il Calvo, e, alleandosi con i normanni stanziati sulla Loira, partecipò con loro al sanguinoso sacco di Poitiers dell'857.

La contrapposizione che emerge dalle fonti monastiche tra i buoni cristiani e i cattivi pagani del nord pare poi totalmente cadere se si guarda alla prima espansione verso ovest del mondo vichingo. Normalmente si pensa che i primi residenti delle Fær Øer e dell'Islanda fossero monaci o sacerdoti irlandesi alla ricerca di un "deserto" su misura nel freddo oceano del nord per ottenere la salvezza tramite la vita eremitica.

In realtà gli studi recenti mettono in serio dubbio questo modello, derivato in gran parte dalle fonti agiografiche. Indubbiamente monaci irlandesi si stanziarono in Islanda nell'870, ma la questione è: «*chi ce li ha portati?*». Alcuni studiosi ritengono che i *raid* Vichinghi contro i monasteri irlandesi non impedirono l'insediamento né la coesistenza di coloni Vichinghi tra la popolazione celtica e la creazione conseguente di gruppi celtico-nordici. Questo creò forse le condizioni ideali, alla metà del IX secolo, per la trasmissione delle conoscenze marittime necessarie per i viaggi dei monaci, oltre che per le grandi scoperte nell'Atlantico del Nord.

*«Quando il conte Rongvald raggiunse Bergen [...] era ormeggiata in porto la nave che Jon Foot aveva costruito per lui con trentacinque postazioni di voga [...] intagliata e intarsiata con l'oro a poppa e a prua e sui mostravento [...] Arrivò il giorno in cui il vento fu favorevole, così lasciarono il porto e issarono le vele. [...] In seguito avvistarono due grandi navi a poppa. Una aveva una superba testa di drago, pesantemente intarsiata d'oro a poppa e a prua ed era dipinta con colori brillanti su tutto lo scafo sopra la linea di galleggiamento».*

Sono molti i brani delle saghe nordiche che ci parlano del più potente strumento di guerra ed espansione in mano ai Vichinghi: le navi. In questo brano dalla *Saga Orkneyinga*, dedicata alla contea delle Orcadi, le navi appaiono decorate con colori brillanti e attrezzate alle estremità con teste di animali feroci e fantastici. Così sono raffigurate negli arazzi di Bayeux, così infine le possiamo vedere in alcuni eccezionali ritrovamenti archeologici, come le navi di Gokstad o di Oseberg, oggi a Oslo.

Dal confronto tra le fonti iconografiche, scritte e archeologiche gli studiosi hanno ricavato molto sulla marineria vichinga: sappiamo ad esempio che esistevano diversi tipi di imbarcazioni e non solo i *drakkar*, che gli scudi non erano esposti sulle fiancate, che le teste di drago o di altri animali poste alle estremità erano probabilmente mobili e che l'uso combinato dei remi e della vela (almeno per i vascelli d'attacco o destinati a coprire lunghe distanze), derivò da un'intelligente fusione della cantieristica scandinava con quella franca, così come le conoscenze geografiche, tratte dall'esperienza e dalla conversazione con i mercanti europei. Anche in questo caso furono quindi i contatti reciproci, gli scambi, il commercio, il dialogo fra le genti, e non esclusivamente la ferocia o la brama di guadagno, a fare dei Vichinghi i più grandi esploratori dell'età di mezzo.

Capacità di navigazione e desiderio di colonizzare nuove terre, oltre all'eccessivo sfruttamento della terra islandese e la favorevole congiuntura climatica, furono probabilmente le molle che portarono l'islandese Erik il Rosso a intraprendere un viaggio di esplorazione verso ovest e di promuovere la colonizzazione della Groenlandia. Da qui partì poi – come ormai è assodato – l'impresa del figlio Leif che intorno al 1000 approdò in Vinland, Markland, Helluland, oggi identificate nelle regioni canadesi di Newfoundland, Labrador e Baffin Island.

È bene precisare che l'impresa di Leif, come quella del padre Erik, indubbiamente affascinanti, non erano una novità per il mondo vichingo. Al contrario rientravano in pieno nella loro tradizione e cultura marinara, che li spingeva a trovare nuovi porti, nuove terre da colonizzare e sfruttare. Inoltre entrambe furono in un certo senso un fallimento, le coste del Canada furono abbandonate quasi immediatamente per l'ostilità delle popolazioni indigene, la Groenlandia dopo un iniziale fioritura patì poi fortemente l'applicazione di tecniche agricole inadatte al suo ecosistema, come d'altronde accadde anche in Islanda. Questo, unito al peggioramento del clima, determinò una progressiva crisi demografica e lo spopolamento, probabilmente già completo nel XVI secolo.

Altre iniziative ebbero indubbiamente maggior successo, il vasto dominio del Danelaw in Inghilterra, i vari regni scandinavi, il ducato di Normandia, da cui non solo partì Guglielmo il Conquistatore verso l'Inghilterra, ma da cui provenivano anche i Normanni di casa nostra, quelli stanziatisi stabilmente nell'Italia centro meridionale e in Sicilia dall'inizio dell'XI secolo. Se l'era vichinga delle scorrerie terminò definitivamente verso il 1050, non capitò altrettanto ai domini degli uomini del nord, che semplicemente continuarono a esistere evolvendo, integrandosi nel corpo politico dell'Europa Cristiana.

La versione hollywoodiana rappresentata dal film del 1958 *I Vichinghi* di Richard Fleisher vede il selvaggio ma magnifico Einar (Kirk Douglas) e il riflessivo Erik (Tony Curtis) contendersi una principessa gaelica (Janet Leigh). Dobbiamo molto a Hollywood della nostra "idea" del tipico vichingo: violento ma anche passionale, selvaggio ma anche libero, rozzo ma allo stesso tempo portato all'avventura e all'esplorazione. Vi ricorda qualcosa? Forse i pionieri del West? Molte in realtà sono le componenti che si riconoscono in questo, come in altri fumettoni storici ambientati tra i Vichinghi.

Innanzitutto c'è la dimensione quasi provvidenziale della scoperta: l'ipotesi che i Vichinghi avessero realmente scoperto l'America si sviluppò negli *States* nel secondo quarto dell'Ottocento, ma attirò sempre più simpatie nel corso del tempo perché i Vichinghi erano barbari e quindi paladini della libertà nei confronti dell'imperialismo

romano, perché non erano come Cristoforo Colombo italiani, cattolici e al servizio della Spagna.

Nel 1961, quando Helge Marcus e Anna Stine Ingstadt trovarono i primi resti di un insediamento vichingo nell'Anse aux Meadows nel Newfoundland sembrò che l'America potesse vantare un nuovo inizio, un diverso inizio, marcato dal coraggio di uomini che avevano esplorato in tempi bui oltre i confini del ragionevole. Non a caso 15 anni dopo fu dato il nome *Viking* a due missioni spaziali su Marte. Per altro tra i migliori successi della NASA.

Ma la visione del vichingo pioniere del *West* gli stessi statunitensi la ricavarono da altre costruzioni immaginarie precedenti, tutte europee, in particolare dalla visione romantica del guerriero barbaro ridisegnata in chiave nazionalista dagli stati scandinavi.

Rimasti sotto il dominio danese per quattrocento anni e in seguito caduti sotto quello svedese, i Norvegesi cominciarono infatti a guardare ai re e alle saghe Vichinghi con crescente attenzione a partire dalla metà dell'Ottocento e poi dall'ottenimento dell'indipendenza nel 1905. Il mondo vichingo venne divulgato con connotazioni fortemente positive tramite racconti e poemi che ne idealizzavano le figure (come, in particolare, le opere di Erik Gustaf Geijer): guerrieri del mare forti e liberi, coraggiosi e fieri, che poco avevano a che fare con quello che emerge effettivamente dalla letteratura norrena.

Anche agli Svedesi servì il risvegliato interesse per i Vichinghi: il mito di un passato glorioso e coraggioso alimentava in loro il desiderio di riconquistare la Finlandia, che era stata persa nel 1809 durante la guerra tra Svezia e Russia.

La letteratura romantica si diffuse poi con grande successo in quasi tutti i paesi del nord Europa, esaltando i legami dei popoli germanici e celtici con gli uomini del nord. Il mito nordico si unì poi con quello germanico nell'esaltazione nazista del Medioevo, ma non in maniera così forte da lasciare eredità pesanti nella cultura popolare attuale.

È per questa combinazione di fattori che i mostri satanici delle nostre cronache, che terrorizzavano villaggi e abbazie, che arrivavano veloci e altrettanto velocemente sparivano lasciando macerie, si sono trasformati mano a mano nel nostro pensiero in prodi guerrieri, temibili ma anche affascinanti, mentre capelli biondi al vento appena trattiene da un elmo con le corna (in realtà mai indossato) guardano l'orizzonte per superare nuovi confini della limitatezza umana.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (I VICHINGHI)**

John Henry Ingram, *The Anglo-Saxon Chronicle*, Quill Penn Classics 2008

Walafridus Strabus, *Life of Blathmac*, in *Early Sources of Scottish History A.D. 500 to 1286* Vol. I, Edinburgo e Londra 1922

Hermann Pálsson, *Orkneyinga Saga*, Harmondsworth 1966

Jean Merrien, *La vita di bordo nel Medioevo. Dai Vichinghi alle galee*, Mursia 2008

Marjorie Chibnall, *The Normans*, Wiley -Blackwell 2001

Angelo Forte, Richard Oram, Frederik Pedersen, *Viking Empires*, Cambridge 2005

Snorri Sturluson, *Saga di Sant'Olaf* in *History of the Kings of Norway*, Texas

*I Vichinghi*, Bavaria-Richard Fleisher 1958

## **24 – L’INVENZIONE DELLA NAZIONE**

### **STORIA DI UN’IDEA SEMPRE ATTUALE**

*La Nazione - così come concetto - è una costruzione di natura storica, ma, a ben vedere, è anche la nostra casa, il luogo dove ci rifugiamo e dove possiamo invitare o meno ospiti e amici, chiudere o aprire porte e finestre, cambiare i mobili, ristrutturare il soggiorno. Lo facciamo - da sempre - a seconda di come leggiamo la sua Storia: chiudiamo tutto se pensiamo che la Nazione sia sempre esistita e sia legata a un popolo solo, immutabile nella sua composizione. La apriamo e la modifichiamo volentieri, invece, se pensiamo che sia l’inevitabile prodotto di incroci, scambi, creazioni e, perché no, anche di invenzioni.*

*«Soffermati sull'arida sponda/ Vòlta i guardi al varcato Ticino/ Tutti assorti nel novo destino / Certi in cor dell'antica virtù / Han giurato: non fia che quest'onda/ Scorra più tra due rive straniere / Non fia loco ove sorgan barriere / Tra l'Italia e l'Italia, mai più! [...] Quello ancora (chi) una gente risorta / Potrà scindere in volghi spregiati / E a ritroso degli anni e dei fati / Risospingerla ai prischi dolor / Una gente che libera tutta / O fia serva tra l'Alpe ed il mare / Una d'arme, di lingua, d'altare / Di memorie, di sangue e di cor».*

Molti di voi avranno certamente riconosciuto queste strofe che Manzoni scrisse nel marzo 1821 durante i moti insurrezionali piemontesi. Nel cantare il diritto di ogni popolo a conquistare e difendere la propria libertà, il Manzoni tratteggiava di fatto gli ingredienti necessari a una nazione unita, ossia i confini (le Alpi e il mare), la difesa operata da un solo forte esercito e l'unità linguistica, che coincideva però a sua volta con una storia unitaria, un comune sentire e una sostanziale omogeneità etnica.

In pratica ci diceva che l'Italia – lo spirito italico, il popolo italico – erano esistiti nel passato molto prima che gli abitanti della penisola percepissero la necessità di autodeterminarsi politicamente, anche se comunque costoro non avevano mai veramente accettato la presenza di confini interni o di usurpatori stranieri.

Historycast ha deciso con questo capitolo di parlare di un tema che riguarda tutti anche se appartiene a diversi momenti del passato: la Nazione. Non solo l'Italia, ovviamente, ma qualsiasi nazione. Insomma cosa pensiamo sia veramente? Quando è nata? Abbiamo oggi la medesima idea del Manzoni? E lui da dove l'aveva ricavata?

È un tema, come tutti i temi che la storia ci regala, fortemente attuale. Non mi riferisco tanto alle polemiche partitiche di bassa cucina politica, né ancora all'opportunità o meno di tifare Italia ai Mondiali. Penso invece a episodi molto più importanti: la recente guerra nella ex-Jugoslavia, ad esempio, gli attacchi terroristici ceceni, le rivendicazioni sioniste o palestinesi, le mille richieste di sovranità nazionale che spuntano come funghi in questo pianeta incredibilmente resistente alla globalizzazione. Come mai siamo così attaccati all'idea che un popolo abbia diritto a confini certi?

Cominciamo infatti col dire che, anche se alcuni aspetti sono mutati, in genere l'idea manzoniana di nazione è proprio quella più diffusa e comune tra la gente. Non è un caso, ovviamente: siamo i pronipoti del Risorgimento, figli dell'Europa degli stati nazione. Per noi è veramente difficile tenere distinto il concetto di popolo da quello di confine o di stato. Per il sentire comune i popoli europei sono realtà sociali e culturali chiare, stabili e oggettivamente identificabili, si distinguono gli uni dagli altri per lingua, religione, costumi e carattere nazionale. Siamo quindi più o meno convinti che l'esistenza di un popolo sia un fenomeno oggettivo, che dia diritto ad avere uno stato.

Ma se questo fosse vero – ovviamente se – perché hanno diritto a una nazione i Bosniaci e non i Corsi, i Lituani e non i Baschi? In ognuna di queste rivendicazioni, fallimentari o di successo poco importa, uno dei motivi posti in cima ai proclami è sempre il dato di fatto dell'esistenza di un popolo e in seconda istanza la sua storia. Ma allora davvero basterebbe rispondere alle domande: che cosa? E da quando?

«Sappiamo in che consiste la differenza principale tra i Tedeschi e gli altri popoli di origine germanica [...]. I Tedeschi parlano una lingua che vive fin nell'intimo dove sgorga dalle forze naturali; gli altri popoli germanici invece parlano una lingua che solo alla superficie dà segni di vita, ma nel suo intimo è morta [...]. Tutto lo sviluppo di un popolo dipende dalla natura della lingua da lui parlata: la lingua assiste ogni uomo nel suo pensare e nel suo volere, lo accompagna nelle più recondite profondità del suo spirito, lo limita o gli dà ali, secondo i casi: la lingua unisce tutti gli uomini che la parlano e ne fa un solo e comune intelletto».

Quando il filosofo Johann Fichte scrisse queste parole, estratte dai suoi celebri *Discorsi alla nazione tedesca*, non aveva probabilmente piena consapevolezza dell'influenza che le sue idee avrebbero avuto nel tempo. I suoi erano, un po' come l'inno manzoniano, testi di incitamento e di sopravvivenza, tesi a risvegliare lo spirito di indipendenza del popolo tedesco in un momento di gravi difficoltà e ispirati dall'invasione napoleonica alla Prussia dopo la vittoria di Jena (1806). Al di là dei motivi contingenti – che, per la cronaca, riguardavano anche gli interessi personali di Fichte dato che grazie ai *Discorsi* si risollevò da un periodo di crisi ottenendo la nomina a professore ordinario dell'Università di Berlino – al di là dei motivi contingenti – dicevo – la portata dei discorsi si affermò presto come rivoluzionaria, al punto che in un certo senso tendiamo ancora oggi a dar loro credito.

In sostanza, Fichte definiva l'identità tedesca tramite la lingua e guardando alle differenze con le altre popolazioni dell'Europa centrale: gli Slavi – diceva – non avevano identità politica o etnica chiara, gli altri popoli germanici si erano “romanizzati” perdendo qualsiasi fisionomia propria, come i Franchi, che avevano adottato una lingua neolatina.

Solo i Tedeschi «erano rimasti nelle sedi originarie del popolo di provenienza» e avevano mantenuto la lingua originaria, di conseguenza non solo erano riconoscibili nei confronti degli altri, ma erano anche superiori.

All'inizio dell'Ottocento queste idee piovvero come semi su un terreno più che fertile e diedero frutti succosi. Dal punto di vista delle discipline storiche si avviarono le premesse per la più grande e importante raccolta di documenti medievali di tutti i tempi, i *Monumenta Germaniae Historica*, fondata sull'idea di trascrivere le fonti storiche sulla Germania e sui popoli germanici dalla caduta dell'impero romano fino al XV secolo.

Dato che l'iniziativa nacque all'indomani del Concilio di Vienna, ossia in un contesto in cui i confini nazionali risultavano fortemente turbati, la geografia dei *Monumenta* fu ampia e arbitraria: vi furono comprese le popolazioni germaniche dell'area tradizionalmente appartenuta al Sacro Romano Impero e che erano state colonizzate o governate da popoli di lingua tedesca. Franchi, Longobardi, Vandali e Burgundi furono inclusi solo fintantoché la loro storia rimaneva legata a quella della cosiddetta Germania tradizionale, mentre Ostrogoti, Visigoti, Anglosassoni furono considerati popoli migrati, divisi dalla Germania, e quindi esclusi. Anche se oggi nessun medievista potrebbe fare decentemente il suo lavoro senza i *Monumenta*, prodotto di elevatissima professionalità, si deve rilevare che si tratta uno strumento nato da un'idea di popolo e di nazione che oggi non più ha alcuna base scientifica.

All'epoca, infatti, archeologi e storici si impegnarono duramente per definire le peculiarità di ogni popolo. Goti, Longobardi, Vandali e compagni vennero identificati unendo i dati delle fonti romane con le caratteristiche dei ritrovamenti archeologici, la forma delle fibule, le decorazioni sulle fibbie e le else, il profilo delle lance e degli elmi e così via.

Oggi le ricerche si muovono in tutta un'altra direzione. Nel 1979, grazie allo storico Herwig Wolfram l'identità di uno dei popoli più importanti del periodo delle migrazioni barbariche – i Goti – venne praticamente sgretolata, i suoi studi rivelarono cioè che più che un'etnia i Goti erano una associazione, una federazione molto mobile di gruppi di origine culturale, linguistica e geografica diversa, posti sotto l'autorità di alcune famiglie dell'aristocrazia guerriera. In seguito si scoprì che molti di quelli che per comodità definiamo barbari presentavano le medesime caratteristiche.

L'altro terreno in cui i discorsi di Fichte germogliarono vigorosamente fu quello della lingua. Nata dall'intuizione che molte lingue vive e morte avevano radici comuni e quindi anche origini comuni, la filologia indeuropea otto e novecentesca sposò infatti l'idea per cui un popolo era identificabile con la sua lingua e le differenze di linguaggio marcavano anche le differenze etniche. Le conseguenze pratiche di questa impostazione non tardarono ad arrivare: gli studiosi si impegnarono ad associare i dati linguistici con il lavoro di storici e archeologi così da dare ai popoli una fisionomia precisa che probabilmente non ebbero mai. Ci si sforzò inoltre di identificare ogni lingua europea con regole scientifiche precise, le grammatiche. Dato però che quasi sempre le regole grammaticali non rappresentavano la realtà della lingua parlata, si cominciò a distinguere tra lingue ufficiali, lingue minori e dialetti e a imporre la lingua ufficiale nei programmi scolastici.

Fu così che la lingua, creduta prova oggettiva dell'esistenza di un popolo, venne imposta d'autorità entro i confini di quello che si riteneva essere il territorio di quel popolo. Avvenne anche in Italia proprio all'indomani dell'*Unità*, un paese dove si parlavano molte lingue e dialetti diversi, dove risultava sovente forzata la distinzione tra dialetto e lingua, dove si doveva imporre al popolo una lingua ufficiale affinché questo diventasse veramente "italiano".

Per altri popoli, per altre nazioni si arrivò addirittura a inventare vere proprie lingue, come il serbo e il croato, l'ucraino e il norvegese, l'olandese o il macedone. Attenzione, inventare in questo caso non significa creare a tavolino una nuova lingua, ma forzare la lingua parlata esistente o un'insieme di linguaggi apparentati dentro regole fisse che possano fornirle identità propria, significa promuovere una letteratura che osservi solo queste regole e utilizzare la "nuova lingua" per tutta la documentazione pubblica.

Attualmente filologi e linguisti hanno tutta un'altra visione di cosa sia una lingua e di come si formi. Oggi si tende a rinunciare alla formulazione di una "grammatica" compiuta, per guardare preferibilmente alla lingua come una realtà in continuo e incessante mutamento, dovuto proprio al mescolarsi continuo di popolazioni, classi, culture, usanze. In sostanza, come la gente si mescolava e si mescola ancora, così il linguaggio muta; e anche se è possibile andare a ritroso nel tempo nei rami delle diverse famiglie linguistiche, il viaggio esalta gli incroci e non l'isolamento, gli sviluppi e non le origini.



Per comprenderlo basta guardare alla lingua che si parla oggi in Italia: accanto all'italiano ufficiale non troviamo solo i vari dialetti regionali, ma anche il linguaggio delle *chat* e degli sms, le diverse lingue straniere che si sentono risuonare sugli autobus e i luoghi di lavoro e che entrano progressivamente nel nostro parlato. Frasi come «*Non posso venire a mangiare il kebab, perché la badante di mio padre è malata*» oppure «*Non partecipo al girotondo sul bioterrorismo perché seguo una linea bipartisan*», sarebbero suonate totalmente incomprensibili al nostro Manzoni, il quale a sua volta ci appare veramente molto datato, quasi estraneo, con i suoi guardi per sguardi, volghi per popoli, prischi per antichi.

Volendo, per ipotesi, salvaguardare l'italiano, quale dei due italiani dovremmo mettere sotto una teca? O volendo promuovere un dialetto a lingua nazionale, su quale variante dialettale dovrebbe cadere la scelta? Ogni difesa della purezza della lingua deve indicare un momento della storia in cui questa lingua è pura, e questo momento pare non esista.

*«La mancanza di unità ed il tradimento in Kosovo continueranno ad accompagnare il popolo serbo come un destino diabolico per tutto il corso della sua storia [...]. La divisione tra i politici serbi ha nuociuto alla Serbia, e la loro inferiorità l'ha umiliata. Perciò, nessun posto in Serbia è più adeguato per affermare questo della piana del Kosovo, nessun posto in Serbia è più adeguato della piana del Kosovo per dire che l'unità in Serbia porterà la prosperità al popolo serbo in Serbia ed a ciascuno dei cittadini della Serbia, indipendentemente dalla loro nazionalità o dal credo religioso».*

Quelli che avete letto sono alcuni estratti del discorso tenuto il 28 giugno del 1989, in occasione dei seicento anni dalla battaglia di Kosovo Polje, dall'allora neo eletto presidente della Repubblica di Serbia Slobodan Milošević. Lo tenne, il solenne discorso, proprio sul sito dello scontro, davanti a un milione di connazionali. In questo modo una battaglia combattuta nel Medioevo da una coalizione serbo-bosniaca contro il sultano ottomano Murad I, è divenuta simbolo del tradimento e della disunione dei capi, ma anche simbolo dell'eroismo e del coraggio di un popolo – quello serbo – dotato di identità e omogeneità in ogni tempo della sua storia e di conseguenza in diritto di rivendicare il dominio su un territorio a cui sarebbe stato storicamente destinato. Sappiamo poi tutti come questo assunto si è declinato in termini di pulizia etnica, stragi, stupri e apertura di ferite che sono ancora oggi lontane da essere rimarginate.

Ovviamente in quell'occasione Milošević si guardò bene dall'illustrare ai connazionali quello che storici e archeologi pensavano veramente sia dell'origine del popolo serbo, come della battaglia del “Campo dei Merli” (Kosovo Polje).

Se lo avesse fatto difficilmente darebbe riuscito a infiammare gli animi. Intanto perché le origini di serbi, croati, bosniacchi sono unitarie e in secondo luogo perché allo stesso tempo sono confuse, non consentono certo alcun proclama fondato sull'omogeneità etnica o la superiorità politica.

Com'è noto si tratta di popoli slavi, ma cosa questo significhi concretamente è veramente difficile dirlo, perché degli slavi originari si sa molto poco. Emergono, come altri “popoli” che ancora oggi reclamano visibilità in Europa, nel periodo della distruzione

dell'impero romano e delle migrazioni barbariche. Gli studi finora condotti individuano, all'origine, un'amalgama di popolazioni diverse, sciite, sarmate, anche germaniche, che cominciò ad emergere solo in seguito alla pressione economica e militare dell'impero Bizantino.

A differenza di altri federati dell'impero, però, che avevano adottato in parte costumi e strutture amministrative romane e che col tempo si erano fusi con gli stessi Romani, gli Slavi mantennero abitudini proprie e conquistarono progressivamente terreno tramite piccoli gruppi di contadini-soldati, che eliminavano i militari romani catturati e riassorbivano al loro interno le popolazioni conquistate.

Per lungo tempo, pare, non svilupparono regni, né strutture politiche centralizzate. Occupavano uno spazio – molto ampio in effetti dato che andava dall'Elba al basso Danubio – ma non lo gestivano con un'amministrazione centralizzata: insomma erano di fatto padroni di ampi territori ma non di uno stato. Lo costruirono solo nel corso del VII secolo a imitazione e in reazione al dominio avaro a cui erano sottoposti. Gli Avari, che si erano dati un'organizzazione centrale forte e un capo – detto *khagan* –, nel 626 subirono una pesante sconfitta sotto le mura di Costantinopoli e, in diretta conseguenza, molti slavi assoggettati ne approfittarono per liberarsi dal loro giogo: nacquero in questo modo Croati e Serbi.

I primi derivano infatti il nome proprio da un titolo nobiliare o amministrativo del khaganato avaro. Un'etimologia simile ha probabilmente anche il termine serbo, se deriva dalla radice indo-europea \**ser-* che significa fare la guardia/proteggere e che è confluito anche nel latino *servare* e nell'italiano *conservare*.

In sostanza, le ricerche ci dicono che all'origine dell'identità croata e serba ci sono amministratori, ufficiali, custodi del *khaganato* avaro, resisi indipendenti in un momento di debolezza del potere centrale e a imitazione di quel potere.

Quindi, se proprio vogliamo affannarci intorno a questo idolo delle origini, pensando che la nascita remota di un popolo rappresenti il nucleo di qualcosa che si è conservato poi intatto fino a noi e che conferisca non si sa bene quali diritti, ecco che Croati e Serbi appaiono originariamente senza alcuna omogeneità genetica, realtà senza stato, dislocati in aree distanti da quelle attualmente occupate e nati in seguito a una spinta esterna, dal “compito” loro assegnato dai precedenti dominatori.

Ma chiaramente la storia non si chiude nella questione delle origini. Le prime tracce di uno “stato” serbo si individuano attualmente intorno al IX secolo, quando un temporaneo indebolimento dell'impero bizantino permise ai principi Vlastimir e Mautimi di conquistare una certa indipendenza, processo che avvenne quasi contemporaneamente al completarsi della cristianizzazione. È quindi il Medioevo pieno il periodo che vede affermarsi un vero e proprio regno serbo, che mostrò solo allora un'omogeneità religiosa crescente e una discreta forza militare ed economica. Questo ovviamente fino all'arrivo degli Ottomani e a Kosovo Polje, non a caso individuato da Milošević come episodio chiave: simbolo di una potenza e di un'unità perduta che si vuole riconquistare.

È proprio nella scelta del luogo e dell'episodio simbolici della nazione che si svela l'inganno e il grado di l'invenzione della nazione stessa: a seconda dell'opportunità politica del momento si guarda ai tempi iniziali o al periodo d'oro o alla fine di quel

periodo per rivendicare un'unità che si presuppone anteriore e che si vorrebbe eterna.

E allora? Se l'omogeneità etnica e religiosa è da escludere in partenza, tanti sono stati nella storia d'Europa gli incroci tra le genti; se le occupazioni politiche di un territorio sono fattori quanto mai variabili; se la lingua ufficiale è una forzatura data l'estrema varietà linguistica costantemente creata e distrutta dall'umanità; se tutto questo è vero, la nazione è solo un'invenzione?

Effettivamente sono molti a pensarlo. Si chiamano modernisti e ritengono appunto che la nazione sia un'invenzione dell'Età Moderna, nata nel corso della Rivoluzione Francese e affermata nell'Europa dell'industria e degli stati tra Otto e Novecento. Solo recentemente – dicono i modernisti – lo stato-nazione è diventato il modello su cui forzare e appiattare tutta la storia anteriore. Ed effettivamente le invenzioni e le forzature non sono mancate, da quelle più divertenti come la storia del *kilt*, abito elaborato da un'imprenditore inglese e poi diventato simbolo nazionalista dei clan scozzesi; a quelle più radicate, come le ricorrenti rivendicazioni di vari gruppi politici sulle proprie origini celtiche, quando i Celti non sono mai stati un popolo.

Ma c'è anche chi si oppone a questa visione della storia. A parte gli studiosi convinti che le nazioni abbiano origini antichissime e che abbiano attraversato quasi indenni epoche e continenti, c'è chi molto più prudentemente dice che la nazione è qualcosa che si costruisce nel tempo. In sostanza, ogni comunità tende, fin dagli inizi, a crearsi un'identità propria, in primo luogo grazie alla lingua, strumento potente per definire confini tra noi e gli altri. Le comunità di persone unite linguisticamente sarebbero state favorite – perché più coese – a costruire anche altri tipi di legami: attraverso guerre, battaglie, conquiste, oppure tramite l'adesione a un credo comune, o con l'invenzione di padri fondatori più o meno mitici o ancora con la rilettura di personaggi remoti adatti a fare da punti di riferimento. Romolo e Remo o Enea per i Romani ad esempio, Clodoveo per i Franchi. Tutti questi ingredienti sono confluiti nella costruzione di una etnia e in seguito di una nazione e hanno avuto successo nella misura in cui la classe dirigente di quel popolo è stata capace di affermarli con particolare forza all'interno e all'esterno.

Da questo punto di vista la nazione risulta molto di più che un'invenzione. È un modo di guardare il presente che abbiamo ereditato dai nostri avi e che si è mano a mano sedimentato in noi al punto di sopravanzare, in qualche caso, altri tipi di legami, come la famiglia, la religione, il lavoro, la classe, in altri tempi molto più importanti.

Facciamo un esempio nostrano. Anche se l'italiano parlato è oggi molto diverso da quello di Dante, il percorso scolastico che abbiamo fatto, e con noi i nostri padri, nonni e bisnonni, ha ribadito ed esaltato migliaia di volte tale legame, così che noi oggi ci sentiamo, di fatto, eredi di Dante, anche se abitiamo ad Aosta o a Catania. Gli eroi del Risorgimento avranno anche avuto un'idea d'Italia diversa dalla nostra e i partigiani avranno anche combattuto per una democrazia oggi fortemente mutata, ma sono comunque morti per l'Italia, lo abbiamo imparato a scuola, lo abbiamo ricavato dalla storia della nostra famiglia e dei nostri amici. Sappiamo che hanno versato il loro sangue per la realtà con cui ci rapportiamo quotidianamente, che ci piaccia o no. E questo ormai conta, che ci piaccia o no. Anche se la nazione è una costruzione della storia, noi in questa costruzione viviamo.

È ormai la nostra casa, in cui però possiamo invitare ospiti, possiamo chiudere o aprire porte e finestre, cambiare i mobili, ristrutturare il soggiorno. Lo facciamo proprio a seconda di come leggiamo la sua storia: chiudiamo se pensiamo che la nazione sia sempre esistita, sia legata a un popolo solo, «*uno d'arme, di lingua, d'altare, di memorie, di sangue e di cor*»; la apriamo e la modifichiamo se pensiamo sia invece frutto di incroci, scambi, creazioni e, perché no, anche di invenzioni.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (L'INVENZIONE DELLA NAZIONE)**

Herwig Wolfram, *History of the Gods*, California 1988

Francesca Zantedeschi, *Nazioni e nazionalismo in Europa in Passato e Presente* 70, 2007

Patrick J. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Roma 2010

Paola Guglielmotti e Gian Maria Varanini, *Intervista a Karol Modzelewski*, in *Reti Medievali* XI, 2010/1

Herwig Wolfram, *I Germani*, Bologna 2005

Johan Gottlieb Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, Bari 2005

Carlo Varotti, *Manzoni: profilo e antologia critica*, Milano 2006

## **25 – LA RIVOLUZIONE DEL NEOLITICO**

### **ANALISI DI UN PERIODO CONTROVERSO**

*Le trasformazioni avvenute nel Neolitico non significano necessariamente progresso; avere un gregge porta anche a doverlo difendere con le armi. Saper parlare di dio significa anche che esiste una casta sacerdotale che domina sugli altri strati della società e li soggioga. Forzare l'equilibrio naturale significa innescare un processo che danneggia la natura stessa. Siamo dunque più barbari degli antenati che dipingevano con scene di caccia la grotta di Lascaux? O forse dovremmo togliere carica negativa ai termini "barbaro" e "primitivo" e sottrarre un po' di positività dagli aggettivi "civile" e "urbano"?*

«Noè uscì con i figli, la moglie e le mogli dei figli [...]. Tutto il bestiame e tutti gli uccelli e tutti i rettili che strisciano sulla terra, secondo la loro specie, uscirono dall'arca. Allora Noè edificò un altare al Signore; prese ogni sorta di animali mondi [...] e offrì olocausti sull'altare. Il Signore ne odorò la soave fragranza [...] benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra. Il timore e il terrore di voi sia in tutte le bestie selvatiche e in tutto il bestiame e in tutti gli uccelli del cielo. Quanto si muove e ha vita vi servirà da cibo: vi dò tutto questo, come già le verdi erbe”».

Il racconto biblico del *Diluvio* e della successiva alleanza tra Dio e l'uomo è noto ai più ed ha ricevuto nel tempo numerose e profonde letture. Historycast lo riprende in questo capitolo semplicemente per richiamare un momento della storia umana che non ha, né potrà mai avere, proprie fonti scritte. Mi riferisco al lungo processo che ha visto l'uomo abbandonare le vesti di cacciatore/raccoglitore, per indossare quelle dell'agricoltore, dell'artigiano, del sacerdote e del guerriero.

Il periodo che ha visto l'uomo impegnarsi per regimare le acque dei grandi fiumi, combattere le alluvioni, vivere in villaggi sempre più estesi e articolati, coltivare ampie distese di terra, addomesticare specie selvatiche e innalzare templi: sto parlando di quella che è universalmente nota come la *Rivoluzione Neolitica*. Ma quante mai visioni diverse ci saranno di un periodo così remoto? E in che modo l'interpretazione del Neolitico ci può riguardare oggi?

Provate a riprendere queste domande alla fine del capitolo e vediamo cosa ne viene fuori. Per ora diciamo che già i termini usati – rivoluzione e Neolitico – andrebbero buttati nel cestino, se non ché ormai si sono universalmente affermati, sia nella comunità scientifica come nel linguaggio comune, e sarebbe uno sforzo inutile cercare di sradicarli.

Ma Neolitico, come quasi tutti sanno, significa *pietra nuova*, in riferimento ad asce in selce così levigate o a frecce perfettamente scheggiate da risultare strumenti estremamente raffinati e funzionali.

Segno indubbio di una capacità di lavorazione della pietra che ha toccato l'apice, questi oggetti sono ancora oggi rinvenuti con piacere dagli archeologi, che però non li analizzano più col medesimo sguardo di un tempo. In buona parte perché sono ben noti, ma soprattutto perché è caduta definitivamente l'idea che il grado di civiltà sia legato esclusivamente al progresso di una tecnologia e che una comunità sia sempre tenuta a svilupparsi in maniera lineare, dal peggio al meglio, dal rozzo al raffinato.

Quest'idea, databile alla metà dell'Ottocento e figlia maggiore della Rivoluzione Industriale, ha spinto per anni gli studiosi a classificare con pignoleria ogni elemento della cultura materiale, con criteri morfologici e stratigrafici (questi ultimi legati alle sequenze delle glaciazioni alpine).

Col tempo tuttavia la moltiplicazione degli scavi e, soprattutto, la loro estensione geografica ha da un lato messo in crisi le classificazioni cronologiche classiche, dall'altro ha fatto fiorire altre classificazioni regionali come lo Zarziano in Iran, o il Natufiano in Palestina.

Oggi le industrie litiche non sono più utilizzati come fossili-guida per determinare le

datazioni delle diverse culture o *facies*, soprattutto per quel che riguarda la transizione del Neolitico, perché in questa lunga alba della civiltà le tecniche di lavorazione della pietra erano talmente note e diffuse tra i vari gruppi umani da non costituire più un indizio interessante. In sostanza, è caduta l'idea che la società umana si giudica solo dagli strumenti che usa.

«*Le istituzioni sociali entro le quali gli uomini di un'epoca e di un paese vivono sono condizionate [...] dallo stadio di sviluppo del lavoro, da una parte, e della famiglia, dall'altra. Quanto meno il lavoro è [...] sviluppato [...], tanto più l'ordinamento sociale appare [...] dominato da vincoli di parentela. Tuttavia [...] si sviluppa sempre più la produttività del lavoro e con questa si sviluppano la proprietà privata e lo scambio, le disparità di ricchezze, la possibilità di utilizzare forza-lavoro estranea e la base di antagonismi di classe*».

Il brano che avete appena letto non appartiene a un archeologo né a uno studioso della preistoria, ma a un filosofo, Friedrich Engels, che, diversi decenni dopo aver pubblicato con Marx il celebre *Manifesto del Partito comunista*, dedicò uno studio all'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato.

Sono le sue parole, e ancor prima quelle dell'antropologo americano Lewis Morgan, a spingere Gordon Childe, all'inizio del Novecento, a guardare con occhi diversi gli insediamenti neolitici europei ed asiatici.

Archeologo australiano trapiantato in Inghilterra poco prima della *Grande Guerra*, Childe cominciò a interpretare la presenza di insediamenti neolitici in maniera nuova, cercando cioè di capire l'economia di produzione che stava alla base del villaggio e, di conseguenza, anche della società che esprimeva.

Così la prima fase del villaggio di Gerico (nella valle del Giordano), esteso per ben tre ettari e difeso da una fossa scavata nella roccia e da un bastione di pietra, mostra chiare tracce di un processo di sedentarizzazione in cui gli abitanti erano sostenuti da caccia e raccolta, ma anche da coltivazioni irrigate e da pecore e capre al pascolo.

Siamo tra i 9.500 e gli 8.500 anni prima dell'era cristiana. Mille anni dopo, sempre a Gerico, le abitazioni cambiarono forma, da rotonda a quadrangolare, i defunti erano sepolti sotto il pavimento delle case, ma le teste, oggetto del culto domestico, venivano staccate dai corpi per essere modellate con gesso o argilla. Le mura furono rifatte e l'oasi si arricchì di canali. Le mucche si aggiunsero agli ovini e comparvero statuine in argilla cruda.

Non a Gerico, ma a Tepe Sialk, sul bordo occidentale del deserto persiano del Kashan, si individua la fase successiva: tra i 7.500 e i 6.000 anni prima della nostra era si tessavano le fibre vegetali e il cibo era distribuito in vasi di ceramica decorati.

Tirando le fila di questi esempi, se nel Paleolitico l'uomo pesca, caccia e raccoglie quanto necessario alla sua sopravvivenza e si aggrega in gruppi che restano in un luogo fino all'esaurimento delle sue risorse, a partire più o meno da undicimila anni fa l'uomo comincia a manipolare a suo favore la riproduzione di piante e animali, diventando così



biblicamente il padrone di tutti gli ordini che lo anticipavano.

Decima e trasforma la parte selvatica, individua spazi stabili di residenza, li dota di servizi, li difende e li articola per funzioni diverse, come individua ruoli e funzioni peculiari all'interno della società. Tale meta non sarebbe stata perseguibile se le comunità non avessero potuto contare su un approvvigionamento stabile di cibo, ossia su un'economia basata su un certo grado di sovrapproduzione.

Gli strati di Gerico I e II o di Tepe Sialk, pur ricchi di pietra levigata, non rappresentarono più per Childe strumenti per la classificazione dei vari periodi, ma il prodotto di una nuova economia e di un mutamento sociale profondo. L'uomo non mutò abitudini perché mise a punto nuovi strumenti sotto gli effetti delle trasformazioni climatiche, ma perché diventò un produttore di cibo.

A Gordon Childe tutto queste dovette veramente essere sembrato una rivoluzione, non solo perché pareva rispecchiare nel remotissimo passato il modello della civiltà umana così come emergeva dai testi degli intellettuali marxisti e socialisti, ma ancor più perché attorno a lui le rivoluzioni scoppiavano per davvero, prima fra tutti quella russa, prodotto di un cambiamento economico profondo, evolutosi al punto da ribaltare rapporti sociali preesistenti e antichissimi.

Non a caso Childe si recò diverse volte in Unione Sovietica prima della Seconda Guerra Mondiale, intesse scambi intensi con l'*intelligenza* marxista dell'epoca e, di fatto, propose l'esistenza di ben due rotture rivoluzionarie all'alba della storia umana: la rivoluzione neolitica e la rivoluzione urbana, ossia il passaggio ulteriore verso una civiltà basata sulla città.

In realtà il termine "rivoluzione" sta veramente stretto a entrambi i fenomeni, perché non solo si sono determinati nel corso di migliaia di anni, ma perché hanno avuto tempi diversi in luoghi diversi e non si sono quasi mai sviluppati in maniera lineare.

Se nel vicino Oriente la produzione di vasi in ceramica è già documentata nel 7500 a.C., in Italia la ceramica impressa si diffonde oltre duemila anni dopo, in particolare nella regione del Tavoliere e nella valle dell'Ofanto.

La sumerica Uruk passa dallo stadio di villaggio a quello di città nel corso del IV millennio a.C., quando in Italia cominciano appena a crearsi le prime comunità sedentarie. Sono ben pochi i villaggi neolitici che si trasformano progressivamente in città. Anzi, la storia di numerosi insediamenti è caratterizzata da un alternarsi di fasi di costruzione, occupazione, abbandono e distruzione. Molto spesso le crisi sono il risultato di fenomeni naturali come terremoti o inondazioni, ma si ritrovano anche cause interne alla comunità che li occupa.

Insomma, si può leggere un progresso solo se ci si mette su una scala temporale e spaziale molto larga, dove i cambiamenti bruschi e radicali – le rivoluzioni – non trovano posto.

«*I Solariani hanno abbandonato qualcosa che l'umanità possiede da milioni di anni; qualcosa che vale di più dell'energia atomica, delle città, dell'agricoltura, degli utensili, del fuoco, di qualsiasi cosa; perché è ciò che rende possibile tutto il resto*». «Non voglio

*indovinare, Baley. Di che si tratta?” “La tribù, signore. La cooperazione tra individui”».*

Spero che mi perdonerete questa citazione, storica sì, ma della storia della Fantascienza, in particolare di Isaac Asimov da *Il sole nudo*, della celeberrima trilogia dei robot.

La ritengo infatti sorprendentemente efficace per introdurre le altre visioni del Neolitico che l'opera di Childe ha prodotto negli studiosi che gli sono succeduti. Anche se oggi gli specialisti tendono a non parlare più di rivoluzione, preferendo il termine di *neolitizzazione* – che definisce meglio un lungo processo –, tutto sommato i capisaldi elaborati dall'archeologo australiano tengono ancora oggi.

Alla base dello sviluppo delle civiltà antiche ci sarebbe quindi un mutamento economico profondo: la nascita dell'agricoltura e dell'allevamento. Questo avrebbe innescato tutta una serie di corollari: la sedentarizzazione, il controllo del territorio occupato, quindi la formazione di una primitiva gerarchia sociale con separazione di compiti in base all'età e al sesso, o per gruppi familiari. In sostanza, una società in grado di garantire la collaborazione tra individui o tra gruppi per la creazione di grandi opere di comune utilità.

Il processo tende ad andare a buon fine solo quando più fattori entrano contemporaneamente in gioco: certamente la posizione del territorio, dato che i primi villaggi neolitici compaiono contemporaneamente in diverse zone del globo, ma quasi sempre nelle pianure alluvionali o nelle zone collinari e intramontane: non solo tra Libano e Mesopotamia, come si credeva un tempo, ma anche attorno al Nilo e all'Indo, in Cina e in Mesoamerica.

Fondamentale è poi ovviamente il clima, il rapporto tra il numero di persone e la terra, ma anche e soprattutto le strategie che le diverse tribù mettono in opera per sopravvivere o svilupparsi.

Così un piccolo gruppo ha di norma basse probabilità di sopravvivenza nel tempo, perché è maggiormente esposto a soccombere a crisi ambientali. Ma una comunità con più membri presenta anche una struttura più complessa e quindi più esposta a crisi di natura politica. Un gruppo piccolo può accontentarsi di proteggere l'esistente, piuttosto che aumentare il territorio o la produzione. Uno più numeroso e dinamico, preferisce puntare all'accentramento del *surplus* e alla specializzazione dei lavori. In questo caso tende a irrigare eccessivamente, a decimare le greggi, a coltivare senza sosta e a creare città, templi e palazzi, ma allo stesso tempo si espone sensibilmente a crisi improvvise.

Se questo scenario è vero, il problema è allora capire quali fattori, a prescindere da quelli ambientali, abbiano favorito determinati processi sociali e di fatto l'emergere della città: talvolta gli studiosi che pongono l'accento sull'una o sull'altra caratteristica, più che evidenziare nuove conoscenze ottenute dagli scavi, fanno emergere l'interpretazione della società che ha lo studioso stesso, come anche le angosce del mondo contemporaneo.

Jerf el Ahmar è un piccolo villaggio siriano vicino all'Eufrate che si data all'inizio del neolitico preceramico. Al centro del villaggio si trova una struttura sotterranea con una sistemazione simmetrica di camere di fronte a uno spazio aperto. La costruzione è stata distrutta e bruciata probabilmente dai suoi stessi abitanti, ma non prima che un corpo

decapitato fosse piazzato al centro del pavimento.

Dal medesimo sito provengono anche delle statue-stele che, a differenza di altre presenti nelle vicinanze, hanno sul retro segni rituali, che hanno un corrispettivo in monoliti antropomorfi trovati nel sud-est della Turchia, anch'essi associati a costruzioni identificabili come templi.

I siti neolitici del così detto *corridoio Levantino*, ossia la porzione costiera del Mediterraneo orientale, mostrano quasi tutti una sorta di esplosione dell'attività simbolica e religiosa. Le raffigurazioni, e quindi i concetti, di divinità femminile e principio maschile diventano elaborati ed espliciti e le persone cominciano a definire la propria posizione in relazione con queste divinità, allo scopo di servirle, emularle e influenzarle.

Questo fenomeno ha fatto elaborare a Jacques Cauvin una diversa lettura della neolitizzazione: lo studioso francese ritiene infatti che le prime comunità che hanno iniziato ad addomesticare piante e animali lo hanno fatto anche grazie a una nuova visione del loro universo. L'universo neolitico da celeste è divenuto ctonio, cioè terrestre, per via dell'interramento dei semi e dei bulbi, oltre per la pratica di rinchiudere gli animali nell'oscurità di stalle e recinti. Questo asservimento sotterraneo avrebbe fatto nascere a fianco del sole altre divinità: dee madri e culti del toro. Mentre le grotte decorate del Paleolitico indicano una religiosità orizzontale, dove gli uomini partecipano collettivamente allo spettacolo della riproduzione, nel Neolitico – secondo Cauvin, nasce il sacrificio, la preghiera e la religiosità verticale, organizzata di norma intorno a una coppia di dei sovrani, la Dea Madre e il figlio Toro.

Il nuovo sistema di pensiero si traduce in un mutamento materiale: accanto a canali, stalle, recinti e granai si costruiscono edifici finalizzati alla preghiera. Ma il significato è il medesimo: rappresentano tutti un'idea precisa di dominio sulla vita. In sostanza, per Cauvin il Neolitico inizia quando nasce Dio.

Ma se costruisco un tempio al centro del villaggio significa che tutto il gruppo che lo abita condivide la medesima idea di divinità, la nomina e la descrive con un linguaggio comprensibile a tutti, capace di trasmettere concetti astratti. Le recenti scoperte nell'ambito del funzionamento del cervello, dalle neuroscienze alla linguistica, hanno indotto antropologi e archeologi a percorrere una strada veramente nuova e diversa nell'interpretazione del Neolitico. La capacità di trasmettere con linguaggio informazioni complesse pare emerga tra i cinquantamila e i quarantamila anni fa, poco dopo la comparsa dell'*homo sapiens*. A un certo stadio dell'evoluzione della mente umana, però, divenne possibile non solo trasmettere informazioni semplici, ma anche una visione articolata del mondo: le persone riuscivano a descrivere se stesse in rapporto ad altri e all'ambiente e immaginare un universo esteso oltre il mondo sensibile.

Questo balzo della mente umana pare venne fatto la prima volta nell'Asia sud-occidentale dodicimila anni fa, proprio all'inizio del Neolitico. Dato che tale evoluzione si determinò entro una società nuova, sedentaria, agricola e articolata, ecco che si vennero a creare peculiari idee religiose e cosmologie, capaci di diffondersi rapidamente tra i gruppi umani in contatto fra loro. In sostanza, Dio sarebbe nato quando il nostro cervello riuscì ad elaborarne l'idea e la comunità umana divenne capace di parlarne.

Nel 1983 a Talheim, nella Germania meridionale, gli archeologi erano alle prese con lo

scavo di un sito neolitico appartenente alla così detta cultura della *Ceramica Lineare*, risalente al 5000 a.C. Cazzuole e pennelli misero tuttavia in luce una realtà inaspettata: una fossa comune con trentaquattro scheletri, sedici bambini, nove uomini e sette donne. Numerosi resti mostrano segni inequivocabili di traumi ripetuti, prodotti da asce e frecce, molto probabilmente all'origine del decesso. Alcune ferite tuttavia erano state curate, segno che la violenza era una costante di quella cultura; nessuno degli scheletri ha ferite dovute a tentativi di autodifesa, il che significa che le vittime erano immobilizzate al momento dell'esecuzione.

Fino ad ora le letture del Neolitico che abbiamo elencato, pur molto differenti tra loro, avevano un dato comune: puntavano il dito sugli indizi di un evidente progresso: strumenti tecnologicamente più raffinati, conoscenze per dominare la natura, struttura sociale più complessa, capacità celebrale di articolare un discorso astratto.

Intorno alla fossa di Talheim, come ad altre testimonianze inequivocabili di omicidi collettivi nell'Europa preistorica, altre visioni hanno cominciato a farsi strada. Anche queste frutto di uno sguardo scientifico che non riesce a dimenticare la realtà in cui viviamo oggi. Per due studiosi francesi, Jean Guilaine e Jean Zammit, il Neolitico in generale e quello europeo in particolare videro non la nascita, ma certo la diffusione capillare, in un certo senso sistematica, di un fenomeno oggi purtroppo endemico: la guerra.

Tracce di violenza tra gruppi umani ve ne sono anche nelle epoche anteriori, ma secondo questi esperti il sistema neolitico comportò uno stile di vita completamente nuovo rispetto a quello dei cacciatori-raccoglitori, e questo acuì, o rese in qualche modo sistematici, gli scontri.

A partire dall'8500 a.C., quando i primi gruppi di agricoltori provenienti dall'Anatolia cominciarono a "conquistare l'Occidente", ossia un'Europa abitata da cacciatori-raccoglitori, l'incontro di questi due stili di vita dovette spesso risolversi in uno scontro, durato più di duemila anni e terminato con l'acculturazione o assimilazione della popolazione indigena.

Lo testimonierebbero non tanto i rinvenimenti eccezionali, come quello di Talheim, quanto i numerosi siti neolitici fortificati, con semplici fossati o palizzate ma comunque difesi, segno dell'esistenza di una minaccia esterna strutturale. La violenza nasce con l'uomo, ma la guerra è frutto della società neolitica che deve difendere il territorio che è riuscita a dominare.

Me c'è di peggio. Si sta facendo strada l'idea che proprio al Neolitico vada assegnato un altro primato non invidiabile, ossia l'aver aperto la strada alle catastrofi ecologiche. Secondo Jean Zammit prima del 12000 a.C. il pianeta era popolato da qualche centinaia di migliaia di cacciatori/raccoglitori che non erano assolutamente in grado di modificare o turbare la biosfera. Verso il 4500 a.C. la Terra risulta popolata da svariati milioni di coltivatori e allevatori che hanno mutato radicalmente l'equilibrio naturale.

In particolare, la domesticazione delle specie animali ha portato alla promiscuità uomo-animale che prima era sconosciuta e, di conseguenza, alla rottura brutale di un rapporto millenario. Le conseguenze sono state di estrema gravità, dato che il 90% dei germi delle malattie infettive (virus, batteri, parassiti, prioni) provengono proprio dagli animali

domesticati nel Neolitico. Solo i bovini sono portatori del 50% dei germi mortali per l'uomo, dalla tubercolosi al vaiolo, dalla salmonella al tifo. Ancora oggi tre malattie parassitarie (il paludismo, la bilharziosi, la tripanosmiasi) ammazzano più di diciassette milioni di uomini l'anno.

La domesticazione del bove inizia verso VII millennio a.C. nell'Alto Egitto ed ecco che mille anni più tardi si trovano i resti scheletrici umani con lesioni ossee da tubercolosi. Quanto è costata all'umanità nei millenni la trasformazione radicale dell'ambiente naturale operata dai nostri antenati agricoltori? Da questo punto di vista, più che una rivoluzione la neolitizzazione appare come la prima vera catastrofe ecologica della storia dell'umanità, nella misura in cui l'uomo ha rotto il suo rapporto con gli altri animali per precipitarsi nel flusso della produzione e quindi della distruzione dell'ambiente.

Cambiare uno strumento non significa più necessariamente progresso; avere un gregge porta anche a doverlo difendere con le armi. Saper parlare di dio significa anche che esiste una casta sacerdotale che domina sugli altri strati della società e li soggioga. Forzare l'equilibrio naturale significa innescare un processo che danneggia la natura stessa. Siamo dunque più barbari degli antenati che dipingevano con splendide le scene di caccia la grotta di Lascaux? O forse dovremmo togliere carica negativa ai termini *barbaro* e *primitivo* e sottrarre un po' positività dagli aggettivi *civile* e *urbano*? A voi la risposta.

A noi basta sottolineare ancora una volta come lo sguardo al passato sia sempre e comunque condizionato dal presente e, nel caso della Preistoria, fornire una o più letture significa dare una interpretazione precisa e non banale della vicenda umana.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (LA RIVOLUZIONE DEL NEOLITICO)**

Jacques Cauvin, *Nascita delle Divinità, nascita dell'agricoltura*, Milano 1997

Jean Guilaine (a cura di), *Le Chalcolitique et la construction des inégalités* Errance 2007

Vere Gordon Childe, *L'alba della civiltà occidentale*, Torino 1972

Vere Gordon Childe, *Il progresso del mondo antico*, Torino 1979

Jean Guilaine, *Premiers bergers et paysans de l'Occident méditerranéen*, Mouton 1976

Jean Guilaine e Jean Zammit, *Le sentier de la guerre. Visages de la violence préhistorique*, Seuil 2001

Mario Liverani, *Antico oriente*, Bari 2009

Renato Peroni, *L'Italia alle soglie della storia*, Bari 2004

Jean Zammit, *Les conséquences écologiques de la néolithisation dans l'histoire humaine in BSPF 102/2, 2005*

*Historycast* questa volta si occupa del Risorgimento italiano, o meglio di un suo aspetto poco sviscerato dai libri di Storia. L'omaggio scritto da una donna a un'altra donna, entrambe impegnate nell'avventura risorgimentale, ci consente infatti di guardare alla dimensione femminile del movimento che portò all'unità d'Italia e di scoprire come questa dimensione sia stata tutt'altro che minoritaria, inferiore o secondaria. Il modo in cui la figura della donna nel Risorgimento è stata letta e condivisa è al contrario centrale per riuscire a comprendere alcuni dei meccanismi che ci hanno reso nazione.

«A voi, che in cor soffrite / pe' vostri cari in ceppi, esuli o spenti, / e suore, e spose e madri, or volgo gli occhi. / A voi, cui già rapite / fur le gioie più pure e desiate onde il viver mortal s'orna e si abbellà! / Misere ! A quante ancor convien che tocchi, / più non udir quaggiù gli amati accenti ! / Ma stuol di forti ad allevar sol nate, / seguiam l'orme di questa a noi sorella, / che con sicura fronte, / col ciglio asciutto e in sua virtù raccolta / de' figli udià la morte o i crudi stenti; / e a tutte noi rivolta dicea : / se della patria offersi anch'io / un sangue a me sì caro a lavar l'onte, / felice, itale madri, è il destin mio!».

Questi versi, che oggi avvertiamo pesantemente retorici ed estranei alla nostra sensibilità, furono scritti oltre un secolo e mezzo fa anni fa da una patriota napoletana, Laura Beatrice Oliva in onore di un'altra patriota, Carolina Sossisergio.

Partendo proprio dai loro forti accenti, Historycast proverà a ragionare un poco sul Risorgimento italiano, o meglio su alcuni suoi aspetti, dei tanti che possono essere messi in luce. In questo caso l'omaggio scritto da una donna a un'altra donna, entrambe impegnate nell'avventura risorgimentale, ci consente di guardare proprio alla dimensione femminile del movimento che portò all'unità d'Italia e di scoprire come questa dimensione sia stata tutt'altro che minoritaria, inferiore o secondaria. Il modo in cui la figura della donna nel Risorgimento è stata letta e condivisa è al contrario centrale per riuscire a comprendere alcuni dei meccanismi che ci hanno reso nazione.

Per provare a capirlo andiamo direttamente alle due nostre eroine. Entrambe meridionali, entrambe di buona famiglia e colte, Laura Beatrice Oliva e Carolina Sossisergio rappresentano a loro modo quasi delle figure tipiche del Risorgimento al femminile.

La prima, poetessa attiva nel regno borbonico, scrisse versi che richiamarono su di lei l'attenzione del governo e che contemporaneamente agirono come potente cassa di risonanza degli ideali risorgimentali. Perché erano recitati pubblicamente, distribuiti a stampa e addirittura "interpretati", come quando la Oliva, nel 1848, lesse una lirica in morte di un'altra patriota indossando un abito nero, ornato di proibiti nastri tricolori, dinanzi ad un'affollata assemblea dove sedeva anche un ministro borbonico.

Se Laura Beatrice fu in un certo senso il *medium*, la Carolina Sossisergio fu l'archetipo di quello che una donna risorgimentale doveva essere. Moglie di un patriota, a lui sopravvissuta, di costumi morigerati, esortò i figli a seguire la strada paterna. Il primo, Alessandro Poerio, morì nel 1848 a seguito delle ferite riportate in difesa della Venezia di Manin. Il secondo, Carlo, fu più volte imprigionato dai Borboni, fino a che, nel '49, gli furono comminati ventiquattro anni di carcere duro, trasformati poi in deportazione. La terza, Carlotta, dovette partire in esilio col marito.

Quello che colpisce di questa tragica sequenza di sofferenze umane, non è tuttavia la sorte toccata ai figli, ma l'atteggiamento della madre che effettivamente «*de' figli udià la morte o i crudi stenti con sicura fronte, col ciglio asciutto e in sua virtù raccolta*».

Al generale Guglielmo Pepe che magnificava le virtù eroiche del defunto Alessandro, Carolina rimproverò l'eccesso di lode, perché suo figlio – cito – «*non fece nulla di grande se non sacrificarsi per la causa che aveva sposata*». Riguardo all'ergastolo di Carlo,



Carolina rispettò con stoica coerenza le preghiere del figlio di non sollecitare la sua liberazione presso le autorità borboniche perché – come egli le scriveva – «*io sono nello stato di oppressione e voglio subirne tutte le conseguenze*».

Incontriamo in questa storia familiare la materializzazione di due delle figure profonde che lo storico Alberto Banti ha individuato come elementi chiave della propaganda risorgimentale: il martirio del maschio combattente e la funzione di educatrice del martire per la donna.

Il maschio doveva sacrificare tutto per l'onore della nazione, combattere e morire per esso; la donna (moglie e madre) doveva invece avere costumi sessuali onesti per partorire solo italiani legittimi ed allevarli nei giusti ideali, al fine di renderli a loro volta eroi dell'onore patrio. Il suo dovere risiedeva quindi nella preservazione dei valori matrimoniali, il compito nell'educazione del patriota e l'eroismo nella sopportazione dell'inevitabile perdita degli affetti.

Questi due modelli del vero italiano e della vera italiana, l'eroe martire e la madre pura e dolorosa, si diffusero capillarmente in tutta la penisola a partire dai primi decenni dell'Ottocento. Furono trasmessi a persone che italiane ancora non erano, ma che tali evidentemente già si sentivano, da romanzi, poesie, *pamphlet*, canzoni, arie d'opera, *pièce* teatrali, articoli di giornale, manifesti, quadri e litografie.

Secondo alcuni storici contemporanei fu proprio la capacità pervasiva di questi modelli, la loro potenza comunicativa, l'effetto profondo che suscitarono nella dimensione dei sentimenti, più che della razionalità, a trasformare il movimento risorgimentale da un fenomeno elitario, carbonaro, di pochi illuminati appartenenti a un ceto ricco e colto, a un processo assolutamente popolare, largamente condiviso da quasi tutti gli strati sociali, che vide la partecipazione diretta di molte decine di migliaia di persone e il supporto di altre centinaia di migliaia.

In questi grandi numeri, molte furono le donne. Ed effettivamente se scorriamo le liste delle patriote che parteciparono ai moti risorgimentali, diffusero gli ideali mazziniani, sostennero le imprese garibaldine, cospirarono contro le autorità, organizzarono circoli e associazioni di soccorso ai rivoltosi, gli esempi reali che rispecchiano i modelli appena descritti abbondano e provengono da tutti gli strati sociali.

La cosa non può non stupirci e lo fa – credo – perché percepiamo in maniera molto forte la distanza tra noi e quelle donne. Il pubblico della Oliva probabilmente pianse calde lacrime all'ascolto dei suoi versi, che invece provocano in noi nulla di più che una discreta perplessità.

Certo, molti altri elementi – oltre al sacrificio supremo per l'onore patrio – erano presenti nel movimento risorgimentale. Ma questo tipo di lettura del processo unitario – il martirio e l'eroismo per la gloria e l'unità della patria, entrambi declinati al maschile e al femminile – è stata per anni *la* lettura per antonomasia del Risorgimento. Un'interpretazione che oggi percepiamo non più sostenibile. Cos'è cambiato?

Molto probabilmente quella che è venuta meno è l'idea stessa di Nazione che quel modo di agire presupponeva e che era, ancora una volta, un modello femminile. Ascoltiamo questo proclama dell'Italia ai suoi figli, tratto da un manifesto bolognese del 1848.

«*Bolognesi, Romagnoli, Pontifici, Italiani tutti quanti siete, miei cari figli! L'onore della madre vostra è in pericolo. Sostenetelo! Ogni sacrificio a tal fine deve per voi esser lieve. Tutto dovete a chi vi ha data la vita, a chi vuole serbata la vostra antica gloria e dignità. Chi tra di voi non sarà degno mio figlio, io lo ripudio [...]. Chi ne sarà degno, [...] stimato dai fratelli, [...] pieno di gloria potrà mostrarsi altero a qualunque Nazione [...]. Città tutte, mie care figlie: se mai fosse scritto che dai barbari arse e distrutte esser doveste, possano almeno i posteri dire [...] che seppero tutto soffrire, tutto perdere fuorché l'onore e la gloria della loro famiglia».*

È tutta donna e innanzitutto mamma quest'Italia che chiama i suoi figli alla battaglia in difesa dell'onore. Rappresenta un'idea molto precisa di nazione che è *madre*, e in quanto tale rende tutti i suoi membri *fratelli*. Non importa poi tanto specificare quando questa madre abbia dato alla luce i suoi figli: per alcuni pensatori l'origine doveva collocarsi nel Medioevo, all'epoca dei comuni e del *dolce stil novo*, per altri rimontava invece alla gloriosa epoca romana. Ma fissare una data precisa per la nascita di una nazione di sangue poteva risultare quasi ininfluyente. Serviva per lo più a giustificare i confini che si volevano dare a uno Stato che in realtà era completamente nuovo nella storia d'Europa. Quella che passò senza obiezioni di sorta fu invece l'idea che gli Italiani erano una comunità di discendenza, genealogicamente legata, cioè una comunità composta di *fratelli e sorelle*, perché figli di una stessa madre.

Il corollario inevitabile di questa visione fu che, essendo tutti parte di una stessa famiglia, esistevano al mondo molte altre persone che non ne facevano parte o perché nati da altra madre, o perché la minacciavano, la disonoravano, la sporcavano, la rendevano impura.

Emerge da questa logica un volto del Risorgimento che non siamo abituati a studiare sui banchi di scuola: l'odio del nemico su base etnica. L'unione tra le due *razze* – quella italiana e quella tedesca – era per la femminista e patriota Anna Maria Mozzoni da rigettare perché nefasta, di conseguenza i matrimoni tra i due popoli erano da evitare con cura. Se la Nazione era – come recita Manzoni – «*una d'arme, di lingua, d'altare di memorie, di sangue e di cor*», non poteva essere lecito mescolare il sangue puro dell'*italica stirpe* con quello dello straniero nemico. Fu tale sistema di pensiero a trasformare, ad esempio, la Repubblica di San Marco, nata nel marzo del '48 in seguito a un'insurrezione antiaustriaca, in un campo di battaglia dove gli Italiani aggredivano i cittadini stranieri, considerati nemici per la sola ragione dell'origine, dove le aziende licenziavano gli impiegati tedeschi e le famiglie miste erano costrette a emigrare. Il celebre cosmopolitismo del regno austroungarico fu dissolto dal fervore nazionalista. Il germe del razzismo nazionalista era gettato.

«*Se riesce fatto di addolcire la spietata sorte del popolo, il progresso sociale avverandosi di pari passo coll'istruzione ed avvenendo parallelo alla giustizia e all'umanità di chi sta in alto, la nuova generazione di poveri... non avrà motivi né occasione di violenze, d'insurrezioni.... Ora inutile parmi discutere sulle forme di*

*Governo. Monarchia oggi: Repubblica unitaria o federale domani: finché le moltitudini sono condannate all'ignoranza assoluta e ad intollerabile sofferenza, il corpo sociale non può risanare... Oggi la patria esiste, e il dovere parmi consista nell'aiutare tutti gl'Italiani a rendersi degni dei nuovi destini, affinché quella divenga fautrice di bene e di progresso dell'umanità».*

Sembra che sia un altro modello di nazione a ispirare queste righe. Jessie White, più nota come Jessie Mario col nome da sposata, ha infatti dell'Italia una visione molto diversa da quella che abbiamo descritto fino ad ora, ossia di stampo mazziniano, democratica, fondata sull'equità sociale e destinata a contribuire al progresso del mondo. Giornalista, oratrice, combattente, la vicenda di Jessie Mario rompe innanzitutto la logica dei confini. Inglese d'origine ma appassionata della causa italiana (oltre che maritata al veneto Alberto Mario), Jessie ci consente di portare il Risorgimento alla dimensione che più gli è consona: quella Europea.

Folgorata dalla causa unitaria da Garibaldi in persona, amica del Mazzini nel suo esilio londinese, Jessie non risparmiò penna, voce, tempo o denaro per diffondere gli ideali mazziniani in Europa e guadagnare così l'appoggio alla causa italiana. Prigioniera a Genova per quattro mesi, riprese, appena libera, un *tour* di propaganda che la portò persino negli Stati Uniti. Aggregata come infermiera al corpo di sanità garibaldino, era con l'eroe dei due mondi in Sicilia nel '60, nella Terza guerra di indipendenza in Tirolo nel '66, nella spedizione di Monterotondo e Mentana nel 1867 ed infine nella guerra franco-prussiana del 1870.

Le parole che avete appena letto sono tratte dalla conclusione della *Miseria in Napoli*, un incredibile *reportage* sul degrado sociale della città scritto dalla White a nazione ormai formata, a sostegno e incitamento di quella che, nell'idea di Mazzini, doveva essere la seconda fase del processo unitario: la crescita sociale e culturale degli Italiani.

Nei suoi scritti e nelle attività prestate troviamo l'emergere di quei tratti del Risorgimento italiano che lo accomunano a quanto stava accadendo in quegli anni nel resto d'Europa: la ribellione verso le strutture repressive e retrograde dell'*ancien régime*, per esempio, la richiesta di democrazia, la preoccupazione per gli squilibri sociali e l'emarginazione crescente di larghi strati della popolazione, la spinta verso l'ammodernamento delle strutture sanitarie (ospedali, manicomi, orfanotrofi) e l'investimento nell'istruzione, unico vero strumento di trasformazione di un gruppo umano informe in un popolo.

Queste rivendicazioni non erano certo proprie solo di una parte degli intellettuali italiani, ma si trova espresse in varie forme e declinate in maniere variegata nei numerosi moti politici e sociali che attraversarono l'Europa dell'Ottocento. Il settore dell'assistenza sociale e dell'istruzione fu in particolare quello che vide maggiormente e più efficacemente impegnate le donne.

Come la leccese Antonietta de Pace che fondò a Napoli il *circolo femminile*, nato in risposta alla lunga repressione dei moti del 1848. Il circolo si occupava di stabilire contatti tra i parenti dei condannati politici e questi ultimi; di far pervenire ai carcerati viveri, indumenti e quanto era necessario alla loro sussistenza, di procurar loro letture,

informazioni e stampa politica, di metterli in comunicazione con l'esterno.

Non si contano le donne che presero parte a iniziative di questo genere con impegni variabili, ma che spesso influivano anche sulla loro vita quotidiana, sulla dimensione familiare e le abitudini delle persone stesse. Così la vicenda umana della milanese Caterina Trivulzio Belgioiso, figura data sempre per esemplare del Risorgimento al femminile, appare concretamente alternativo al modello di donna che la propaganda suggeriva: sposata e poi separata, madre nubile, esule in Francia e inizialmente senza mezzi, riuscì in pochi anni a creare a Parigi un salotto frequentato dall'*élite* dell'epoca, da dove si organizzavano sostegni concreti agli esuli italiani e ai combattenti in patria. Era in prima linea a Milano nel '48 e a Roma l'anno successivo, e contemporaneamente seguiva instancabile numerose iniziative nel sociale: creò uno scaldatoio pubblico, istituì un fondo per dare la dote alle ragazze povere, organizzò asili e scuole, trasformò il suo palazzo a Locate in una sorta di comune *ante litteram* secondo il modello rivisto di Charles Fourier.

*«Forse io m'inganno, forse mi acceca la parzialità pel mio paese, ma parmi di scorgere, in un avvenire non so quanto lontano, l'Italia che scioglie tutti i problemi sociali, [...] vittoriosa nemica di tutti i pregiudizi... Parmi vedere negli uomini che possono oramai ambire il reggimento della nazione, ... scemato il desiderio di mantenersi mediante la soggezione e l'avvilimento della donna, la dispotica loro autorità sulla casa e sulla famiglia [...]. Vedo la società arricchita dell'ingegno, dei consigli e dell'opera femminile, in quelle faccende almeno che richiedono prontezza di concepimento e di criterio, umanità, e disposizione al sacrificio».*

All'apparenza non c'è molto negli scritti e nelle opere di Cristina Trivulzio della stoica accettazione del martirio della Carolina Sossisergio. Sembrano due modelli di donna quasi antitetici, due concetti di popolo e nazione agli opposti. Ma era veramente così?

Un po' forse. Non si deve mai dimenticare che il Risorgimento non fu un fenomeno compatto e omogeneo. Nelle sue diverse anime troviamo le aspirazioni democratico-repubblicane e quelle liberali-monarchiche, le spinte verso la rivolta aperta e gli inviti ad azioni riformiste, gli interventi razziste di stampo nazionalista e le attività di raccordo con i movimenti democratici di tutta Europa. Tuttavia probabilmente sbaglieremmo a riconoscere un contrasto eccessivo tra il modello di donna proposto dalla propaganda risorgimentale e i diversi esempi concreti che punteggiano il processo unitario. In realtà le donne dell'epoca furono effettivamente le prime e le più importanti sostenitrici del Risorgimento, proprio nella misura in cui adempirono al compito di trasmettere ai figli costumi, tradizioni e lingua nazionale, facendosi così parte integrante del processo di costruzione e conservazione della stessa memoria storica.

Furono protagoniste non solo perché accettarono in buona parte il compito che il modello di riferimento chiedeva loro, ma perché effettivamente furono le migliori e più attive veicolatrici di quel modello.

Vittime e, a un tempo, attive promotrici dell'idea di donna che si voleva utile alla Nazione. Tuttavia, come ha messo ben in luce la storica Ilaria Porciani, proprio l'amor di patria e la grande responsabilità data alle donne ponevano le basi anche per la loro

politicizzazione e in seconda istanza emancipazione.

Nel momento in cui si attribuiva tanta importanza alla custodia delle tradizioni nazionali anche sul piano domestico, la casa e la sfera pubblica non risultavano più tanto separate e le donne erano spontaneamente portate ad agire anche fuori da quella sfera, negli spazi e nei modi che la cultura e i costumi del periodo loro consentivano.

Se nella letteratura e nell'arte spopolò il modello della madre pronta a sacrificare sé stessa e i propri figli alla Patria, nel concreto le strade percorse dalle donne in carne e ossa furono più di una e le portarono nelle piazze, nei circoli, nei teatri, nei campi di battaglia, negli ospedali e nelle scuole. La madre pura e stoica divenne anche una donna attiva e partecipe.

In realtà percepiamo una differenza tra i due modelli perché siamo cambiati noi e il nostro modo di percepire l'Italia. Il modello della madre patria chiusa nei suoi confini, esistente da tempo indeterminato e cementata da legami di sangue, ci è ormai estraneo: lo è perché fu adottato in pieno dal fascismo e fu proprio del nazionalsocialismo e crollò fortunatamente alla fine dei regimi che si ispiravano a queste ideologie. Gli attuali tentativi di ripresa da parte dei partiti secessionisti raccolgono, almeno in Italia, un'adesione più formale, che reale e profonda.

L'idea invece che il cuore di una nazione risieda nella democraticità delle sue istituzioni, nello sforzo di diminuire le differenze sociali, nel ruolo fondativo dell'istruzione e nella necessità di un sistema sanitario efficiente non basato sul censo, bene, tutto questo non solo si ritrova sancito nei principi fondamentali nella nostra Costituzione, ma fa parte integrante della maggior parte dei programmi politici attuali.

Questo significa che alcuni dei motivi che hanno spinto i nostri eroi risorgimentali al martirio ci suonano oggi estranei perché hanno perso forza propulsiva nel fallimento del regime fascista e, più in genere, nella parabola dello stato-nazione in Europa. Gli altri motivi invece sono stati ripresi e sviluppati da correnti di pensiero successive al moto unitario e hanno germinato e dato frutti e hanno ancora una discreta vitalità.

Per la loro difesa (oltre che per l'indipendenza da un'occupazione straniera) hanno combattuto i partigiani nella guerra di Liberazione, per la loro compiuta affermazione c'è ancora chi si impegna. Tra questi valori la visione di un'Italia libera da pregiudizi che Caterina Trivulzio auspicava e che certamente non sarebbe dispiaciuta a Carolina Sosisergio.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (SORELLE D'ITALIA)**

Alberto Maria Banti, *La nazione del Risorgimento*, Torino 1989

Alberto Maria Banti, *Sublime madre nostra. La nazione italiana dal Risorgimento al fascismo*, Bari 2011

Alberto Maria Banti e Paul Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia, Annali 22, Il Risorgimento*, Torino 1989

Novella Bellucci, *Il salotto parigino di Cristina Belgiojoso, "princesse révolutionnaire"*, Web

Ilaria Porciani, *Famiglia e nazione nel lungo Ottocento* in *Passato e presente*, 2002

Lucy Riall, *Il Risorgimento. Storia e interpretazioni*, Roma 2007

F. Carraro, *Vita di Guglielmo Pepe*, Einaudi, Torino 1857

Laura Beatrice Mancini Oliva, *Patria ed amore*, Torino 1861

Cristina Trivulzio di Belgiojoso, *Della presente condizione delle donne e del loro avvenire in Il 1848 a Milano e a Venezia: con uno scritto sulla condizione delle donne* Milano 1977

Jessie White Mario, *La miseria in Napoli*, Firenze 1877

## 27 – LUTHER

### LA NASCITA DELLA RIFORMA PROTESTANTE

*La Riforma Protestante fu una vera e propria rivoluzione, anche se, probabilmente, Martin Lutero non rese l'uomo comune più moderno, ma lo aiutò a cambiare la vita di tutti i giorni, dandogli l'opportunità di poter leggere e interpretare le scritture liberamente, di non dover confessare i suoi peccati a persone a lui superiori, di pensare che la sua libertà personale era voluta da Dio. Anche se questo non lo rese necessariamente più libero, lo obbligò ad abbandonare il proprio villaggio per poter professare la sua fede e lo spinse in una girandola di massacri e guerre spietate, in nome del medesimo Dio.*

«Ritenere che le indulgenze papali siano tanto potenti da poter assolvere un uomo, anche se questi, per un caso impossibile, avesse violato la madre di Dio, è essere pazzi. Questa scandalosa predicazione delle indulgenze fa sì che non sia facile neppure ad uomini dotti difendere la riverenza dovuta al papa dalle calunnie e dalle sottili obiezioni dei laici».

Quelle che avete letto sono alcune delle celeberrime novantacinque *Tesi* del monaco allora trentaquattrenne Martin Lutero, che il 31 ottobre 1517 affisse sulla porta della chiesa del castello di Wittenberg nell'attuale Länder della Sachsen-Anhalt.

Quel gesto è stato letto per molto tempo come la prima increspatura di uno *tsunami* che investì tutta l'Europa nel corso del Cinquecento e i cui effetti si avvertono ancora oggi. Ma quanto in realtà fu potente quel terremoto e cosa cambiò?

La risposta è tutt'altro che banale, anche se, guardando semplicemente due cartine storiche dell'Europa dell'inizio del Cinquecento e di un secolo dopo, che indichino la relazione tra confine politico e confessione religiosa, il cambiamento salta agli occhi. La copertura cattolica uniforme del Cinquecento si frammenta infatti, cento anni dopo, in almeno quattro colori: nella Germania centro-settentrionale, in Danimarca, in Scandinavia e in ampie zone dell'Europa dell'Est si è affermato il Luteranesimo, l'Inghilterra è anglicana e buona parte dell'Europa centro-occidentale e della Scozia sono macchiate da ampie isole calviniste.

Ma i mutamenti di confine sono il pane quotidiano della storia e una linea sul territorio non muta necessariamente il quotidiano delle persone. Quindi la domanda rimane in piedi: Lutero portò un vento nuovo a soffiare sul vecchio continente? Verso quale direzione?

Partiamo dall'inizio universalmente accettato: le *Tesi*. Gesto indubbiamente coraggioso di un monaco agostiniano colto e interiormente tormentato dalla consapevolezza che nessuna azione umana poteva toglierlo dalla condizione di peccatore agli occhi di Dio, men che meno un'indulgenza. Ma anche gesto consueto di un professore universitario per chiedere che si aprisse una discussione esclusivamente accademica su un problema di natura teologica.

Non a caso le *Tesi* furono scritte in latino, ossia per un pubblico colto ed esperto in materia. Il contenuto era forte, ma non rivoluzionario. Altri teologi prima di lui avevano contestato i fondamenti dottrinali delle indulgenze e le *Tesi* di Lutero colpivano innanzitutto l'abuso che se ne faceva; una pratica odiosa basata sull'idea (tutt'ora ortodossa, dobbiamo dirlo) che esistesse un "tesoro dei meriti", una sorta di monte di pietà spirituale che Cristo, i santi e i credenti avrebbero accumulato nel tempo e che solo la Chiesa Cattolica poteva usare per concedere salti pena in Purgatorio.

La dottrina del "tesoro dei meriti" fu espressa per la prima volta nel 1343 dal papa Clemente VI e quindi era cosa risaputa e blandamente contestata all'interno delle facoltà di teologia. Ma all'inizio del Cinquecento l'uso del tesoro divenne effettivamente abuso, il "monte dei meriti" venne selvaggiamente sfruttato dalle gerarchie religiose e politiche, romane e tedesche, per fini molto terreni.

Proprio nel 1517 si era aperta, vicino a Wittenberg, una grande vendita di indulgenze



per far ottenere ad Alberto di Brandeburgo, già vescovo di Magdeburgo e di Halberstadt, anche l'elezione ad arcivescovo elettore di Magonza.

Roma propose ad un Alberto molto indebitato di finanziare la somma con la metà dei proventi ricavati dalla vendita di indulgenze per costruire la basilica di san Pietro. La vendita, nelle mani del domenicano Johann Tetzel, fece saltare la relazione tra pentimento, confessione e penitenza, sulla carta indispensabile per la dottrina cattolica. Particolarmente scandalose apparvero le indulgenze per i defunti, già inaugurate da Sisto IV nel 1476 ma ormai dilaganti, tanto che – come dice Lutero – *«subito, come il soldino tintinnava nella cassa, l'anima se ne volava via»*.

Con le *Tesi*, siamo quindi solo nell'ambito della forte critica al malcostume della Chiesa, cosa alquanto comune nel Medioevo. Fin dall'XI secolo, infatti, la Chiesa è stata percorsa da riforme tese a ricondurla agli originari valori cristiani. Tuttavia, nel 1517, le *Tesi* di Lutero caddero come novantacinque semi su un terreno estremamente fertile e non poterono fare a meno di germogliare – tutte – rigogliosamente.

Prima di tutto mani anonime schiodarono il foglio dai battenti della chiesa, lo tradussero in tedesco e lo diffusero un po' d'ovunque, grazie alla nuova tecnica a stampa di Gutenberg. Quella che poteva rimanere una discussione spinosa, ma ristretta a pochi dotti, diventò in un attimo un libello incendiario, in una Germania che guardava con crescente ostilità ai fiumi di denaro diretti verso Roma, tramite decime e indulgenze.

Erano condizioni in parte ben chiare a Lutero, che cominciò da allora a scrivere i suoi saggi nella lingua madre. Tra 1517 e 1520 una trentina delle sue pubblicazioni vendettero oltre trecentomila copie: un periodo relativamente tranquillo e prezioso in cui Lutero elaborò meglio il suo pensiero e un periodo che in un certo senso gli regalò la buona sorte. La morte dell'imperatore e gli intrighi per l'elezione di Carlo V, infatti, distolsero da lui l'attenzione del potere civile e religioso, mentre il terreno locale si faceva sempre più ricettivo nei confronti del suo messaggio. Fu in questo lasso di tempo che maturò l'elaborazione compiuta della nuova teologia che, partendo dalla questione marginale delle indulgenze, si proponeva il ripristino del cristianesimo originario.

Lo sguardo di Lutero, da questo punto di vista, era certamente rivolto al passato, in particolare alla riscoperta, tutta umanistica, delle fonti: l'Antico e il Nuovo Testamento, gli scritti di Paolo di Tarso. La spinta sorgeva dalla convinzione, comune per l'uomo medievale, che per avvicinarsi a Dio bisognasse tendere alla perfezione. Ma Lutero percepiva quest'obbligo come un'assurda condanna perpetua, perché nessun'opera, né sacramento, né penitenza avrebbe mai potuto colmare l'abisso tra la santità e la condizione umana.

Dalla lettera di Paolo ai Romani, in particolare dalla scoperta che *«nel Vangelo si rivelava la giustizia di Dio»* e che *«il giusto vivrà per fede»*, Lutero trovò la via d'uscita. Non le opere buone fanno l'uomo giusto agli occhi di Dio, ma la sua fede. Dio considera e perdona i peccatori che credono in lui.

Dal punto di vista del rapporto con il divino, si trattava di un ribaltamento quasi totale. *«Pecca fortemente, ma credi»* fu uno slogan dell'assurdo tremendamente efficace. Assurdo, perché la logica conseguenza della giustificazione per fede è che se si crede autenticamente non si può agire contro i principi cristiani, e quindi non si può peccare.

Null'altro quindi poteva dare la salvezza, non la penitenza, non le preghiere, non le donazioni, né i mediatori con l'aureola. La giustizia di Dio non era mercanteggiabile. Tutta la costruzione salvifica della Chiesa, con le conseguenze economiche e politiche che comportava, venne così messa in discussione dalle fondamenta.

La posizione comportava poi alcuni corollari che ebbero non pochi effetti sulla società tedesca, mano a mano che questa aderiva al luteranesimo. Se la fede era al centro della salvezza, i sacramenti perdevano automaticamente ogni capacità salvifica: dall'ecatombe luterana ne sopravvissero infatti solo due, il battesimo e l'eucarestia, ma anche questi furono sottoposti a critiche e a modifiche dai seguaci e successori del luteranesimo. Il risultato fu che la vita del cristiano non era più scandita da passaggi chiave sottoposti allo stretto controllo delle gerarchie religiose (crescita, matrimonio, penitenza, morte). Improvvisamente il cristiano diventava un uomo spiritualmente libero, perché la fede nella parola di Dio lo liberava da ogni costrizione della Chiesa.

Se ciò che rendeva cristiani era da un lato il battesimo e dall'altro la fede, cadeva fatalmente la distinzione tra chierici e laici. Non doveva più esistere una gerarchia di sacerdoti che si presumeva più vicina a Dio del resto dell'umanità: esistevano solo degli interpreti delle scritture stimati dalla comunità, dei ministri, che però si potevano sposare e avere figli legittimi e che non potevano pretendere privilegi.

In pochi anni decine e decine di monasteri si svuotarono, migliaia di monache, giovani donne, rese prigioniere per comodità economica e convenienza politica, tornarono nel mondo. Una di loro, Katharina von Bora, parcheggiata in un monastero all'età di cinque anni e monaca dall'adolescenza, fuggì nel 1523 assieme ad altre undici suore, nascosta in un carro di aringhe dal convento cistercense di Nimbschen e sposò Lutero due anni dopo.

Al di là delle critiche maligne che piovvero su Lutero per questo sposalizio, ovviamente da parte cattolica, i documenti chiariscono bene che inizialmente il legame fu dettato dal dovere, avendo Lutero trovato marito a tutte le altre monache eccetto che a Katharina. Le medesime fonti provano anche che tuttavia fu un matrimonio di grande successo per sentimenti e funzionamento: la famiglia Lutero – sei figli naturali e quattro adottivi, aperta agli studenti desiderosi di incontrare il maestro e mantenuta da Katharina con la gestione di un allevamento e di una fabbrica di birra – è diventata infatti il prototipo della famiglia protestante per le generazioni successive.

La perdita di cinque sacramenti su sette, l'annullamento della distinzione tra chierici e laici, la giustificazione per fede e l'autorità data alla sola scriptura, ossia alla sola *Bibbia* erano asserzioni di gran lunga più impegnative di quelle contenute nelle novantacinque *Tesi*, e infatti suscitavano la dovuta reazione.

Nel 1520 Lutero bruciava in pubblico la bolla papale *Exurge Domine*, ma l'anno successivo doveva presentarsi in giudizio a Worms, di fronte all'imperatore, ai principi tedeschi e ai delegati del papa. Festosamente salutato da un'inaspettata massa di cittadini e contadini che leggevano nei suoi scritti la liberazione da catene secolari, a Worms a Lutero venne preparata un'accoglienza gelida e gli fu negata la possibilità di spiegarsi. Era l'aprile 1521 e Lutero aveva di fronte una sola possibilità, l'abiura.

«*Io sto saldo*» – la risposta del monaco – è diventata una frase simbolo per il mondo protestante. Indubbiamente fu un atto di notevole coraggio, che tuttavia – dobbiamo dirlo

– altri prima e dopo di lui avevano fatto e fecero, nella maggior parte delle volte con esiti mortali, come ad esempio Jan Hus a Costanza nel 1415 o Giordano Bruno a Roma nel 1600.

A Worms la differenza fu in buona parte nell'esito, perché Lutero ebbe salva la vita grazie al salvacondotto imperiale che lo copriva per ventidue giorni e grazie alla protezione di Federico il Savio, elettore di Sassonia, che rapì letteralmente Lutero sulla via di ritorno a Wittemberg e lo mise al sicuro nel suo castello di Wartburg, Il successo di Lutero derivò anche dal fatto che non divenne un martire.

Ma ad essere sinceri almeno altri due segni di cambiamento erano presenti a Worms: la folla plaudente e la protezione dei principi. La folla era inaspettata e certo sgradita allo stesso Lutero, che parlava e scriveva per tutti, ma che non aveva mai nemmeno sognato di capitanare una rivolta popolare. Non a caso uno dei suoi scritti più famosi, *Alla nobiltà cristiana della nazione tedesca*, rende chiaro fin dal titolo chi fosse il suo interlocutore privilegiato: la classe nobiliare e in particolare il ceto dei principi. Ma suo malgrado alcuni aspetti peculiari della teologia luterana incontrarono un enorme favore tra la gente comune di città e campagne, la critica verso il malcostume della chiesa, ma soprattutto la contestazione dell'autorità in nome di un cristianesimo che rendeva uguali.

*«Umilmente noi chiediamo che in futuro tutta la comunità goda dell'autorità di eleggersi e scegliersi il pastore; e che nostro sia anche il potere di deporlo qualora egli dovesse mostrarsi indegno [...]. È stato uso finora dei signori considerarci loro servi. Ciò è esecrabile, visto che Cristo versando il Suo prezioso sangue ci ha redenti e riscattati tutti, dal pecoraio fino al rango più elevato, nessuno escluso. Pertanto è dimostrato nelle Scritture che siamo liberi e desideriamo essere liberi».*

Quelle che avete letto sono due citazioni tratte dai dodici articoli dei contadini dell'Alta Svevia, elaborati nel 1525 e diffusisi rapidamente in tutte le regioni dell'impero. Un elenco di doglianze e di richieste, molto ben strutturato, che contribuì ad alimentare la terribile guerra dei contadini: trecentomila insorti per centomila morti.

Al di là del legame apparentemente palese tra la Rivolta e il pensiero di Lutero, il quale avrebbe quindi teoricamente spinto alla sommossa per poi voltarle le spalle e invocarne infine la repressione violenta, oggi gli studiosi tendono a negare uno stretto rapporto di causa-effetto. La guerra dei contadini tedeschi del 1524-26 non era infatti una novità nel panorama europeo.

Le sommosse, sia in ambiente rurale che cittadino, il continente le aveva cominciate a vedere fin dalla seconda metà del Trecento, da quando la crisi demografia ed economica aveva inasprito le condizioni dei lavoratori artigiani e dei coloni. E le continuò a vedere per tutta l'Età Moderna, focolai a intermittenza in un'Europa sempre più difficile da abitare dalla popolazione rurale.

Spesso e volentieri a far scattare le scintille erano proprio i seguaci di un cristianesimo puro e rivisitato, che portava con sé un forte messaggio egualitario, come i Lollardi in Inghilterra o gli Hussiti in Boemia. Ma nella maggior parte dei casi il messaggio cristiano

non costituiva che la miccia, accesa in un pagliaio di condizioni sociali ed economiche durissime, rese più gravi dalla limitazione delle risorse comunitarie, o dall'aggravio delle tasse, o dall'allargarsi della forbice sociale o, ancora, da una diminuzione delle libertà personali, come fu in Germania il divieto di circolare e di contrarre matrimonio tra servi di signori diversi.

In sostanza, se alcuni concetti del luteranesimo diedero motivazione ideologica alla rivolta, questo non era stato né voluto né auspicato da Lutero, anzi la rivolta era in contrasto evidente con il rispetto e la considerazione che sempre riservò nei confronti delle autorità civili. In realtà fu il secondo protagonista a costituire il vero motore rivoluzionario della Riforma, il ceto dei principi.

Federico il Savio per primo – e poi altri a seguire – trovò nei dettami luterani gli appigli necessari per requisire i beni ecclesiastici e resistere all'accentramento imperiale. La dieta di Augusta del 1530, in cui un manipolo di principi protestò (ossia dichiarò solennemente) che i diritti della coscienza e della parola di Dio erano inviolabili e che loro ne erano i garanti, bene, questa protesta inaugurò una lotta aspra che ebbe termine solo quando fu accettato il principio che ogni principe poteva decidere la confessione del proprio stato, mentre i sudditi avevano solo il diritto di adattarsi o trasferirsi.

Fu così che un'Europa religiosamente monocromatica diventò un *patchwork* a due colori e in movimento. Un cambiamento notevole, certo, che influì sulla vita di milioni di persone, ma che però oggi gli studiosi leggono come parte di un fenomeno molto più vasto che riguardò lo stesso Stato della Chiesa.

Stiamo parlando della crisi delle autorità universali – papa e imperatore – e il parallelo rafforzarsi degli stati nazionali. A partire dalla metà del Trecento sono riconoscibili in molti domini territoriali processi di accentramento dei poteri: nella monarchia francese, come nella Repubblica di Venezia, nel regno inglese, come nei principati tedeschi e, primo fra tutti, nello Stato della Chiesa.

Il papato, a partire da Avignone, aveva infatti cominciato a ristrutturare finanze e cancelleria, riorganizzare il patrimonio immobiliare e stabilire un rigoroso tariffario per prebende e benefici, fino a definire cariche e funzioni per l'esercito. Che si chiamassero principi, duchi, papi o re, ognuno puntava quindi a essere il sovrano del suo regno, con un crescente controllo su tutti gli aspetti della vita dei propri sudditi. Paradossalmente, quindi, i motivi strutturali che facevano criticare a Lutero il potere temporale della Chiesa erano i medesimi che spingevano i principi a voler decidere la religione del proprio territorio e a contrapporre al potere imperiale un modello federativo.

Questo processo dava contemporaneamente forza alle chiese nazionali. Da questo punto di vista l'altro grande capolavoro di Lutero – la traduzione in tedesco della *Bibbia* mentre era rifugiato nel castello di Wartburg – non fu tanto una rivoluzione quanto una spinta potente a un processo in atto, il formarsi di una coscienza nazionale.

Non a caso fu a Wartburg, e non a Wittenberg, che nell'ottobre 1817 gli studenti tedeschi organizzarono un pellegrinaggio per celebrare i trecento anni dell'affissione delle *Tesi*. Per ricordare l'evento, ma soprattutto per ribadire il proprio scontento verso una Germania ancora divisa dopo il Congresso di Vienna, gli studenti di Jena scelsero il luogo dove Lutero aveva di fatto stabilito uno *standard* per la lingua tedesca moderna,

diventando così il simbolo del nazionalismo tedesco, e qui bruciarono libri reazionari e immagini di Napoleone.

Benché non ci sia ovviamente filiazione diretta tra il nazionalismo di quegli studenti e il Nazismo, l'uso strumentale del passato si ripeté proprio nell'aprile 1933 col rogo dei libri ebraici ad opera degli studenti nazionalsocialisti, in dichiarato ricordo del rogo di Wartburg. Inutile dire che anche l'antisemitismo di Lutero, per altro comune in numerosi teologi della sua era, fu strumentalmente utilizzato dai seguaci di Hitler.

Dunque, se la critica alla Chiesa era cosa già vista, ma nuovo e potente era il messaggio della giustificazione per fede, se la rivolta dei contadini con la Riforma ebbe poco a che fare, ma l'appoggio dei principi rientrava in un processo di lungo corso, se gli scritti e la *Bibbia* in volgare aprirono l'universo della religione all'uomo comune, ma non gli spezzarono le catene materiali, anzi le rinsaldarono, insomma se questo è vero, questa Riforma è stata una Rivoluzione o no?

Ecco la questione veramente spinosa. Per anni gli storici positivisti hanno infatti legato la Riforma all'inizio della Modernità: liberando il cristiano dal controllo oscurantista della Chiesa, mettendogli in mano le sacre scritture e permettendogli di leggerle nella propria lingua e interpretarle in autonomia, la Riforma Luterana avrebbe dato il primo impulso alla nascita dell'uomo moderno: autonomo, consapevole, libero, partecipe della società. Come diretta conseguenza i paesi che rifiutarono la Riforma, in particolare Portogallo, Spagna e Italia, sarebbero caduti nell'arretratezza, segnando il passo al progresso economico, sociale e scientifico.

La Controriforma cattolica, con la sua repressione feroce, avrebbe ulteriormente zittito con la forza tutti i principale esponenti del libero pensiero, mentre nei paesi riformati si sarebbero moltiplicate le rivoluzioni all'interno di un difficile, ma proficuo percorso di progresso: prima la rivoluzione luterana, poi quella dei Paesi Bassi nel 1581, la terza quella di Cromwell in Inghilterra della metà del Seicento, la quarta negli Stati Uniti (1776) e infine l'ultima, la rivoluzione francese.

È una logica che vede Riforma Protestante come iniziatrice del libero pensiero, fomentatrice di un processo inarrestabile di liberazione dell'uomo moderno, veicolatrice del passaggio da Medioevo all'Età Moderna. E c'è di più: per Max Weber esisteva addirittura una relazione tra un particolare confessione protestante, il calvinismo, e lo sviluppo del capitalismo.

Andando al sodo (perché Calvino merita un capitolo a sé) la mentalità religiosa calvinista, che vedeva nella ricchezza e in particolare nel benessere generato dal lavoro il segno della grazia divina, sarebbe stata il miglior terreno di sviluppo di un'etica incentrata sull'operosità, il guadagno a beneficio della comunità e del singolo.

È vero? Come sempre non vi do risposte. Solo qualche indizio di ragionamento. Oggi si tende a diluire il passaggio tra Medioevo ed Età Moderna, ossia è entrato in crisi il concetto stesso di modernità. L'uomo moderno emancipato dalla religione e consapevole delle sue forze non è un prodotto molto ben riconoscibile in un'epoca particolare e in ogni caso, da questo punto di vista, la Riforma Protestante può essere addirittura letta come un passo all'indietro, dato che con Lutero e i suoi immediati seguaci non vi è alcuna esaltazione del libero pensiero e men che meno della tolleranza religiosa: questi elementi

emergono infatti molto più tardi e in relazione ad altri accadimenti, come ad esempio le terribili guerre di religione.

Il percorso del protestantesimo vide anzi l'affermarsi di realtà in cui il potere civile e religioso coincidevano, con esiti spesso dittatoriali e violenti, talvolta invece basati anche su una sorta di comunismo cristiano e pacifico, sempre in una commistione tra fede e politica che oggi non etichetteremo certo come moderna. I roghi delle streghe illuminarono cieli protestanti tanto quanto quelli cattolici. In tutti gli schieramenti si registrò il crescere del controllo dello stato sui comportamenti del singolo, controllo che la religione, cattolica – protestante, anglicana o calvinista che fosse – contribuì a rafforzare.

E allora? In questi casi una risposta unica non c'è. Probabilmente Lutero non riformò l'uomo rendendolo più moderno, ma riformò certamente la vita dell'uomo comune, che si trovò in breve tempo a poter leggere e interpretare le scritture liberamente, a non dover confessare tutti i suoi peccati a persone teoricamente a lui superiori, a pensare che la sua libertà personale era voluta da Dio, anche se questo non lo rese necessariamente più libero, lo obbligò ad abbandonare il proprio villaggio per poter professare la sua fede e lo spinse in una girandola di massacri e guerre spietate, in nome del medesimo Dio.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (LUTHER)**

James Atkinson, *Lutero: la parola scatenata. L'uomo e il pensiero*, Torino 1992

Giampiero Bof, *Storia della teologia protestante. Da Lutero al secolo XIX*, Brescia 1999

Martin Lutero, *Lezioni sulla lettera ai Romani*, Milano 1991-92

Heiko Augustinus Oberman, *La Riforma Protestante da Lutero a Calvino*", Bari 1989

Frank A. James, *History of Christianity Reformed Theological (seminary)*, iTunesU

*Luther. Ribelle, genio, liberatore*, Eikon/NFP/TFL - Eric Till 2003

## 28 – IL FARAONE

### GRANDEZZA ED ETERNITÀ DI RAMSES II

*Ramses II: come mai ancora oggi parliamo di lui etichettandolo come grande, perché crediamo al mito da lui stesso creato? Megalomane, imperialista, auto-celebrativo e, a fine vita, anche gravemente arteriosclerotico, di lui ammiriamo i templi immensi e il loro significato, il successo derivato da un potere solido e duraturo, scriviamo romanzi sulla sua figura e giriamo documentari perché, nonostante comprendiamo che il potere incontrastato presuppone prevaricazione, imperialismo, sfruttamento e sopraffazione, da sempre l'immagine di un uomo famoso e potente affascina e conquista molti di noi.*



«Allieta il tuo cuore, o mio figlio diletto, Usermaatra Setepenra, al quale fu concessa la vita e l'eternità sul trono di Horo dei viventi! Osiri ha implorato per te la durata del cielo, nel quale tu sorgi come Ra all'alba. Vita e prosperità saranno con te, e giustizia, potenza, gioia di cuore, perché sei colui che è ricco di anni. Tue saranno la potenza e la vittoria [...]. Gioia e giubilo saranno in ogni tua dimora, o re difensore dell'Egitto, domatore dei popoli stranieri, che trascorri eternamente la tua vita come re dell'Alto e del Basso Egitto».

Con questi entusiasti accenti Seti I si rivolge al figlio Ramses II, ma in realtà dovremmo dire che Ramses si rivolge a sé stesso. Lo fa nella lunga iscrizione dedicatoria del tempio che quest'ultimo fece costruire in proprio onore ad Abido, a pochi chilometri dal Nilo, nell'Alto Egitto.

Con il nome d'intronizzazione di Ramses II, Usermaatra Setepenra, ossia «è potente la giustizia di Ra, l'«Eletto di Ra»», Historycast guarda per la prima volta all'Antico Egitto attraverso gli occhi di uno dei più grandi tra i suoi faraoni, tra i più celebri della sua lunghissima storia. Dato che nel suo complesso la civiltà egizia copre più di tre millenni e mezzo, il nostro sguardo illuminerà solo alcuni dei tanti e interessanti spunti che essa propone all'uomo di oggi, e in particolare il rapporto che gli antichi egizi avevano con il loro passato e i modi in cui descrivevano il presente.

Già dalle poche righe citate si intuisce infatti molto della visione che i faraoni avevano di sé stessi. Volendo fare una citazione colta da *Chi ha incastrato Roger Rabbit*, i faraoni non erano Dei, è che «si disegnavano così». Si credevano, e si presentavano all'esterno, come unici intermediari tra gli dei e gli uomini: dei di fronte agli uomini e uomini di fronte agli dei.

Frutto dell'unione carnale tra un dio, Amon-Ra, e la propria madre biologica, erano vere e proprie divinità in terra: potevano erigere templi per il proprio culto, perché con la loro opera terrena garantivano il buon ordine e allontanavano il caos costantemente in agguato.

Erano grandi, perché non potevano che essere grandi, perché erano eterni. Ramses II, a questa grandezza – come dire – di *default*, ci aggiunse del suo: terzo faraone della XIX dinastia, visse infatti circa ottantacinque anni e regnò per sessantasette (praticamente per tre generazioni), ebbe almeno cinquanta figli e quaranta figlie alla maggior parte dei quali sopravvisse, ed eresse tra i più imponenti templi che l'attuale Egitto possa vantare: Abu Simbel, Luxor, il Ramasseo, la grande sala ipostila di Karnak, le statue colossali di Mit Rahina, del Cairo, di Tebe e del Ramasseo. Ci è persino arrivata in discrete condizioni anche la sua mummia, ora al Museo del Cairo. Insomma, l'«Eletto di Ra» aveva buone ragioni per reclamare per sé stesso la durata del cielo, sotto quale egli effettivamente sorse per molti anni, proprio come Ra all'alba.

Grandezza ed eternità sono in effetti due degli attributi che siamo soliti associare all'antica civiltà egizia e in particolare alle realizzazioni architettoniche di Ramses II, non solo per l'imponenza e l'apparente inalterabilità delle sue statue colossali, non solo per la bellezza delle realizzazioni artistiche e letterarie che lo ritraggono vincitore sui nemici e padre premuroso verso il popolo, non solo per la lotta estenuante per l'immortalità che la

sua e le altre mummie egizie ci testimoniano, ma proprio perché, in qualità di membro più che autorevole della lunga schiera dei faraoni, ci propone l'immagine dell'intera civiltà egizia come un miracolo di stabilità e di durata.

Sappiamo, se non altro dalle frequentazioni scolastiche, che possiamo dividere la storia dell'Antico Egitto in varie sotto-epoche: periodo Proto-dinastico, Alto, Medio e Nuovo Regno, intervallati da periodi intermedi. Tuttavia nell'immaginario collettivo e nel linguaggio comune percepiamo quel mondo come sostanzialmente immobile – verrebbe da dire: eternamente fisso - nelle sue caratteristiche salienti.

In parte, ma solo in parte, è vero. I fondamenti culturali e ideologici dell'arte e della civiltà egizia sono già riconoscibili nei resti della I dinastia e non mutarono nel corso dei millenni, caso mai si arricchirono e articolano. Tuttavia è altrettanto vero che questo conservatorismo derivava proprio dalla concezione che gli antichi egizi avevano del loro passato, e che è magistralmente illustrata proprio ad Abydos, su un bassorilievo del tempio di Seti I, padre del nostro Ramses.

All'estremità sinistra è collocato Seti accompagnato dal principe Ramses (associato al regno quando aveva tra i quindici e i diciotto anni). Entrambi stanno compiendo offerte a settantacinque antenati regali, dal primo (Menes) fino a Seti stesso. La sequenza dei faraoni è assolutamente corretta, ma ci sono alcune lacune corrispondenti a periodi di debolezza interna e di divisioni del regno, sconvolgimenti dell'armonia divina che evidentemente non dovevano essere ricordati.

Insomma la visione del passato che il bassorilievo propone è quella di una linea ininterrotta e ordinata della regalità. La storia è la continuità dell'ordine sul disordine, è la costanza feconda data dalle periodiche piene del Nilo e dalla costante materializzazione del dio nella persona del faraone. Il presente è la realizzazione di uno stato-mitico, ordinato e armonioso, in piena ripetizione di un passato che garantisce l'eternità, perché sempre uguale a sé stesso, e che deve essere preservato proprio perché divinamente corretto.

Grandi perché eterni, eterni perché si rappresentavano così. E quando si guarda al modo in cui si autorappresentava Ramses troviamo esaltata all'ennesima potenza questa visione ideologica dello stato mitico, in cui la storia non è mai evoluzione, ma solo ripetizione di grandezza con padre del nostro Ramses diversi accenti e sfumature.

Questo non gli impediva, come hanno fatto altri faraoni prima e dopo di lui, di falsificare la storia, per esempio di apporre il suo cartiglio su monumenti altrui, da lui riscoperti e restaurati. Ma non di usurpazione si trattava, semplicemente veniva ribadita la continuità dell'azione ordinatrice.

Tuttavia quando si guarda alla vicenda particolare di questo faraone e all'insieme della società del Nuovo Regno, nel corso del quale rifulse il disco solare di Ramses, ci accorgiamo di quanto nulla sia mai stato veramente immobile né ordinato nella società dell'Antico Regno.

*«Quando accendo la televisione, i telegiornali fanno entrare in casa mia scene di cortei presidenziali motorizzati su viali affollati, folle entusiaste che acclamano un leader al*

*balcone di un palazzo costruito in stile antico, pubbliche azioni di venerazione e di omaggio da parte di persone abbigliate con strani costumi. Vedo, in altre parole, la ripetizione della vita dei sovrani dell'età del bronzo».*

Scioccanti, ma vere, queste parole dell'egittologo inglese Barry John Kemp, che riportano uno dei riti del nostro presente – ad esempio i cortei per i matrimoni regali d'Europa o le parate militari di alcuni paesi asiatici – giusto all'epoca di Ramses II e a uno degli aspetti che più caratterizzarono l'Egitto del Nuovo Regno: le processioni, le feste e la monumentalità declinata nel quotidiano.

Nel Nuovo Regno non si costruivano più piramidi alla periferia del mondo visibile, ma enormi templi nel cuore delle città. Il popolo cominciò a vivere all'ombra di giganteschi edifici in pietra e ad accompagnare periodicamente immagini divine in grandiose processioni religiose, lungo percorsi accuratamente studiati per essere svolti all'interno di scenari monumentali.

Una delle feste più importanti del periodo di Ramses era quella di Opet. Nel secondo mese della stagione dell'inondazione, le immagini della triade tebana, Amon, la sposa Mut ed il figlio Khonsu, uscivano dal tempio di Karnak e venivano portate per tre chilometri fino alla Cappella del Sud del grande tempio di Luxor. Nel corso dei venticinque giorni in cui si svolgeva la festa venivano distribuiti più di diecimila pani, centinaia di torte e di giare di birra. Il momento culminante era tuttavia proprio la processione, a cui la popolazione poteva assistere solo al di fuori del primo pilone dei templi e in cui la sacra famiglia veniva portata via fiume. Ogni divinità su una barca diversa.

Il corteo dei tabernacoli galleggianti per il fiume e lungo le strade addobbate portava lo spettacolo religioso in mezzo alla gente; occasionali oscillazioni o deviazioni delle imbarcazioni costituivano altrettanti segni o miracoli operati dalla divinità. Questo gratificava il popolo con uno spettacolo grandioso e contemporaneamente rafforzava il dominio spirituale e materiale del re e del ceto sacerdotale. Dopo le offerte sacrificali, il faraone entrava nel tempio e raggiungeva la “camera della nascita” ove si rinnovava il mistero del concepimento divino, ossia l'unione carnale tra la madre del re e Amon-Ra (in questo caso Amon-Min, il dio della fertilità).

Purtroppo non potremmo mai rivivere una festa di Opet, ma con un po' di immaginazione possiamo vedere Ramses che alla fine della cerimonia esce dal tempio di Luxor, da lui stesso grandiosamente ampliato in modo da suscitare meraviglia e timore, riconfermato nella sua origine divina e adorno di gloria. E capiamo anche come nel corso del suo regno architettura e rito siano stati strumenti potentissimi di affermazione della regalità.

Ne aveva bisogno? Indubbiamente. La società del Nuovo Regno era molto differente da quella che aveva visto la costruzione delle piramidi. La struttura interna si era articolata in maniera esponenziale, specialmente nella burocrazia, nell'esercito e nel settore religioso. Ministri, soldati e sacerdoti sono ben riconoscibili anche nei periodi anteriori, ma dal XVI secolo a.C. in poi questi tre settori della società tendono a istituzionalizzarsi e a diventare voci potenti di un regno che ha sempre un sovrano unico e indiscutibile, ma che deve anche curare che ci sia equilibrio tra le diverse forze.

Difficile stabilire quanto il ceto sacerdotale fosse potente all'interno della piramide di potere del Nuovo Regno, in cui comunque il faraone-dio costituiva l'autorità somma. È difficile perché tendiamo ad unire alle parole "regno" e "sacerdozio" concetti che si sono formati in un passato molto più vicino a noi. A partire dalle lotte medievali tra papa e imperatore siamo portati a vedere nel settore religioso un elemento che limita e perturba l'autorità del sovrano in nome di una presunta vicinanza maggiore al mistero divino.

È un quadro che mal si applica all'Antico Egitto dove certo esistevano sacerdoti teologi e intellettuali, ma dove buona parte delle attività del ceto sacerdotale era probabilmente dedicata allo svolgimento meccanico di riti periodici e soprattutto all'amministrazione dei beni e del personale. Rifugio per le divinità, la cui cura richiedeva la ricezione delle offerte ma anche la riscossione di tasse sui diritti di pesca e caccia, lo sfruttamento di cave e miniere, l'amministrazione di vasti terreni in parte del tempio e in parte del faraone stesso, i templi erano una realtà essenziale al funzionamento della complessa macchina statale.

Una simile ricchezza potrebbe far sembrare ogni tempio come un luogo di potere in buona parte autonomo, ma in realtà gli studiosi hanno evidenziato che esisteva un rapporto quasi simbiotico tra tempio e palazzo per l'amministrazione, la redistribuzione delle risorse e la promozione dell'ideologia.

Il Ramaseo, il tempio funerario di Ramses II a Tebe, aveva nella parte interna un piccolo palazzo con la finestra dell'apparizione (da dove il sovrano si mostrava ad ambasciatori, favoriti e funzionari) e un'imponente serie di vani adibiti a granai, per una capacità calcolata di 16.522 m<sup>3</sup> di granaglie in grado di sfamare per un anno tremilaquattrocento famiglie, ossia una città di media grandezza.

Dai templi-magazzini, come dalle proprietà regie, le ricchezze venivano redistribuite alla popolazione per il funzionamento della poderosa macchina statale, ossia nelle attività militari, architettoniche e amministrative del regno. Il rapporto era quindi strettissimo: l'uno aveva bisogno dell'altro. Più che di poteri concorrenti si dovrebbe parlare di realtà interdipendenti. Quando la relazione si ruppe, come avvenne con Akhenaton, il faraone eretico che impose una sorta di monoteismo, la struttura vacillò. Non a caso la fine di Akhenaton coincise con la fine improvvisa del suo culto e della sua rivoluzione religiosa.

*«Per voi i granai crollano sotto il grano, perché voi non passiate un sol giorno senza nutrimento [...]. Ho riempito per voi i magazzini di ogni specie di cose: pane, carne, dolci per nutrirvi, sandali, vesti, unguenti in gran quantità per ungervi la testa ogni dieci giorni, di modo che siate ben vestiti tutto l'anno, abbiate buone calzature ai piedi ogni giorno e non ci sia fra voi nessuno che passi la notte nel timore della miseria».*

È un padre amorevole e un sovrano premuroso quello che si presenta nella stele dell'anno VIII, che Ramses II fece scolpire per ricordare la scoperta, fatta da lui stesso, di un blocco colossale di quarzite nelle cave della Montagna Rossa vicino a Eliopoli, tale che non se ne era trovato simile dal tempio di Ra e che Ramses ordinò di trasformare in una statua colossale, ovviamente di sé stesso. Come recita la stele il lavoro durò un anno e

mezzo e vide all'opera centinaia di operai e artigiani che venivano ben nutriti e vestiti e che potevano essere certi, in quel periodo, di non patire fame e miseria.

Al di là della evidente esaltazione di sé e dell'affresco edulcorato della realtà lavorativa del tempo, appare chiaro come proprio la continua attività estrattiva e costruttiva finalizzata alla costruzione di templi e palazzi fosse uno dei principali meccanismi di redistribuzione delle risorse accumulate dal faraone, dai templi e dai vari dignitari locali. Come incastriamo questa stele nella immagine diffusa da numerosi film sull'antico Egitto ambientati proprio all'epoca di Ramses, di migliaia di schiavi maltrattati per la vanità del faraone, frustati da guardiani feroci, mentre trascinano enormi blocchi di pietra, obelischi e statue verso la loro destinazione finale?

Non possiamo, ovviamente, perché buona parte di quelle immagini raffigurano una realtà che non ha riscontro nelle fonti.

Ad essere precisi il lavoro coatto esisteva eccome al tempo di Ramses II. Attraverso la coscrizione obbligatoria lo stato riusciva infatti a raccogliere una forza lavoro molto più ampia di quella fornita da operai e artigiani volontari. Tuttavia tutti, dall'amministratore di alto rango allo scalpellino, ricevevano un compenso calcolato in maniera minuziosa. Non essendoci il denaro il compenso era in natura, in razioni di pani, brocche di birra, *hekat* di grano e così via.

Ci sbaglieremmo di grosso, però, se pensassimo a un semplice sistema basato sul baratto: la complessa amministrazione delle razioni è testimoniata da numerose fonti. E denuncia un meccanismo di scambio che ancora non è stato completamente chiarito. La razione di base era di dieci pani, ma un funzionario di alto grado poteva guadagnarne cinquecento al giorno. Impensabile che li mangiasse tutti. Secondo alcuni studiosi non ci troviamo di fronte a un sistema che distribuiva tozzi di pane e pezzetti di carne, ma che doveva distribuire a seconda dei casi razioni reali e teoriche, una sorta di crediti che, annotati, permettevano lo scambio con altri beni.

Dalle fonti comunque sembra chiaro che se molti lavoratori ricevevano la razione di base, buona parte del popolo viveva in condizioni decisamente migliori. La quantità di lavoro era comunque distribuita nel tempo mediante il sistema delle *phyle*, (un termine greco che significa compagnia, tribù, squadra) in cui le persone erano impiegate a turno per un compito in un determinato periodo dell'anno e libere nel resto del tempo di dedicarsi ad altro. Da questo punto di vista i grandi templi di Ramses (e dei suoi predecessori e successori) sono stati quindi il grande motore della crescita della civiltà egizia e anche un primo efficace esempio di *welfare*.

Ma se questo è vero perché mai ci immaginiamo i colossi trascinati da eserciti di schiavi maltrattati?

Lo facciamo, come abbiamo visto nel *kolossal* hollywoodiano *I dieci comandamenti* del 1956, con Yul Brynner nel ruolo di Ramses. Ma lo facciamo anche per quanto racconta la *Bibbia* sulla schiavitù degli ebrei e sulla loro fuga dall'Egitto.

Il *Libro dell'Esodo*, che tanto ruolo ha nella definizione identitaria degli Israeliti, non fornisce il nome del faraone delle piaghe d'Egitto, che tuttavia la tradizione identifica proprio in Ramses II, per via della menzione della città di Ra'amezez, che suona un po' come il "Pi-Ramesse", o "casa di Ramesse", residenza principale del nostro sovrano. Sono

tuttavia numerosissime le incongruenze del racconto biblico rispetto a quanto si conosce del Nuovo Regno e delle stesse tribù di Israele del XIII secolo.

A parte il fatto che non esistono fonti egizie che testimoniano l'evento, il numero degli ebrei in cattività e in seguito fuggiti sotto la leadership di Mosè, sarebbero stati in grado di produrre una catastrofe demografica che non è assolutamente attestata né da scritti né da ritrovamenti archeologici. La paura del faraone che gli ebrei potessero allearsi con invasori stranieri cozza contro il fatto che all'epoca di Merneptah, figlio e successore di Ramses, la Palestina è diventata per l'Egitto come una vedova debole e indifesa, come recita una celebre stele della "di Israele". Inoltre le ricerche archeologiche non hanno mai trovato alcuna traccia né dell'esodo né – e questo è molto più importante – di una originaria cultura israelita di ascendenza egizia. Al contrario, pare ormai chiaro che i regni di Giuda e di Israele abbiano origini e caratteristiche autoctone, prettamente cananee. Inoltre l'Esodo venne scritto molti anni dopo la presunta fuga dall'Egitto, pare tra il VI e V secolo a.C., certo prendendo da una documentazione più antica, ma comunque sempre dell'VIII e VII secolo. Secondo lo storico Donald Redford gli scrittori della *Bibbia* elaborarono l'*Esodo* su fonti che rispecchiavano, appunto, la situazione dell'Egitto più o meno seicento anni dopo Ramses.

Non è certo qui il caso di perdersi sulla natura assai complessa del *Libro dell'Esodo*, che è di fatto una teologia raccontata in forma di storia e finalizzata a dimostrare come il Dio di Israele agì per salvare e rafforzare il suo popolo. Tuttavia è questa visione dell'Egitto che, tramite la cultura ebraica e in seguito il cristianesimo e infine attraverso film e documentari, è penetrata profondamente nella conoscenza comune dell'Occidente, legando in maniera inestricabile realtà che non stavano insieme: ebrei, piramidi, schiavitù e Ramses II.

*«Tutte le terre straniere si sono unite contro di me. Io sono solo del tutto [...] mi ha abbandonato il mio esercito numeroso. Non uno guardò verso di me, fra i miei cavalieri; se io grido loro, non uno di loro mi ode. Ma io grido e trovo più utile per me Amon, più di milioni di truppe, più che centinaia di migliaia di cavalieri, più che decine di migliaia di fratelli e di figli che siano riuniti insieme».*

È ancora il nostro grande faraone in queste righe a chiamare in suo aiuto il dio Amon nella celeberrima battaglia di Qadesh contro gli Ittiti, del 1274 a.C. Oltre che grande costruttore, Ramses II è passato alla storia per essere stato un faraone guerriero sia per le azioni contro i pirati Shardana, che depredavano i territori lungo la costa mediterranea, come per le azioni di contenimento dei Libici, ma soprattutto per la battaglia di Qadesh, uno degli scontri meglio documentati del mondo antico. Anche in questo caso, però, ci troviamo immersi in quello spazio ambiguo che unisce realtà e rappresentazione, esperienza e mito.

Infatti è lo stesso faraone a dipingersi e a farsi esaltare come grande guerriero, a rendere epiche battaglie che, prive di questa documentazione di parte, forse non avrebbero probabilmente ricevuto altrettanta attenzione. Lo fece ponendo un forte accento sui pochi episodi militari che punteggiarono il suo pluridecennale regno, che in realtà fu in larga

parte pacifico, e per questo florido. In particolare la battaglia di Qadesh è dipinta in immense scene sulle pareti dei templi ad Abydo, Karnak, Luxor, Abu Simbel e Ramasseo, ma è anche cantata nell'epica nota come *Poema di Qadesh* e narrata nel resoconto chiamato *Bollettino*.

L'insistenza nel narrare l'episodio dipende dal fatto che ebbe una forte connotazione drammatica. Il faraone, nonostante avesse preparato un esercito numerosissimo al fine di contrastare gli Ittiti, si trovò suo malgrado in una situazione di grave pericolo personale perché caduto nella trappola ordita dal re ittita Muwatalli. Pur apparentemente in una situazione disperata, Ramses II riuscì comunque a farla franca e a riguadagnare il suolo egiziano. L'insperata salvezza venne interpretata dal faraone come una grande vittoria, perché conseguita in una situazione obiettivamente pericolosa e grazie al fatto che egli era figlio di Amon.

La finta vittoria di Qadesh, oltre che riproporre la visione che del passato e del presente propugnata dal nostro faraone e l'ideologia che permeava lo stato egizio, ci fa incontrare un altro degli elementi peculiari del nuovo regno: l'esercito. L'Egitto degli predecessori e successori di Ramses assunse infatti una nuova posizione a livello internazionale: fu un Regno in espansione, fortemente imperialista, che si impadronì del Sudan settentrionale, di parte della Palestina e della Siria.

La conseguenza diretta dell'espansione militare fu il rafforzamento dell'esercito: mentre nei periodi più antichi le milizie venivano addestrate solo in vista di una particolare impresa e dotate di un armamento di base, nel Nuovo Regno si adottarono armamenti dell'Asia centrale, si copiarono strategie militari straniere e si organizzò un esercito stabile di soldati e ufficiali in servizio permanente.

Come nel caso del ceto sacerdotale, anche per l'esercito non si può parlare di un potere concorrente a quello del faraone, ma certo esso costituì una nuova variabile nella dinamica del potere. Prova ne è che proprio la dinastia a cui apparteneva Ramses II originava da una famiglia di militari del delta orientale, che a sua volta aveva preso il potere dopo la morte di un altro generale, Horemheb, successore e non discendente del faraone eretico, Akhenaton. Alla nuova aria militarista la monarchia reagì quindi di conseguenza, creando un'immagine della regalità resa forte anche dalla superiorità militare, vincente a Qadesh anche in mancanza di vittoria.

Grande perché creduto divino, grande perché costruttore di architetture colossali tese all'esaltazione di sé, grande perché infaticabile propugnatore, nei bassorilievi, nelle epigrafi, nei poemi, di un'idea precisa della sovranità. Grande perché conquistatore di popoli.

Chiudiamo questo piccolo saggio di Ramses II chiedendoci come mai ancora oggi parliamo di lui etichettandolo come grande, perché crediamo al mito da lui stesso creato.

Megalomane, imperialista, auto-celebrativo all'ennesima potenza, e a fine vita (a quanto risulta dalle analisi mediche sulla mummia) anche gravemente arteriosclerotico, di Ramses II ammiriamo i templi immensi e il loro corrispettivo significato, il successo derivato da un potere solido e duraturo. Scriviamo romanzi sulla sua figura e giriamo documentari che lo riguardano perché, nonostante ci infastidisca il connubio tra religione e governo e comprendiamo che il potere incontrastato presuppone prevaricazione, l'imperialismo,

sfruttamento e sopraffazione, la propaganda deliberata negazione della realtà, nonostante tutto questo l'immagine atavica de re potente ci affascina e ci conquista.

Lo spontaneo riconoscimento dei "grandi" del passato è un indubbio segno di quanto siamo poco mutati dall'uomo dell'età del Bronzo che osservava lungo il Nilo passare il tabernacolo di Amon e Amon incarnatosi in un uomo.



## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (IL FARAONE)**

Edda Bresciani, *Modi e motivi ramessidi nella letteratura domotica* in *L'impero Ramesside* Roma 1997

Edda Bresciani, *Ramesse II. La realtà di un mito*, Milano 1988

Barry J. Kemp, *Antico Egitto. Analisi di una civiltà*, Firenze 2000

*I dieci Comandamenti*, Paramount - Cecil B. DeMille 1956

## **29 – SAN FRANCESCO D’ASSISI**

### **UN SANTO TROPPO AMATO?**

*Chi era Francesco d’Assisi, il “santo poverello”? L’uomo che andava nei boschi e parlava agli uccelli, o una figura che ha attraversato i secoli circondata dall’ammirazione di tutti. Eppure, come sostiene Franco Cardini, «non piacere a nessuno è una bella sfortuna: ma piacere a tutti è per un personaggio storico una sfortuna forse ben maggiore» perché tutti si appropriano dell’aspetto che più fa comodo ricordare, dimenticandosi degli altri e l’originario protagonista – Francesco – diventa così un prisma dalle mille sfaccettature: progressista e conservatore, ribelle e obbediente, di destra o di sinistra.*

«[...] et venne fra Cannaia et Bevagni. E passando oltre con quello fervore, levò gli occhi e vide alquanti arbori allato alla via, in su' quali era quasi infinita moltitudine d'uccelli. E entrò nel campo e cominciò a predicare alli uccelli ch'erano in terra; e subitamente quelli ch'erano in su gli arbori se ne vennero a lui insieme tutti quanti e stettono fermi, mentre che santo Francesco compié di predicare [...]. Finalmente compiuta la predicazione, santo Francesco fece loro il segno della croce e diè loro licenza di partirsi; e allora tutti quelli uccelli si levarono in aria con maravigliosi canti”.

Non c'è credo episodio migliore dell'entusiasmante vicenda umana del poverello di Assisi, a cui è dedicata questo capitolo di Historycast, per far capire quanto sia difficile, se non impossibile, raccontare il vero Francesco, l'uomo che nel 1206 rinunciò ai beni paterni per una durissima vita di stenti in ossequio al messaggio evangelico e che, già in vita, diventò simbolo e modello per migliaia di cristiani.

Ricordo che già da piccola, non so se nel corso delle lezioni di catechismo, oppure nel rimirare sul libro di scuola l'affresco di Giotto, dove un anziano Francesco parla a un gruppo variopinto di uccellini in un bosco fiorito, già da piccola – dicevo – questa storia della predica agli uccelli mi suonava strana. Certo era spiegata allora con un Francesco che oggi definiremmo “ecologico”: santo proprio perché amava e apprezzava sopra ogni cosa i doni dati da Dio all'uomo. Un sentimento d'altronde testimoniato con potente forza poetica anche dal celebre *Cantico: Laudato sie mi' Signore, cum tucte le tue creature..*

Va bene, mi dicevo, amava la natura, ma perché parlare proprio agli uccelli? Perché fermarsi in un bosco? Nel Medioevo non avevano certo i nostri problemi di inquinamento o di biodiversità da sentire il bisogno di affermare con forza, e anche con un po' di follia, l'esigenza di tutelare l'ambiente.

Confesso che su questi dubbi non ci persi certo il sonno, ma essi cominciarono a risvegliarsi all'università, in particolare durante le lezioni di Chiara Frugoni, dove incontrai un altro racconto della predica agli uccelli. L'autore era *Ruggero* di Wendover, monaco cronista inglese contemporaneo di Francesco.

«Il popolo romano, nemico di ogni bene, a tal punto spregiò la predicazione di quell'uomo di Dio che non volle ascoltarlo e neppure assistere alle sue sante esortazioni. Alla fine, dopo che ebbero disertato le sue prediche per parecchi giorni, Francesco li biasimò aspramente [...] uscendo dalla città trovò nella periferia i corvi, gli avvoltoi e le gazze che razzolavano tra le carogne, e molti altri uccelli che volavano in cielo, e disse loro: “Vi comando, nel nome di Gesù Cristo, che i Giudei crocifissero, la cui predicazione i Romani miserabili hanno disprezzato, che veniate a me per ascoltare la parola di Dio [...]”. E subito al suo ordine quell'immensa moltitudine di uccelli gli si accostò e lo circondò, e – fattosi silenzio e cessato ogni cinguettio – per lo spazio di mezza giornata non si mossero da quel luogo».

Come capirete, le cose cambiarono di colpo. Il bosco ridente era diventato una cupa e sporca periferia; gli uccellini graziosi e cinguettanti una serie di uccellacci necrofagi, ma

soprattutto il racconto acquistava finalmente un senso e anche un luogo logico. Tra 1209 e 1210 Francesco, col suo sparuto gruppo di primi seguaci, si era diretto a Roma per avere un riconoscimento formale e autorevole del suo modo di vita e, soprattutto, del voler predicare il *Vangelo*.

L'incontro con Innocenzo III, tuttavia, fu tutt'altro che facile. Le fonti ufficiali parlano di visioni, sogni premonitori, dialoghi a corrente alternata, fino alla definitiva e piena accoglienza di Francesco nelle braccia della Chiesa. In realtà l'approvazione fu tutt'altro che entusiasta e completa. Nemmeno questi resoconti "bollati" riescono infatti a nascondere il fatto che si trattò di un dialogo difficile, denso di incomprensioni e di rifiuti, che ebbe come esito solo un'approvazione "orale" della regola (quindi interlocutoria, non piena, non convinta), da parte del pontefice.

Nel corso della visita a Roma, Francesco fece ovviamente quello che era convinto di dover fare, ossia parlare del *Vangelo*, ma ricevette in cambio – secondo Ruggero – insulti e indifferenza dalle gerarchie ecclesiastiche e dalla popolazione. Da lì nacque, sempre secondo il nostro cronista, un gesto solo apparentemente folle e certamente fuori dagli schemi: dare le spalle alla città opulenta e corrotta per la sua periferia diseredata, non parlare più agli uomini, ma a creature inferiori, che tuttavia miracolosamente ascoltarono.

Aveva ragione Ruggero e mentiva invece l'anonimo autore del Fioretto citato all'inizio? E con il Fioretto mentiva anche la *Legenda Maior*, ossia la biografia ufficiale di Francesco scritta nel 1263 da Bonaventura da Bagnoregio, ministro generale dell'Ordine Franciscano? Oppure dobbiamo dar retta a Tommaso da Celano, primo biografo di Francesco, che non situa l'episodio in un momento preciso, ma che si premura a dire che gli uccelli erano di ogni specie: colombe, cornacchie, monachine.

Nella letteratura medievale le varie categorie di uccelli spesso indicano strati diversi della società. I falchi sono i nobili, le colombe gli umili predicatori, la folaga rappresenta i fedeli, perché è un uccello che si accontenta di poco e nutre i piccoli altrui, le cornacchie e gli uccelli di campo sono spesso i lavoratori semplici. Quindi per Tommaso da Celano non era importante il contesto, ma il messaggio, ossia che i destinatari della predica di Francesco erano gli ultimi, chi occupava il gradino più basso della piramide sociale.

Chi aveva ragione? Chiaramente non possiamo dare una risposta; l'episodio originario, comunque si sia svolto, è stato letto dai numerosissimi seguaci di Francesco, in maniera diversa a seconda delle idee e delle sensibilità di ciascuno.

Noi possiamo solo provare a incastrare la predica agli uccelli in maniera logica, con molta fatica e altrettanto buon senso e onestà intellettuale, nell'insieme delle vicende che hanno costellato la vita di Francesco, avendo tuttavia sempre ben presente che quest'uomo, come tanti altri che hanno rivestito ruoli di guida e di rinnovamento spirituale, è stato a posteriori riletto, interpretato e piegato per entrare in un personaggio voluto, fatalmente diverso da quello reale.

Così è avvenuto ad esempio anche per un altro episodio chiave della vita dell'assiate, la visita a Damietta, in Egitto, al campo saraceno e al sultano Al-Kamil Al-Malik, probabilmente nel 1219. La *Legenda Maior* racconta di un Francesco che, giunto davanti al re musulmano, propone una sfida ai suoi sacerdoti: entreranno tutti insieme nelle fiamme, colui che ne uscirà illeso dimostrerà la verità della sua fede. La proposta getta

nello scompiglio un po' tutti: i consiglieri del sultano si affrettano a dileguarsi, Al-Malik teme l'esito della prova oltre al rifiuto dei suoi e alla fine la vieta anche al solo Francesco. Ma anche il nostro sembra pentirsi della provocazione avventata, perché gli insegnamenti della Chiesa proibiscono di reclamare in maniera imprudente l'aiuto di Dio. In ogni caso il sultano è ammirato e riempie Francesco di doni, lasciandolo ovviamente libero di tornare al campo dei crociati.

Ora è veramente difficile scremare questo racconto con le categorie del vero e del falso. Da un lato quello che Francesco ci ha lasciato, in particolare alcune frasi della Regola non bollata, cioè non approvata, fanno pensare che intendesse trasmettere il messaggio evangelico agli *infedeli* soprattutto tramite le opere (ossia semplicemente col comportamento) e col dialogo pacifico, astenendosi rigorosamente dal suscitare liti o dispute.

Un anonimo francese racconta invece che era amareggiato più dal comportamento dei crociati che dai saraceni; mentre Tommaso da Celano dà, ancora una volta, una visione mediana: sottolinea l'incredibile audacia del santo che nell'infuriare della battaglia si reca dal Sultano, riuscendo a stupirlo e commuoverlo fino al punto da ricevere onore e doni. Nessuna sfida dunque? Non è detto. Una fonte musulmana, l'epigrafe funebre di un vecchio consigliere di Al-Kalim, Fakhr ad-Din Muhammad ibn Ibrahim Farisi al cimitero di Qarafa al Cairo, narra che il defunto avrebbe avuto «*la celebre avventura con il monaco cristiano*».

Esiste soprattutto la cultura cortese e cavalleresca di Francesco, provata da numerose fonti, in cui il *giudizio di Dio*, in questo caso la prova del fuoco, era tema ricorrente. È anche possibile che, nello sfidare i saggi musulmani, il nostro abbia fatto intelligentemente leva sulla storia e cultura musulmane, in cui il giudizio di Dio è ben presente, facendo addirittura parte della biografia di Maometto.

Stando così le cose possiamo solo azzardare alcune ipotesi e molto più semplicemente dire cosa *non* è accaduto. Non è accettabile ad esempio la visione di un Francesco pacifista *ante litteram* che con il suo operato lancia una condanna muta ma efficace alla crociata stessa, ossia che rifiuta la guerra santa. Come sostiene Franco Cardini questo non era possibile per più motivi: il primo, e determinante, è che quella che noi oggi chiamiamo crociata era intesa dai religiosi dell'epoca come un pellegrinaggio armato benedetto dal papa e Francesco non fece mai nulla, nel corso della sua vita, che fosse da intendersi come critica, o lotta, o disobbedienza nei confronti della Chiesa.

Inoltre il combattere in nome di Dio o per valori propri del mondo cristiano e cortese era proprio della mentalità del tempo: da giovane Francesco era stato un vivace scapestrato, amante della bella vita e del mondo cavalleresco, aveva combattuto, ne era uscito prigioniero e sconfitto. Dall'esperienza dolorosa aveva poi elaborato un modo di vita rigorosamente pacifico e umile, ma non era mai arrivato a condannare o stigmatizzare chi aveva continuato per l'antica strada. Il mondo dei cavalieri e delle guerre tra fazioni era il *suo* mondo, il saio il *suo* modo di viverlo standoci dentro.

Ma come scartiamo un Francesco *figlio dei fiori* allo stesso modo dovremmo dimenticarci – pur apprezzandone il valore artistico – dell'affresco di Giotto relativo alla sua visita in Egitto. Volutamente tendenzioso, vero *art director* della versione ufficiale,

Giotto rappresenta infatti un giudizio di Dio che non c'è mai stato, con il santo trionfante sugli avversari impauriti di fronte al fuoco, dimentico delle parole di pace e di ogni invito al dialogo. Ma questo punto è giusto chiederci il perché di questa versione ufficiale, non palesemente falsa, ma certo molto distante dal messaggio che ci sembra di leggere in altre fonti.

*«Ed io lavoravo con le mie mani e voglio lavorare; e voglio fermamente che tutti gli altri frati lavorino di un lavoro quale si conviene all'onestà [...]. Quando poi non ci fosse data la ricompensa del lavoro, ricorriamo alla mensa del Signore, chiedendo l'elemosina di porta in porta [...]. Si guardino bene i frati di non accettare assolutamente chiese, povere abitazioni e quanto altro viene costruito per loro, se non fossero come si addice alla santa povertà, che abbiamo promesso nella Regola, sempre ospitandovi come forestieri e pellegrini. Comando fermamente per obbedienza a tutti i frati che, dovunque si trovino, non osino chiedere lettera alcuna (di privilegio) nella curia romana, né personalmente né per interposta persona, né per una chiesa né per altro luogo [...]. E il ministro generale e tutti gli altri ministri custodi siano tenuti, per obbedienza, a non aggiungere e a non togliere niente da queste parole».*

È un Francesco molto vicino alla morte quello che scrive queste frasi, tratte appunto dal suo testamento. Un Francesco certo amareggiato dalle polemiche e dai contrasti sorti all'interno del suo ordine che dalla prima regola non bollata a questo sofferto addio (siamo nel 1226) era cresciuto in maniera impressionante. I dodici compagni – forse numero simbolico ma comunque indicativo di uno sparuto gruppo di amici fedeli, che avevano accompagnato Francesco per la prima volta a Roma, i dodici compagni dicevo avevano raggiunto nel 1219 il numero di tremila – per altri di cinquemila – e non tutti i fraticelli riuscivano a reggere il duro regime di vita imposto dal fondatore.

Alcuni erano andati a predicare in terre lontane senza alcuna preparazione né tutela e vi avevano incontrato un non voluto martirio. Altri si sentivano persi senza una regola di tipo monastico che ritmasse il loro giorno e senza la protezione di mura o di un tetto sopra la testa. Nella regola bollata del 1223 sparì l'invito a curare i lebbrosi, l'obbligo di osservare una povertà rigorosa e il diritto di potersi ribellare ai superiori indegni. Francesco la approvò a malincuore ma nel testamento cercò evidentemente di far ritornare i fratelli al rigore originario, senza possibilità di fraintendimenti, perché non si doveva aggiungere o togliere nulla dalle sue parole.

Non fu così. Un tale rigore non poteva essere accettato da migliaia di seguaci che, dopo la morte del fondatore, cominciarono a dividersi tra chi accettava una linea e una vita più morbide e tra chi invece ribadiva l'aspirazione alla povertà totale (gli Spirituali). Soprattutto chi non poteva accettare la versione dura e pura di Francesco era la stessa Chiesa, che vedeva in quel comportamento così estremo un'implicita condanna nei confronti del modo di operare dei suoi membri che condannò quindi come eretici gli Spirituali e che molto si operò, insieme allo stesso Ordine Franciscano, perché fosse divulgata una versione riveduta e corretta del *Poverello di Assisi*.

Nel 1230 Gregorio IX tolse al testamento il valore di scritto vincolante e

complementare alla Regola. Nel 1266 il Capitolo generale dell'Ordine decise che le prime due vite di Francesco, scritte da Tommaso da Celano, l'una all'indomani della morte e l'altra vent'anni dopo, fossero distrutte e sostituite dalla biografia ufficiale, la *Legenda Maior* appunto.

Nel 1296 Giovanni da Murlo, generale dell'Ordine, affidò a Giotto la direzione del programma di affrescatura della Basilica Superiore di Assisi, ovviamente sulla base di quello che raccontava la *Legenda Maior*. L'opera di riscrittura poteva dirsi quasi conclusa. Le biografie bruciate furono recuperate solo alla fine dell'Ottocento: la versione *standard* ha quindi avuto circa mezzo millennio per imporsi.

Ma chi era il Francesco di Giotto? Sostanzialmente – ma vi prego di scusarmi perché banalizzo e semplifico molto il discorso – meno uomo e più santo di quello che le altre fonti ci descrivono. L'esempio più chiaro, e anche a suo modo scioccante, viene dalla questione delle stigmate che Francesco avrebbe ricevuto in fine vita, che per primo Giotto osò rappresentare ad Assisi e che all'epoca erano un miracolo assoluto, in quanto mai ricevute da altro santo prima di lui.

La questione, ben esaminata da Chiara Frugoni, si riassume in questi termini. Il primo a darne la notizia fu frate Elia, vicario dell'Ordine, alcuni giorni dopo la morte di Francesco, quindi dall'osservazione del cadavere. Qualche tempo dopo frate Leone narrò che Francesco si trovava – due anni prima di spirare – sul monte della Verna in preda a una profonda crisi spirituale. Qui avrebbe avuto la visione confortante di un angelo Serafino e poco dopo avrebbe ricevuto le stigmate.

Non sfuggirà ai più la grande somiglianza di quest'ultimo episodio con una passione ben più nota, quella di Cristo sul monte degli Olivi che precede la crocifissione. Anche Tommaso da Celano mette le stigmate in relazione con l'angelo, ma dice che non si trattava di segni dei fori dei chiodi della croce, ma di veri e propri chiodi formati dalla stessa carne. Cicatrici, insomma, escrescenze carnose prodotte da un organismo che – ricordiamo – aveva passato lungo tempo in mezzo ai lebbrosi e che era piagato da malattie e stenti.

La precisazione di Tommaso può sembrare questione di lana caprina, ma così non era per la mentalità dell'epoca: una cosa era sostenere che le ferite alle mani, ai piedi e al costato fossero derivate dall'esterno, in particolare dall'incontro col Serafino, una cosa totalmente diversa era suggerire che provenissero dall'interno stesso del santo. Significava che l'identificazione di Francesco con Cristo era di natura mentale e spirituale, non fisica.

Alla fine, nella *Legenda Maior*, Bonaventura da Bagnoregio interviene pesantemente nella faccenda affermando che l'entità incontrata da Francesco sulla Verna sembrava un Serafino ma era Cristo stesso affisso in croce e che le stigmate arrivarono immediatamente dopo la scomparsa della visione divina.

Derivando da Dio, e non da Francesco, Bonaventura rendeva il poverello d'Assisi un santo da venerare e non più un uomo da imitare, un modello irraggiungibile e perfetto che, in quanto tale, poteva ben trovare il suo posto in Paradiso, perdendo però fatalmente quello lasciato a terra, tra suoi fratelli, che in questo modo potevano forse tornare concordi, uniti sotto la protezione di qualcuno che era stato profondamente diverso da loro.

Riuscì l'operazione di Bonaventura? Ovviamente in parte sì. Il Francesco del nostro catechismo è quello dipinto da Giotto ad Assisi. Ma a dire il vero riuscì solo in parte. Non solo le discordie nell'Ordine non si placarono tanto facilmente nel secolo successivo alla morte di Francesco, ma neanche le stigmate furono tranquillamente accettate. La *Legenda Maior*, sebbene ufficiale, non fece tacere tutte le altre voci che, spesso in maniera non organizzata, non fedele, non esattamente rigorosa, intendevano comunque ricordare un uomo che aveva profondamente colpito le menti e i cuori di chi lo aveva conosciuto.

Furono scritte opere anonime come la *Leggenda Perugina*, quella dei *Tre compagni*, i *Fioretti*, ma restarono anche e soprattutto le lettere, le laudi, le due regole, il testamento, insomma le opere stesse di Francesco, le parole scritte di suo pugno che a distanza di secoli continuarono ad avere una forza poetica, letteraria e spirituale innegabile.

Sostiene giustamente Franco Cardini che

*«non piacere a nessuno è una bella sfortuna: ma piacere a tutti è per un personaggio storico una sfortuna forse ben maggiore»*,

perché tutti si appropriano dell'aspetto che più fa comodo ricordare, dimenticandosi degli altri e l'originario protagonista – Francesco – diventa così un prisma dalle mille sfaccettature: progressista e conservatore, ribelle e obbediente, di destra o di sinistra.

È decisamente vero. Tuttavia dobbiamo anche dire che Francesco non si è fatto piegare così facilmente. Le sue scelte drastiche e dure unite a un'apparentemente incomprensibile letizia che gli illuminava sempre il volto, la follia di alcuni gesti da giullare, incisivi e forti proprio perché folli, la grande capacità nell'uso della parola che lo rese in grado di materializzare Gesù Bambino nelle menti di chi assistette a Greccio al suo presepe vivente, il rigore morale unito a una bontà profonda, la forza erculeo di quel suo saluto a *Sorella Morte*, queste le caratteristiche che lo hanno reso così importante in vita e anche così ostico da digerire dopo la scomparsa.

Un'ultima cosa, forse è il caso di ricordare, delle molte che sarebbero ancora da raccontare su Francesco: non era unico. Già prima della sua nascita si erano diffusi in Italia gruppi di laici e di religiosi, uomini e donne, che si riunivano in comunità vivendo poveramente di lavori umili e di preghiera. Si chiamavano Umiliati, e furono prima ostacolati e poi approvati dalla Chiesa. Nella seconda metà del XII secolo a Lione Pietro Valdo, forse un ricco mercante di stoffe – come lo era anche il padre di Francesco – aveva donato ai poveri tutto quello che aveva e cominciato a predicare in pubblico. I suoi Valdesi, inizialmente del tutto ortodossi, furono dichiarati eretici solo perché si ostinavano a predicare nonostante il divieto pontificio.

Insomma, il rifiuto a uno stile di vita da magnate, cioè da uomo ricco e arrogante, così diffuso in un'Europa sempre più florida e popolosa, il rifiuto in nome di un messaggio evangelico che le gerarchie ecclesiastiche non sembravano applicare per intero, bene, quel rifiuto furono in molti a pronunciarlo e a renderlo scelta di vita alternativa. Una scelta in cui Francesco ebbe certamente più successo degli altri, probabilmente perché ebbe sempre molta cura a non disconoscere mai l'autorità della Chiesa.



Ma fu certamente uomo del suo tempo, prima di essere il santo canonizzato ed eterno della fede.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (SAN FRANCESCO D'ASSISI)**

Franco Cardini, *Francesco d'Assisi*, Milano 1989

Giovanni Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991

Chiara Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle Stimmate. Una storia per immagini e parole fino a Giotto ed a Bonaventura*, Torino 1993

Chiara Frugoni, *Vita di un uomo. Francesco d'Assisi*, Torino 1995

Ruggero di Wendover, *Chronica* in MGH: Scriptores XXVIII, Hannover 1888

Fonti Francescane, *Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze deò primo secolo francescano*, Assisi 1978

Fonti Francescane, *Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Assisi 1978

## **30 – SIMÓN BOLÍVAR**

### **EROICO “LIBERTADOR” O VISIONARIO PATRIOTA?**

*La storia ci ha tramandato la figura di Simón Bolívar come l'eroe che ha indicato a milioni di persone la strada dell'indipendenza, della libertà e dell'autonomia. Il Libertador per eccellenza, colui che ha contribuito alla nascita di molti stati sudamericani, come Bolivia, Colombia, Ecuador, Panama, Perù e Venezuela. Ma anche come un uomo a tratti un po' ridicolo, travolto dalla Storia, reso impotente dagli eventi nonostante la passione, il coraggio e l'ambizione che avevano dominato il suo operare. Historycast mette sotto i riflettori un personaggio le cui imprese continuano ancora oggi a essere oggetto di discussione.*

*«Juro delante de usted; juro por el Dios de mis padres; juro por ellos; juro por mi honor, y juro por la patria, que no daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español».*

Aveva appena ventidue anni il Simón Bolívar che, all'inizio dell'Ottocento, come un vero eroe romantico, avrebbe pronunciato questo giuramento appassionato dalla sommità di Monte Sacro a Roma. Così lo tratteggiano molti studi del secolo scorso, molti siti internet odierni e soprattutto così lo dipinge il pittore venezuelano Tito Salas all'inizio del Novecento: in piedi, capelli al vento, petto in fuori, braccio destro che indica un orizzonte d'alba per una patria distante migliaia di chilometri, ma vicina al suo cuore, perché oppressa da un dominio straniero e ostile. Il Bolívar del giuramento di Roma – che comunque è storicamente in dubbio perché il testo è stato trascritto cinquantatré anni dopo la sua morte – è l'uomo che fa sé stesso, che percepisce chiaramente la sua missione storica, che si impone col suo carisma ispirando i suoi seguaci.

Devo confessarvi che gli eroi che meditano sulle miserie dell'umanità dall'alto di cime ventose prima di scendere in campo e guidare il popolo, mi hanno sempre lasciato un po' perplessa, ma certo non sarebbe effettivamente bastata l'iconografia encomiastica ufficiale dell'indipendenza sudamericana a farmi spingere lo sguardo dietro la tela. In questo episodio Historycast va a guardare da vicino la figura del *Libertador*, perché Simón Bolívar – in misura decisamente maggiore del nostro Garibaldi – ha continuato ad infiammare nel tempo gli animi di diverse persone, Venezuelani, sudamericani ed europei per tutto il XIX e XX secolo fino ai nostri giorni. Nonostante la distanza geografica e cronologica, infatti, il suo nome suscita in molti di noi, echi di una passione musicale e politica relativamente recente, che ha, non a caso, animato anche la mia adolescenza.

*«Simón Bolívar, Simón,  
  
caraqueño americano,  
el suelo venezolano  
le dio la fuerza a tu voz.  
Simón Bolívar, Simón,  
nació de tu Venezuela  
y por todo el tiempo vuela  
como candela tu voz.  
Como candela que va  
señalando un rumbo cierto  
en este suelo cubierto  
de muertos con dignidad»*

Tra gli ultraquarantenni saranno in molti, credo, ad aver riconosciuto questa canzone – composta e interpretata dagli Inti Illimani – che ci spiega in maniera molto chiara come mai un combattente liberale dell'Ottocento come Bolívar abbia trovato posto nel *pantheon* di un gruppo musicale socialista, nato in Cile alla fine degli anni Sessanta.

«*Yo que soy americano,  
no importa de que país,  
quiero que mi continente  
viva algún día feliz.  
Que los países hermanos  
de Centroamérica y sur  
borren las sombras del norte  
a ramalazos de luz*»

Nei nostri angosciosi, ma anche appassionanti *anni di piombo*, gli Inti Illimani, esuli in Italia per la tragedia della dittatura cilena, donavano la figura di Simón Bolívar alla mia allora inesauribile sete di storie esemplari di combattenti per la libertà. Costui, parafrasando le due canzoni, fin dall'inizio del XIX secolo avrebbe indicato una strada chiara ai Sudamericani e a noi tutti, quella dell'indipendenza, della libertà e dell'autonomia. Certo era una strada lastricata di morti, ma la lotta e la morte erano sacrifici onorevoli quando intervenivano per un fine superiore, la libertà dalla schiavitù e l'unione dei paesi fratelli del centro e sud America contro l'oscurità imperialista spagnola. Il che, tradotto in un linguaggio più attuale, significava l'unione dei lavoratori contro l'imperialismo economico-politico statunitense.

Non è stato solo quello l'unico Simón Bolívar che ho conosciuto. Alla fine degli anni Ottanta arrivò il generale perso nel suo labirinto di Gabriel García Márquez, e le mie velleità già traballanti di lottare per i lavoratori si piegarono nella visione di un uomo abbandonato da tutti, sconfitto, torturato dai ricordi di speranze frustrate, tradimenti e disillusioni. L'eroe trionfatore sulla storia si era trasformato nella penna del grande scrittore colombiano in un personaggio a tratti anche un po' ridicolo, travolto dalla storia, reso impotente dagli eventi nonostante la passione, il coraggio e l'ambizione che avevano dominato il suo operare. Il labirinto del tempo lo aveva inghiottito e con lui anche miei sogni di gloria.

A quale Bolívar credere allora? Al patriota, al fautore della fratellanza sudamericana o al relitto sballottato da un destino ineluttabile? Come sempre, se vi aspettate una risposta chiara state ascoltando il podcast sbagliato. Al di là delle opinioni personali, che comunque sempre ci condizionano quando si parla di storia, Simón Bolívar è effettivamente un personaggio molto complesso, che non è facile incasellare in una

definizione e soprattutto che è ancora capace di farci ragionare su concetti che troppo spesso diamo per scontati. Come Nazione, Uguaglianza e Federazione.

Partiamo proprio dal primo, Nazione. Non fu ovviamente un caso che Simón Bolívar scoprisse la ragione della sua vita a Roma, ossia in Europa, All'alba dell'Ottocento il vecchio continente era infatti una vera e propria fucina di idee e di avanguardie in tutti i campi del sapere e della pratica sociale. Le idee illuministe avevano infiammato e non ancora assopito i fuochi della rivoluzione francese, che avevano ancor prima incendiato e reso autonome le colonie inglesi del nord America. Accanto alla rivoluzione delle industrie e dei trasporti, ai nuovi fermenti che mettevano in movimento il mondo del lavoro, si erano affermati alcuni concetti ben chiari: libertà, fratellanza, costituzione e indipendenza. Ma se i primi tre erano finalizzati a rendere gli uomini uguali, con medesimi diritti e doveri di fronte alla legge, a prescindere dal ceto o dal luogo di provenienza, l'ultimo – l'indipendenza – si basava sulla definizione di confini, ossia sull'idea che solo uno Stato dal territorio definito e privo di dominatori esterni, la Patria, poteva effettivamente rendere liberi, uguali e fratelli suoi abitanti.

Per l'Europa il processo di definizione di confini nazionali poggiava su alcuni fenomeni secolari. Ricordate il nostro Manzoni? La nazione come «*unità d'arme, di lingua, d'altare, di memorie, di sangue e di cor*»? Anche se si trattava in buona parte di forzature e strumentalizzazioni, tuttavia alcuni elementi giocarono un evidente ruolo identitario: la religione, una parte della storia comune, la lingua e il "sangue", ossia l'idea diffusa che si potesse identificare un popolo con un gruppo etnico.

Pochi di questi valori potevano essere efficacemente esportati in America Latina senza subire profonde trasformazioni. In primo luogo l'unità etnica era da escludersi, dato che trecento anni di dominazione spagnola e di immigrazione forzata di schiavi africani avevano creato una società fortemente composita da creoli (ossia nativi di origine europea), indigeni, neri, mulatti e meticci, che non dividevano alcun sentimento di appartenenza.

La storia non poteva certo essere un fattore unificante, dato che coincideva, nell'idea di Bolívar, con il dominio coloniale e aveva lasciato comunque spazio – in un continente così vasto – a differenze regionali notevoli e a interessi distinti nelle élites creole dei vari distretti amministrativi. All'epoca di Bolívar il Venezuela era una Capitaneria, che faceva parte del vicereame di Nuova Granada, a cui apparteneva anche l'attuale Colombia. Altri vicereami la circondavano, a nord quello della Nuova Spagna con il Messico e l'America centrale, quello del Perù a sud e infine lo sterminato Rio de la Plata, che occupava i territori degli attuali Argentina, Bolivia, Paraguay e Uruguay. Ogni vicereame era poi diviso in capitanerie, *audiencias* o governatorati, dotati di una relativa autonomia e quindi anche di interessi peculiari.

Nemmeno la religione poteva essere un fattore unificante: i creoli e buona parte dei meticci erano cattolici certo, ma le alte gerarchie religiose sostenevano la monarchia spagnola, ossia gli oppressori. Anche la lingua era in comune con gli spagnoli, e comunque non poteva essere una base di distinzione perché di fatto usata solo da una minoranza. In sostanza l'America Latina era uno spazio abitato da persone di provenienza diversa, che parlava molte lingue e che aveva dato vita a costumi e religioni diverse.

Rimaneva quindi in mano agli indipendentisti come Bolívar solo uno strumento ideologico: il riconoscimento degli Spagnoli e dei loro sostenitori come il nemico e quindi della monarchia come un sistema politico da rigettare. Questi gli ideali che troviamo infatti nella sua *Sociedad Patriótica* di Caracas all'epoca della prima Repubblica, nata nel 1811 in seguito alla caduta della monarchia spagnola in mano a Napoleone e all'azione del generale Francisco de Miranda, già combattente nelle rivoluzioni americana e francese. L'esperimento fallì quasi immediatamente per le tensioni tra repubblicani e monarchici e per la concezione censuaria del potere che favoriva i creoli a danno di meticci, mulatti e neri liberi. La restaurazione spagnola lo vide rifugiarsi in Colombia con un salvacondotto – pare – ottenuto con la consegna del generale Miranda agli Spagnoli. Da qui il nostro meditò sulle ragioni della sconfitta, combatté per l'indipendenza locale, ottenne il grado di brigadiere e infine organizzò un esercito per “liberare” il Venezuela. Fu la famosa *Campaña Admirable*, un'efficace e rapida spedizione militare attraverso le Ande tra Colombia e Venezuela in cui ottocento uomini si avvicinarono progressivamente a Caracas tra il febbraio e l'agosto 1813, conquistando via via le province di Mérida, Barinas, Trujillo in mano ai realisti. Ma oltre la capacità militare e l'indubbio carisma, Bolívar usò ancora un'arma di tipo ideologico:

*«Ogni spagnolo che non cospira contro la tirannia spagnola a favore della giusta causa, [...] sarà considerato nemico, punito come un traditore e [...] passato per le armi. Al contrario, si concede un condono generale a tutti quelli che passano al nostro esercito con armi o senza [...]. E voi Americani, che siete stati distolti dalla strada della giustizia per errore e perfidia, sappiate che il vostri fratelli vi perdonano [...] intimamente persuasi che non possiate essere colpevoli e che solo l'ignoranza e la cecità impostevi dagli autori dei vostri crimini siano alle origini delle vostre azioni. [...] Contate sull'assoluta immunità del vostro onore, della vita e delle proprietà: il solo titolo di Americani sarà il vostro salvacondotto. Le nostre armi arrivano per proteggervi, non saranno mai usate su uno solo dei nostri fratelli».*

Il messaggio è chiarissimo: gli Spagnoli sono gli unici nemici e per loro non ci può essere alcuna pietà a meno che non rinneghino la fedeltà alla Spagna, per gli Americani invece c'è l'ammnistia generale perché fratelli. Data mano libera al massacro degli Spagnoli, i Venezuelani, garantiti e salvi dal decreto Guerra a Muerte che abbiamo appena sentito, aprirono le porte al Bolívar, che riuscì così a trasformare una potenziale guerra civile in una guerra di liberazione. Il brigadiere di Nuova Grenada divenne quindi *El Libertador* nell'agosto 1813 e ottenne pieni poteri l'anno successivo. Anche la seconda Repubblica durò pochissimo, ma certamente Bolívar aveva uno spirito indomito e comunque la strada era tracciata, obiettivi e mezzi estremamente chiari: si dovevano unire tutte le forze anti spagnole delle ex colonie e quindi perseguire il disegno di una fratellanza americana. La nazione aveva confini ampi perché non poteva che nascere da una fratellanza politica, da un'adesione a un'idea e a un obiettivo comune. Il risultato finale poteva solo essere un governo federale tra i diversi stati, dotato però di un forte potere centrale, perché solo unita l'America poteva raggiungere un'autentica indipendenza e giocare un ruolo da protagonista nello scacchiere mondiale. Scrive nella Carta di

«Ti dirò di cosa dobbiamo dotarci per espellere gli Spagnoli e fondare un governo libero. Di unione, ovviamente; ma tale unione verrà dopo una pianificazione sensata e azioni ben concertate, e non per magia. L'America è unita perché è abbandonata da tutte le altre nazioni. È isolata al centro del mondo. Non ha relazioni diplomatiche, non riceve alcun aiuto militare».

La visione geopolitica era chiara e acuta. Il Sud America aveva bisogno di una unità politica sufficiente a dargli un certo grado di forza e di visibilità nei confronti dell'Europa. Il vecchio continente si trovava infatti all'epoca nel pieno della Restaurazione: in grandissima parte monarchica vedeva con molto sospetto i nuovi stati, che, a parte il Brasile, avevano scelto la via repubblicana. Si erano venute a creare due visioni opposte, quella Europea, che tendeva a identificare repubblica e disordine, e quella americana, che invece legava monarchia a dispotismo. A differenza dell'appoggio dato da Francia e Spagna alla rivoluzione americana, le nuove nazioni del sud non ottennero quindi alcun sostegno esplicito, solo aiuti episodici da alcuni volontari.

Bisogna dire che l'appello all'unione funzionò, ma lo fece solo nella fase della lotta. La collaborazione per la liberazione portò effettivamente alla messa in campo di eserciti di diversa estrazione sociale e provenienza geografica e alla solidarietà tra le varie patrie. Haiti e con l'ammiraglio Luis Brión, il neogranadino Francisco de Paula Santander, il venezuelano Antonio José de Sucre, il cileno Ambrosio O'Higgins, l'argentino José de San Martín, il caraibico Manuel Carlos Piar sono solo alcuni dei nomi che trovate elencati tra gli esponenti di quest'ultima vittoriosa epopea militare, animata e guidata dal Bolívar fino al 1824, quando termina il dominio coloniale spagnolo in Sudamerica.

Ma l'analisi politica acuta, la pianificazione accurata, le costituzioni approntate, in sostanza il progetto politico non fu sufficiente a dare unità a un insieme di interessi economici, realtà sociali e appartenenze culturali diverse. Già nel Congresso di Panama del 1826 nacque un acceso dibattito tra chi proponeva, come Bolívar, una federazione e chi sosteneva, invece, la nascita di più Stati nazionali, disegnati sul modello europeo e adatti agli interessi regionali. Assassini, attentati e opposizioni mandarono rapidamente in fumo il sogno unitario del *Libertador*.

La Grande Colombia, la federazione fondata da Bolívar nel 1819, durò poco più di dieci anni e terminò con una dittatura fallimentare dello stesso Bolívar e con la nascita di Ecuador, Venezuela e Nuova Granada, ossia Colombia. Le Province Unite dell'America Centrale, nate nel 1824, in soli quindici anni diedero i natali a Guatemala, Honduras, El Salvador, Nicaragua e Costa Rica e a decine, centinaia, di governi populistici e dittatoriali che hanno insanguinato e sconvolto per anni la storia di questo continente.

Chi fu dunque Bolívar un'idealista sognatore o un fine stratega, un uomo ostinato e autoritario che intendeva inculcare a forza le sue idee a una società fondamentalmente conservatrice o uno statista intelligente che guardava più lontano dei suoi compatrioti? Certamente fu esponente di una minoranza, e di una minoranza nella minoranza, e non è chiaro quanto si rendesse conto di questa condizione.



Oltre alla liberazione dagli Spagnoli e al rifiuto del sistema monarchico, un altro fattore giocò infatti in maniera potente all'interno del processo di indipendenza: il fattore etnico. Da questo punto di vista gli scritti di Bolívar sembrano chiari: il nuovo ordine costituzionale doveva essere capace di garantire l'uguaglianza giuridica di tutte le popolazioni ispano americane e l'abolizione dello schiavismo, il che ovviamente cozzava con gli interessi dei ceti economicamente superiori, ossia dei creoli. Ma fino a che punto questa convinzione sorgeva da un profondo riconoscimento dell'eguaglianza tra gli uomini e quanto spazio invece era ancora lasciato alla gerarchia sociale e culturale preesistente. Non c'è traccia negli scritti di Bolívar dell'intenzione di riconoscere a indio o ad africani i danni subiti dai dominatori spagnoli. Anche se è consapevole gli Americani hanno origini e pelli diverse, quando scrive dei combattenti indipendentisti il Libertador pensa soprattutto ai suoi, ai Creoli.

*«Noi» – scrive – «non siamo indi, né europei, ma una specie a metà strada tra i legittimi proprietari del paese e gli usurpatori spagnoli, insomma, essendo noi Americani per nascita e i nostri diritti quelli dell'Europa, dobbiamo toglier loro il paese e mantenerlo contro l'invasione degli invasori».*

La sua lotta mira sostanzialmente a spostare i diritti degli Europei ai Creoli, cioè agli spagnoli *«nati in America»*; anche se sulla carta si persegue il disegno di eguaglianza, questa eguaglianza è tarata su un modello europeo e bianco. Quando in una lettera al generale Páez del 26 de agosto de 1828, dice che il nuovo governo che si dà alla repubblica *«deve essere fondato sui nostri costumi, sulla nostra religione e sulle nostre inclinazioni e, in ultima analisi, sulle nostre origini»*, non ha certo in mente le origini degli Auracos o dei Caribe o men che meno la religione degli ex schiavi neri o le attitudini dei meticci e dei mulatti, ma la cultura e i diritti della sua gente.

Durante la guerra di Indipendenza Bolívar fu implacabile contro gli ufficiali ribelli. Al generale creolo Santander fu concesso l'esilio nonostante avesse complottato per assassinare lo stesso *Libertador*. Ma altri due, Piar e Padilla, furono processati e giustiziati ed entrambi erano mulatti, gli unici di sangue misto nello staff militare indipendentista. Piar, oltre all'indipendenza, desiderava una più equa distribuzione del potere tra le minoranze. Scontento di come meticci e mulatti erano trattati sotto il dominio spagnolo, sperava in un migliore trattamento sotto i governi indipendenti, ma questo tipo di rivendicazioni erano percepite da Bolívar come fomentatrici di disordine, perché preoccupavano le *élite* creole.

Anzi, più che all'eguaglianza, in un certo senso l'indipendenza aprì la strada a nuovi autoritarismi e a nuove diseguaglianze sociali. Tra tutte le conseguenze, certo inaspettate, dell'epopea di Bolívar, si deve sottolineare l'emergere di un fenomeno che ha lasciato pesantissime eredità nella storia del Sudamerica, i caudilli, letteralmente i "capetti", capi militari con una personalità carismatica e un programma demagogico atto a guadagnarsi la simpatia e l'appoggio della gente comune.

Le radici del caudillismo erano nella politica coloniale spagnola, che appoggiava gli ufficiali militari capaci di reclutare dalla popolazione una numerosa milizia con sistemi

clientelari. L'indipendenza diede spazio e potere e occasione di affermazione a molti caudillos. Bolívar non promosse né impedì il fenomeno. Lo accettò come un fatto naturale e cercò anzi di istituzionalizzare il sistema, prima all'interno dell'esercito di liberazione, poi nelle sperimentazioni di governo che seguirono. Alla fine, non riuscì a coinvolgere i caudillos nel suo progetto politico e il loro strapotere non solo distrusse il suo sogno di una federazione ma ne strumentalizzò anche il ricordo. Bolívar morì solo, consapevole della sua sconfitta, nel 1830. Solo dieci anni più tardi il suo nome (non il suo spirito) fu politicamente resuscitato da molti *caudillos* che governavano gli stati da lui liberati e che lo sbandierarono come un modello, una guida, un eroe nelle rispettive patrie.

L'ultimo *caudillo* a farlo risorgere dalla tomba è stato Hugo Chávez, attuale presidente del Venezuela. Dopo il fallito colpo di stato del 1992 e due soli anni di prigionia, Chávez nel 1998 chiamò il suo partito Movimiento Bolivariano e, quando divenne presidente, cambiò il nome del paese in República Bolivariana del Venezuela.

Ancor oggi lascia una sedia vuota nelle sue riunioni perché ospiti lo spirito del *Libertador* e indossa nelle occasioni ufficiali la spada di Bolívar. Ma il massimo lo ha raggiunto il 16 luglio 2010 quando ha presenziato all'esumazione dei resti di Bolívar mentre, per decreto presidenziale, ogni rete televisiva del paese mostrava i quadri di Tito Salas, i ritratti encomiastici, poi le immagini dello scheletro e infine la faccia dello stesso Chávez, con il sottofondo dell'inno nazionale. Il messaggio della macabra parodia è evidente: Chávez non è l'erede di Bolívar, è il *Libertador* stesso reincarnato. Chi gli si oppone quindi non si oppone a un presidente democraticamente eletto, ma alla storia. Ben poco ovviamente lega le idee liberali di Bolívar col socialismo di Chávez, ma un filo comunque è riconoscibile: nel decisionismo militare e nell'autoritarismo che contrassegnò l'ultima fase della vita politica del *Libertador*, e infine in centinaia di anni di strumentalizzazioni della sua figura da parte dei *caudillos*.

È facile essere saggi a cose fatte e col senno di poi è evidente che le spinte in atto in un territorio vasto come quello sudamericano, e con tanti anni di dominio coloniale alle spalle, non potevano essere collegate da un filo così tenue come un'idea federale che comunque non era espressione della maggioranza della popolazione latino-americana. Oggi in sostanza abbiamo gioco facile nell'individuare gli errori di Bolívar ed è semplice dire che i veri i fautori dell'unità latinoamericana erano alla sua epoca una esigua minoranza.

Tuttavia capiamo anche, specialmente noi Europei, quanto sia effettivamente complicato e per nulla agevole creare uno stato sovranazionale. Quanto un discorso federalista abbia bisogno di tempi lunghi di maturazione per dare frutti duraturi anche se sulla carta abbondano le ragioni per diminuire il potere degli stati nazione a favore di realtà più ampie e collaborative.

Posto in un contesto completamente diverso, parte del discorso federale di Bolívar ha una insospettata vitalità; la ha avuta, come abbiamo visto, già negli anni Sessanta in senso socialista e anti statunitense, lo ha però anche oggi nel nuovo mondo globalizzato, dato che molti commentatori ritengono che solo certo grado di unità possa dare al continente del *Libertador* la prosperità e l'autonomia necessaria per avere un ruolo da protagonista in

questo millennio. Ma se questa strada possa essere percorsa ci vogliono persone capaci di capire la sua figura per intero, senza idolatria e senza pregiudizi, in grado di lasciare la sua spada e se possibile, anche il suo scheletro, riposare in pace.

## **SAGGI, FONTI E MONOGRAFIE (SIMÓN BOLÍVAR)**

Ricardo Gi Otaiza, *La farsa histórica del juramento de Bolívar sobre el Monte Sacro*, Novara, El Universal 2011

John Lynch, *Bolívar and the Caudillos* in *The Hispanic American in Historical Rev.* 63/1, 1983

Alberto A. Filippi, *Bolívar, il pensiero politico dell'indipendenza Ispano-americana e la Santa Sede*, 1997

Clément Thibaud, *Coupé têtes, brûlé cazes. Peurs et désirs d'Haïti dans l'Amérique de Bolívar* in *Annales Histoire, Sciences Sociales* 2003

Marcello Carmagnani, *L'altro Occidente. l'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Troino 2003

José Luis Gómez Martínez, *La encrucijada del cambio. Simón Bolívar entre dos paradigmas (una reflexión ante la encrucijada pos-industrial)* in *Cuadernos Americanos*, 2004

Inti Illimani, *Simón Bolívar* (Isidro Contreras, Rubén Lena), Dischi dello Zodiaco 1973

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questo volume può essere riprodotta, memorizzata o trasmessa in alcuna forma e con alcun mezzo (elettronico, meccanico, fotocopia o in altro modo), compresi cinema, radio, televisione, senza l'autorizzazione scritta dell'autore

[www.historycast.org](http://www.historycast.org)

© 2006 - © 2013 (I edizione) Enrica Salvatori - tutti i diritti riservati

